

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Zeuthen, Frederik Ludvig Bang.; af Zeuthen.

Titel | Title:

Om Ydmyghed : en Afhandling

Udgivet år og sted | Publication time and place: Kjøbenhavn : Gyldendal, 1852

Fysiske størrelse | Physical extent:

[4], 178, [2] 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.





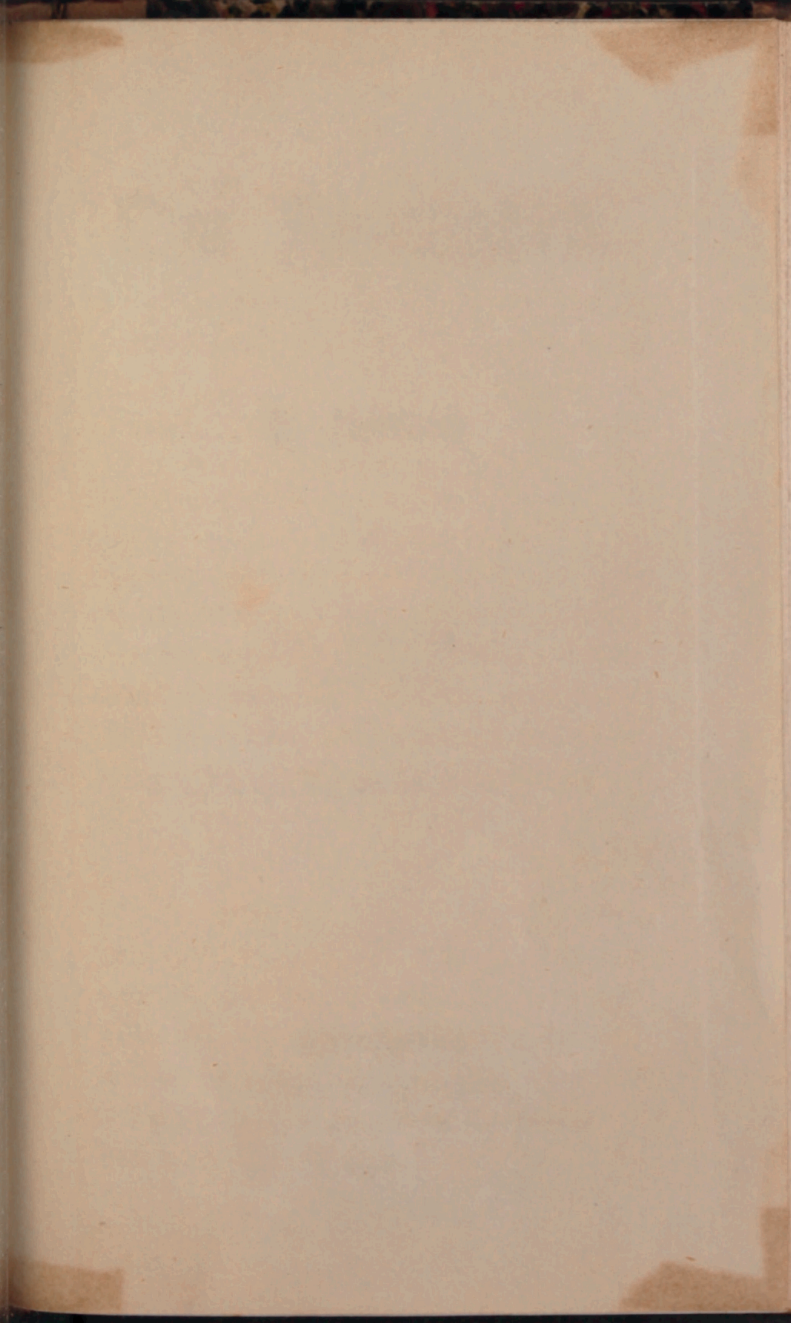
14.-407.-8

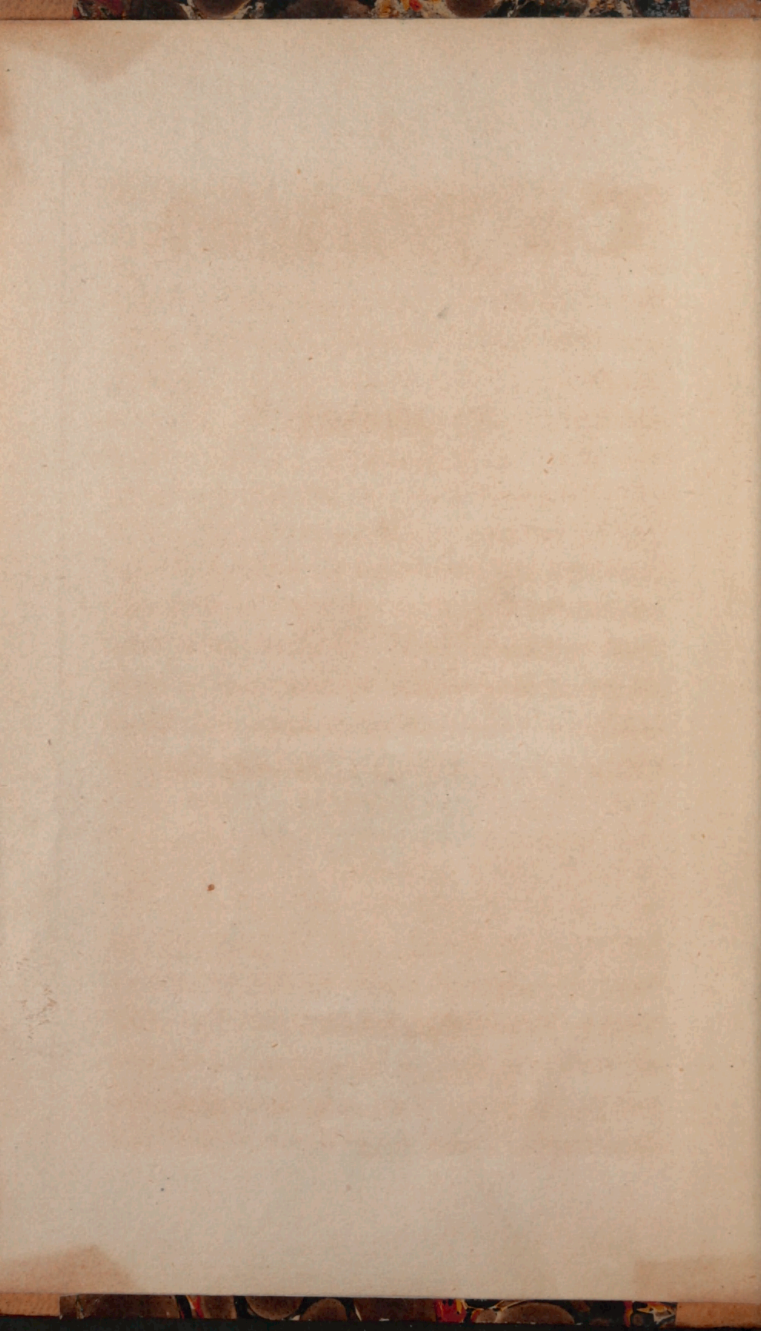
DET KONGELIGE BIBLIOTEK



130020331667







Om Ydmyghed.

En Afhandling

af

Mag. Zeuthen.

Sognepræst i Sorø.

ὡς μηδὲν ἔχοντες, καὶ πάντα κατέχοντες.

Kjøbenhavn.

Gyldendalſke Boghandling.

Trykt hos Sally B. Salomon, Brunnichs Ofteſolger.

1852.



Im Buchhandel

in Leipzig

18

Verlag

von

Verlag von



Fortale.

Der gaaer igjennem dette Skrift et Hensyn til de Forestillinger, som bevæge den nærværende Tids Menneſter. Saameget mere har jeg havt Grund til deri at dvæle længer, end Afhandlingens Gjenstand maaskee ellers kunde synes at kræve, ved Betragtningen af forskjellige Ansuelser i deres Betydning for Menneſkets aandelige Leven; thi mangfoldige Forestillingsmaader om de høieste Ting, som man længe har antaget kun at tilhøre Fortiden, ere i vor Tid igjen blevne levende. — Hvad Forholdet mellem det Sande og Gode angaaer, da vilde jeg neppe været gaact saaledes ind paa dets Betragtning, S. 11—17, dersom vor berømte H. C. Ørsted havde været død, da jeg bragte mine Tanker paa Papiret, eller hvis jeg ikke dengang havde tænkt, at hvad jeg skrev skulde blive læst af ham.

H. C. Orsted siger (Anden i Naturen I. S. 169): „I al vor aandelige Stræben maae vi, for ikke at vildledes, stræbe at bevare den naturlige Sandhedskjærlighed i al dens Uskyldighed“. Det er en vigtig Formaning, som den store Physiker har givet i diøse Ord. I samme Grad som Sandhedskjærligheden har tabt sin Reenhed og Uskyldighed, vil den saakaldte Stræben efter Sandhed kun være et Forgivende, ophøre at være virkelig, og derfor heller ingen sand Fremgang have. Men paa den anden Side maa det ikke ansees for at være nogen let Sag saaledes „at bevare den naturlige Sandhedskjærlighed i al dens Uskyldighed“. Er der i Menneskets Natur en Drift til Kundskab, Biden, Indsigt, da er der ogsaa en naturlig Drift til eller Kjærlighed til Sandhed, thi det er kun ved en Forvendthed eller Forvanskning af den naturlige Drift, at Mennesket

søger en Bide, uden at forlange Bished eller Overbeviisning om Rigtigheden og Sandheden af det, som vides. Men den saakaldte Bished eller umiddelbare Overbeviisning tør heller ikke kaldes reen og ægte og oprindelig, dersom Menneket vil saaledes hvile i den blotte Følelse af Bished, at det ikke blot for sin Person, i Følelsen af sin Uformuenhed, afviser, men endog, som undertiden er Tilfældet, trodsrer al mulig Bide, al mulig Klarhed med Hensyn til de Forestillinger, om hvis Sandhed man paa-
 staaer, at man føler sig overbevist. Hvis man derimod, bevæget af saadanne Grunde, som selv kan være Gjenstand for en Bide og Indsigt, sætter Grændser for Erkjendelsen, tillægger man vel den menneskelige Bide snarere for Meget (nemlig Magt) til saaledes at sætte en objectiv gyldig Grændse for sin Udstrækning) end for Lidet, men den blotte Feilsen (hvis der her er en saadan) kan ikke være os noget Maal for Sandhedskjærligheden. Men naar den paaberaabte Bishedsfølelse, uden at forsøge nogen objectiv Begrundelse, støder al Bide fra sig, og forholder sig fjendtlig til den, da er der i hiin Bishedsfølelse ingen reen Sandhedsfølelse eller Følelse for Sandheden i dens Selvstændighed. Den naturlige Sandhedskjærlighed kan tabe sin Ufskyldighed derved, at vi, som Drsted siger, „ofte fristes af vore Begjær-

ligheder til at antage Noget for Sandt, fordi det smigrer disse". Og til de mægtigste Fristelser for Mænd, der ville optræde som Menneskeslægtens Lærere og Ledere, regner han „Lysten til at sige sine Medmennesker noget Overordentligt, Noget, som kan erhverve den Talende deres Beundring". Men paa meget forstjellig Maade kan dog Egenkjærligheden berøve Sandhedskjærligheden dens Reenhed og Ustydighed, eller paa mange Maader kan Mennesket forledes til at gjøre sit Eget gjældende paa Sandhedens Beføstning.

Man kan have befæstet sig saaledes i en vis overleveret Forestillingskreds, at man i sin Stræben holder sig til den, som uroffelig Sandhed, uden at ville underkaste denne antagne Uroffelighed nogen videre Prøvelse. Kommer dette ikke af Mangel paa Eftertanke, da kan det have sin Grund i et Slags formido oppositi, eller en Frygt deels paa det Overleveredes og engang Antagnes Begne, som om det ikke kunde taale nogen ret alvorlig videnskabelig Prøvelse, deels paa sine egne Begne, idet man holder for, at med det hidtil Antagne maa al tilfredsstillende og trostefuld Sandhed staae eller falde. Men hiin Hvilen i det Overleverede og Tilvante kan ogsaa have sin Grund i en aandelig Dorstthed, som finder det bedre, fordi det er bekvemmere, at blive ved det Gamle. I en

saadan dorff og derfor ogsaa dds Forbliven ved det Gamle aabenbarer sig i høi Grad Egenfjærlighedens Magt over den ungdommelige ustyldige Sandhedsfjærlighed. Og denne vis inertizæ udøver en meget stor Indflydelse især i religiøs Henseende.

Men er den aandelige Dorffhed farlig, da kan ogsaa (skjøndt hos Færre) Virksomhedsdriften være det. I Modsatning til hiin livløse og aandløse Fastholden gives der dem, der (som Lessing engang sagde om sig selv¹⁾) synes at foretrække Tvivlen eller Stræben efter Sandheden for denne selv. „De lære altid og kunne aldrig komme til Sandheds Erkjendelse“ af Mangel paa ret alvorlig Tankesamlen og Sjælerø. I deres uafsladelige Virksomhed gaae de paa Jagt efter Usandheder og mene ofte at finde disse, hvor de ikke ere. Men om end disse, ikke uden egen Skyld, nemlig af Mangel paa reen Sandhedsfjærlighed, selv ikke naae til nogen Overbeviisning, til nogen ret Hvilen i en Erkjendelse²⁾, saa kunne de dog ved deres Rokken og Tvivlen og Negeren indirecte tjene Sandheden ved at opfordre til dens bedre Be-

¹⁾ Duplik.-Skriften V. S. 147.

²⁾ Naar vor Tids berømteste Atheist erklærer: „Mig interesserer og fængsler en Gjenstand kun saalænge som den enduu byder mig Banstueligheder, som jeg endnu ikke er paa det Rene med den“, da synes dermed ikke at stemme

grundelse. Og hvor Grændsen er mellem den uordentlige vilde Virksomhedsdrift (hvorfra Tvivlsygen kommer) og den sandhedskjærlige Stræben efter grundig Biden, det lader sig med Hensyn til den Enkelte ikke altid saa let bestemme.

Men tydeligt nok fremtræder derimod undertiden det Sind, som, fordi Menneſket vil af Forfængelighed eller Hovmod i Alt, hvad man kalder, producere sin Person, gaaer ud paa, tiltrods for det almindeligt Antagne, ikke saameget at søge Sandheden, som at skabe Sandheden, at man deri kan føle sig selv, sin Eiendommelighed, sin Originalitet. Det Døde og Uandlose, som kan være forbunden med Antagelsen af det Overleverede, maa vige, og er der tilstrækkelig Kraft tilstede, saa kan der ved en saadan original Fremgangsmaade frembringes et gavnligt Røre og Liv blandt Uandterne. Men Mangelen paa ægte Sandhedskjærlighed vil ikke blive uhevet. Har man bragt

naar han i Begyndelsen af et udførligt Skrift om Religionens Bæsen erklærer: „med Religionen har jeg længe været paa det Rene. Man skulde haabe, at hiin intellektuelle Virksomhedsdrift ikke vil blive sig selv utro, men omsider ogsaa forstyrre ham i den Hvile, som er den fletteste, nemlig Atheismens. Dog saalange Verden endnu ikke er bleven reen for Theisme, kan jo Atheisten sige: Endnu er jeg ikke paa det Rene, endnu har jeg Arbejde i Atheismens Tjeneste.

en aandelig Bevægelse i det Søvnige og Dorste, da vil dog, hvis den hovmodige Selvbehagelighed vedbliver at være herskende, det Livfulde sikkert paa en eller anden Maade vende tilbage til det Døde. Maaſkee den Originale vil fastholde det engang Fremførte og Paastaaede, alene fordi han deri finder sig selv og ikke vil opgive sit Eget, fordi det er dette Eget, og da er det værre end en blot død Fastholden. Men om den Originale end holder sig selv i sin originale Frisshed, saa er det just det Nye, det, hvori der er mere Nyhed end Sandhed, som især frembringer tankeløse Efterfølgere. Iøvrigt kan formedelst den menneskelige Forsængelighed og Hovmod allerede det, at have udtalt en Overbeviisning, blive farlig for Sandhedsfjærigheden. Man vægrer sig ved ikke blot for Andre, men ogsaa for sig selv, at tilstaae, at man har feilet. For mangen Forfatter kan det derfor blive farligt at være traadt op som saadan, og det saameget mere, med jo mere Dphævelse eller Effect det er skeet. Overhovedet vil i Almindelighed en Forfatter vanskeligere være at overbevise om Urigtigheden af sin tidligere Mening end den, som endnu Intet derom har skrevet, og saaledes kan hans Forfatterstab (og ikke paa denne Maade alene) blive hans Sandhedsfjærighed til Skade.

Men paa hvor mange Maader det end kan vise sig, at Kjærligheden til Sandheden ikke længer er reen og uskyldig, saa viser det sig dog ikke altid derved, at Mennesket spørger om det Gode, idet det søger det Sande, eller at det lader sig bestemme af Hensyn til det Gode til at antage en Sandhed. Der gives Sandheder, som ikke kunne erkjendes uden i og med Erkjendelsen af det Gode. Dette synes Drsted at benægte, naar han II 38 kalder det en Daarlighed nogensinde at lade sig bestemme af et Ønske til at antage en Mening. Vi vide jo, at dette har sin fuldkomne Gyldighed i Almindelighed, men vi benægte dog Rigtigheden deraf, i det Tilfælde, at Sandheden, hvorom der tales, er den høieste, og naar Ønskerne maae betragtes ikke som forsængelige eller tilfældige, men som væsentlige menneskelige Ønsker, hvis Gjenstand er væsentlige Goder. Endssjøndt Drsted et andet Sted, I, 167, fordrer, at man skal „holde fast paa Tingenes Fornuftsammenhæng, enten denne saa smigrer eller trodsjer vore Ønsker“, saa har det dog dermed upaatviøseligt ikke været hans Mening, enten at Mennesket virkelig skulde hvile i eller holde fast ved Dverbeviisningen om en Tingenes Sammenhæng, selv om denne erkjendtes i Strid med det Gode, eller at, hvis en saadan Strid fandt Sted, Sammenhængen virkelig kunde kaldes en Fornuftsammenhæng.

Naar Mennesket søger Sandheden, da bestemmes det af en Drift og forsaavidt ogsaa af et Dnske, og naaer det til en Forestillingsmaade, som det finder klar og mener ogsaa at kunne begrunde, da kan det forsaavidt føle sig tilfredsstillet, idet det har faaet et Dnske opfyldt, nemlig det, hvis Gjenstand var Klarhed og Indsigt; men er der nu i Menneskets Væsen ikke andre ligesaa berettigede Drifter og Dnsker? Og vilde det under denne Forudsætning ikke være modsigende, at fordre en Afvisen af al Dnsken i selve Sandhedens Erkjendelse, imedens man lader den gjælde, idet man søger derefter? Ja, havde vi her den høieste evige Sandhed i umiddelbar Klarhed for os, da maatte man finde sig i den, hvor forfærdelig den end fandtes at være, men saaledes er det jo dog ikke for os i denne Tilværelse. I Dantes Helvede (10de Sang) reiser sig den stolte Farinata som den, der leer ad Helvede og dets Plager. Det kan Digteren lade ham gjøre formedelst Følelsen af det Afgjorte og Evige i hans Tilstand. Men hvo kan her paa Jorden have en saadan afgjort Bide om det Hele, som modsat al Menneskets Dnsken, at der kun skulde være tilbage for Mennesket at fortvivle ¹⁾ eller at der ikke skulde være Andet at søge end at forsøge at

¹⁾ Smign. Biskop Mynsters Bemærkninger ved Prædiks Skrift S. 34 ff.

undertrykke sit uendelige Suk med et Smil, et Fortvølelsens Smil?

Dg ligesom det ikke kan fordres af et Menneſte, at det ſkal ſlaae ſig til No ved nogen anden Erkjendelse af Sandheden, end en ſaadan, i hvilken han finder det Gode forenet med den hoiſte Sandhed, ſaaledes vilde man heller ikke kunne kalde den Tingenes Sammenhæng fornuſtig, hvori hiin Forening af det Gode med det Sande ikke fandt Sted. Er der en uendelig Fornuſt i det Heles Ordning, ſaaledes ſom Drſted jo paa det Beſtemteſte antager, da maa der og i det Hele være taget Henſyn til Menneſket, ja, ikke blot til Menneſket i Almindelighed, men til det enkelte Menneſte, ellers vilde deri være en Mangel paa Fornuſt, paa Wiſdom i det Heles Sammenhæng. Men i et ſaadant Henſyn beſtaaer juſt det, ſom Menneſket kalder det Gode. Om end et enkelt Sted kunde synes at vidne derimod, ſaa har Drſted dog, ſom ſagt, unægtelig indſeet, at det Sande ikke blot maatte viſe ſig for Menneſket ſom et Gode, naar man ſkulde trage derefter og hvile deri, men ogsaa i ſig ſelv være forenet med det Gode, naar Sandheden virkelig ſkal erkjendes for at være fornuſtig. Han ſiger II, 39: Med Sandheden er det Gode uopløſeligen forbundet, og den fulde Sandhed bringer ſelv ſin Troſt med ſig. Det er, ſom om han dermed vilde berolige ſine

Væsere og give dem Lyst til at følge ham i den derefter følgende Udvikling af hans Tanker om Guds Forhold til Verden. Han vidste dette, at der er en Kjærlighed i Menneſket til sig selv, hvorfra Sandhedskjærligheden ikke kan løsribe sig. Vi finde da hos Drſted, at som Sandheden i sig selv er forenet med det Gode, ſaaledes maa ogsaa Forviſningen om denne Forening være Betingeſen for ret at ſøge Sandheden, og Erkjendteſen af Foreningen være Betingeſen for ret at kunne hvile i en beſtemt Overbeviſning om den høieſte Sandhed. Men derimod vil han ikke — og deri kan jeg ikke give ham Ret — at der i Sogen efter Sandheden maa tages Henſyn til det Gode. Han synes at have antaget, at derved forvandskes den rene ſandhedskjærlige Stræben, og det bliver ikke den fulde objective Sandhed, hvortil man paa den Maade kommer. Men det synes dog, at naar man er forviſſet om, at der i det Heles Sammenhæng er taget Henſyn til Menneſket¹⁾, da kan man ikke mene at komme til nogen ret objective Erkjendteſe af det Hele, uden ogsaa at tage dette Henſyn. Hører det Gode ſom Gjenſtand for Menneſkets Trang, Drift, Dnſter ikke ligesaa vel til det i Virkeligheden Givne, ſom de udvortes Naturlove og Natursammenhængen?

¹⁾ Og en ſaadan Forviſning ligger i den Paastand, at med Sandheden er det Gode uopløſelige forbundet.

Lyde hine ikke ogsaa paa en Sammenhæng, som ikke maa oversees, hvis man vil tage Hensyn til Alt, for at komme til Erkjendelse af den fulde Sandhed? Naar derfor Drsted siger: „Og hvilken Daarlighed vilde det ikke være, om man ved sine Dunster lod sig bestemme til at antage en Mening!“ — da kunde man gjerne vende dette om og sige: „Hvilken Daarlighed vilde det ikke være, om man ved at antage en Mening om det Hele, aldeles ingen Hensyn tog til det menneskelige Hjertes Dunster!“ Menneſket er dog ikke udenfor det Hele, men hører med dertil, og til Kundskab om Menneſket hører Kundskab om det Gode. Forsaavidt Intet uden igjennem et subjectivt, menneskeligt Medium kan komme til Menneſkets Erkjendelse, saa maa Menneſket med dets Goder endog blive Menneſket det Nærmeste og Første med Hensyn til al Stræben efter Erkjendelsen af det Hele, og efter Menneſkets Forestilling om sit eget Væsen vil ogsaa dets Forestilling om det Heles Sammenhæng være afhængig.

Forsaavidt Drsted ikke vil indrømme Hensyn til det Gode nogen Indflydelse paa Antagelsen af en Mening, altsaa kræver en fuldkommen Frihed for al Ytring af nogenlags Interessertthed, da synes han vel for en Deel at stille det Gode i samme Forhold til det Sande, som vi i vort Liv have at betragte Lykken i Forhold til det moralske Gode, til vor Pligt, til

Sædelighedens Fordringer. Hvor meget vi end maae ønske Lykken, saa skulle vi dog ikke af Hensyn til den lade os bestemme i Erkjendelsen og Udøvelsen af vore Pligter, endskjøndt det vistnok under iøvrigt lige Tilfaar er Menneskets Pligt at vælge Lykken istedetfor Ulykken, og overhovedet kan Hensyn til Menneskets naturlige jordiske Ønsker afgive et væsentligt Moment til at bestemme, hvad der i mangt et Tilfælde er Menneskets Pligt. Snarere kan man da sige, at hos Dristig Forholdet mellem det Gode og Sande er forverlet med Forholdet mellem det Skjonne og Sande. Man kan have den Forvisning, at det Hele er skjønt, er et fuldkomment Harmoniens og Skjønhedens Ideal, men man kan desuagtet være aldeles uberettiget til at lade Ønsket eller Fordringen om Skjønhed eller Harmonie have den ringeste Indflydelse paa, hvad man har at antage for Sandhed i det Enkelte. Det Gode er som Gjenstand for en Trang eller Fordring ikke saaledes afhængigt af det andetstedsfra Givne, som det Skjonne er det. Den Hungrige føler Spise som et Gode, og den, som erkjender sin Synd, føler Syndstilgivelse som et Gode. Selv om disse Goder ikke vare at see og finde, de vilde dog formeddelt Menneskenes Trang ligesuldt være at kalde Goder. Men det Skjønne er ikke, men forudsætter, det Virkelige, det Sande, som man maa see og kjende.

ørend man kan finde dets Skjønhed. Da det saaledes forholder sig anderledes med det Skjønne end med det Gode, og hiint, skjøndt det kan være at opdage i det Virkelige og være forenet dermed, dog er væsentligen ueensartet med Virkeligheden, saa maa det betragtes som aldeles uberettiget at lade Hensyn til det Skjønne (eller Interessante eller deslige) have nogen bestemmende Kraft paa Veien til Erkjendelsen af den høieste Sandhed, som en virkelig Sandhed.

Drsted synes ogsaa i sin Tale om det menneskelige Ondes Forhold til Tingenes evige Fornuftorden¹⁾ at forverle det Gode med det Skjønne. Han minder om, at enhver endelig Tilværelse er noget uendeligt Lidet i Sammenhæng med det Hele, og at den frie Villies Virkninger og Alt, hvad dermed staaer i Forbindelse, vedbliver at staae i et uendeligt Lidenheds Forhold til det Hele. Var der Tale om det Skjønne, da havde en saadan Betragtning sin Gyldighed. Ved det Skjønne kommer det væsentligt an paa en Totalitet. Det, som i og for sig er stødende, kan enten som uendeligt Lidet være aldeles forsvindende i Forhold til det Hele og ved Indtrykket af det Hele, eller det kan formedelst Forhold til andre Dele endog bidrage til det Heles Skjønhed. Dermed kan man altsaa

¹⁾ Aanden i Naturen I, 167.

møde Indvendinger mod det Heles Harmonie, som hentes fra de enkelte Tilværelser. Men saaledes er det ikke med det Gode. Imedens det Heles Skjønhed kan staae i et omvendt Forhold til det Enkeltes, saa maa derimod Totaliteten af endelige Tilværelser, hvis det Gode eller forsaavidt det Gode er dermed forenet, staae i et ligefremt Forhold til de enkelte Tilværelser, ja, med Hensyn til det Gode kan man sige, at hvor der findes Følelse og Billie, der er den Totalitet tilstede, hvorom der her alene kan være Spørgsmaal. Hvor Intet kan føles og nydes, eller Intet kan villes og udøves, der kan der ikke være Tale om det Gode. Bare alle Kloder, saaledes som Maanen antages at være, uden nogen levende Skabning, da var der i det uendelige Universum Intet, som i sig selv kunde kaldes Godt. Vel staaer der i den hellige Fortælling, at Gud saae at det var godt, førend endnu noget Levende var skabt, men det Gode ved Lys og Mørke, ved Land og Vand er at forstaae med Hensyn til det Liv, som skulde komme. Man kunde derimod forestille sig det legemlige Universum vise sig for et guddommeligt Blik som skjønt uden Hensyn til noget Andet, altsaa skjønt i sig selv. Men var der hos een eneste lille Skabning en Glæde over Tilværelsen tilstede, eller hos det ringeste bevidste Væsen en god Billie, da havde det Gode i sig selv vundet

Realitet. Ved det Skjønne kan det Lidet være stygt, frastødende, men det Hele, hvortil det hører, smukt, formedelst hiints Forhold udad, men ved det Gode finder kun et Forhold indad (til Følelse og Billie) Sted. Det Quantitets-Hensyn, som har Betydning ved det Skjønne, gjælder saaledes ikke ved det Gode. For den Hungrige, om han og er gennemtrængt af en levende Følelse af sin egen Intethed i Forhold til Verdens Uendelighed, er Himmel og Jord som et Intet i Sammenligning med det Stykke Brød, som kan stille hans Hunger. (Ligesom der jo ogsaa kan gives Omstændigheder, under hvilke det, at give den Hungrige Brød, kan aabenbare noget meget Stort, nemlig fra det Godes Side.) Ved det Skjønne kan der fra det Enkelte henvises til Totaliteten. Vilde man derimod med Hensyn til menneskelige Lidelser eller overhovedet Menneskelivets Under gjøre den Sætning gjældende i Livet, at enhver endelig Tilværelse er noget Uendeligtlidet i Sammenligning med det Hele, og saaledes henviser til det Hele, da synes derved et Raisonnement at kunne indledes, hvorved man fritages for overhovedet at gjøre det Gode. At henviser det Gode fra det Enkelte til det Hele, er det samme som at afvise det. Er det Gode ikke i det Enkelte, da er det heller ikke i det Hele. Det, som ikke selv er smukt, kan dog være medhørende til det

Skjønne selv, og idet det har sin væsentlige Plads Totaliteten, som aabenbarer det Skjønne, ligge inden-
 or det Skjønnes egen Peripherie. Det kan forsaavidt siges som skjont baade at være og ikke at være. Med det Gode er det ikke saaledes: her gjælder at være eller ikke at være. Det blot Gavnlig eller det, som kun er godt som tjenende og befordrende det Gode, ligger udenfor det Godes egen Peripherie. Saaledes ere alle et glad Livs udvortes Betingelser dog udenfor selve Glæden, denne er et Hele i sig selv. Men, kan man end ikke ved det Gode som ved det Skjønne herolige med Hensyn til det Onde for den Enkelte eller i den enkelte Tilværelse med det Gode i Totaliteten af alle Enkelte, saa kan dog nok indenfor samme Væsens Grændser en Apologie for et Onde ved Henviisning til det deraf betingede Gode have Gyldighed, ligesom overhovedet, naar der i Sagen efter den høieste Sandhed skal tages Hensyn til det Gode, først det Gode selv maa underkastes en Kritik, at man kan adskille det indbildte og forgængelige Gode fra det sande og evige.

Af det Udviklede menes det at være klart, at man ikke i alle Tilfælde skal blot vente det Gode af Sandheden, som man søger, men at man, for at erkjende den fulde Sandhed, skal tage det Gode i Betragtning og erkjende Sandheden i det Gode i Dverensstem-

melse med Menneskets Natur og Væsen. Saavel den objective Erkjendelse selv som den Tilfredsstillelse, hvilkken den kan forskaffe, beroer paa subjective, menneskelige Betingelser. Naar man derfor søger en saadan tilfredsstillende Erkjendelse, da maa Mennesket og det Gode være den første og fornemmeste Gjenstand*). Er man uenig om denne Sag, da vil ikke heller nogen videnskabelig Udvikling kunne tilveiebringe Enighed om Gud og hans Forhold til Verden, eller saadanne omfattende Lærdomme.

Det kan koste Overtvindelse for den, som gaaer ud paa en objectiv Erkjendelse af det Hele, først at maatte vende Blikket indad, førend han seer udad, først at gjøre sig selv, sin egen Sjæl eller Betingelserne for en Erkjendelse og Tilfredsstillelse overhovedet til Gjenstand for sin Betragtning, førend han forsøger at bygge nogen Theorie om det Heles Sammenhæng paa en Observation af den udvortes legemlige Verden, først at stræbe at erkjende det Gode, nemlig Sandheden i det, som kaldes det Gode, eller det sande Gode, førend han søger at vinde en tilfredsstillende Erkjendelse af Sandheden overhovedet. Men en saadan philosophisk Selvovervindelse er nødvendig og i

*) I denne Paastand mødes vi med Plato. See i det følgende.

Philosophiens Historie er den i Modsætning til en udadvendt og dogmatiserende Retning især fremtraadt med en Socrates og Kant.

Men det sande Gode kan man søge at erkjende paa en dobbelt Maade, deels ved en Undersøgelse af det menneskelige Væsens Beskaffenhed og dets naturlige Drift og Trang overhovedet, deels ved en Dymærksomhed paa det virkelige givne og erfarede Gode. Vi henvises til det Gode af en Trang, en Drift, men det Gode kan ogsaa være saadant, at det maa have, for ret at kjendes og vurderes. Kan det nu koste Overvindelse for mangen Naturphilosoph (som Drsted) at gjøre det Gode til den første Gjenstand, saa kan det ogsaa hos en Moralphilosoph (som en Socrates og Kant) maaskee kræve Selvovervindelse i Erkjendelsen af det høieste Gode, at boie sig for det i Erfaringen givne Gode. Men dog kræver Sandhedskjærligheden det Sidste, saavel som det Første. Vilde saaledes Nogen nutildags skrive en Bog som Cicero de finibus honorum et malorum, da kunde vi ikke andet end finde en Mangel paa Sandhedskjærlighed deri, hvis han uden tilbørligt Hensyn til Christendommen og det deri Givne vilde afgjøre, hvilket der er Menneskets høieste Gode. Siden Jesus Christus har talt i Verden, og hvor hans Ord er at høre, kan man vistnok sige: Hvo som elsker Sandhed, hører hans

Røst. Thi det Bidnesbyrd, at det høieste Gode for et Menneſſe er i den chriſtelige Tro, det Bidnesbyrd er dog for mægtigt til ikke alvorligt at prøves. De, ſom ſelv ikke i Sandhed bekiende den chriſtelige Tro, nære en Miſtanke mod en Chriſten, ſom den, der ikke u p a r t i ſ k kan behandle de høieste Gjenſtande for den menneſkelige Erkjendelse. Men den philoſophiſke Upartiſſhed, ſom kræver forſt at lære at kjende det Gode i høieste Betydning, forend det Objective, den ſamme Upartiſſhed fordrer, at man lærer at vurdere den chriſtelige Troes Gode. Men maae vi ſige med Fichte — og denne Mand, ſom i ſin Tid ikke ganſke med Urette havde været beſtyldt for Atheiſme, vil jeg her helſt nævne — at det eneste rette philoſophiſke Beviis for Chriſtendommens Sandhed indeholdes i de Ord Joh. 7, 17: „Derſom Nogen vil gjøre hans Willie, ſom har uſendt mig, han vil erkjende, om Lærdommen er af Gud eller jeg taler af mig ſelv,“ *) maae vi give Fichte Ret i den Mening, at vi maae ſelv gaae ind i den chriſtelige Leven, for at overbevise om Chriſtendommens Sandhed paa en ſaadan Maade, ſom ſvarer til dens Begreb ſom en Aabenbaring, eller for at kunne bedømme den væſentlige Beſtaffenhed af det Gode, ſom ved den bydes Menneſkene, da vil for-

*) Anweiſung zum ſeligen Leben S. 155.

saavidt Partistheden snarere falde paa den Ikke-Christne end paa den Christne. Indeholder Christendommen et Moment, som maa komme under Overveielse i Forhandlingen om de høieste Gjenstande for den menneskelige Erkjendelse, og saafremt Christendommens Gode kun kan fjendes indenfra, fra selve Tilgængelsen og Besiddelsen, men ikke udenfra, saa maa man for at tale ret og upartist derom enten være en Christen eller — have været det.

Der er dem, for hvem de christelige Forestillinger ere aldeles ligesom udvortes, blot objective, idet de ikke have forsøgt selv alvorlig at gaae ind paa dem, eller at indrømme dem nogen livsbestemmende Kraft for sig selv, men der er ogsaa dem, for hvem de have tabt deres oprindelige Liv, som, uden nogen aabenbar Fornægtelse eller Apostasi, dog mere kun have beholdt Skallen (sides, quæ creditur), end Kjernen (sides, qua creditur). Men gives der en saadan Adskillelse af Læren og Livet, saa gives der ogsaa en urigtig Forening af begge Dele, forsaavidt man tillægger visse Forestillinger en Væsentlighed for Livet, som de ikke have. En Katholik vil betragte Christendommens Betsignelse i nødvendig Forbindelse med Forestillinger, som vi forkaste, og saaledes findes der ogsaa i Protestantismen ofte en Sammenblanding af det Væsentlige og Uvæsentlige. Der kan feiles til

begge Sider, saavel idet man kalder væsentligt, hvad der ikke er det, som omvendt.

Have nu de, som staae udenfor Christendommen, en Mistanke om den Christnes Sandhedskjærlighed, at han ikke er upartisk, saa yttre sig dog en saadan Mistanke især med Hensyn til Theologer og geistlige Embedsmænd, og det da ikke alene af dem, der staae udenfor. Man er tilbøielig til at antage, at hos Lærerne har Læren en utilberlig Selvstændighed, at saaledes Christendoms læren hos Theologerne er om ikke adskilt fra det christelige Sind eller christelige Liv, saa dog incongruent dermed, at nemlig flere Lærdomme (Dogmatiske Bestemmelser) kaldes væsentlige for Christendommens Gode end nødvendigt. Man frygter for, at Theologerne ikke saameget formedelst nogen sund ægte Følelse, som paa Grund af det Tilvante bevæge sig i den bestemte Kreds af Forestillinger, at de, forsaavidt Christendommen er en Livs sag, forsaavidt deri det Gode (det Subjective) er det Sande, vanskeligere end Andre formaae at adskille det Væsentlige fra det Uvæsentlige, ja, den gamle Mistanke mod Theologerne, imod Geistligheden, som desværre ikke sjelden har været grundet, begynder igjen at yttre sig, den nemlig, at Hensyn til deres udvortes Stilling, til forgjængelige Goder træder i Forgrunden og træder iveien for Erkjendelsen af det høieste Gode, af den

fulde Sandhed. Naar jeg i Anledning af den literaire Strid, som blev ført om „Aanden i Naturen“, mellem H. C. Ørsted og Biskop Mynster, har hørt den Yttring, at Ørsted taler som Philosoph og Mynster som Theolog, hiin derfor som den fri ubilgede Sandhedsforsker, denne som den bundne, forud indtagne, da var denne Yttring kun fremført i den ovenfor omtalte Mening, at Christendommen som saadan skulde gjøre partist paa Sandhedens Bekostning, og ikke i den Mening, at noget den christelige Troes Aand og Væsen Uvedkommende her havde den ringeste Indflydelse. Men derimod kan man vel have havt de Tanker om andre Theologers og Geistliges Domme om Ørstedes Bog, som om de vare meer eller mindre paa denne eller hiin Maade betingede af hiint Uvedkommende, som om deri altsaa ikke blot yttrede sig en Mangel paa reen og uskyldig Sandhedskjærlighed, men at denne Mangel havde sin Grund i simpel Egentjærlighed og verdsligt Sind. Man maa nu indromme, at der gives dem, ved hvem saadan Mistanke kan være grundet, og der vilde sikkert gives langt flere, dersom Dannelsen til den geistlige Stand var, som Nogle har villet have den, en ganske directe, eller udelukkende indrettet efter de Betingelser, som man fandt at udfordres til Opfyldelsen af den særskilte Stands Pligter, eller dersom disse Pligter ikke vare af en saadan

aandelig Natur, som de ere i vor protestantiske Kirke. Der er for Theologerne overhovedet i selve Indholdet af deres Videnskab ligesom for de Geistlige i selve Beskaffenheden af deres Virksomhed, flere Dpfordringer end for andre til at fjerne det Urene fra deres Liv og Stræben, til at holde uvedkommende Dnsker borte, hvor der er Spørgsmaal om det Høieste, om det høieste Gode og den høieste Sandhed. Men man kan ikke nægte, at Dpfordringernes Kraft for Mennesket eller Indflydelse paa Mennesket ingenlunde altid staaer i Forhold til deres Mængde, ja det kan ofte synes, som de stod i et omvendt Forhold dertil. Enhver Formaningstale, som den Geistlige har at holde, er en Dpfordring for ham til at formane sig selv, til ikke blot at iføre sig ydre Alvor, at Minen kan svare til Ordene, men til at iføre sit Underste den sande religiøse og moralske Alvor. Men som der hører Kraft til usfordærvet at bære Lykke i Livet (bred Nyg til at bære gode Dage), saaledes skal der ogsaa en aandelig Kraft, som vel ikke findes hos alle Geistlige, til uden Skade at tage imod saa idelige Dpfordringer, som Standen medfører. Hvad der for den Ene kan være til bestandig Bestyrkelse og Fremvært, kan maafee for den Anden foranledige mere og mere indre Uigegyldighed. Det Udvortes (de Ord og Handlinger), som Standen kræver, kan omfider blive for

Sjælen til saadanne blotte Standens, Embedets Fordringer, til blot Udvortes uden Indvortes, Gudsfrygtigheds Skin uden dens Bæsen og Kraft. Den Pligt, at tale til sig selv, til sin egen Sjæl, kan ligesom gaae under i den Pligt, at tale til Andre*), den levende Tro i Rettroenhed, ja den oprindelige Kjærlighed til den evige Sandhed i den fremtrædende Iver for den (som hos den Vergjerrige). Saaledes kan den geistlige Stilling maaskee fremsfor mangen anden blive en sjælefarlig Stilling. Ordene til Menigheden i Epheusus, en Menighed, der var nidkær og utrættelig for Sandhedens Haandhævelse og Forsvar: „Jeg haver dette imod Dig, at Du haver forladt den første Kjærlighed“, kunne vist ikke saa sjelden finde Anvendelse paa Mænd af den geistlige Stand, og er der ikke dem, hos hvem der ikke engang synes at have været nogen saadan første Kjærlighed, at vise tilbage til? Vi ere her komne til et Punkt, hvor Erstedes Advarsel imod at lade sig bestemme af sine Dnsler i at antage en Mening har sin fulde Gyldighed. Efter det hidtil Udviklede finde vi den urigtig, dersom til

*) Den Geistlige kan forledes til at betragte Præstembedet i Lighed med verdslige Bestillinger, og mene, „at hvad han siger, angaaer Menigheden, og kun Gagen og Avancementet angaaer ham selv.“ Indøvelse i Christendom, udg. af S. Kierkegaard, S. 240.

Erkjendelsen af den høieste Sandhed dermed Naturbetragtningen skal anvises en Plads forud for Erkjendelsen af Mennesket, af det Gode, af Christendommens Bæsen. Men vi Geistlige, hvis Dnsfer for denne Verden paa saamange Maader slynge sig sammen med det, som hidtil er kaldt sandt og helligt, vi kunne vel ikke have Skade af at advares imod at lade vore jordiske Dnsfer faae nogen Indflydelse paa, hvad vi antage og falde vor Tro og Overbeviisning. Bedre er dog den halve Sandhed med levende Overbeviisning, end den hele Sandhed uden nogen sand reen Forviisning.

Men gives der Theologer og Geistlige, paa hvem den Formaning, at vende tilbage til den første Kjærlighed til Sandhed, til Gjenstanden for deres Studium, deres Virksomhed er anvendelig, saa gives der sikkert ogsaa Naturforskere, som kunne behøve en lignende Tilbagevendt. En Naturforsker (Jordan) siger *): Hvo der gjør Guden til alle Tinges Fader, har forud opgivet (von vorn herein darauf verzichtet) at erkjende den — den er i Virkeligheden Intet uden Materiens yngste sidst fødte Barn. En saadan Naturforskers første Kjærlighed til Naturen, har maaskee været en reen,

*) Cotta: Briefe über Alex. von Humboldts Kosmos, i Slutningen af første Deel.

uffyldig, fordringsløs; men derefter er den bleven en blind, exclusiv, saaledes ubetinget, at den vil, at Alt skal være den udvortes Naturs Love underkastet. Om end Mennesket har Grund til at sige: Uden Naturen kunde jeg slet ikke være, saa er det dog kun Naturen i dens Grund, som hører med til Menneskets Væsen, og kun forsaavidt er Mennesket og Naturen uadskillelige. Men Naturen i dens Fremtræden, som det Tid og Rum Dpfyldende, gjør ingen Fordringer paa absolut Væsentlighed. Det er en urigtig Slutning, som ligger tilgrund for den Paastand, at det der fremstiller sig som virkeligt, om end denne Virkelighed er nok saa mægtig, ja synes almægtig, at det derfor er væsentligt og nødvendigt og evigt *). Man kan i Naturens Love see Aabenbarelsen af en evig Fornuft, og derfor med Rette tillægge dem som Love Evighed, men desuagtet erkjende det Betingede i deres Virksomhed, idet de forudsætte det Rumopfyldende som givet, og ikke formaae selv at frembringe det. Men forsaavidt Naturen alene betragtes, som det i Tid og Rum

*) Om end et Menneske altid havde været sygt, og kun havde seet syge Mennesker om sig, og det saaledes følte Sygdommen som en mægtig Virkelighed, for hvilken Ingen kjendtes fri, saa havde det dog derfor ingen Ret til at kalde Sygdom væsentlig for Mennesket, som om der ingen Sundhed gaves.

Udbredte eller forsaavidt den træder frem som det
 Dyantitative, da er dens Væsentlighed og Selv-
 stændighed eller, om man vil, evige Sandhed tilintet-
 gjort af den samme Videnskab, som er Naturviden-
 skabens Stolthed, Mathematiken, eller i det Mindste
 med en mathematisk Stringents. Tid og Rum med-
 føre (som Kant i sin Kritik der reinen Vernunft til-
 stræffeligt har viist^{*)}), naar de betragtes som for sig
 bestaaende Ting, en Modsigelse. Biskop Wynster
 har i sine Bemærkninger S. 23 gjort opmærksom
 herpaa, men, saavidt jeg veed, har Drsted ikke svaret
 paa denne radicale Indvending imod en Natur-
 betragtning, hvorefter den udvortes Natur, den le-
 gemlige Verden antages som den fundamentelle Gjen-
 stand for en Erkjendelse af den høieste Sandhed, af
 Gud og hans Forhold til Menneskene. Dersom No-
 gen af en vis Naturforgudelse ikke vilde vide af denne
 „Dre ved Træets Rod“ (eller kun vil, som det er
 sseet, affærdige Indvendingen ved at regne den til de
 „ufrugtbare Sophisterier“), da trænger en Saadan,
 dersom han virkelig har elsket Naturen, til at paamin-

^{*)} Allerede Augustin antyder de af Kant fremhævede
 Antinomier med Hensyn til Tid og Rum de civitate Dei
 XI, 5.

des om den første Kjærlighed, som sikkert i denne Henseende var fordringsløs.

Er Naturen i dens Grund væsentlig for Mennesket, væsentlig for Aanden overhovedet, da er derimod Naturen i dens sandselige Udstrækning, i dens Fremtræden i Tid og Rum, at kalde aldeles betinget af Aanden. Hvad der for Indbildningskraften er det Uhyre, hvad der i Virkeligheden træder frem som det aldeles Overvældende, for hvilket Mennesket forsvinder som Intet, det er, tænkt selvstændigt, adskilt fra den betragtede Aand, i sig selv utænkeligt. Naturen som et Rige for sig vil, som ethvert Rige, der er splidagtigt med sig selv (formedelst de Modsigelser, hvormed alt det Udstrakte er befestet), gaar tilgrunde eller vende tilbage til sin Grund.

Istedetfor at vende tilbage til den første fordringsløse Naturforsken og Naturbetragtning, synes det nu tilbids at bliver mere og mere almindeligt, at kalde Naturen, saaledes som den viser sig for os, det oprindelige, første og sidste Væsen*), det rette Alpha og Omega. Imedens vi paa den ene Side finde Theologerne arbejde paa den dogmatiske Bygning, at alle Anstød efterhaanden mere og mere kan fjernes, og Tænkningen finde sig tilrette i de dunkleste Partier og

*) Feuerbachs sämtliche Werke 8 Bd. S. 107.

omsider hvile deri, saa see vi paa den anden Side ikke ringe Kræfter ivrigt arbejdende paa at bortskaffe al Dogmatiks og al Religions Grundvold. Maatte hine kun ingensinde for det Sidste glemme det Første ¹⁾, og disse dog vende tilbage til det Første, til Sandhedskjærligheden i dens Uskyldighed!

Ydmyghedens Bæsen.

Have end de foregaaende Betragtninger ikke havt Skikkelse af at danne nogen egentlig Indledning til Gjenstanden for denne Afhandling, saa blive dog ved dem vore Tanker førte i en Retning, som viser hen mod Ydmyghedens Begreb. Idet vi nu kalde Ydmyghed en Selvfornedrelse, saa tilkjendegives derved for det Første, at den er noget Frit, fra Menneskets Selv Udgaende, idet Mennesket selv fornedrer sig. Derved adskiller Ydmyghed (*animus submissus*) sig fra Ydmygelse, eller fra den nedslaaende Følelse, som udspringer deraf, at Mennesket betragter sin Afmagt eller sin Krafts Begrændsning. Hvad der ydmyger Mennesket, gjør det derfor ikke ydmygt. Det latinske *humilitas* er derfor ikke Ydmyghed, det er ikke Selv-

¹⁾ Næmlig det ny Liv, uden hvilket den hele Bygning ingen Realitet har.

fornedrelse, men en Fornedrelse udenfra, eller dog formedelst noget Andet end Menneffets Selv. Det er ikke sagt, at Følelsen af den egne Natur og Stilling's Grændser, af den egne Asmagt ligeoverfor en Andens Magt ydmyger et Menneffe. Misfornøielsen kan træde frem som Trods, Gjenstridighed, som Forsøg paa at overskride alle naturlige og fornuftige Grændser (som for Dvinden, der higer efter Emancipation). Men selv om Menneffet (maaskee dog først efter mislykkede Forsøg) lærer at finde sig i sin Stilling, derfor har det endnu ikke lært Ydmyghed. Det trodsige Sind kan boe i Grunden af den Ydmygedes Sjæl, saa at der kun behøves en eller anden udvortes Forandring, for igjen at aabenbare det. Terret vulgus nisi metuat, siger Spinoza, idet han taler om humilitas. Det kan dog være, at Ydmygelsen kan hjælpe til Ydmyghed og at den, som først af Forholdene er ydmyget, kan omsider lære at finde sig i Livets Begrændsning formedelst en virkelig Selvfornedrelse, Selvbegrændsning. Ydmygheden er dernæst ingen blot relativ Selvfornedrelse, eller frivillig Tilbagetræden for disse eller hine Magter, men en absolut Selvfornedrelse, hvori der altsaa er Anerkjendelsen af en absolut Magt over Menneffet. Dette kan ogsaa findes betegnet ved Ordet „Selvfornedrelse“, idet man deri ikke blot har at tage „Selv“ som Sub-

ject for Fornedrelsen, men ogsaa som dens Gjenstand, Object. I Ydmygheden er det Menneſket selv, der fornedrer ſig, men i Ydmygheden fornedrer Menneſket ogsaa ſig ſelv, ſit Selv, uden Henſyn til dette eller hiint ved dets Væſen eller Virken. Den ſom ikke tænker eller taler høiere om ſine Evner, ſine Fortrin, end ſom Sandheden tillader, den, ſom er tilfreds indenfor Grændſerne af ſin Natur og ſin Stilling, kan ſiges at fornedre ſig i denne eller hiin Henſeende, i Forhold til dette eller hiint, og vi finde hos ham Beſkedenhed eller en retmæssig Selvbegrændſning. Men vi finde ogsaa Ydmyghed, forſaavidt Selvbegrændſningen har ſin Grund deri, at Menneſket har abſolut fornedret ſit Underſte, ſit Selv for Sandheden. Ydmyghed er den ſande Beſkedenheds Rod, og Beſkedenheden er en af Ydmyghedens Uabſærbarelſer. Men juſt fordi Ydmygheden ikke altid viſer ſig i en tilſyneladende Beſkedenhed, er det vigtigt at adſtille diſſe Dyders Begreb. Dermed nægtes ikke, at man ofte med Rette kan bruge Ordene iſlæg.

Beſkedenhed (*modestia* af *modus*) er meget anvendelig i Menneſkenes gjensidige Forhold, hvor der ikke bør være Tale om nogen abſolut Selvfornedrelſe, men hvor man juſt, idet man uindſtrænket underkaſter ſig det Sande og Rette, maa begrændſe ſit Eget, ſin Egenhed ligeoverfor Andres. Men Beſkedenheden

vifer sig dog ingenlunde alene med Hensyn til det enkelte Menneskes personlige, særegne Kraft og Stilling, men ogsaa med Hensyn til Menneskehedens almindelige Vilskaar. I denne Betydning kan der tales baade om en philosophisk og en poetisk Beskedenhed. Den philosophiske eller og almindelig videnskabelige Beskedenhed kan ikke bestaae i nogen Begrændsning af sine Fordringer paa Sandhedens eget Gebeet, som om man her overhovedet havde noget at fordre til Gunst for sig selv og Usandheden, men den er en Begrændsning af Fordringerne paa Sandhedens Erkjendelse, i Sandhedens egen Interesse, idet man nemlig holder sin Viden i dens Bestaafenhed og Omfang bunden til de nødvendige Betingelser for fuldkommen Visshed. En poetisk Beskedenhed kan ogsaa være at nævne i Modsætning til en til Bedste for det Skjønne eller Phantasieens fri Virksomhed stedfindende Ringeagt for det Sande eller det Virkelige. Det er en saadan Beskedenhed eller Begrændsning, som Orsted især kræver med Hensyn til Digternes Behandling af Naturgjenstande. Jeg vil ikke tale videre om Rigtigheden af den af ham satte Grændse for Poesien, men naar Schiller skjøndt dengang Professor i Historien erklærede: „Historien er overhovedet kun et Magazin for min Phantasie, og Gjenstandene

maa finde sig i, hvad de blive under mine Hænder," da udtaler sig en Mangel paa Begrændsning, paa den poetiske Bessedenhed, hvoraf nok ogsaa flere af hans Dramaer bære Præg. — Forsaavidt Bessedenhed viser sig som en Tilbageholdenhed („Stille og Besseden" pleier jo at forbindes) en Tilbagetræden eller som det modsatte af enhver Slags Selvophøielse, da maa den vistnok kaldes en meget betinget Dyd, og da er det af Bigtighed vel at adstille Bessedenhed fra Ydmyghed. Den sande Bessedenheds moralske Grund er Ydmyghed, men denne kan, som en ubetinget Underkastelse under det Sande og Rette, ved mange Veiligheder gjøre Mennekkets Fremtræden tillsyneladende ubesseden. Det vilde være en falsk Bessedenhed at vise sig som den, der tænker ringere om sig selv eller sin Kraft osv. end man virkelig gjør, og det vilde være en falsk Fordring til Mennekket, at det virkelig skulde have ringere Tanker om sig selv end saadanne, som ere overeensstemmende med Sandheden. Man kan saaledes ophøie sig selv just formedelst Ydmyghedens absolute Selvornedren. Just fordi man uden Forbehold høier sig for det Sande og Rette eller for det, som man erkjender derfor, kan man sætte sig selv høiere i denne eller hiin Henseende end Andre gjøre det eller ophøie sig over Andre. Og man kan af Yd-

myghed træde frem, hvor Andre i falsk Beskedenhed holde sig tilbage. Man kan unægtelig dette, skøndt vi jo vel veed, hvor ofte „det Sande og Rette“ her tages for fængeligt (i Ordets ligefremme Betydning) ikke blot i Menneskes Tale til Andre, men ogsaa i dets Tale til sin egen Sjæl om sig selv. — I det man ikke adskiller den falske og sande Beskedenhed, eller forvexler Beskedenhedens empiriske relative Fornedren med Beskedenheden selv eller med Idmygheden, der er en absolut inderlig Selvfornedren, saa tales der ogsaa i videnskabelige Skrifter paa en aldeles urigtig Maade om den menneskelige Ubeskedenhed, Hovmod osv. Det er saaledes ikke ualmindeligt, at Physikerne uden videre tilskrive det den menneskelige Hovmod, at Mennesket f. Ex. ikke er tilfreds med at være Culminationspunktet af Jordens Udvikling, at det, som er Jordens Herre, ikke vil være dens Barn. Ja, hvis det i alle Ting at nedsætte sig selv og sin Slægt, hvilken Selvnedsættelse (om jeg maa bruge det Ord) i Forhold til endelige Ting dog aldrig kan blive en absolut Selvfornedrelse, hvis det var Idmyghed, da maatte vel Menneskets Uvillie til at kalde sig et Jordens Barn i samme Betydning, som de andre levende Væsner paa Jorden ere det, kaldes Hovmod, men det Spørgsmaal, som først grundigen maa be-

svares, er det, om der ikke ligger Sandhed til Grund for hiin menneskelige Uvillie¹⁾.

Er Idmyghed en Selvfornedrelse, saa kræves der til den virkelige Idmyghed, at Menneskets Selv virkelig kommer frem som en Gjenstand for dets Bevidsthed, at det kan fornedres, men derimod ikke, at det skal opgives. Mennesket kommer i Idmygheden ikke frem for sig selv som den, der derefter evig skal afvises, men kun som den, der skal fornedres, ja absolut fornedres. Men er dette nu ikke, kunde man spørge, eet og det samme, det, absolut eller uden Indskrænkning at fornedre sig selv og at opgive sig selv? Bliver der, hvis en saadan Fornedrelse virkelig finder Sted, mere tilbage for Mennesket af dets Selv, end naar det ganske opgiver sig selv? Hertil svares: Vel finder der i Selvfornedrelsen ogsaa en vis Selvopgivelse Sted, men Gjenstanden, det menneskelige Selv, betragtes dog i den blotte Fornedrelse fra en anden Side end naar Mennesket virkelig siges at opgive sig selv. Dette kan kun da med Rette anvendes, naar Mennesket overhovedet aldeles opgiver sin Bæren, Virken

¹ Ogsaa Drsted synes at slaae ind i de materialistiske Fysikerses Sprog, naar han siger (1, 72), at det vist vilde være altfor farligt at saare Menneskeslagens Egoisme, ved at yttre nogen Formodning om, at den atter engang skulde gjøre Plads for en fuldkomnere Slægt.

eller dog Belyæren, medens i dets Sted et absolut Intet af Bæren eller Belyæren viser sig for det. I den absolute Selvfornedrelse derimod opgiver Mennesket kun sin Bæren og Birken og Belyæren paa egen Haand. Det vil Intet være, idet det og erkjender, at det kan Intet være ved sig selv alene. I Selvfornedrelsen anerkjender Mennesket Loven for dets aandelige Leven og Birken som en Andens, en Høieres Lov, men det underkaster sig denne Lov i den Forvisning, at der i saadan Underkastelse er et Gode, at hiin høiere Magt, som det adlyder, ikke er en Magt til Tilintetgjørelse og Fordærvelse for Mennesket, men til dets Bedste, dets Frelse. Den som opgiver sig selv, har maastee ventet Alt af sig selv, men idet han har lært at erkjende en høiere Magt, seer han i denne kun lutter Magt og derfor en tilintetgjørende eller fordærvelig Magt. Han maa derfor enten opgive al Selvfjærlighed eller fortvivle.

En virkelig bevidst Selvfornedrelse finder kun Sted, idet Mennesket erkjender sit Selv som det Afhængige, der har at træde tilbage. Der maa altsaa ikke være alene een, men to Forestillinger i Bevægelse, nemlig Forestillingen om sig selv og om den, for hvem man har at fornede sig. Ydmyghedens ligefremme Modsetning er den Selvophøielse, som lader Mennesket i sig selv see eller dog leve, som om det i

sig selv saae, det Høieste, alle Tings Middelpunkt, hvorom Alt havde at dreie sig. Forsaaavidt er der kun een Forestilling i Bevægelse, nemlig den, som beroer paa hiint Selvhensyn. Men ogsaa paa en anden, en modsat Maade kan der synes kun at være den ene af hine to Forestillinger virksom. Der gives en Hensyets og Begeistringens Tilstand, da Mennesket er ligesom ganske revet bort fra al Tanke paa sig selv, der gives en Kjærlighed, for hvilken en Anden er Mennesket Alt, og i hvilken Mennesket ganske glemmer sig selv. Kunde Mennesket saaledes elske Gud, som et andet Væsen med en reen contemplativ Kjærlighed elske Gud, saa at Gud virkelig var Mennesket Alt, da vilde der i en saadan Kjærlighed jo ogsaa kun være een af hine Forestillinger levende. Mennesket syntes da ikke at kunne siges at fornedre sig selv, fordi det overhovedet slet ikke tænkte paa sig selv. Da Begeistringens for eller Kjærligheden til et Menneske eller en anden Gjenstand i Verden dog kun giver Menneskets Selv et større Omfang (idet det udvides ud over Egenkjærlighedens Grændser), saa vil der kunne være Anledning nok, om endog den Elskende glemmer sig selv i den, som han elsker, til Selvhensyn, Selvfornedrelse, naar der kræves andre Opoffrelser af et Menneske end de, som den elskede Gjenstand alene kræver. Tænke vi os Gud som den, der elskes,

da maae vi vel sige, at der ikke gives andre retmæssige Forbringinger til et Menneske end de, som kunne indeholdes i det alt omfattende Udtryk: Guds Billie. Men just derfor er Mennesket for at erkjende Guds Billie henviist ikke alene til det, som gives det udenfra, men ligesaameget til sig selv, sit Jnderste, ja, for at elske Gud i Sandhed, kan vi sige, maa Mennesket have lært at elske sig selv i Sandhed. I det som virkelig skal aabenbare sig som Kjærlighed til Gud i Menneskets Liv, maa derfor en virkelig Selvfornedrelse, ja Selvovervindelse være uundgaaelig.

Naar Mennesket erkjender sig skyldig (i Ordets høieste Betydning), da er der ogsaa Keilighed til Ydmyghedens absolute Selvfornedrelse, men ellers ikke. Men Skyldighed har en dobbelt Betydning. Man er skyldig at afholde sig fra det Onde og gjøre det Gode, men man er ogsaa skyldig, fordi man ikke har gjort sin Skyldighed. Vi sige nu, at Ydmygheden i dens Væsen staaer i Forhold til Menneskets Skyldighed i første Betydning, men at den i Virkeligheden dog kun findes formedelst Følelsen af Synd og Skyld. Jeg veed ikke, om der gives dem, som betragte Ordet „Skyldig“ overhovedet som et Ord, hvis Betydning ingen Sandhed har. Men Mange er der, som i det som kaldes „Skyldighed eller Skyld“ ikke see noget Forhold til Gud. Og saalænge der ikke anerkjendes noget directe Forhold

til det Absolute, det Ubetingede, eller saalænge der i enhver Skyldighed og Forpligtelse ikkun sees et Forhold til dette eller hiint Menneſte, til en Anden eller ſig ſelv, ſom om der i det endelige og foranderlige Forhold aldeles ikke fremtraadte noget andet Forhold til det Ewige, Uforanderlige, da erkjendes heller ikke Ydmyghedens absolute Selvfornedrelſe. Det Ewige bliver med dets Fordring, ſelv om de jordiffe Forpligtelſer ere ophørte, og kan derved forvandle Skyldigheden, ſaalænge en Synd kun er mulig, til en virkelig Skyld, hvis Synden er begaaet. Saaledes, for at oplyſe dette med et Exempel, havde den forlorne Søn i Jeſu Lignelſe en Skyldighed mod ſin Fader, men ogsaa mod Himlen, for han forlod ſin Faders Huus, og derfor udbrod han ogsaa, da han i Erkjendelſen af ſin Synd vendte tilbage: Jeg har syndet mod Himlen og for Dig. Vi kunne tænke os, at Faderen var død, ſaa at han ikke kunde vende tilbage til ſin Faders Huus at gjøre ſin Skyldighed, men Himlen blev, og derfor hørte han ikke op at være ſkyldig. Kunde der nu vel ikke fordres af ham, at han ſkulde gjøre dette eller hiint, ſom han for burde have gjort, ſaa kunde der dog kræves en absolut Selvfornedrelſe formedelſt Erkjendelſen af ſin Brode og Angeren derover. Kunde han end ikke ydmyg gaae til-

bage til sin jordiske Faders Huus, saa kunde han dog i Idmyghed gaae i sig selv.

Vi sagde ovenfor, at Idmygheden, efter dens Væsen, forholder sig alene til Menneffets Skyldighed, Forpligtelse, men at den i Virkeligheden kun findes i Forbindelse med Syndsbevidstheden eller den Bevidsthed ikke at have gjort sin Skyldighed og derfor at være skyldig, at have Skyld. Vi kunne ikke tænke os Menneffet begyndende, nemlig i dets absolute Begyndelse, med Syndsbevidsthed: dette vilde indeholde en Modsigelse. Men derimod kan vi vel forestille os Menneffet ubetinget fornedrende sig for Gud, saasnart det er kommen til Kundskab om ham, som dets Skaber: dette indeholder ingen Modsigelse. Ja, var det Sidste ikke muligt, da vilde det Første heller ikke finde Sted; thi skyldig er man dog kun, fordi man overtræder et Bud, som man kunde opfylde. Som Skyldighed kan findes uden Skyld, men denne ikke uden hiin, saaledes er ogsaa Selvfornedrelsen med Hensyn til det at gjøre sin Skyldighed at kalde Idmyghedens Væsen, men i Virkeligheden vil dette ikke kunne træde frem, uden formedelst en levende Syndsbevidsthed. Der kan være den, som ikke nægter Forholdet til Gud, som det almægtige Væsen, i det, der paaligger Menneffet at gjøre, men dog derfor ikke anerkjender noget Ubetinget, Ubegrændset i selve For-

holdet. Men at hvile i det Begrændsede, i det Til-
 endebragte, er det samme som Selvophøielse. Og
 hvor Erkjendelsen af Skyldighed ligesom standser paa
 Halvveien, der udelukker den Ydmyghed og medfører
 Hovmod (som hos Pharisæeren i Templet). Til Yd-
 myghedens Fornedrelse udfordres, at den Fuldkom-
 menhed, som bydes Mennesket, erkjendes ubegrændset
 saaledes som det staaer i den 119de Ps. 96: „Paa al
 Fuldkommenhed saae jeg en Ende, men Dine Bud
 strække sig saare vidt!“ Saaledes ubetinget som en
 Tjener ligesom at see opad for at erfare og derefter
 gjøre Guds Villie, det maa vistnok være Ydmyghed,
 det er jo en absolut Selvfornedrelse og en fuldkommere
 kan der ikke tænkes. Men jo stærkere, jo mere levende
 Forestillingen om Skyldighedens Uendelighed er, desto
 mere maa ogsaa Forestillingen om, at man ikke har
 gjort den fuldkommere, være. De samvittighedsfuldeste
 Mennesker ere ogsaa de, i hvem Syndsbeviistheden
 er meest levende eller idetmindste lettest vækkes. Og
 ligesom saaledes Erkjendelsen af den uendelige Skyld-
 ighed medfører Erkjendelsen af Skyld, saaledes er
 det vel ogsaa først denne levende Erkjendelse, der saa-
 ledes ligesom sønderbryder Menneskets Hjerte i dets
 indre Haardhed og Trods, at Mennesket virkelig vil
 være en Tjener og ikke andet end en Tjener. Men

ligefrem bevirker Syndsbevidstheden det dog ikke. Der gives en Syndsbevidsthed, som kan medføre Forsagthed, Forsagthedens Trods, Fortvivlelse. Men ligesom Selvfornedrelsen deri fra først af at gjøre sin Skyldighed, om det end kan koste nok saameget, dog ikke finder Sted uden i den Forvisning, at deri er et Gode for Mennesket, ligesom det for Samvittighedens Skyld at gjøre sin Pligt, just er for sit evige Vels Skyld, saaledes er der i Syndsbevidstheden først da en virkelig Selvfornedrelse, som fører til ny Lydighed eller vækker et nyt Tjenersind, naar der med Syndsbevidstheden er Tro paa og Haab om Frelse for Synden, om Syndsforladelse. En absolut Selvfornedrelse uden Tro og Haab vilde være en Selvopgivelse. Det er jo, som ovenfor oplyst, det Væsentlige ved Selvfornedrelsen, hvorved den bevarer fra Fortvivlelse, at den venter af en Anden, hvad den ikke kan vente af sig selv. Men hiint finder jo kun Sted formedelt Troen. Saaledes finde vi Ydmyghed i Forbindelse med Guds Naade, der forlader Synd, som disse to Ting forbindes i Christendommen: „De Ydmyge giver Gud Naade.“ — Cicero siger træffende: „Naar vi ere beredvillige nok til at yde dem Tjenerter, af hvilke vi haabe Velgjerninger: hvor ivrige maae vi da ikke være til at tjene dem, som allerede

har beviist os dem.¹⁾ Vi vide, at i menneskelige Forhold er der mange, som af Egenkjærlighed gjøre det Ene og af Egenkjærlighed undlade det Andet. Men her viser sig just Forskjellen paa den dybe Selvkjærlighed, for hvilken Samvittigheden er et Udtryk, og paa Egenkjærligheden. Den dybe alvorlige Omsorg for sin Sjæl grændser til Kjærligheden. Den som virkelig har fornødret sig til at være Tjener for Samvittighedens Skyld, og saaledes paa en Naade i aandelig Forstand kan siges at tjene den, af hvem han haaber Belgjerninger, han vil ogsaa, naar den største Belgjerning er bleven skjenket i Forvisning om Syndsforladelse, tjene saameget mere, af Hjertet, af Kjærlighed og Taknemmelighed, som dog er den eneste rette Tjener. Vi kunne sige, at der er en Ydmyghed i den levende Erkjendelse, at Mennesket er Intet uden ved Guds Naade, men der er Ydmyghedens hele Kraft i den alt gjennemtrængende og oplivende Følelse, at Naade er os vederfarede. I det ufrømte Forhold til Gud opfyldes, hvad Cicero siger at der burde finde Sted i Forhold til menneskelige Belgjørerere, og som ogsaa her vil finde Sted, hvor hiint Sind

¹⁾ de officiis 1, 15: Etenim si in eos, quos speramus nobis profuturos, non dubitamus officia conferre, quales in eos esse debemus, qui jam profuerint.

er tilstede. Naar Idmyghed danner den stærkeste Modsatning paa den ene Side til hovmodig Selvop-
 hoielse og paa den anden til forsagt Selvopgivelse,
 saa kunne vi kalde det Idmyghedens absolute Udtryk,
 naar Paulus siger: „Vi ere som de, der have Intet
 og dog besidde Alt.“ Er Idmyghedens Selvfornedrelse
 ubetinget, saa maa det, som formedelst Troen og
 Haabet tilegnes, ogsaa være ubetinget. Er man en-
 gang formedelst den absolute Selvfornedrelse lige-
 som traadt over i Ubetingethedens, det Absolutes,
 det Uendelige og Ewiges Region, saa maa man ogsaa
 blive der, hvis man ikke vil tage det første Skridt til-
 bage. Siger jeg, at jeg har Intet af mig selv, paa
 egen Haand, ingen Kraft og ingen Værdighed, saa
 maa jeg enten lade det blive derved og det vil være
 at styrte sig i Selvopgivelsens Afgrund, eller jeg maa
 gaae videre og sige, at jeg har Alt af en Anden,
 nemlig ikke blot Alt, hvad jeg har, men Alt, hvad der
 af en saadan Skabning, som jeg, overhovedet kan
 have og besidde. Saadan Idmyghed er kun virke-
 lig i Christendommen. Vi skulle senere tale nærmere
 om den christelige Idmyghed, men her maae vi endnu
 opholde os noget ved Idmyghedens Bæsen i Al-
 mindelighed.

Tales der om Sandhedens Erkjendelse, da er deri
 Sandheden paa den ene Side at betragte som den der

er udenfor Menneſket, aldeles ſelvſtændig og uafhængig af Menneſket, ja ligegyldig ved Menneſket, ſaa at den Erkjendende kun har at forholde ſig modtagende (*nil ſcimus niſi quod accepimus*), ſig underkaſtende, men paa den anden Side forudsætter Sandhedens Erkjendelse, at Sandheden er virkſom i Menneſket, thi til en ſaadan Erkjendelse af Sandheden, ſom medfører Dverbeviſning, kommer Ingen formedelſt den blotte Virken af Sandheden i dens Objectivitet, eller ved lutter Receptivitet (*nil ſcimus, niſi quod ſacimus*). Vi maae da ſige, at Sandheden virker i Menneſket, forend den erkjendes og idet den erkjendes. Man kan ikke anerkjende dens Magt, uden i Kraft af den ſelv. Billeder, Foreſtillinger kan komme ligesom af ſig ſelv til Menneſket, men i den Dom, hvorved de ligesom beſeſtes, idet det Enkelte formedelſt Prædicatet knyttes til det Almindelige, er Menneſket ſelv virkſom og med jo mere indre Beſtemthed, der dømmes, deſto ſtærkere yttres Sandheden ſin Kraft i Menneſket. Den Sandhed, ſom driver til Sandheden, er Sandheden i dens Almindelighed, Ubeſtemthed, og den Sandhed, hvortil Menneſket drives, er den beſtemte ligesom formede Sandhed. I Dverbeviſningen har hiin Sandhedsdrift naaet ſin Gjenſtand, eller den indre (ſubjective og ubeſtemte) Sandhed har vunden Skikkelse, men kun om den aldeles fuldendte Dver-

beviisning tor vi sige, at Sandheden deri har vunden sin rette Skikkelse, saa at deri den subjective og objective Sandhed falde sammen. Af stor Betydning forekommer det mig nu at være, at Sandhed overhovedet kan søges som et Gode, og at Dverbviisning overhovedet kan agtes som et Gode, og det uden Hensyn til Dverbviisningens objective Beskaffenhed. Der er dog deri, at Mennesket drages til Sandheden, at Sandheden saaledes i Almindelighed gjælder det som et Gode, der er i denne, om jeg saa maa sige, formelle Forligelse, ja Kjærlighed mellem Mennesket og Sandheden, et Vidnesbyrd om, at der ogsaa er en reel objectiv, virkelig Fred mellem begge, eller at det Sande virkelig er det Gode. Der gives Goder, som alene ere for Indbildningen, idet de ligesom vinke Mennesket til sig, og fremkalde dets Stræben og Virksomhed, men som forsvinde i Besiddelsen. Der er dem, for hvem ogsaa Sandheden synes at være et saadant blot indbildt Gode. Man stræber derefter, men enhver vigtig Dverbviisning opløser sig for dem, saasnart den synes at være vunden, idet nye Spørgsmaal og Tvivl reise sig. Eller ogsaa er den Dverbviisning, som stærkere og stærkere vil paa-trænge sig om det Heles Sammenhæng, en Dverbviisning til Forsærdelse, saa at man istedetfor at glæde sig ved Sandheden som et Gode, snarere kunde

have Grund til at udbryde med hiin Yngling ved det tilfløede Billede i Sais: „vee mig! jeg har seet Sandheden“! men det forholder sig ikke med Sandheden som med udvortes Goder: disse havees aldeles ikke, fordi de søges, men naar Sandheden ikke blot er Gjenstand for et afmægtigt Suk, et dorst Dnske, eller for en letsindig og uordentlig Aandsvirkksomhed, men for en alvorlig Stræben, da er Sandheden med sin Magt deri allerede tilstede for Mennesket. Det føler sig bunden i Lovene for dets Tænkning, i de Forordringer, som det maa gjøre til de Sætninger, som det skal anerkjende for Sandhed, i de Spørgsmaal, og Tvivl, som rokke, hvad der hidtil har været antaget, o. s. v. Naar Sandheden søges, da er den, som er Maalet, tillige den Kraft, som maa lede og føre. Som Gjenstand for et blot Dnske i Almindelighed, er Sandheden endnu uden al Bestemthed, men i den alvorlige Villie og Stræben træde bestemte Sandheder frem som bindende Magter. Og nu er der den Forskjel paa Sandheden og de indbildte jordiske Goder, at hiin ikke blot ligesom vinker fra det Fjerne, i en Afstand, men at den føles og erfares som et Gode paa en særdeles Maade, idet den havees. Rigdom kan gjøre Mennesket frit og uafhængigt, idet dog Mennesket formedelst Rigdom kan være indvortes ufri midt i sin Frihed. Men i den Følelse af Bundethed, som

Sandheden i dens Bestemthed medfører, er en Følelse af indvortes Frihed og Sikkerhed. Sandheden kan saaledes erfares som et Gode for Mennesket, allerede formedelst den Form, hvori den træder frem. Saa længe Mennesket er overladt til sin egen Vilkaarlighed, til sit eget ustabile og urolige Hjerter, med dets Lyster og Duffer, er der et væsentligt Savn, som ikke uden den bindende, ordnende, forpligtende Sandhed, kan stilles. Som det er for de saa Mennesker, der virkelig have Sandhedens Erkjendelse til en Livsopgave, saaledes er det ogsaa for Menneskene i deres Liv overhovedet. Det er dem et Gode at være bundne af Sandhedens Magt, ja der er en Følelse af Frihed i denne Følelse af Bundethed. Der er saaledes hos alle Mennesker, formedelst den væsentlige Selvfjærlighed, en Villie til ikke at leve sig selv, men at leve Sandheden, der er en Selvfølelse i ikke at see paa sig selv eller paa sit Eget, men paa Sandheden. Forsaavidt er Mennesket forligt med Sandheden fra dens formelle Side, ja kan ikke leve ret uden at føle sig i dens Magt. Kunne vi nu antage, at Sandheden, der formeelt ved sin bindende, ordnende Kraft, og ved saaledes at tage Alt paa sig, drager Mennesket til sig, skulde i materiel Henseende slyde Mennesket fra sig, eller at Mennesket, der har en Ven i Sandheden, som Sandhed, skulde have en Fjende i Sandheden, efter

dens virkelige materielle Bestaaffenhed? Skulde det virkelig være saaledes, at den, som hengiver sig til Sandheden, maa opgive sig selv, eller at Sandheden selv maatte bedrage Mennesket? Saafremt Mennesket drives til et Liv, som er overeensstemmende med dets Væsen, saa er der ogsaa en Villie til Sandhed og Kjærlighed til Sandhed i Mennesket. Men hvor langt er det ikke fra, at denne Villie og Kjærlighed er mægtig til at seire over Menneskets øvrige Villie og Kjærlighed, over dets verdslige egenkjærlige Villie? Jeg siger, at Villien at erkjende Sandheden og øve Sandhed er væsentlig i Menneskets Aand, og var den der ikke, da var Mennesket ikke længer Menneske, men jeg siger Intet om dens Grad og Indflydelse. Naar Livets stærke Lyster reise sig i Menneskets Bryst, da vil Sandhedens Gode fra den blot formelle Side eller det simple Pligtbud uden videre Motiv end blot det, at være Sandheden undergivet, neppe anerkjendes som et Gode og derfor ikke vælges fremfor de andre forestilte Goder. Og viste Sandheden sig efter dens virkelige materielle Bestaaffenhed som den, der kun bandt Mennesket for at vise det dets Undergang, eller hvis Erkjendelse var til Fortvivlelse, da vilde det forsaavidt være overeensstemmende med den menneffelige Selvfjærlighed, saavidt muligt, at glemme Sandheden eller endog at gjøre sig indvortes fri for Sandheden, for

Retfærdigheden som saadan. Sandheden fra den mate-
 rielle og formelle Side vilde da være i indbyrdes Strid,
 eller vi kunne sige, at Sandheden viste sig da som en
 Bedrager, og Mennesket havde intet Høiere at følge
 end sit Hjerte, sin Lyst. Men hvor dybt det er grun-
 det i den menneskelige Bevidsthed at forene det Sande
 (Sandheden fra dens materielle Side) med det Gode,
 viser sig i den almindelige Sprogbrug, efter hvilken
 det at øve Sandhed er eenstydigt med det at gjøre det
 Gode (det er det, som fortrinnsviis eller i Sandhed
 er godt for Mennesket). Som virkelig grundet og be-
 rettiget fremtræder imidlertid denne Forbindelse af det
 Sande med det Gode dog først formedelst Troen paa
 Gud. Ikkun naar Sandhedsforestillingen har Gud
 til sit Indhold, kan der angives en gyldig Grund for
 at Sandheden ogsaa i materiel Henseende maa være
 for Mennesket eller Mennesket gunstig, eller at Menne-
 sket, som hengiver sig for Sandheden, derved kan vinde
 sig selv. Ikkun i Troen paa Gud vil derfor ogsaa
 Sandhedsforestillingen kunne vise sig ikke blot kraftig
 i den Enkelte, men som en Magt i Menneskeheden.
 Hvad nu Ydmygheden angaaer, da er der vel en Selv-
 fornedrelse, hvor Mennesket i sin Tænkning og sit Liv
 bøier sig for Sandheden som en selvstændig Magt, der
 ikke er afhængig af Menneskets tilfældige Villen og
 Dnsken. Men saalænge Sandhedsforestillingen kun

er abstract og ikke er bleven bestemt ved Troen paa Gud, da vil Selvfornedrelsen ikke være absolut. Jo mere Mennesket i alle Livets Forhold underkaster sig det Sande og Rette, desto mere voxer dets sande Værdighed, og dermed vil da ogsaa dets Selvfolelse tiltage. Saalænge det nu ikke har nogen Tro paa Gud, som den, fra hvem al Kraft og Dygtighed kommer, saa kan det ikke undgaaes, at den, som i alt Andet træder tilbage, dog træder frem som den, hvem Vren for det Gode, han gjør, tilkommer. Deri har den ifftroende Selvfornægtelse sin Grændse. En irreligiøs Stoiker kan fornedre sig i alt Andet, men sit Selvfornedrer han ikke. Dermed menes dog ikke, at den religiøse Tro skal tilintetgjøre Menneskets Selvfolelse, men at den skal saaledes tilegne sig den og luttre den, at den befries fra det Egenfjærlige, Hoymodige, Kjærlighedsløse. At gjøre det Gode og give Gud Vren, kan ikke findes levende uden hos den, som da ogsaa vil give sig selv Skylden for det Onde, Synden, og ikke uden hos den, som troer, at Gud forlader Synd. Naar man uagtet Syndsbevidstheden føler en Kraft til det Gode fra Gud, da erkjender man Guds Naade, som udsletter Synd. Hiin Bærkbrudne i Evangeliet stod op og gif til sit Huus med en ny Kraft, og det var til Beviis, at hans Synder virkelig paa Frelserens Ord vare ham tilgivne. Saaledes er det, med ny

Kraft at staae op i sit indvortes Menneſte og gjøre det Gode og give Gud Æren, baade et Beviis for og en Erkjendelse af eller en Tro paa Guds forbarmende Naade. Det Sidste findes ikke i Sandhed uden det Første. Det er en død Tro paa Syndsforladelse, den, hvori der ingen Kraft er til at staae op fra Synden, og uden at erfare denne indre Kraft vil Menneſtet heller ikke ret kunne erkjende Kraften i noget Tilsagn om Syndsforladelse. Men hiint Første, nemlig at gjøre det Gode og give Gud Æren, vil, som ovenfor oplyst, ikke kunne findes uden det Sidste, uden Troen paa Guds Naade, og denne Tro bliver saaledes Idmyghedens væsentlige, men ogsaa sidste Betingelse.

Vi have saaledes en tredobbelt Betingelse for at Dyden Idmyghed kan finde Sted, først, den Anerkjendelse, at der gives en evig Sandhed, som af Menneſtet kan anerkjendes, dernæst Troen paa Gud, som den der i Almindelighed gjør det Sande til det Gode, eller forener begge Dele, og endelig Troen paa Guds Naade, i hvilken der er et Haab ogsaa for den, som ikke har øvet Sandhed. Heraf følger altsaa, at de Forestillingsmaader, for hvilke enten selvstændig og evig Sandhed for Menneſtet eller Tanken om Gud og hans Naade ingen Gyldighed har, heller ikke kunne indrømme Idmygheden nogen Realitet. Saavel til Dp-lysning af det hidtil Udviſede, som for at indlede en

udførligere Betragtning af Idmygghedens religiøse Betingelser, tillader jeg mig her nærmere at oplyse saadanne Forestillingsmaader, som udelukke Idmyggheden.

Naar den gamle Sophist Protagoras, der kaldte Mennesket alle Ting's Maal, erklærede, overeensstemmende dermed, at al saakaldet Viden beroede paa Menneskets øieblikkelige Fornemmelse, hvorved al almeengyldig Erkjendelse eller overhovedet al varig Sandhed (dog vel den undtagen, som antages at ligge i hiin Lære selv) forkastedes, da bliver Mennesket selv ligesom sat i Sandhedens og Guddommens Sted, og der kan da ikke være Tanke om nogen Selvfornedrelse for Sandheden eller for Gud. Og paa den anden Side, naar Menneskets Viden om sig selv, ligesom al Menneskets øvrige Viden, kun beroede paa den øieblikkelige Fornemmelse, naar saaledes Diebliffet var Alt, da var Mennesket Intet; thi Diebliffet er jo som et mathematisk Punkt i sig selv Intet, men bliver kun Noget formedelst Forholdet til en Udstrækning i Tiden. Træder nu det empiriske Menneske i den evige Sandheds Sted, da er Mennesket ophøiet til Alt, men just derved opgivet, stødt hen i Intet. Sandhedens absolute Benægtelse er Noget, som kan siges, men ikke tænkes, thi man paastaer en Sandhed, just idet man benægter Sandheden. Det følger af sig selv, at hvor Sandheden absolut benægtes, kan der end ikke være

Tale om nogen Dyd, og hvor Mennesket i dets empiriske Umiddelbarhed ophoies til alle Tings Maal, kan der mindst være Tale om Idmyghedens, om Selvsfordreliens Dyd. — Men for Idmyghed er der heller ikke Plads, hvor Sandheden vel erkjendes, men som den, der i sit Væsen er adskilt fra det Gode, eller hvor Spørgsmaalet om Sandhed egentlig slet ikke er kommet i Bevægelse med Hensyn til de Forestillinger om det Høieste, som ere dannede paa egen Haand efter Menneskets Natur. Hiint træder frem i Nutidens Atheisme ¹⁾ og det Sidste i Naturreligionen eller i den reent folkelige, nationale Gudsdyrkelse, hvortil der ogsaa i den nærværende Tid ytrer sig en Tendents.

Forvisningen om, at med det Sande er det Gode uopløselig forbundet, kan kun vise sig grundet formedelt Troen paa Gud. Men i vor Tids Atheisme, saaledes som den især repræsenteres af Ludvig Feuerbach, erklæres Alt, hvad vi kalde Doversandseligt, Dvermenneskeligt, Guddommeligt, for alene at være fremkaldt af Menneskets Duffer eller at beroe paa dets Subjectivitet. I denne absolute Humanitet

¹⁾ Et af de vigtigste Skrifter imod vor Tids Materialisme (Broussais) og dermed ogsaa Atheisme er Sibberns Bog om Forholdet mellem Sjæl og Legeme. Det er en sjelden Sagkundskab og Skarpfindighed, hvormed han undersøger Grunden i de materialistiske Paaastande.

eller Humanisme er Mennesket i Forhold til Gud den Første, den Sande, eller den sande Gud for Mennesket er Mennesket selv. „Hvorledes skulde jeg tilbede og anerkjende et objectivt høieste Væsen, naar jeg ikke i mig selv har et subjectivt høieste Væsen? Hvorledes skulde jeg antage en Gud udenfor mig, naar jeg ikke er en Gud for mig selv?“ Er Mennesket efter Feuerbach sin egen Gud, da har Selvfornedrelsen i den Retning ingen Betydning. Men paa den anden Side erklæres der dog, at Atheismen ikke ophæver for Mennesket det moralske og naturlige Dver, idet den ophæver det theologiske ¹⁾. Men hvad det moralske Dver angaaer, da forstaaes ved dette „Over Mennesket“ kun det Ideal, som ethvert Menneske maa sætte sig for at blive noget Dygtigt (altsaa vel ogsaa for at blive en dygtig Røver). Mennesket selv bliver altsaa dog den Første, og hiint Dver er da kun en Frembringelse af dets Indbildningskraft, men uden Realitet. Derimod er for hiin Atheisme det naturlige Dver desto reellere. Idet man under Betragtningen af Naturen har meent at søge Sandheden ved at fjerne alt Hensyn til Mennesket, til det Gode, er man kommen til det for Menneskets Tænkning fortviolede Resultat, at det Væsen, som efter dets Beskaffenhed, dets Rang

¹⁾ Ueber das Wesen der Religion, S. 137.

erkjendes for det høiere (Menneſket), er i Virkeligheden det ringere og omvendt ¹⁾. Efter denne Foreſtillingsmaade er Menneſkets Stilling den meeſt ydmygende, der kan tænkes. Menneſket ſtaaer ſom det ſeende, bevidſte, i ſig ſelv høiere Veſen midt i den blinde, bevidſloſe, men almægtige Natur. Som Menneſket har Kræfter i ſin Aand over Naturens Kræfter, ſaaledes har det ogſaa ſine ſæregne aandelige Fornødenheder, Drifter, Længſler, med hvilke det ſtaaer ene, ſig ſelv overladt, til hvis Tilfredsſtillelse der ingen Henſyn kan være taget i det blinde Hele, der er uden Aand og uden Kjærlighed. Menneſket kan ſige til Naturen, ſom der ſtaaer i Pſalmen ²⁾: „Mit Liv er ſom et Intet for Dig; ikkun idel Forfængelighed er ethvert Menneſke, ſtaaer han end faſt. Ikkun ſom et Styggebilled vandrer et Menneſke, ikkun Forfængelighed er hans urolige Higen; han ſammenhober, og veed ei, hvo der vil føre det bort.“ Men naar Pſalmiſten derefter ſpørger: „Dg nu, hvad bier jeg efter?“ da kan Atheiſten ikke med hiin ſvare: „Min Forventelſe er til Dig, o

¹⁾ Vorleſungen über das Weſen der Religion von Feuerbach, 1851, S. 27: „Das bewuſte menſchliche Weſen iſt nur das zweite, das der Zeit nach entſtanden, aber dem Range nach erſte Weſen.“

²⁾ 39te Pſalme.

Herre." Denne Verdensansføelse er i høieste Grad ydmygende, men, som ovenfor sagt, hvad der ydmyger, gjør derfor ikke ydmyg. Man anerkjender en uroffelig Sandhed, for hvilken Mennesket har at bøie sig, men fordi denne Sandhed tænkes haard og kold, aldeles blottet for det Gode, saa kan den Pligt at bøie sig for Sandheden her være det samme som Pligt at fortvivle. Dog kan maaskee et Menneske synes i kold, haabeløs og glædeløs Resignation at finde sig i sin fortvilede Stilling. Saaledes siger Feuerbach: „Jeg veed, at jeg er et endeligt, dødeligt Væsen, at jeg engang ikke vil være mere (i absolut Betydning). Men jeg finder det meget naturligt, og just derfor er jeg fuldkommen forsonet med denne Tanke.“ Dog er det med Hensyn til denne Forsoning at antage, at ligesom der staaer om Pilatus og Herodes, at de, der før vare i Fjendskab med hinanden, bleve paa Grund af deres fælleds Opposition mod Jesus forsonede med hinanden, hinandens Venner (Luc. 23, 12), saaledes er det og Feuerbachs Kamp imod den saakaldte „arrogante, hovmodige aandelige Religion, som just derfor ogsaa har en særegen officiel Stand til sin Repræsentant“, det er denne Opposition mod den endnu be-

1) Ueber das Wesen der Religion, S. 45.

staaende Religion, der forsoner ham med hiin mod al Religion fjendske Verdensanskuelse. Aandens positive Retning kan ligesom finde Afsløb i Striden mod det givne Positive. Hvis al Gjenstand for den stridende, bekjæmpende, negerende Virksomhed forsvandt, da vilde sikkert Aandens Trang til det Positive igjen bryde frem og gjøre Tilfredsheden med hiin negative Anskuelse umulig. Men i ethvert Tilfælde er det, med Resignation at boie sig for en Nødvendighed, hvori man kun finder det Sande, men ikke det Gode, efter det forhen Udviklede ikke Idmyghed, da Idmyghed vel er Selvfordærelse, men ikke Selvopgivelse. Men hvor lidet end det Gode kan finde Plads i den atheistiske Totalanskuelse, saa er det dog saa langt fra, at f. Ex. Feuerbach vil have Agtelse for det moralske Gode eller Hensyn til Livets Lykke udelukket, at hans Paaastand meget mere gaaer derpaa ud, at Religion er til Skade for begge Slags Goder. Saaledes siger han i det anførte Skrift S. 265: „Es verträgt sich weit mehr mit einem wahrheitliebenden Herzen, weit mehr mit der Ehre Gottes oder eines Gottes, sein Dasein gerade zu läugnen, als durch die schändlichen und albernen Kniffe und Piffe, welche die gläubigen Theologen und Philosophen zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung ausgeheckt haben, sein Dasein kümmerlich zu fristen. Es ist besser ehrenvoll zu fallen,

als ehrlos zu bestehn. Der Atheist läßt aber Gott ehrenvoll fallen, der Theist, der Rationalist dagegen ehrlos à tout prix bestehn.“ Paa den anden Side er det efter Feuerbach især Atheismen, der kan forskaffe et dannet Folk „ein schönes, glückliches, von der Nothheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geschütztes Dasein.“ Man vil saaledes have det Gode i Livet stadfæstet derved, at man bortskaffer det fra den totale Verdensanskuelse. Men dette kunde dog kun skee, dersom man kunde bringe Menneskene til at glemme det kolde, sørgelige Hele, hvortil de høre. Men da det at kunne leve efter en Overbeviisning om det Hele, i Kraft af en bestemt Verdensanskuelse, hører med til Menneskets aandelige Fortrin, saa maa den Cultur, der gaaer ud paa i al'e Ting at føre Menneskets Opmærksomhed fra det Hele til det Enkelte, fra en anden Side forhindre Menneskets Udvikling. Og saa her falder det i Dinene, hvorledes den Dannelse, der vil hæve Mennesket over det Guddommelige, i Grunden trykker det ned under det rette Menneskelige, eller under det, at være ret Menneske.

Vi betragte her ikke Idmygheden som en blot naturlig, uvilkaarlig Ytring, som den vel undertiden kan synes at træde frem hos visse Mennesker, men som en Dyd, der forudsætter en bestemt Verdens- og Livsanskuelse. Er det Sande for et Menneske blottet for

det Gode, da kan det ikke i Idmygghed bise sig for Sandheden, men paa den anden Side kan ikke heller den være ydmyg, i hvis Verdensansfuelse Sandheden ikke træder frem i dens evige Uforanderlighed, eller for hvem Livets Magter ikke saameget vise sig som værende i sig selv en Gjenstand for Menneffets Tro og Overbeviisning, som derimod kun værende for Menneffet, ligesom de ere formede af Menneffet og efter Menneffet. Man kan ikke sige, at man, ligesom i Atheismen det Sande tænkes blottet for det Gode, i Naturreligionen omvendt holder sig til det Gode uden Hensyn til det Sande, thi om end dette kan tænkes adskilt fra hiint, saa kan hiint (det Gode) ikke tænkes adskilt fra dette (det Sande). Det Gode er nemlig det sande Gode, og man kunde umuligen ville det Gode uden dermed ogsaa at ville det Sande. Hvad der er dannet efter Menneffenaturen, kan ogsaa være det Onde, forsaavidt en Frygtens Aand har været det Skabende. Men modsat det aldeles hensynsløse Sande er det Naturlige, eller det til Menneffet i dets naturlige Umiddelbarhed Svarende. Saaledes affpeiler sig Hedningernes Natur, deres Dnsfer, Drifter o. s. v. i deres Religion, deres Guder. Idet Driften til Gud har ligesom iført sig Naturlighed, gaaer det at ville Gud og at ville sit Eget i Eet, og Guddommen er derfor ikke Gjenstand for nogen fri bevidst virkelig

troende Anerkjendelse. Tænke vi os Menneſket i dets forvøndte Naturlighed paa den ene Side ville Gud, men paa den anden Side i hiin Villen ſelv enten ville bort fra ſit Selv eller bevæges af ſine naturlige Drifter, ſaa danner Naturelreligionen ſig enten ſom Pantheisme, for hvilken det Guddommelige er det Univerſelle, Undermenneſkelige, Selvløſe, ſ. Ex. for Indianeren er Plantelivet det Høieſte; eller ſom Polytheisme, i hvilken Guderne ere dannede i ligefrem Lighed med eller dog Forhold til Menneſkenaturens forſkjellige Retninger.

Hvad nu hiin forſte pantheiſtiſke Tendents angaaer, da er den ikke noget for vor Erfaring aldeles fjernt og ubekjendt. Naar et Menneſke lever i Ufred med ſig ſelv og ikke veed eller ikke vil vide, hvad der tjener til dets Fred, da kan det ſukke eſter at blive ſom en bevidſløs Ting, en Plante, et Dyr. Naar en Forbryder gaaer hen og tager Livet af ſig ſelv (ſom en Judas), da kunde man maafkee ſige, at det er Foreſtillingen om at flye bort fra Gud, ſom driver ham, men dog er viſt det at komme bort fra ſit Selv, ſin egen Perſon, den forſte og dybeſte Bevæggrund (naturligviis forſaavidt ikke Henſyn til jordiff Straf og deſlige har nogen Indflydſe). Man higer ud i det ſtore Hele, og forſaavidt, ſom man foreſtiller ſig, og ſaa bort fra alt perſonligt Forhold til Gud, eller

rettere, den Forestilling, der sætter Bevidstløsheden som det Høieste og Bevidstløshedens Verden som den anden Verden, hvortil Døden aabner Mennesket Afgang, den Forestilling maa ogsaa, saavidt en Forestilling kan beherske Menneskets inderste Bevidsthed, gjøre Gud for Mennesket til et ubevidst, upersonligt Væsen. Ligesom der Matth. 22, 32 med en guddommelig Dybsindighed siges som Bevis for Opstandelsen, at Gud er ikke de Dødes Gud men de Levendes, saaledes maatte vi sige, at hvis Gud var i hiin Betydning de Dødes Gud, da var han selv død, upersonlig, da var han kun det store Hele selv, den store Pan. Vi kalde det saaledes en pantheistisk Forestilling, der driver Forbryderen til Selvmord. Men der gives ogsaa af en lignende Grund, nemlig fordi Mennesket ikke kan (eller vil) finde nogen Hvile for sin Sjæl indenfor sin Bevidstheds Kreds, hos vilde, phantasierige Aander en pantheistisk Naturfølelse, som hos hiin tydske Digter ¹⁾, der i Følelsen af den store Naturnærhed udbryder: „aber baden möchte ich mich, auflösen und versinken in diesem unendlichen See.“ Saaledes opgiwer Mennesket sig selv, fordi det ikke veed eller vil vide, hvorledes det i Sandhed skal vinde eller frelse sig selv. Og naar nu i den indiske Pantheisme yttres

¹⁾ Werner.

fig en Stræben efter at undertrykke al aandelig Leven ¹⁾, al Tænken og Virken, for allerede her i Livet at kunne opnaae den Livets Død, hvorved den rene Abstraction og dermed Brahma, det høieste Væsen, sættes, er det da ikke oprindelig af samme Kilde?

Hvad Polytheismen angaaer, da har den naturlige Pantheisme det tilfældes med Polytheismen, at som begge Religionsformer ere udgaaende fra Mennesket, saaledes er det ikke nogen absolut, men kun en relativ Høihed, som tillægges Guddommen i begge. Naar Mennesket kun gjennem en reen Negation kan naae til den pantheistiske Gud (Alguden), saa maa det antages i Virkeligheden selv at have et Mere, et Plus (Selvbevidstheden) fremfor Guddommen, og naar Guderne fremtræde i en hinanden gjensidigen indskrænkende Flerhed, da er jo dermed den absolute Høihed ikke at forene. Idet derfor Hedningerne, som Apostelen siger, ikke ærede Gud som Gud, saa ydmygede de sig heller ikke som ydmyge. Relative Høi-

¹⁾ I medens den omtalte Atheisme kræver af Mennesket en Dannelse, en Udvikling, hvorved det i Værdighed hæver sig endnu mere, end det fra Begyndelsen gjorde, over den almægtige Natur, saa vil derimod denne Pantheisme, for hvilken det Hele er Gud, have Alt, hvad der hæver Mennesket, deprimeret, for at det høieste Væsen, Brahma, virkelig kan være et saadant.

heder kan Mennesket selv frembringe, men det absolut Høie har det ikke af sig selv, og hvorledes kan Mennesket absolut fornedre sig, uden for den, som for Mennesket er den absolut Høie?

Vi kunne dog ikke tvivle om, at naar Menneskene af Naturen ville have en Guddom, da ligger deri en forborgen Trang til en Gud, som virkelig er en Gud, af en aldeles uindstrænket og selvstændig Bæren, en Gud, som virkelig er den absolut Høie. Derfor forekommer der og midt i Hedenskabet Ytringer af ægte Religion. Saaledes (for at tage et Exempel af den græske Gudelære) tager Zeus, der hos Homer kaldes den Høieste, den Største, Guders og Menneskers Fader, efter Fortællingen i Hesiodus Theogon i B. 901 ff. Themis, d. e. den physiske og moralske Verdensorden, tilægte og avler med hende Skjæbnens Gudinder, Morderne. Efter saadanne Forestillinger synes Zeus virkelig at være en Saadan, for hvem man kunde i Jdmyghed høie sig, men i disse Forestillinger er ogsaa Mere end blot Naturreligion. Men naar nu dog Folkene have dyrket og dyrke Guder uden Guddommelighed (*θεῶν ἄνομιον* Rom. 1, 20), saa har det kun kunnet skee eller kan det endnu kun skee derved, at Folkeligheden ved disse Guder, det til Folkenes forvendte Natur Svarende, ligesom træder istedetfor Guddommeligheden eller idetmindste skjuler Mangelen af denne for dens Dyrkere. Deraf kan

det ogsaa komme, at da Afguderne begyndte at vandre fra deres oprindelige Hjem, fra de Folk, som de oprindelige tilhørte, til andre Lande og andre Folk af en anden Natur, saaledes som ved Christi Tid de forskjelligste Landes Guder samledes i Rom, da maatte det være mod Enden med deres Dyrkelse, thi da funde Nationaliteten, Folkeligheden ikke længer værne om dem ved ligesom at tildække Mangelen i deres Guddommelighed. Hos de christelige Folk kan Folkenes Eiendommelighed gjøre sig gjældende i religiøs Henseende, uden at derfor Troens væsentlige Gjenstand forandres. Hos de hedenste Folk derimod var Folkeligheden det med Hensyn til Religionens Bestaaelse væsentligt Constituerende, ligesom omvendt den særegne folkelige Religion var det Folkedannende, hvorfor ogsaa i det christelige Sprog det samme Ord (εθνη) betegner Nationer, Folk, og Hedninger. For Christendommen maatte det særegne Folk have sin særegne Religion og uden denne var hiint ikke. Som bekjendt gjør i vor Tid Nationaliteten sig i høi Grad gjældende. Gjør Naturretningen sig gjældende imod Religionen i Tidens Atheisme, da mangler det heller ikke paa Ytringer af Naturindflydelser i selve Tidens Christendom. Hvor det kommer saavidt (hvortil der som bekjendt har været Antydninger), at man anseer Gud for mere at være sit Folks f. Ex. de Danstes

Gud end andre Folks, eller hvor Folkeligheden overhovedet tillægges en Prioritet fremfor Religiositeten, der er det meer eller mindre hedenske Tendentser, som ere i Bevægelse. Naar folkelige Psalmemelodier ubetinget anbefales, da kan spørges, om det Liv, som derved maaskee bringes i Psalmejangen, tillige altid er Helligdommen værdig, nemlig om det virkelig er fremmende for den christelige Andagt og Tilbedelse? Ligesom der er dem, der med Hensyn til det christelige Missionsvæsen har sagt: Først Dplysning, Cultur, derefter Christendom, saaledes er der, som bekjendt, ogsaa i Dphoielse af alt Nationalt paastaet: Først Liv (det Folkelige, det til den umiddelbare Folfenatur Svarende), derefter Christendom. Forsaavidt der i begge Paastande er en Anerkjendelse af Christendommen, kunde man modsætte dem deels dette, at Christendommen selv kan bringe Lys og Liv, deels dette, at efter Christi Lære gaaer Fornedrelsen af det Menneskelige (den menneskelige Dplysning og det naturlige menneskelige Liv) forud for Dphoielsen. Vil man Christendom, maa man derfor ikke have Christendom som det Andet, men som det Første, ellers kommer det ikke til nogen christelig Idmyghed.

Den Følelse, at Folfene i deres naturlige Religion kaste sig ned for Guder, som i deres Væsen tilhøre dem og ikke for en Guddom, som de tilhøre, denne

Sandhedsfølelse har i den levende Folkereligion ikke været ganske at udslutte. Det er i den Følelse at Pindar siger (Pyth. IV 291): „der er een Stamme for Guder og Mennesker, begge aande vi udsprungne af een Moder.“ Men i denne Følelse er der ingen Plads for Ydmyghed i religiøs Retning. Saalidet som Tilbedelsens Gjenstand i sig selv er fuldkommen, saalidet kan den være Gjenstand for en virkelig Tro, Overbeviisning. Man maa derfor og sige, at i Hedenskabet er der mere sand Selvfornedrelse hos den, der trods Guderne, som Stoiker, hviler i sin egen Sandheds- og Retsfølelse, end i den, der ikkun bøier sig for de i Folkeforestillingen eller for Folketroen Mægtigere, af hvem man paa simpel verdslig Viis venter at modtage det Gode og bestfærmes mod det Onde. Saaledes kunde det siges til Catos Ære, at han blev den overvundne Sag tro, da allerede Guderne havde erklæret sig for den seirende¹⁾. Naar den Bise under Hedenskabet boiende sig i sit Indre for Sandheden synes at gjøre sit Eget (hvilket er Guden i ham selv) gjældende mod Folkeguderne, da kan det virkelige Ydmygheds Moment i hans Indre i Mængdens Dine vise sig som Hoymod (som hos Socrates, see Platons Apologie), hvorimod Tilbedelsen af Folkeguderne kan for den

¹⁾ *victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.*

Bise synes eensartet med det slaviske Sind, hvormed et Menneſſe gjør ſig til Træl af et andet mægtigere Menneſſe. Ariſtoteles ſtiller ſaaledes det Idmyge (*ταπεινω*) ſammen med det Slaviske (*αυδραποδωδες*¹⁾). Et Suk udover den naturlige Religion efter den Gud, ſom alene kan forene det Sande med det Gode, et ſaadant Suk fra Hedenskabet er ſom det synes udtrykt i hiint Alter i Athen, hvis Indſkrift „fortvivlet ſpørgende ſom en Forvildet i Orkenen, og, man veed ikke om mere rørende eller mere rystende, Iød: for en ubekjendt Gud!“ — og en Erkjendelse af det Utilfredsſtillende i den reent naturlige Stræben opdages i Brahminernes Lære, at af de fire Viisdomsveie var een gaaet tabt²⁾.

Er der virkelig hos Folkene en Trang til en anden Guddom end den naturlige, da maae vi vel paaſtaaе, at det er til Chriſtendommen, ſom den Religion, der ikke er nedensfra, fra Menneſket, men ovenfra, ikke er bleven til paa menneſkelig Viis, men aabenbaret, at de trænge. Men forſt da kunne vi dog ſige, at Trangen til Chriſtendommen er i Sandhed aandelig, er, om jeg ſaa maa ſige, chriſtelig, naar der ikke blot er en Trang til at have noget Andet, noget Hoiere

1) Ethic. Eudem. 3, 3.

2) Den tabte lære vi, ſagde Miſſionæerne.

end det man har, men at være noget Andet, noget Høiere, end det man er. I Trangen til en anden Religion, er Christendommen, skjøndt i sig selv en saadan anden og høiere Religion, dog af Mangfoldige taget i Besiddelse eller tilegnet paa reent naturligt Viis. Man kan slaae sig til No deri, som det hedder, at antage Christendommen og i en troende Besiddelse af dens Lærdomme, uden derfor at have det christelige Sind, hvis Eiendommelighed er Ydmyghed. Ydmyghed kunde, efter de i Hedensskabet herskende Forestillinger, ikke høre med til den antike Verdens Cardinaldyder, men derimod er den at kalde Christendommens Cardinaldyd. Dette behøver neppe videre Beviis, og jeg vil derfor kun henvise dertil, at ligesom Jesus efter Matthæus (4, 17) begyndte sin Prædiken overhovedet med de Ord: „Fatter et andet Sind,“ saaledes begyndte hans Bjergprædiken dermed: „Salige er de Fattige i Aanden.“ Vi tør kalde Ydmyghed eller rettere Villien til Ydmyghed Christendommens første og væsentligste Fordring. Ligesom vi kun i Christendommen finde den fuldstændige religiøse Betingelse for Ydmyghed, saaledes er det omvendt kun i det ydmyge Sind, at Christendommen ret kan forstaaes, at dens Forestillinger kan blive opfattede i den rette Aand. Da det at fatte et andet Sind, at omvende sig er den første Fordring, saa kunne vi sige, at den Tro, som

derefter kræves, maa være i Omvendelsens Land, eller, hvad der er det samme, i Ydmyghedens Land. Som vi have omtalt Forestillingsmaader, der ligefrem udelukke Ydmyghed, saaledes kan nu selv den christelige Lære opfattes paa en Maade, i en Skikkelse, som er til Hinder for Ydmygheden, ja Saadant vil vel overalt være uundgaaeligt, hvor der lægges mere an paa en blot Haven (at have Troen) end paa en Bæren. Just derfor er der det Særegne ved det, som i christelig Forstand kaldes at have, at det derom kan siges, „den, som haver, ham skal gives,“ fordi det christelig „at have“ just er det, at være. Vi kunne ikke andet end antage, at Forestillingen om evig Fortabelse, Fordømmelse, og hvad dermed staaer i Forbindelse er væsentlig christelig, men den Stilling, som denne forfærdelige Forestilling indtager i Kredsen af christelige Forestillinger kan være saaledes, at det rette ydmyge Sind derved stødes tilbage og ikke kan fordrage den. Ligesom den, der for sit eget Vedkommende opgiver Haabet om Guds Naade, umulig kan være ydmyg, saaledes er ogsaa enhver Tilboielighed til at fordømme Andre eller at frakjende Andre al Afgang til Guds Naade, ikke at forene med Ydmyghedens absolute Selvfornedrelse. Skal vi nævne en Mangel ved Reformatorerne's Christendom, da troe vi at kunne nævne en Mangel paa Ydmyghed, den Man-

gel, hvorfra hiint saa ofte gjentagne „damnant“ i den augsburgske Confession stammer. Men denne Mangel tænke vi os ingenlunde som noget blot Subjectivt, men og som noget Objectivt, i selve Troens Gjenstand (sides, quæ creditur), eller som en Mangel paa de religiøse Betingelser for den fuldkomne Ydmyghed, hvilke Betingelser vi nu gaae over til at omtale. ¹⁾

Ydmyghedens religiøse Betingelser.

Vi have forhen nævnt Troen paa Gud som en Betingelse for, at Ydmyghedens Dyd overhovedet kan finde Sted. Nu spørge vi nærmere derom: Hvilken Gud? eller hvilken Forestilling om Gud maa den have, som virkelig skal kunne, i den forhen oplyste Betydning, i Ydmyghed fornedre sig for Gud? Vi have gjort opmærksom paa saadanne Forestillinger, med hvilke Ydmygheden ikke lader sig forene, her forsøge vi omvendt at udvikle det væsentlige Indhold af

¹⁾ At jeg vover at berøre en Mangel ved den Christendom, som aabenbarer sig hos en Luther og de andre store Mænd fra hiin Tid, det er ikke til Hinders for den Erkjendelse, at vi i vor Tid i det Hele i religiøs Henseende staae uendeligt tilbage for hiin Tid, og at Nutidens Christne ikke have som saadanne nogen større Tid at see tilbage til næst efter Christi og hans Apostlers Tid.

den Idmyges religiøse Forestilling. Vi sige dog dermed ingenlunde, at dette Indhold efter dets forskjellige Momenter træder med Bestemthed frem for den Idmyges Bevidsthed. Og paa den anden Side kan de enkelte Momenter ikke træde saaledes ud fra hinanden, at en om end væsentlig Forestilling om Guddommen tages abstract i dens Eensidighed, uden at den for Idmygheden nødvendige religiøse Bevidsthed derved lider.

a) Gud er det Hele, det Absolute.

Er Idmygheden en absolut Selyfornedrelse, saa er deri den største Modsætning til al Fremhæven af det Particulære, det Egne, som saadant, forsaavidt nemlig denne Fremhæven ikke blot yttres sig i Forhold til andre Menneſker, men i Forhold til Guddommen eller i Menneſkets absolute Forhold. Den Idmyge kan ikke ville ligesom dele med Gud, han vil ikke kunne sige til Gud: „Dette er Dit, men dette er mit“, naar Taler er om det, som i Sandhed hører med til Tilværelsen ¹⁾. Ivertimod maa et Udbrud som det: „Gud er Alt og jeg er Intet“! ofte være ham naturligt. Det er et Udbrud af den christelige Idmyghed vi høre saavel i disse Ord: „I Gud leve, vores og ere vi,“ som i disse: „Gud er den, som virker i Eder

¹⁾ Synden derimod tilegner den Idmyge sig alene.

baade at ville og at udrette efter sit Velbehag." I
 Modsætning til al hovmodist Selvophøielse staaer nu
 den al Particulairt og alt det Egne som saadant til-
 intetgjørende Forestilling: Gud er det Hele. I hiin
 Modsætning er den væsentlig for den Hydmyges reli-
 giøse Bevidsthed. Men ikke i hiin forhen omtalte pan-
 theistiske Betydning er Gud „det rene Alt“ for
 Hydmygheden. Denne er nemlig ikke en Selvopgivelse,
 men en Selvfornedrelse, og saadan Selvfornedrelse
 er hverken en passiv Sucken efter at opløses i det
 Universelle, i det almindelige Naturliv, eller en For-
 søgen paa at tilintetgjøre Livet i Livet (som hos hine
 Brahminere) eller at gjøre Ende paa Livet ved Selv-
 mord, men Selvfornedrelsen er en Leven i Kraft af
 Forestillingen om det Hele, i Modsætning til alleslags
 egoistiske Motiver. Men tages nu det Hele og det
 Heles Lov, som den har at følge, der vil aflægge al
 Egoisme, abstract, eensidig, da er Guddommen, som
 det Hele, en upersonlig Substant, og den Tænken og
 Handlen, hvori alt Personligt, Eiendommeligt er for-
 trængt, er en Leven overeensstemmende med det Hele.
 Vi have saaledes en Pantheisme, men som dog er væ-
 sentlig forskjellig fra den forhen omtalte. Den Pan-
 theisme, som her kommer i Betragtning, falde vi helst
 den spinozistiske, fordi den hos Spinoza har sit rene-
 Udtryk. Forskjellen imellem den spinozistiske og den

forhen omtalte orientalske Pantheisme er nu især den, at medens denne beroer paa en Menneffets Flugt fra sit Selv og derfor directe eller ligefrem og umiddelbart gaaer ud paa det Upersonlige eller paa en saadan Forestilling om Guddommen, for hvilken den menneskelige Personlighed ingen Betydning har, saa fremgaaer derimod en Spinozas Pantheisme fra den alvorlige Stræben efter at vinde et fast og evigt Gode for sig selv eller for sit Selv. Hiin er saaledes i sin Begyndelse væsentlig negativ personforagtende, denne positivt sit Eget (i dets sande Betydning) søgende. Men den Retning, som denne positive Stræben tager, gjør, at det Abstracte, Almindelige og forsaavidt Negative eller Personnegerende bliver Følgen. Villien bliver for Spinoza først fri, idet den ophører at være Villie. Man kan ikke forestille sig noget mere positivt levende Motiv end det, som Spinoza angiver for sin Stræben i hiint berømte især af Steffens oftere fremhævede Sted af hans Skrift: de emendatione intellectus, hvor det blandt andet hedder: „Jeg søgte et fast Gode (bonum fixum). Jeg saae, at jeg af alle Kræfter maatte søge et omendog usikkert Lægemiddel; ligesom den Syge, der forudseer den visse Dod, hvis intet Lægemiddel anvendes, nødes til at søge et saadant, omendog uvisst, fordi hele hans Haab beroer derpaa; men alt det, som Mængden estertragter, skaffer

ikke alene ikke noget Lægemiddel til at bevare vor Bæren, men er endog til Hinder derfor, og er ofte Aarsag til deres Undergang, som besidde det, men altid Aarsag til deres Undergang, som besiddes deraf." Man finder her hos Spinoza Udtrykket af den samme „uendelige Interesseseerthed“, hvilken de fordre, for hvem med Hensyn til den høieste Gjenstand Tænkningen er Intet, men Troen Alt, Troen, „der ubetinget grundes i Subjectivitetens Inderlighed og derfor slet ikke vil vide Noget af de objective Grunde“, for hvem derfor med Hensyn til det høieste Forhold det reent Personlige og Subjective træder ligesaa eksklusivt frem, som hos Spinoza det Almindelige, Objective. For Spinoza er Tænkningen, den rene, interesseløse, objective Tænkning, den høieste Virksomhed, og kun i den erkjender han Veien til hiint faste Gode (bonum fixum). Vi have forhen omtalt, at Sandheden allerede efter dens Form (uden Hensyn til dens Indhold) nemlig som den, der er Gjenstand for en Erkjendelse, en paa objective Grunde hvilende Overbeviisning, er et Gode for Mennesket. Heri alene fandt Spinoza hiint bonum fixum. Spinoza flygtede ikke i Fortvivlelse bort fra sit Selv, men han opgav sit Selv og det menneskelige Selv overhovedet og det guddommelige Selv for den klare Videns Skyld, til Bedste for en med mathemathisk Sikkerhed vunden Erkjendelse af det

Hele. Naar Bacon siger, at den menneskelige Forstand ikke er af et tørt Lys, men modtager Indslydelse af Billie og Affecter ¹⁾, da synes Spinoza derfra at gjøre en Undtagelse, og var det Dristed's Mening, at et hvert Hensyn til menneskelige Dnsfer skulde fjernes i Stræben efter Sandhed, da har vist Ingen i høiere Grad opfyldt en saadan Fordring end Spinoza, thi Begyndelsen, det oprindelige Motiv, som dog indeholder et Dnsse, maa overalt undtages. Vi finde hos Spinoza en mægtig Aandskraft, og det ikke blot Tænkraft, men ogsaa moralsk Kraft, men paa den anden Side ogsaa en stor naturlig Phlegma, uden hvilken det dog neppe vilde været ham muligt, med den Rolighed, Klarhed og Bestemthed at afvise alle Subjectiviteter. — Naar det i vor Tid ikke blot er en indre Sjælesplid, en aandelig sønderslidt og hjertelig udhulet Tilstand, som fremkalder den stærkt fremtrædende pantheistiske Tendents, da er det især den mægtige Naturvidenskab, som drager Aanden bort fra det Personlige. Saaledes siger en ovenfor anført Forfatter ²⁾: „Vor den Augen des Naturforschers löst sich ein von Dogmen umgrenztes persönliches Wesen in eine

¹⁾ Baconis Nov. organon 49: Intellectus humanus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate et affectibus.

²⁾ Cotta, Briefe über Humboldt's Kosmos I. 268.

weit erhabnere Grundursache aller Dinge auf.“ Naar vi her tor accentuere „det Personlige“, saa finde vi i de anførte Ord en af de tankeløse Ytringer, som ellers tænkende Naturforskere ikke undsee sig ved at fremkomme med, naar de tale om aandelige Ting. Thi neppe har Gotta tænkt sig noget ordentligt derved, at kalde Personlighed i sig selv noget Ringere, noget Underordnet, som derfor ikke kan findes ved det efter Ideen høieste Væsen eller alle Ting's Grundaarsag. Hvorledes kan det at vide af sig selv være ringere end det ikke at vide af sig selv? Vil man grundig ind paa det Upersonlige, saa maa man aflægge alle Ideer eller Fuldkommenhedsideal. Skal man bringe sine Tanker til Klarhed og Bestemthed, da maa man, hvad den væsentlige Grundanskuelse angaaer, tilbage til Spinoza, som vi vist med Rette kunne kalde den eneste consequent tænkende Pantheist¹⁾. Naar man om en Pantheist kan sige, saaledes som det f. Ex. er sagt om Mester Eckart²⁾: Her er Mere end Spinoza, da kan der sikkert ogsaa siges: Her er Mere end Pantheisme.

Augustinus siger, at vi ere bestemte til Gud, og at vort Hjerte er uroligt indtil det hviler i Gud³⁾,

¹⁾ Hegel kan som Pantheist neppe kaldes consequent.

²⁾ Mester Eckart af Martensen S. 38.

³⁾ Confes. 1, 1: Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te (Deo).

men Spinoza siger: Det at hvile i sig selv er i Sandhed det Høieste, som vi kunne haabe (Ethices pars IV. propos. 52: Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus). Hvor modsatte disse anførte Ytringer end lyde, saa kunne de maaſtee dog synes at have samme Mening, efter som Spinoza lærer, at som Alt, hvad der er, alene er i Gud, saaledes kan Intet være eller tænkes uden Gud, at Gud saaledes er alle Ting's iboende (immanente) Aarsag, at de enkelte (particulair) Ting ikke ere andet end særegne Bestemmelser ved Guds uendelige Egenskaber ¹⁾. Det at hvile i sig selv, bliver da forsaavidt det samme som det at hvile i Gud. Men dog blive Augustins og Spinozas Tanker hinanden aldeles modsatte. Er det at hvile i sig selv intet andet end det at hvile i Gud, saa maa ogsaa det menneskelige Selv tænkes at være Intet ligeoverfor Gud. Istedetfor, at der da kan synes at være To, Menneskets Selv og Gud, er der for Spinoza kun Een, Gud. Naar han derfor taler om Sindets (mentis) intellectuelle Kjærlighed til Gud, saa er dette ikke en

¹⁾ Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. De Deo propos. XXV. coroll.

Kjærlighed (som det vi ellers kalde Kjærlighed) til en Anden, men en saadan, hvori alt Personligt forsvinder i den rene Erkjendelse, den er ikke en Kjærlighed med Hjeriet, idet man giver en Anden sit Hjerte, men med Forstanden, i hvilken Hjertet med dets Fylde (gode og onde) gaaer under. Denne Kjærlighed (og i denne sætter Spinoza just hiin Hvilen i Gud eller hiint bonum fixum, som han søgte) er da evig, men ikke i Betydning af evigt varende eller ledsaget af nogen slags Imagination eller Hufommelse, følgelig som evig uden al Selvbevidsthed. „Sindets intellektuelle Kjærlighed til Gud“, siger Spinoza, „er selve Guds Kjærlighed, hvormed Gud elsker sig selv“ ¹⁾. Men Intet vilde dog stride mere imod Spinozas Tanke, end om man paa Grund af et saadant Udtryk nu vilde tillægge Gud den Selvbevidsthed eller Personlighed, som i Mennesket kun er noget imaginairt, uden virkelig Sandhed. Nei — for Spinoza er det Almindelige, Substantielle, det reent Intellectuelle — det Høieste, det Sande, det Guddommelige. Gud er en Substant, et substantielt Væsen, og Intet mere. Og hvis man, som en dansk Forfatter har

¹⁾ De libertate humana propos. XXXVI: Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat.

gjort i et nu ophørt atheistisk Tidsskrift, derved vilde adskille Pantheisme fra Atheisme, at i hiin er den i Verden boende Gud en selvbevidst Aand, hvorimod for Atheisten er Fornusten i Verden upersonlig, da vilde der neppe gives nogen ægte Pantheist, thi den Respect for Personlighed overhovedet, som viser sig i at tillægge Guddommen Personlighed, kan ikke andet end virke opløsende for Pantheismen. Og det gjælder atter her: Gud, en personlig Gud, er ikke de Dødes Gud, men de Levendes. Den menneskelige Personlighed og Udødelighed ville consequent ikke kunne nægtes, naar Gud antages at være en selvbevidst Aand. Men dermed er jo Pantheismen forsvunden. Spinozas Philosophie er væsentlig upersonlig, som al sand Pantheisme¹⁾. Man kan sige om Spinoza, at han for Sikkerheds Skyld ikke gif videre end til den simple Modsatning til det Egne, det Particulair (hvori han ikke kunde finde Hvile), hvilken simple Modsatning er det upersonlige Hele (Gud er

¹⁾ At kalde det Upersonlige Gud, som naar Fichte siger: Was der von Gott Begeisterte thut, das ist Gott, eller naar man vilde sige: Guds Rige er Gud (som Tauber siger), da bliver det først pantheistisk, naar dertil føies, at der ikke gives nogen anden Gud. Men et saadant Tillæg kan her ikke stee uden en Selvmodsigelse. Sml. Sibberns Kosmologie S. 72 ff.

en Substantz) med dets to uendelige Attributer, og ligeledes for Sikkerheds Skyld anerkjendte han ingen anden Form for det Heles eller Guds Virken end de almindelige Love, som de i den abstracte mathematiske Tænkning træde frem for Mennesket. Der kan efter Spinoza egentlig ikke være Tale om en Leven i det Heles Aand, thi det Hele er for ham aandløst, livløst. Men det er saa langt fra, at der hos Spinoza opdages nogen Higen bort fra det virkelige Menneskeliv, at Philosophien meget mere just er ham en meditatio vitæ, at det hos ham just gjælder om at holde sig til det Nærværende, men saaledes, at man seer det og vurderer det sub æterni specie.

Naar Spinoza søgte et bonum fixum, saa var dette Sidste (nemlig fixum) for ham Hovedsagen, ja just i det Sikke, Uroffelige, Evige fandt han det Gode, hvormed han kunde være tilfreds. Men hvor Meget, hvor Uendeligt maatte han ikke opgive? „Da jeg var overbevist om, siger Steffens, ganske at have forstaaet Spinoza, bemærkede jeg først, hvor meget jeg havde tabt. Den hele levende Natur, det hele brogede Liv syntes mig at være blegnet og falmet; bag mig laae alle Drufer og Forhaabninger, thi jeg maatte tilstaae mig, at de som saadanne indeholdt en Usandhed, og kun da erholdt deres sande Betydning, naar de ganske havde mistet den. Denne absolute

Uegennyttighed tilintetgjorde, som mig syntes, noget Helligt og Dyrebart, hvad jeg for enhver Priis maatte bevare". Og naar paa den anden Side Spinoza til Bedste for en uroffelig Erkjendelse tillægger sin Tænken en guddommelig Objectivitet, saa er der i den spinozistiske Forestillingsmaade baade en Dypgivelse af det væsentlig Mennekelige og en Tilsegnelse af det meer end Mennekelige, som er til Hinder for Idmygheden.

b) Gud er at adskille fra Menneket.

Det Absolute i Idmyghedens Fornedrelse indeholder den Forestilling, at Intet, ingen virkelig Realitet, intet virkeligt Atom er udenfor Gud, eller at Guddommen er det Hele. Ganske og heelt og udeelt kunde jeg ikke fornede mig for den, som var mig mindre end det uendelige Hele, eller som havde Noget til det virkelige Hele hørende, hvis Væsen ikke var i Guddommen selv, udenfor sig. I det i Spinozismen Gud træder udelukkende frem som det absolut uendelige Væsen, saa kræver den til det sande Liv alene det Absolute, eller ligesom en Leven ind i det Absolute bort fra alle personlige, subjective Noelser, men derfor ogsaa bort fra det, som hører til en virkelig Selvornedrelse for Gud. Det er da og en reen intellectuel Andagt, som Spinozismen kan fremkalde. Skal en levende hjertelig Andagt være mulig, eller

skal Guddommen være den, for hvem jeg skal kunne absolut fornødre mig, da maa Gud ogsaa være at adskille fra mig, da maa han være en Anden for mig. Men ligesom i Spinozismen det pantheistiske Moment tages eensidigen eller abstract, saaledes kan ogsaa Adskillelsen mellem Gud og Mennesket eensidigen fremhæves. Adskillelsen bliver til en Fjernelse, hvorved et umiddelbart Forhold inellem Gud og Mennesket ikke tænkes muligt. Om endog de høieste Egenskaber tillægges Gud, saa tænkes Mennesket dog stilt fra Gud ikke alene ved den guddommelige Villie, men ved de guddommelige Gjerninger og Love. Det bliver da ikke saameget Gud selv, for hvem Mennesket har at bøie sig, som Naturens eller Moralens evige guddommelige Love.

For det Første kan Gud tænkes som den, hvis Bærk, den uendelige Skabning, den eengang indrettede uforanderlige Verdensorden har ligesom afløst Ham selv, at de fornuftige Skabninger ikke staae og ikke kunne staae i noget virkeligt Forhold til Andet end til den fornuftige Verdensorden. Gud er saaledes alene den evigt Begyndende, hvortil den uforanderlige Verdensorden evigt viser Tænkningen tilbage. Verden er derimod ikke blot det Nærmeste, men ogsaa det Eneeste, hvortil Mennesket har at stille sig i Forhold, kun formedelst Tænkning, Slutning naaer Mennesket

til Forestillingen om eller Antagelsen af en Gud eller en fornuftig Aarsag til Tingene. Dette er Deisme efter tydsk Sprogbrug¹⁾, der kalder den Anskuelse af Guds Forhold deistisk, som tænker sig Gud ikke blot forskjellig (verschieden) fra Verden, men ogsaa skilt (geschieden) fra den eller i et udvortes Forhold til den. Hvor inconseqvent det end kan være at ville slutte sig til den Almægtiges Tilværelse som den, der er en Anden end Verden, og dog ikke i Virkeligheden at ville have med ham som saadan at gjøre, saa tillade Deismens pantheistiske Reminiscenser den dog ikke at gaae over i Pantheisme. Kun i denne er der Conseqvents for den deistiske Tankegang. Den Anden, som er hinsides Virkeligheden eller den virkelige Verdens Ophav, er ingen virkelig Anden, men er kun Virkelighedens forborgne Bæsen. Viser Virkeligheden for Mennesket kun tilbage paa Gud (paa hvem man altsaa forsaavidt kunde anvende det Tydske: Gewesen), da viser den dermed kun til Gud, som Bæsen (Wesen), som Verdens Substant, saaledes som Gud er for Pantheisten. Er Gud for Mennesket alene som en Gud, der har virket, da er han for Mennesket alene som Substant²⁾. I det Deisten alene finder sig i For-

¹⁾ Med de bekjendte engelske saakaldte Deister forholder det sig anderledes.

²⁾ Eller: tager man i det philosophiske tydske Sprog

hold til Verden eller til den usforanderlige Verdensorden, saa maa den deistiske Selvfornedren betegne det Sindeslag, som underordner sig den guddommelige Verdensordens Lov uden noget Hensyn til Gud selv. Træffende bliver her Sammenstillingen af *ταπεινὸν* (det Idmyge) og *κατασκευμένον* (af *κοσμος*, den ordnede Verden) saaledes som disse Ord findes forenede hos Plato (de legibus IV vol. VIII ed. Bipont p. 185), og interessant er det at sammenligne denne Sammenstilling saavel med den ovenanførte hos Aristoteles ¹⁾, som med den spinozistiske Leven. I Forhold

Lidsbegrebet bort fra „Gewesen“, da bliver kun Wesen (det Pantheistiske) tilbage.

¹⁾ Hos Plato er Verden selv et Billede af Gud (Timæus mod Slutningen), og derfor maa hos ham den Forbring, at vi skulle danne os efter Verdenshelet, være eensbetydende med den, at vi skulle stræbe at ligne Gud (Theatet p. 176). Forsaavidt iøvrigt Gud hos Plato antages som den, der ikke blot er indsigtsfuld i Alt og mægtig over Alt, men ogsaa vil Enhver det vel og sørger for Alt med lige Omsorg ikke alene for det Store, men ogsaa for det Mindste, uden hvilket det Store ikke kan være, og da Gud efter Plato (de leg. IV. 715) omfatter ikke alene Tingenes Begyndelse, men ogsaa deres Midte og Ende, og er den høieste Idee, der indbefatter i sig alle andre Ideer, saa kan man ikke tillægge Plato Deisme, saaledes som Aristoteles, for hvem Gud dog kun væsentlig er den første Bevæger. Men Deisme er dog af en ganske anden Bestaafenhed, hvor der er en Modsatning til Polytheismen, end i den nyere Tid, hvor der i Deismen er et Afkald fra en levende Theisme.

til Folkeguderne ligesom i Forhold til Menneſter er *ταπεινον* eller Fornedrelſe noget Menneſket Fornedrende, men ikke ſaaledes i Forhold til Verdensordenen i det Hele. Men i Deismen træder denne Verdensorden frem ligesom imellem Gud og Menneſket, eller ligesom ſkjulende Gud for Menneſket. Der er en Halvhed, en Ubeſtemthed i al Deisme, i practiſt ſaavelſom i theoretiſt Henſeende. Om end Gud kaldes et perſonligt, ſelvbevidſt Væſen, ſaa gjøres hans Perſonlighed dog ikke gjældende i Verdensanſtuelfen. Om end Menneſkets Sely ikke opgives pantheiſtiſt, ſaa haandhæves det ikke heller med Beſtemthed. Fornuſten, Wiisdommen i Verdens Hele, forſtaaer man ſaaledes abstract, at det lades uviſt, hvad Henſyn der tages til det Enkelte eller den Enkelte. Det kan derfor kaldes deiſtiſt, naar Menneſket, ſaaledes ſom ſaa Mange gjøre, leve ſom paa det Uviſſe med Henſyn til Udoelighed, til Ewigheden, uden nogen ſikker Fortroſtning, uden noget levende Haab. Deiſten finder kun Gud, idet han ſeer tilbage, men ikke idet han ſeer frem. Derfor er Aanden i den deiſtiſke Moral i ſig ſelv ubeſtemt ligesom i de Gamles convenienter naturæ vivere. Kræver den et *ταπεινον*, da er derved vel at forſtaae en Overvinden af ſin Egenhed, en Underordnen af ſit Eget under det Hele; men dette Hele er i Deismen intet Ideelt eller Abstract, men den virke-

lige concrete Verden. En Reflexion over de givne Verdensforhold bestemmer her, hvad der maa ansees for at være det rette Liv. Der er ingen Følelse af det Absolute, ingen Andagt, Alt er hensynsfuldt i den deistiske Underordnen. For Spinoza er det Modsatte Tilfældet. Alt er her reent almindeligt, abstract. Det Hele erkjendes kun i dets væsentlige Form, som det Hele, det absolut Hele. Det Fuldkomne er her den absolute, hensynsfri Leven i det Objective. Men saalidet som der i dette Sidste, saalidet er der i det Første Idmyzhed efter det ovenfor udviklede Begreb.

Gud kan d e r n æ s t ogsaa tænkes fjernet fra Mennesket, idet man kommer til Kundskab om ham ikke ved en Slutning fra den virkelige Verden, som den er given, som den viser sig, men fra Morallovens Fordringer til Mennesket. Saaledes var for Kant Gud, som et alviiist og retfærdigt Bæsen, et Postulat for at den rette Harmoni mellem Sædelighed og Lyksalighed kunde tilveiebringes. „Det synes dog næsten“, siger Hagenbach, „som om den kantiske Gud blot var til for den tilkommende Gjengjældelses Skyld, og som om han ventede til denne, som en u virksom Tilskuere af de menneskelige Handlinger“. Har vi da i hiin Deisme Gud alene som virkende eller som virkelig for Mennesket i en evig Begyndelse, saa er har derimod i Kantianismen ligesom fjernet, stude

frem til Enden. Han er her dog ikke et *ω* i pantheistisk (Hegel'sk) Betydning, efter hvilken det Hele er en fuld-
 stændig Realisation, Virkeliggjørelse af Guddommen, thi for Kant var Gud en saadan sig selv bevidst, per-
 sonlig, fra Verden forskjellig Gud, der kunde til Slut-
 ningen bringe en sand retfærdig Gjengjældelse. Vi
 kunne dog med Rette sige, at for Kant var Gud ikke
 blot forskjellig fra Mennesket, men skilt fra Mennesket,
 naar han kalder Bønnen et Menneskes til Gudvid-
 grændsende Samtale med sig selv (soliloquium)¹⁾.
 Det hvortil Mennesket herefter har at holde sig, er
 derfor først og fornemmelig Loven, Budet (det kate-
 goriske Imperativ). Hvor alvorligt den kantiske
 Philosophi end traadte op mod Eudaimonismen og
 dermed mod det selvraadige naturlige Sind, som ikke
 vil ydmyge sig og ikke bøie sig, og hvorvel den paa
 den anden Side ikke er nogen haabeløs Philosophi, som
 kræver, at Mennesket skal opgive sit Selv, saa kjender
 den dog ikke den sande Ydmyghed eller dennes rette
 Kilde²⁾. Tænkes Mennesket ligesom ene med Loven,

¹⁾ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
 S. 284—290.

²⁾ Imidlertid aabenbarede der sig i Kants Personlighed
 en høj Grad af den Ydmyghed, som vi ikke kunne frakende
 en kristelig Character. Den store Tænker, den i sin Tid
 saa høit ansete Mand satte ikke hiint Livs Salighed deri.

med Moralloven, da vil paa den ene Side ved Plig-
tens Dpfyldelse en vis Selvretfærdighed og paa den
anden Side ved dens Overtrædelse og ved Følelsen af
Afmagt til dens fuldkomne Dpfyldelse en Forsagthed
neppe være at undgaae. Idmyghedens rette Midte
imellem en kun halv Fornedrelse og en Selvopgivelse
kan derfor ikke finde Sted.

Naar Gud alene er for Mennesket som den, der
„holder Bægttskaalen paa Dommens Dag“, da er han
dog ligesaa tidet den altid nærværende Virkende,
som han er det efter hiin deistiske Forestillingsmaade.
For Mennesket bliver han dog (om man og i hoi
Grad misbilliger denne Udiryksmaade) som den meer
eller mindre Drkelsøse.

Vi komme her tilbage til H. C. Ørsted's Bog

at omgaaes med store Aander, men med redelige Sjæle,
iblandt hvilke ogsaa hans indstrænkede Tjener Lampe vilde
være velkommen. Kommer man ikke her til at tænke paa
de Ord: Salige ere de fattige i Landen! Ligeledes sagde
han engang paa sine Forelæsninger: Mine Fæder: Jeg
frygter ikke for Døden, jeg vil vide at døe. Jeg forsikrer
Dem det for Gud, at naar jeg i denne Nat sølte, at jeg
skulde døe, saa vilde jeg opløste, sølte mine Hænder og
sige: Gud være lovet! Det glæder mig af Hagenbach's
Kirkehistorie at anføre disse Træk af en Mands Character,
hvis Værker ogsaa jeg i sin Tid har studeret til stor aande-
lig Bestyrkelse.

„Aanden i Naturen“, hvori en med de anførte beslægtes, men dog derfra forskjellig Forestillingsmaade er udtalt. Vi finde deri et Forsøg paa at forene Pantheisme og Deisme, men uden at vinde den rette Formidler i en levende Theisme. Guddommen er vel et selvbevidst personligt Væsen I, S. 154, men Fortrøstningen til den guddommelige Villies evige Love II, 47 anbefales dog fremfor Tillid til Gud, som den, hvis Die vaager over os. Vi synes her at have en deistisk Forestillingsmaade, for hvilken Gud er ligesom i en vis Afstand fra Verden eller for ophøiet til at tage sig personligt af de enkelte Mennesker. Men strax efter høre vi dog (S. 47) at de menneskelige Begreber om Drkesløshed ikke engang kan have noget Skin af Anvendelighed, eftersom Gud stedse virker, stedse giver Love og frembringer den hele uendelige, mangfoldige Tilværelse, som lever i ham. Har da Drsted end det tilfældes med Deisterne, at han ikke synes at indrømme, hvad man kalder et specielt Forsyn, saa er han dog deri forskjellig fra dem, at Gud ingenlunde er ham som den, der har virket, som om Alt var evigt særdigt, men at den hele Tilværelse er ham paa engang i en bestandig Udgaaen fra, men ogsaa Leven i Gud. Idet Gud tænkes formedelst en bestandig Lovgiven og Frembringen uafsladeligt virkende, saa kunde man fristes til at sige, at man hos

Drsted har den modsatte Yderlighed af hiin Drkesløshed, paa hvilken man hos Deisterne og Kant kommer til at tænke. Kan man hos disse ikke i Sandhed finde Gud selv, og betragtes de som Sværmere, der sige, at de have fundet ham, saa at de kunne vende dem til ham og bede til ham, da er der hos Drsted, fordi Guds Virksomhed udelukkende betragtes som skabende (lovgivende og frembringende), overhovedet ikke levet Plads for Skabningen til nogen Tilbagevenden til Gud. Er Gud for hine fjern, da er han her saa nær, at Mennesket synes at forsvinde for den guddommelige Nærhed. Kommer man hiit til at tænke paa en guddommelig Drkesløshed, saa forer derimod den Drstedske Forestillingsmaade næsten til Tanken paa — om jeg tør sige det — en guddommelig Paa-trængenhed. Det er aldeles tankerigtigt, naar Drsted (II, 49) forbinder disse to Ting, at den hele uendelige mangfoldige Tilværelse uophørlig frembringes af Gud og at den lever i Gud. Er der aldeles intet Døphor i hiin Frembragtbliven, da maa ogsaa Alt siges udelukkende at være i Gud og leve i Gud, thi da er der i Alt det umiddelbart guddommelige Virkende. Men reen tilstaaet Pantheisme have vi dog heller ikke. Dermed lader sig heller ikke forene den af Drsted antagne guddommelige Selvbevidsthed og Personlighed, eller en saadan Adskillen mellem Gud

og Verden, som tilkjendegives ved Udtryffene Lovgiveren og Frembringen. Men Spørgsmaalet bliver, om man har Ret til at kalde Gud et selvbevidst personligt, handlende Væsen, naar man ikke antager nogen anden guddommelig Virksomhed end den skabende, og ikke anerkjender noget Skabt eller noget særegt guddommeligt Forhold til det Skabte, eller antager en fra den skabende forskjellig, forsørgende, bestyrende Virksomhed. Naar en uafslædig, uophørlig Virken ingen Gjenstand har, som er forskjellig fra den selv, men kun er, om jeg saa maa sige, Gjenstand sættende, da tør vi vel sige, at den ikke kan være udgaaet fra en personlig selvbevidst, fornuftig Villie, thi den, som vil, vil Noget, altsaa Noget, som skal være og have som frembragt Gjenstand. Consequent maa Drsted nok føres til at erklære som Fichte: Gud er ingen Væren, men en reen Handlen, og ligesom Fichte derefter betegnede den moralske Verdensorden selv som Gud, saaledes findes ogsaa hos Drsted det Udtryk, at Gud er et Fornufthele ¹⁾.

¹⁾ L. 120: „Det Grundvirkssomme og Ordnende i Tilværelsen ere da ikke to adskilte Ting, men et levende uophørligt baade skabende og ordnende Fornufthele, en uendelig levende Fornuft, Gud.“ Naar til det Skabende her føies det Ordnende, da er derved at forstaae det i og med det Skabende, som saadant, Forenede, og vi have da

Naar Alt tænkes formedelst Guds uafbrudte al-
mægtige Skaben at blive til, men Intet at være til, da
kan der, som allerede bemærket, ikke være Leilighed til
nogen Skabnings personlige Tilbagevenden til Gud,
saaledes som denne er tilkjendegivet ved Udtryk som
Tro, Bøn, Anger. Den religiøse Tro er noget per-
sonligt, der er deri en Villie, en Handlen fra Menne-
skets Side og dens Gjenstand er væsentligen Gud selv,
som et personligt Væsen. Det er ikke ved Bisheds
Grad, at den religiøse Tro adskilles fra Biden, saa-
ledes som Drsted antager II, S. 55, men Forskjellen
bestaaer væsentligen deri, at der ved Troen betegnes
et reelt personligt Forhold, som i Biden ikke finder
Sted. I Troen betroer man sig ubetinget til Gud.
Hos Drsted høre vi derimod paa det anførte Sted, at
„Troen formedelst Dverbeviisningens Styrke og Klar-
hed kan forvandle sig til Klarhed.“ I Biden er intet

ikke andet end en fornuftmæssig Skaben, men det gaaer her
som hos Fichte. Fra kjender man den guddommelige Hand-
len et Object, saa slaaer den fra Tænkningen over til selv
at blive Object. Det er dog kun i uegentlig Betydning,
at et Hele kan kaldes skabende og ordnende; som et Hele,
Fornusthele, er det ordnet (Object), men ikke ordnende
(Subject). Naar Gud kaldes en levende Fornust, saa skal
han vel dermed betegnes som et selvbevidst Væsen, men
det betvivles, at en saadan Betegnelse ifølge det Dvrigte
er berettiget.

Du og Jeg, intet fremtrædende personligt Forhold, derfor kan Pantheisten, som kun anerkjender en Viden, sige, at Menneskets Viden af Gud er ligefrem Guds Viden af sig selv. Troen viser sig, bevares levende og næres derved, at Mennesket i Livets Tilskikkelser seer Guds frie Handlen. Men hos Drsted er den sande Fortrosthing ikke en Fortrosthing til Gud selv, men til hans Villies evige Love II, S. 47. I Anger en er der ogsaa en saadan Sjælens Tilbagevenden til Gud, idet Mennesket føler sig som den, der har syndet imod Gud selv. Naar Fortrydelsen er grundig, saa be- kjender Mennesket, naar det har forseet sig i de jordiske Forhold mod Mennesker, ikke alene at have syndet imod sig selv eller imod et andet Menneske, men imod Gud. Naar Drsted henstiller (II, 52) det til Dogmatikerne, om ikke deres Videnskabs Lære om Syndigheden kunde trænge til en ny Bearbejdelse, da tænkes derved vel især paa den Lære, at der ved Synden skeer et Frafald fra Gud selv, thi i den Lære er det dog, at al den øvrige Lære om Syndens fordærvelige Virkninger ogsaa paa den udvortes Natur har sin Grund. Det forekommer mig saaledes, at efter Drsted Alt, hvad der udtrykker et personligt Forhold mellem Mennesket og Gud (hvorpaa jo al virkelig Kjærlighed beroer), henhører til et underordnet Standpunkt for Betragtningen, hvilket jo ogsaa er i fuldkommen Overens-

stemmelse med den i hiint Skrift sig udtalende Totalanskuelse. Det er her ikke min Hensigt, at underkaste Drstedes Forestillingsmaade en udførlig Kritik; men som jeg især kun har søgt at give en Forestilling om den i dens Consequents, saa maa jeg med Hensyn til den der herskende Tilfidesætten af det Personlige i Forholdet til Gud, tilstaae, at hvad der væsentligst stiller sig derimod er et Hjerteanliggende, er et Gode, som derved tabes, men til det Gode er der ogsaa, som forhen oplyst, at tage Hensyn ved Sandhedens Erkjendelse. Dog forbigaaer Drsted ikke med Taushed det menneskelige Hjertes Trang. Saaledes siger han II, S. 48: „Mange mene, at det skulde være mere trostelig for Menneskene, naar vi kunde tænke os under Baretagt af en Herre, som havde, hvad man menneskeligviis kunde kalde det, et stedse vaagent Die over os, end om vi blot skulde sætte vor Fortroening i Guds Villies evige Love; mig synes denne Mening at beroe paa en Misforstaaelse.“ Men ved den Beroligelse, man kan føle ved Troen paa den guddommelige Villies evige Love, kommer det dog især an paa, hvad man troer om hiin Villies Bestaenhed. Tænker man sig Guds Villie som en saadan, der alene har det Hele som saadant for Die, altsaa vil sin Vres Fremme paa en exclusiv Maade uden Hensyn til den Enkeltes Bedste, da kan Roligheden kun være en kold

Resignation, og om Trost kan der egentlig ikke være Tale. Tænker man sig derimod Guds Villie som en saadan kjærlig og barmhjertig, der ogsaa har den Enkeltes Bel for Die, da er en saadan Overbeviisning Grundvolden for et ulykkeligt Mennekses taalmodige Hengivenhed i sin Skjebne, men med den er ogsaa forenet en saadan Tro paa Gud som den, der virkelig har „et stedse vaagent Die over os.“ Der er en Kjærlighedens Trang i Mennekses Hjerter til Gud selv, altsaa til Mere end hans Love, ja til Mere end hans Gaver, med mindre dertil hører, at han giver os sig selv. Det er vel ikke rigtigt at tale om det Trøstelige, naar man forbigaaer den ædleste og reneeste Trang, hvortil vi vel maae regne det, saaledes at have Gud, at man selv kan bringe ham sin Tak for hans Gaver. Det kan dog være med et Mennekses Forhold til Gud i denne Henseende ligesom med Forholdet til en menneskelig Belgjører, at Hjertet er uroligt, indtil det har funden den, hvem det kan takke, ja det er muligt, at just i det at takke kan der være en Salighed, som den isolerte Belgjærning ikke er istand til at forskaffe. Da i Fortællingen om de ti Spedalske, som bleve rensede, Samaritaneren vendte tilbage og faldt paa sit Ansigt for Jesu Fodder og takkede ham, mon da denne Sidste ikke just i denne Tilbagevenden fandt den rette Trost og Beroligelse for sit Hjerter? Men

for Drsted synes al Bevægelse at være fra Guddom-
men udadgaaende og ingen at være fra Skabningen
tilbagevendende, hvortil der dog findes en dyb og ædel
Trang. Det forekommer mig derfor uberettiget, naar
han taler om det Trostelige i hans Lære.

Der fremlyser endelig af Drsteds Bog, især anden
Deel, en stor Ervødighed for Christendommen, for den
hellige Skrift. Dette horer ikke til det Almindelige hos
vor Tids Naturforskere. Men paa den anden Side er
det ikke vanskeligt at paavise Uovereensstemmelser
mellem den bibelske Tankegang og Drsteds. Dog derpaa
vil jeg her ikke indlade mig, men kun henvise til de Bi-
drag hertil, som Biskop Mynster har givet i sine Be-
mærkninger.

Vi finde saaledes i Drsteds Bog en tredobbelst
Modsigelse, idet vi finde hans imellem Pantheisme og
Deisme svævende Totalanskuelse stridende dels imod
Guds Selvbevidsthed og Personlighed, som er antagen,
dels imod det Trostefulde, som han tillægger sin
Lære, dels endelig imod dens Christelighed, som han
dog ikke vil have den frakjendt. Jeg troer, at
just i dette, som er i Strid med Pantheismen eller
Deismen, der har vi Forfatteren selv, og at Grun-
den, hvorfor hans Begreber ere komne i Strid med
hans Indersie, er, at han i sin Tænken, i sin Er-
kjendelse, er gaaet umiddelbart over fra den ud-

vortes Natur til det Hele, uden et tilstrækkeligt anthropologisk og theologisk Grundlag. I sin Naturbetragtning synes han især at holde sig til den døde Natur, de almindelige Naturlove og Kræfter, og ikke saameget at agte paa det Levende, og mindst paa Mennesket. Vi komme saaledes tilbage til det tidligere Udviklede om det Godes Erkjendelse, som den, der er væsentlig til Sandhedens Erkjendelse, en Sætning, som Ingen med mere Eftertryk har gjort gjældende end Plato, for hvem Erkjendelsen af det Gode ikke alene var det høieste, men den eneste sande Erkjendelse, da al Erkjendelse uden den ingen Værd har ¹⁾. Det er egentlig den gamle Strid mellem Plato og Aristoteles, som, skjøndt paa et høiere Standpunkt af aandelig Udvikling, igjen er vendt tilbage i vore Dage. Det er Subjectivitetens Ret, som er at forsvare imod den eensidige Objectivisme. Hos Plato finde vi bestandig med Videnskabens strenge Idee forenet Hensyn til Menneskets Trang, men kunne vi gaae ind paa i Menneskehedens Navn med Aristoteles at kalde Theorien i sig selv det Saligste af Alt, da vilde det Gode ikke være forbundet med det Sande, men i selve Sandhedens videnskabelige Erkjendelse maatte Subjectiviteten forsaavidt gaae op i Objectiviteten, og Idmyghedens

¹⁾ de rep. VII, p. 517 b.

Selvornedrelse kunde ikke bestaae i Andet end deri at tragte efter og boie sig for den objective Biden. Hos Drsted var den Forvisning, at det Gode var ikke just alene tilstede i selve Sandhedens Erkjendelse, men forenet med det Sande og forsaavidt opgav han ikke sig selv, idet han fornedrede sig for det, han erkjendte for sandt. Men tage vi hans Være i dens Consequents, da er det samme at anvende derpaa, som ovenfor er sagt om Pantheismen og Deismen ¹⁾.

Førend jeg gaaer over til at tale om den egentlige levende Theisme, være det mig tilladt til Dplysning af de foregaaende religiøse Forestillingsmaader og deres gjensidige Forhold, at gjøre opmærksom paa, hvorledes Apostelen Paulus i den berømte Tale i Athen stiller dem mod hverandre (Apg. 17). Da Paulus stod i Athen med de mange hedenffe

¹⁾ Idet jeg her tager Afsted med Drsteds Bog, tillader jeg mig en Bemærkning angaaende den Sætning, „at der findes tallose Exempler paa, at Menneskene have udfundet nye Sandheder og overalt gjort nye aandelige Fremskridt,“ hvilket anføres som Beviis for, at saadant ogsaa maa kunne være skeet førend den historiske Tid og at Menneskeanlæggene ikke behøve fremmed Hjælp for at udvikles. Derved er at bemærke, at de aandelige Fremskridt paa egen Haand, kun finde Sted hos de allerede udviklede Folk, men ikke hos de vilde Folk. Slutningen fra hvad der finder Sted hos hine til det, som kunde finde Sted hos de historiske Folk, er neppe rigtig.

Helligdomme og Billedstøtter for Dine, fandt han vel deri ingen Sandhed, men forkyndte den Gud, som ikke boer i Templer gjorte med Hænder og ikke kan formes til et Billede ved Menneskers Kunst og Paafund, men dog roste han Athenienserne for deres Omhyggelighed for deres Gudsdyrkelse, idet de endog havde et Alter for en ubekjendt Gud. Ikke i deres religiøse Forestillinger selv fandt han noget at rose, men vel i deres religiøse Iver (*δειοδαίμωνιστος*), der i hiint Alter selv viste sig utilfredsstillet ved deres Religion. I Modsætning til alle endelige indskrænkede Guder, der behøvede Menneskers Tjeneste, lærte han den Gud, i hvem vi leve, røres og ere, og saaledes skjenker han Pantheismen den Sandhed, som den tilkommer. Men hvis nu Nogen (saaledes som man har gjort det), vilde sige, at Paulus i hiint Udtryk lærte Pantheismus, ligesom en Spinoza, da har han ikke læst Ordene i Sammenhæng, thi den Gud, i hvem vi leve, røres og ere, er jo den samme, om hvem Apostelen forud siger, at han har gjort Verden og alle Ting, som ere derudi, at han er Himlens og Jordens Herre. Paulus lærer saaledes, at Gud ikke blot er i Verden eller Verden i ham, som dens Væsen og Substant, men at Gud er over Verden, som dens Skaber og Herre. Og de, der (som Orsted) ville tage den skabende ligesom utadgaaende Virken saaledes abstract og eksklusiv, at der

ikke bliver Plads for en Skabningens aandelige Tilbagevenden, finde ogsaa denne Forestillingsmaade bekræftet hos Paulus. Apostelen lader ikke, som Orsted, Middel og Diemed savne hinanden (I, S. 122). Vi finde i hiin Tale det Skabende og Ordnende (Vers 26), men da dette er at betragte som Middel, som det, der skal føre til noget Andet, saa fremstiller Apostelen det derfra forskjellige Diemed i Vers 27: Alt de skulle søge Herren osv. Det, for hvilket der hos Orsted ingen Sted er, det er hos Apostelen Maalet for den guddommelige Skaben og Ordnen.

c) Personligt Forhold mellem Gud og Mennesket.

Naar der i christelig Idmyghed siges, at vi ere i Gud, at Alle, selv de, der endnu ikke have fundet ham, leve og roes og ere i Gud, da er dette ikke at forstaae som en Sætning uden Forudsætning, saaledes som Pantheisterne fremsøre den, men som en Sætning, hvis Forudsætning er Antagelsen af den guddommelige Villie. Mennesket er Intet uden formedelst Guds Villie. Kun derved er det ogsaa, at saadanne Sætninger som de: „Gud er det Hele“ og „Gud er at adskille fra Mennesket“ kan erkjendes i deres Sandhed, idet Guds Villie antages som det eneste Udskillende. Siges der at Gud er Alt, fordi Intet er uden ved

Gud, da kan man rigtigere sige (naar Guds Billie tænkes til Alt, som er og skeer, naar end ikke en Spury falder til Jorden uden Guds Billie), at Gud er Intet af det, som saaledes er og skeer. Som en villende Gud er han adskilt fra det Alt, men noget virkeligt Værende er der ikke imellem Ham og os. „Han er saaledes ikke langt fra Enhver af os; thi i ham leve, røres og ere vi.“ Hos Drsted finde vi et Forsøg paa en Slags udvortes, ligesom mechanisk Forening af Pantheisme og Deisme, hvorimod den guddommelige Personlighed og Selvbevidsthed vel er nævnet og antaget, men næsten som forglemt. Og dog er det som sagt just i Erkjendelsen af Guddommen som et selvbevidst, villende Væsen, at det Pantheistiske og Deistiske erkjendes i deres Eensidigheder, men dermed ogsaa i den for disse Forestillingsmaader tilgrundliggende Sandhed. Skal Mennesket som et selvbevidst Væsen ydmyge sig selv for Gud, saa maa Gud ogsaa for Mennesket være selvbevidst og personlig, ellers bliver en absolut Selvfornedrelse umulig. Er Mennesket om end i Magt ringere, dog i Rang, i Værdighed (som den, der veed af sig selv at sige) større end Gud, da kan Fornedrelsen kun være en tvungen, med en indre Modstræben, og ingenlunde heel og aldeles. Og endelig er en saadan absolut Selvfornedrelse for Gud, hvori Mennesket ikke opgiver sig selv, ikkun mulig i et

bevidst personligt Forhold mellem Gud og Mennesket, idet Gud er Gjenstand for Menneskets Tro og Haab, og er den, til hvem Mennesket kan henvende sig bedende. Men er Guds Personlighed og et personligt Forhold en Betingelse for Ydmyghed, saa kan denne dog endnu ikke være virkelig, uden i Følelsen af, at Gud paa den ene Side er den ene Store og Hellige, og paa den anden Side er den ene Gode, en hjælpende og barmhjertig Gud.

d) Gud er den ene Store.

Vi spørge her til nærmere Dplysning om Forholdet imellem Mennesket og Naturens Storhed og Høihed. „Vel minde ved Stjernehimlen Indtrykkene af uudsigelige Tal og Storrelser, af Varighed og lange Tidsperioder Mennesket om dets Ringhed, om dets physiske Svaghed, om det Ephemere i dets Existentis“, men paa den anden Side maa igjen „Bevidstheden om ved Anvendelsen og den lykkelige Selvudvikling af dets Intelligents at have udforsket saa Meget og saa Vigtigt af Naturens Lovmæssighed, af den sideriske Verdensorden, hæve, oplive og styrke Mennesket“¹⁾. Der er en moralsk Selvforglemmelse, som udfordres til den dygtige Naturforsken, saavel som til ethvert stort og

¹⁾ Kosmos von A. v. Humboldt 3 Band 1 Abth. S. 41.

dygtigt Foretagende, men der er en videnskabelig Selvforglemmelse, hvori Naturforskeren ikke uden paa Sandhedens Beføstning kan gjøre sig skyldig. Naar Mennesket i sin Videnskab saaledes vender sig mod det Udvortes, at det glemmer, hvis Videnskab det dog er, og saaledes lader sig ganske overvælde af det Uhyre i Gjenstanden, at Mennesket for en saadan udadvendt Betragtning bliver til et uendeligt Lidet, til et Intet, da medfører dette ikke ydmyg Selvfornedrelse, men en væsentlig Selvopgivelse, idet Mennesket maaler sig i sin Indskrænkethed og Endelighed efter den uendelige Naturs Maalestof. Men hvor Naturforskeren, som i hine Ord af Humboldt, besinder sig, der finder det hos sig selv, i sin egen Intelligents, en Magt at sætte imod Naturens tilsyneladende Almagt, og han vil oplives istedetfor overvældes. Mennesket er unægtelig en forsvindende Størrelse i Sammenligning med Naturens uhyre Størrelser, men ogsaa her er at anvende: „Kundskab er Magt“, og allerede formedelst denne Kundskab, denne Erkjendelse, er Mennesket, fordi det har en anden Maalestof at sætte imod Naturens, hævet over saadan Sammenligning.

Men der gives ogsaa for Mennesket en anden Dylostelse over Naturen, idet det just ved Betragtningen af det Store og Høie udenfor føler sig hævet over al udvortes Storhed. Det kvantitativ, mathematisk Store

i Naturen kan fremkalde Ideen af det absolut Store, som Naturen ikke lader see, men som Menneffene kan fatte formedelst en oversandselig Evne. „Det Uendelige er det absolut (ikke blot comparativ) Store og i Sammenligning dermed er alt Andet smaat*. Saaledes kan Menneffet formedelst det, som vækkes i det (Ideen af det Uendelige), føle sig ophøiet over den hele Sandseverden, og det er da langt fra, at der for det blot quantitativ Store gives nogen fri Selvornedrelse. Enten overvældes Menneffet af Mangel paa Aandskraft, eller det opløstes derover.

Detsamme er ogsaa Tilfældet med det, som Kant kalder *dynamisk Høie* i Naturen. Hans Ord forstjente at anføres: „Driftige, overhængende, ligesom truende Klipper, Jordenskyer, der optaarne sig paa Himmelen og trække op med Lynild og Bragen, Vulcaner i deres hele ødelæggende Magt, Orkaner med deres efterladte Forstyrrelse, en mægtig Flods høie Vandfald og deslige gjøre vor Evne at staae imod, i Sammenligning med deres Magt, til noget aldeles Ubetydeligt. Men Synet vil være desto mere tiltrækkende, jo frygteligere det er, naar vi kun befinde os i Sikkerhed (eller kan glemme Usikkerheden), og vi kalde disse Gjenstande gjerne høie (erhabne), fordi de høve Sjælsstyrken over dens sædvanlige Maal og lade opdage i os en Evne til at staae imod af en

ganste anden Art, hvilket giver os Mod til at kunne maale os med Naturens tilsyneladende Almagt". — „Naturmagtens Uimodstaaelighed tilkjendegiver os vel, som Naturvæsner betragtede, vor physiske Almagt, men opdager for os tillige en Evne til at bedømme os som uafhængige af Naturen og en Overlegenhed over Naturen, hvorpaa en Selvopholdelse af en ganste anden Art grunder sig, end den er, som kan blive angreben og bragt i Fare af Naturen uden for os, hvorved Menneskeheden i vor Person ikke bliver fornedret, om endog Mennesket maatte ligge under for hiin Magt" ¹⁾. Mennesket kan frygte Naturen, opgive sig selv for Naturen, men til nogen fri ydmyg Selvfornedrelse kan det ikke komme. Naar det bevidste Menneske, der som saadant dog er af høiere Væsen end den ubevidste Natur, føler sig fri under Betragtningen af dens Storhed og Magt, saa er det fordi det i en anden Henseende føler sin Dphøiethed over Naturen eller sit Slægtskab med den Evige, som er Naturens Dphav. — Naturen selv kan saaledes ikke være det Store og Høie og Hellige, for hvilket Menneskeaaanden i Ydmyghed kan fornedre sig, men vel kan Naturen i dens Storhed være Anledning til en aandelig Friggjørelse formedelt den Idee af det Absolute,

¹⁾ Kants Kritik der Urtheilskraft 1791, S. 104—105

som den gjør levende i Mennesket, og ikke som en blot Forestilling uden tilsvarende Gjenstand, men som det, hvis Majestæt anffues, vel ikke i det Udvortes, men formedelst det Udvortes, og som det, hvilket Menneske-aanden, skjøndt den ikke selv er det Absolute, dog staaer nærmere end den hele ubevidste Natur. Ja det Hoie, det Oploftende derude kan levendegjøre den Følelse, at Mennesket er, hvad Paulus siger efter en græsk Digter, Guds Slægt. Derfor kan ogsaa en tydsk Digter med Rette henvise til den synlige Himmel med de Ord: „daß das Herz dir größer werde, blicke von der kleinen Erde zu dem ewigen Glanz empor“. Drøsted siger smukt (I, S. 70): „Den, som ret vil nyde Himmelbetragtningen, maa have en gammel Fortrolighed med det, den lærer os.“ Men Hovedsagen er Fortrolighed med Uendeligheden, som Himlen anstueliggør. Men til denne Fortrolighed hører, at Landen er, om jeg saa maa sige, den udvortes Uendelighed mægtig, men dertil hører ogsaa Slægtskab med den Evide selv, i hvem der alene er den sande Uendelighed. Gud er den ene Store, alene saaledes stor, at Mennesket for ham absolut kan fornedre sig. Hvad der for Mennesket træder frem som noget blot Fremmed, noget Uhyre, kan det ikke tillægge nogen eksklusiv Størhed. Kun formedelst Følelsen af et Slægtskab er det Frivillige og det Ubetingede i Fornedrelsen mulig.

Kun i den Bevidsthed kan Mennesket kalde Gud den ene Store. Hvad stort og opløstende der i Menneskelivet i fjærlige, ædelmodige, opoffrende Gjerninger sætter vor Sjæl i Bevægelse, er os jo ogsaa kun Saa-
dant derved, at der er en indre Forstaaelse, et Slægtskab mellem vor Aand og Aanden i hine Handlinger.

Gud som den ene Store, den eksklusiv Store, er den Hellige, hvorved betegnes Guds over al Relativitet og Sammenligning ophøjede og affondrede Væsen. Kun formedelst Hellighed er Gud den, som kan tilbedes, og kun derved er han i Sandhed Gud. Bengel siger med Rette: *Deitas et sanctitas synonyma*. Men kan Naturens uhyre Nærhed træde som aandsovervældende frem for Mennesket, saa kan Forestillingen om Gud, den Hellige, ogsaa udøve en blot deprimerende Indflydelse paa Mennesket. Er Mennesket end i et, om jeg saa maa sige, naturligt, oprindeligt Slægtskab med den Hellige, saa er Gud, den Hellige dog som den, der ikke vil indrømme hiint Slægtskab nogen Ret for Mennesket, men tvertimod just paa Grund af Slægtskabet har den alvorligste Fordring til Mennesket (Ligesom den naturlige Fader ogsaa kan være den alvorligst befalende). Ligesom nu Naturens overvældende Indflydelse forsvinder i Opløstelsen, saaledes opløser sig det Deprimerende i Forestillingen om Guds Hellighed i Tilbedelsen. „Tilbeder for

hans Fodskammel, thi han er hellig", staaer der i Psalmen. I Oplostelsen alene, som naar man foler sig hævet ved Betragtningen af det Store i Naturen eller Kunsten, er der som et Følelsens Anløb (*équiv*) i Retningen mod Gud, men det Religiøse træder ikke frem som saadant i den blotte Oplostelse. Gud har ikke sondret sig for Menneskets Bevidsthed, han er ikke for Mennesket som den Store, den Hellige. For den Tilbedendes Bevidsthed derimod er Gud tilstede som den absolut Høie. Et herligt Udtryk for Tilbedelse have vi saaledes i den bekjendte Psalme af G. Terstegen: „Gott ist gegenwärtig“. Naar det deri hedder i den andagtsfulde Tale til Gud: „Nur ohne Grund und Ende, Wunder aller Wunder! Ich senke mich in dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden“, da kommer man til at tænke paa Pantheisme og især den ovenfor berorte pantheistiske Naturfølelse, som gaaer ud paa en Forvinden, Oplosen, Selvopgivelse i Naturen, men dog er her al Pantheisme og dermed al Selvopgivelse fjernet ved Ord, som de sidst anførte: „dich nur sehn und finden“. Det udvortes Oplostende kan fremkalde Tilbedelse, som i Davids ottende Psalme: „Naar jeg skuer Din Himmel, Dine Hingres Bænk, Maanen og Stjernerne, som Du beredte, hvad er en Dødelig, at Du kommer ham ihu, Menneskets Son,

at Du besøger ham! Og Du lod ham (dog) fattes lidet i Guddomsmagt, og med Ære og Herlighed kroner Du ham! Du lader ham herske over Dine Hænders Gjerninger". Vi see Digteren i hans Følelse af Ringhed ligeoverfor Naturens Storhed, men dernæst i Følelsen af Storhed af en ganske anden Art, i og med Bevidstheden af den ene Store, som aabenhæber sig i det tilbedende Udbrud, hvormed Psalmen begynder og ender:

Jehova, vor Herre:

Hvor herligt er Dit Navn over al Jorden!

Forsaa vidt som Hedningerne ikke kjendte Gud som den Hellige, saa kan man vel sige med S. Kjerkegaard: „Hedenskabet kunde ikke tilbede“. Men der kan for en Hedning være Mere i Følelsen end i Erkjendelsen og de kunde da vel (som Paulus siger i hiin berømte Tale) tilbede den, hvem de ikke kjende. Men Idmyghedens Dyd er dem ubekjendt. Hedningen kjender ikke sin Skyldighed i Forhold til Gud i dens hele Omfang, hverken hvorledes han skylder Gud, som sin Skaber, Alt, og derfor ogsaa er skyldig at lyde ham i Alt, ikke heller Dybden af den Skyld¹⁾, han har formedelst

¹⁾ Ordet skyldig har ikke blot en dobbelt (see Side 38) men en tredobbelt Betydning, og i alle Betydninger er det Idmygheden vedkommende. Men den Erkjendelse, at vi

Synden. Derfor kan Hedningen ikke være ydmyg. Og kan han end tilbede, forsaavidt uagtet hans forvildede Forestillinger under visse Betingelser en Ahnelse, en Følelse af Guddommens uendelige Storhed og Hellighed kan besøge hans Sjæl, saa kjender Hedningen dog ikke Guds Storhed i hans Gjerninger som saadanne (Rom. 1, 20), eller hans Hellighed i hans Villie, hans Bud. Men denne Erkjendelse er det just, hvad Ydmygheden kræver. I den blotte Dyplostelse eller naturlige Tilbedelse kunne vi ikke sige, at Ydmyghedens Dyd er tilstede. En aandelig Dyplostelse kan maaskee endog være Anledning til en derefter følgende Selvophoielse, Hovmod. Naar Paulus taler om sine Henrykkelser 2 Cor. 12, 2, da er derved at forstaae noget Overordentligt paa Dyplostelsens Gebeet. Men det var kun en siebliffelig, snart forbigaaende Tilstand. Om Christus staaer der, at han var i Himlen, medens han var paa Jorden (Joh. 3, 13), men en Paulus kunde kun henrykkes i Himlene. Og naar Henrykkelsen ophorte, da kunde Fristelsen til det jordiske Sind maaske med fornyet Styrke vende tilbage.

ere skyldige at lyde Gud i Alt, indeholder ogsaa den, at vi ere ham Alt, vort Liv med det, som staaer os i Livet, skyldig, ligesom omvendt det, at vi ere Gud Alt skyldige, ogsaa kan kaldes Grunden til, at vi bør lyde ham i Alt.

Saaledes taler han jo om en Fristelse til at hovmode sig af de høie Aabenbarelses. — Saaledes og hvor Tilbedelsen beroer paa Stemning, Sted og Omstændigheder eller paa en særegen naturlig Disposition eller Evne, f. Ex. Yphantasie, der kan den, naar den virkelig har været tilstede, muligen afløses af det, som er Tilbedelsen ganske modsat. Det er muligt, at den, som i en opløstet poetisk Stemning kan forfatte en opløstende Psalme, derefter kan aabenbare et verdsligt, hovmodigt og ukjærligt Sind. Vi kunne sige, at der i saadan umiddelbar Tilbedelse ikke ret er nogen Dyd, altsaa heller ikke nogen Ydmyghed. Men dette er derfor heller ikke den Tilbedelse i Aand og Sandhed (Joh. 4, 24), hvilken først ved Christiendommen er bleven indført i Verden.

For den Ydmyge er Gud den ene Store, idet han er den Almægtige, af hvem alle Ting ere, saa at Mennesket ikke i absolut Betydning har at give sig selv Vren for Noget, og han er den Hellige, ikke blot som hiin Tilbedelses Gjenstand, Ps. 99, 5, men som den, der byder: vorder hellige, thi jeg er hellig (3 Moseb. 19, 2). Og for den Ydmyge er denne Fordring ubetinget, gjældende al vor Umgængelse (1 Pet. 1, 15), hvilket dog ikke kan være Tilfældet med Tilbedelsen, forsaavidt den er en særegen opløstet Stemning.

Befinder et Menneske sig en stille Nat under den

klare Stjernehimmel, da kan det paa den ene Side føle sig som Intet i Forhold til Uendeligheden deroppe, men paa den anden Side føle sig opløstet og tilbede ved ligesom at fornemme den Eviges Røst, som han taler hos Propheten (Esaias 57, 15): „høi og hellig boer jeg.“ Det er hiint oprindelige Slægtskab med Gud, som da giver sig tilkjende¹⁾. Men den guddommelige Storhed og Hellighed aabenbarer sig ikke alene ligesom hvilende for en opløstende, tilbedende Be-

¹⁾ τὸν γένος σαρκεν Apg. 17, 28. Derpaa beroer Menne-
 stets medfødte Adel (*svyevstia*), som ofte er mistkjendt i Chri-
 stenheden, f. Ex. af Zwingli, naar han siger: „Hvad Gud
 er, det veed vi ligesaa lidet af os selv, som en Skarabasse
 (scarabæus) er vidende om, hvad et Menneſte er. Det
 passer bedre at sammenligne hvilkesomhelst Skabninger
 med hinanden indbyrdes, end at sammenligne Skabnin-
 gen med Skaberen (si quamlibet (creaturam) creatori
 conferas). Alle forgængelige Væsner ere mere i Slægt
 med hinanden, end med det Guddommelige, Evige, Ube-
 grændsede, om man og i hine finder Billeder og Spor
 af det Guddommelige.“ Og dog udbryder Zwingli et
 andet Sted (De providentia dei cap. IV.): „Tag Menne-
 ſtet bort! Hvilken af alle sandfelige Skabninger skal da
 nyde Gud? Hvem skal erkjende ham, have Samfund med
 ham? Menneſtet er nemlig det for Verden, hvad Gud
 er for Menneſtet (Est igitur homo id mundo, quod
 homini deus)“. Zwingli maa dog saaledes komme tilbage
 til at antage et færegent Slægtskab mellem Gud og Menneſtet.

tragtning: den viser sig ogsaa virkende. Naar Naturens mægtige Kræfter true Mennesket med Undergang, eller naar Pligten, som den hellige Guds Bud, træder frem i sin hele Strengthed tværtimod Menneskets Lyst, eller det overtraadte Bud falder i Samvittighedens Bebreidelse som en tung Byrde paa Sjælen, da forsvinder let det blot ideelle Forhold til Guds Storhed og Hellighed for det reelle, for den strenge Virkelighed. Det Menneske, som seer sin Undergang nær eller er gjennemtrængt af Følelsen af sin Brode, kalder vel ogsaa Gud den Store, den Hellige, men har han slet ingen anden Forestilling om Gud, da er han endnu ikke ydmyg, ja kan ikke være det. Vi kunne sige, at Gud maa først ligesom vise Mennesket sin Selvfornedrelse eller, om man vil, Ydmyghed, førend Mennesket ret i Ydmyghed kan fornedre sig for ham. Den Høie og Helliges Virksomhed maa for den Ydmyge ikke alene bære Høihedens og Hellighedens Præg, som den, der kommer bydende og regjerende, ovenfra, men ogsaa som den, der ligesom kommer nedenfra, tjærende, hjælpende, oplivende. Saaledes lyde ogsaa Herrens Ord hos Propheten: „I det Høie og Hellige (egentlig „høi og hellig“) boer jeg, men og hos den Sønderknuste og Redbøiede i Aanden, at levendegjøre de Redbøiedes Aand og oplive de Sønderknustes

Hjerte." Vi gaae da over til at tale om Guds Menneſtefjærlihed.

e) Gud er menneſtefjærli.

Guds evige Kraft og Guddommelighed er efter Paulus, Rom. 1, 20, aabenbaret Menneſtet af hans Gjærninger ved Verdens Skabelſe, men Guds Miſkundhed og Kjærlihed til Menneſkene (Philanthropic) i Aabenbaringen ved Chriſtus Tit. 3, 4 og 1, 11. Men denne Guds Menneſtefjærlihed er i Chriſtenheden undertiden bleven iſoleret, taget abſtract og eenſidigen, idet man enten har ſøgt at bortforklare af den chriſtelige Religion Alt, hvad der ſyntes at ſtride imod den forudfattede Foreſtilling om Guds Menneſtefjærlihed, eller man vel Intet benægtede af det, ſom hører til Kredſen af de chriſtelige Foreſtillinger, men dog kun ret levende tilegnede ſig hiint ene Moment. Om man hverken benægter Skabelſen eller Forløsningen, ſaa bliver dog i den eenſidige Tro paa Guds faderlige Forſyn det jordiſke Liv og dets Goder lagt til Grund for Bedømmelſen af Guds Godhed og Kjærlihed. Man ſeer i Lykken Bevifer paa, at Gud er god, i Ulykken trøſter man ſig med, at Gud ſtyrer Alt til det Bedſte, men om dette Bedſte har man ingen høiere Anſtuelfe end den, ſom det timelige Liv kan give. Man foreſtiller ſig Livet hiinſides Graven

alene som en Fortsættelse af det nærværende Liv, maaskee paa andre Kloder. Paulus henviser Rom. 11, 22 til Guds Godhed, men ogsaa til Guds Streng-
 hed (ἀποτομία), men om hiin Forsynstro kan vi sige, at den ikke kjender til nogen anden guddommelig Streng-
 hed end den imod Strengheden selv. Alt gaaer for den op i umiddelbar faderlig Mildhed. Om den end dermed vel kan forene Forestillingen om nødven-
 dige faderlige Tugtelsler, saa bliver der dog derved Intet indrømmet Guds exclusive Storhed, hans Hellig-
 hed og Retfærdighed, derfor har Forestillingen om Guds Dom ingen ret levende Betydning for den. Men med denne Mangel er ogsaa forbundet Mangel paa Sands for det Evige, eller vi kunne sige, at Mangel paa en Anskuelse af det Evige i Modsætning til det Timelige og Forgjængelige er det just som gjør, at man ikke kan optage Guds Streng-
 hed som et Mo- ment i hans Faderlighed. Gud styrer Alt til det Bedste. Men skal det Bedste være et bestemt Maal, et absolut Maal, hvori der er evig Hvile uden Søvn eller Død, da vinder Forestillingen om Guds Streng-
 hed en absolut Betydning. I al timelig Styrelse og Ledelse og Førelse til det Bedre og Bedre, er Alt kun relativt, som Middelt, men hvor Relativiteterne standse, der indtræder Evigheden med sin Salighed, men ogsaa med Streng-
 hed. Man kan sige, at der i hiin ab-

stracte Tro paa Guds Godhed, er en Noisomhed, idet
 Mennesket noies med det Relative istedetfor det Abso-
 lute, med det Timelige istedetfor det Ewige, men i
 denne Henseende er den Christne unoisom: han noies
 ikke ganske med noget Mindre end Gud selv og det
 ewige Liv. Derfor stræber han allerede i Timeligheden
 stærkere og stærkere formedelst Troen at gribe det ewige
 Liv. Der er i hiin Forsynstro en Mangel paa det
 ovennævnte pantheistiske Moment, Gud er alene som
 udenfor Verden, men der er dog en Bestemmelse ved
 Gubdommen, som den blotte Deisme ikke har, den
 nemlig, at Gud tager sig af Menneskene, af det enkelte
 Menneske, og vil dem vel, ligesom en jordiff Fader,
 og styrer Alt til det Bedste for dem. Der er i saadan
 Livsanskuelse en Halsked og en Inconseqvents; thi
 kaldes end Gud den ene Store, saa gjælder han dog
 med Hensyn til Styrelsen af Tingene i Verden kun
 som den Større, den Mægtigere, den Wisere. Hvor
 Mennesket ikke længere kan hjælpe sig, der haaber det
 paa Guds Hjælp. Hvor menneskelig Kraft og For-
 stand har naaet sin Grændse, der hengiver Mennesket
 i Forsynstroen sig til Guds Magt og Wiisdom. Gud-
 domstanken er ikke trængt ind og bleven levende i
 Menneskets Bevidsthed om sig selv. Der gives her
 faaledes mere Beskedenhedens Begrændsning, hvorved
 man ligesom deler med Gud, end Idmyghedens abso-

lute Selvfornedrelse. Men ligesom hiin Røisomhed, saaledes er Beskedenheden her det Urette. I Menneffets Forhold til Gud har kun det Hele, Fulde, Absolute sin Gyldighed. Jeg har Intet, men dog besidder jeg Alt, er den fromme Ydmygheds dybe Udtryk, men dette forstaaes ikke paa den blotte Forsynstroes Standpunkt.

Men denne Tro paa Guds Godhed, paa Guds faderlige Forsyn, kan dog leve med saa stor Inderlighed i mange oprigtige Sjæle, at den ofte gjør dem, som træde stærkt frem med deres christelige Rettroenhed, tilskamme. Den kan lære stor christelig Taalmodighed i Modgang, i Lidelser, og anspore til efter den himmelske Faders Exempel at gjøre vel, vise Barmhertighed og tage sig af de Smaa, de Ringe og Syge, med en ægte christelig Kjærlighed, om der end kan findes noget Feilagtigt i Maaden, hvorpaa det skeer, i Midlerne, der anvendes. Vi kunne tillægge denne Forsynstro en e n s e r v e r e n d e Kraft, ligesom Paulus tillægger Loven en saadan, Gal. 3, 24. Sjælen bevares saavel for egenkjærlig Selvopheielse, som for Selvopgivelse, til en tilkommende Ydmyghed, naar dens Dyb fuldkomnere oplades. Men dette skeer der ved, at Syn d s b e v i d s t h e d e n vækkes, hvormed er forbunden den levende Erkjendelse af Meenessets Skyldighed og Skyld.

I den eensidige Forsynstro holder Tanken sig til den endelige Verden, som det Tilgrundliggende, Faste, hvorfra der gaaes ud og hvortil der vendes tilbage, og som det Bedste og Høieste, saa at en Fortsættelse af Livet hiinsides Graven kun forestilles som en simpel Fortsættelse af det Endelige. Guds Kjærlighed erkjendes da kun i Befordringen af Menneſkets Vel paa jordist og endelig Viis, og Lykſaligheden, som forventes af Guds Godhed hiiset, er Velbefindende, om end anderledes end noget jordist Velbefindende, dog aldeles i den jordiske Lykkes Land. Med denne Respect for det Endelige, hvis Charakter ikke forandres, fordi det tænkes forisat i det Uendelige, ja som just derved, at det kan gaae ud i sit Modsatte (det Uendelige), viser sig ikke at være nogen ubetinget Afgtelse værdig, med en saadan Respect er forenet en Miskjendelse af Guds Selvstændighed som den ene sande evigt Værende, og derfor og af hans Hellighed og Retfærdighed. I det denne Miskjendelse yttres sig praktist i Menneſkets Liv, da er deri Synd, en Handlen mod Guds Vidnesbyrd om sig selv i Menneſkets Inderste, i Menneſkets Samvittighed. Men da vil der ogsaa tidligere eller senere skee en Tilbagevirkning af den miskjendte eller fornægtede Sandhed paa Menneſket. I den levende oprigtige Syndsbevidsthed, hvori Menneſket erkjender sin endelige Virkelighed i Strid med Sandheden, roffes

Tilliden til den timelige Virkelighed overhovedet, og Mennesket føler sig i Forhold til den Ewige. Efter Menneskets nærværende Bessaffenhed kan selv den Lov, der lærer Mennesket at kjende sine Pligter, sin Skyldighed, kun formedest Syndserkjendelsen, som den levendegjør, lade Mennesket føle den Ewige, fra hvem Loven er udgaaet og til hvis Liv det er dens Bestemmelse at danne Mennesket. I Følelsen af Synd og Skyld og Brøde træder den guddommelige ewige Selvsständigkeit frem for Mennesket, og Mennesket føler sig ydmyget indenfra med Hensyn til sit eget naturlige Væsen og da ogsaa med Hensyn til sine egne naturlige Tanker og Forestillinger. Jo dybere og inderligere Syndserkjendelsen er, desto mere erkjender Mennesket ogsaa, at han ikke har at bedømme Gud efter Endeligheden, men Endeligheden efter Gud, det ahner, at der er et Liv i Gud, som er forskjelligt fra Livet i Verden og med verdsligt Sind, og som det indrømmer Gud hans eget Liv, hvori Mennesket skulde være deelagtigt, men hvorfra det formedest Synden er udelukket, saaledes ogsaa hans egen af Menneskets Tanker og Forestillinger uafhængige Virkemaade. Men i denne indvortes Ydmygelse formedest Syndsbevidstheden er der først da Ydmyghed, fri Selvfornedrelse for Gud, naar Mennesket ikke føler sig blot nedslaaet eller tilbagestødt, eller, ligesom i sine jordiske Tanker, saaledes

i sit Hjerte, sit indre Liv sonderknust, men ogsaa oplivet formedelst Troen paa Guds forbarrende Naade. I den eensidige Forsynstro troer Mennesket, at Gud er dets Beskjærmer og Beskytter, men den, som i Idmyghed kommer frem for Gud, troer først dette, at han er (som noget for sig selv), at han er det selvstændige, absolutværende Væsen og da ogsaa, at han belønner dem, som søge ham (Ebr. 11, 6). Men naar i Idmygheden det Første (Guds Selvstændighed og, om jeg saa maa sige, Egenhed) ikke glemmes i det Sidste (hans Godhed), saa indrommes ogsaa, at Gud, som Gud, maa vise sin Godhed paa en særegen eiendommelig Maade, nemlig forskjellig fra Alt, hvad det sædvanlige Liv lærer os. Formedelst Syndsbevidstheden kunne vi jo ikke hvile i det timelige Liv, men drives ud over det og maae sige, som der staaer i den 63de Psalme: „Din Naade er bedre end Livet.“ Men den, som kan sige dette, vil heller ikke lade det timelige Livs Betingelser i Naturlove osv. gjælde som Betingelser for Guds Handlemaade i at aabenbare sin Naade.

I Syndeerkjendelsen kan dog Menneskets Underste være mere eller mindre opladt, og saaledes kan Trangen til Syndernes Forladelse ogsaa have større eller mindre Kraft over Menneskets naturlige Forestillinger, saavel om Guds Storhed som om Naturens Uforanderlighed. Der er dem, som slaae sig til No dermed, at Gud i

førend legemligen, og hvis ikke, da var hun aldrig bleven Christi Moder. Men da hun ved Bebudelsen sagde: See! jeg er Herrens Tjenerinde! da kom hiint Aandelige, hendes dybe Idmyghed, i høiere Grad tilsyne end nogenfinde tilforn. „Tjenerinde,“ siger en gammel tydsk Mystiker ¹⁾, det betyder hendes dybe Idmyghed, som hun havde, da hun boiede sig under Guds Herredomme. Havde Maria seet til sin Sko, hvordan den havde passet hende, da var hun aldrig bleven Guds Moder.“ Saa snart Christenheden begynder at behage sig selv i sin Christelighed, eller at skjenke dens udvortes Goder særdeles Opmærksomhed for deres egen Skyld, eller endog at vurdere sin Christelighed derefter (som om det Bestaaende eller Overleverede, hvilket Troen maa skee tilforn har gjort og bevirket, ogsaa var, som saadant, at regne for eller lige med de friske Gjæringer, hvori den levende Tro viser sig og maa vise sig), da forsvinder Christendommen af Christenheden.

¹⁾ Hermann af Frislar: „Dirne“ das meinet ire tiefen otmutikeit di si hate, sich zu bougene under gotliche herrschaft. Also sprichit Bernhardus: „hete Maria ie gesehen an iren schuch, wie er ir gestanden hate, si enwere nimer gotis muter worden.“ Af Ordet „otmutikeit“ seer man, hvorledes det gamle Tydske var det Danske mere ligt end det nyere. Det Anførte er af Hermanns Heiligenleben, som Pfeifer har udgivet 1845, som første Bind af hans Bærk: Deutsche Mystiker der vierzehnten Jahrhunderts.

Der er en Lignelse, som kan tjene til Oplysning om den christelige Ydmygheds rette Forhold til de for-
 disse Guder. Det er den, som findes Luc. 17, 7:
 „Men hvo af Eder, som haver en Tjener, der ploier
 eller vogter Dvæg, siger strax til ham, naar han
 kommer hjem af Marken: gaf hen og sæt dig tilbords.
 Mon han ikke snarere siige til ham: bered det, jeg
 skal have til Madvere, og bind op om dig og vart
 mig op, medens jeg æder og drikker; og derefter maa
 du æde og drikke?“ Hvad der i en saadan Lignelse
 træder frem, som adskilte udvortes Handlinger, det
 forener sig, naar det forstaaes aandeligen, som for-
 skjellige Momenter i det samme Sind. „At æde og
 drikke,“ kunne vi vel siige, er at nyde det Gode i Livet.
 Det lader sig nu ikke udvortes altid bemærke, om
 Noget æder og drikker, som det sommer en Tjener,
 først efter sin Herre, efter at have beredt det, han
 skulde have til Madvere, og efterat have bunden op
 om sig og vartet ham op, mens han aad og drak, —
 eller om han gjør det strax efter at være kommen
 hjem fra Arbeidet paa Marken, hvor han har ploiet
 eller vogtet Dvæg, eller om han maaskee gjør det
 uden at have udført dette sit Arbeide. Man kan ikke
 altid see, om et Menneffes aandelige Forhold til Livets
 forgængelige Guder er simpel Begjærlighed, der umid-
 delbart griber efter de gode Ting, som kan have og

nydes, uden noget høiere Hensyn, eller om virkelig et Hensyn til det Gode, som man er skyldig at udføre, til sine Pligter, sit Arbeide for Pligtens Skyld (Moralitet) er virksom, eller endelig om man i sin Haven og Nyden dog lader ligesom Herren være den Første *) 1 Cor. 10, 31; Kol. 3, 17. I det Sidste har vi ikke blot naturlig Lyst, ikke blot Moralitet, men Idmyghed. Forskjellen i Forholdet træder ikke altid aabenbart frem, men man skal derfor saameget mindre tænke ilde om den Lykkelige, den Hædrede, som det dog er Mennefskets Pligt, *ceteris paribus*, at vælge Lykken og Hæderen fremfor det Modsatte. — Er Herren den Første for Mennefsket i al dets Livsnydelse, da have de jordiske Goder tabt deres Selvstændighed for det, da er Mennefskets Hjerte som brudt i dets Egenkjerlighed, da gjør det ikke længer stolte Fordringer til hine Goder, da nyder det det Gode i Idmyghed.

Man kan adskille Troens Idmyghed og Kjærlighedens Idmyghed. Hvor i Troen paa Guds Naade Forestillingen om den guddommelige Kjærlighed er bleven overveiende fremfor Forestillingen om den

*) I dette Tilfælde er man ogsaa villig til, naar det kræves, at forlade Alt og følge ham.

Gave, den Frelse, som er bleven os skienket, der bryder Kjærlighedens Ydmyghed frem af Troens Ydmyghed eller er denne i dens Fylde. I Marias Lovsang Luc. 1, 46. 47: „Min Sjæl ophoier Herren og min Aand fryder sig i Gud, min Frelser,“ der udtaler sig en Kjærlighedens Glæde i Herren, der af sig selv fører Selvfornedrelsen med sig eller indeholder den i sig, der har vi et Udtryk for Kjærlighedens Ydmyghed. Da det dog er en Kjærlighedens Glæde, fremkaldt ved den beviste Naade, formedelst det Skjenkede, altsaa ikke uden et om end nu ligesom tildækket Selvhenssyn, saa er det ikke hiin ovenomtalte (S. 37) contemplantive Kjærlighed, for hvilken Gud i abstract Fæstendelse skulde være Mennesket Alt, og i hvilken der forhaavidt ikke kunde siges at være nogen virkelig Ydmyghed. Naar der siges om Jesu Disciple Luc. 24, 41, at de ved at gjenkjende Herren efter hans Dystandelse „for Glæde endnu ikke troede,“ da var det den reent naturlige menneskelige Glæde, som saaledes betog dem, at de endnu ikke kunde siges at troe eller vare tilfunds i Ydmyghed at kaste sig ned for ham med et Udbrud som Thomas's Joh. 20, 25: min Herre og min Gud! Men ganske anderledes er det med den Glæde i Herren, hvortil Paulus gjentagende opfordrer Philip. 4, 4. I den er Troen med dens Yd-

myghed, men ogsaa Kjærlighedens Ydmyghed i Forhold til Herren.

Jeg siger: i Forhold til Herren; thi der gives ogsaa en Kjærlighedens Ydmyghed, som kan lægge sig for Dagen i Forhold til andre Mennesker. Hvor den lyst at være „fremfor Andre“ er udelukkende herskende, der er ikke Ydmyghed, thi da har man ikke Sind til at fornedre sig for Sandheden. Hvor denne Selvfornedrelse finder Sted, frit og ubetinget, der er Ydmyghed, en saadan, som i Forhold til Andre, kan vise sig i Beskedenhed en's Begrændsning, ja deri, efter Apostelens Formaning, „at forekomme andre med Erbedighed.“ Men i Kjærlighedens Ydmyghed er endnu Mere. Thi Mere end Beskedenhed og Erbedighed udtrykker der sig dog i Ord som disse: „Deine min Glæde er fuldkommen. Ham bør at være, men mig at forringes,“ og om end Johannes den Døber sagde dem med Hensyn til Kristus, saa betegne de dog en Ydmyghed i Kjærlighed og af Kjærlighed, som ogsaa kan finde Sted i rent menneskelige Forhold. Men vi kunne dog i denne uegennyttige Glæde over Andre kun da virkelig finde Ydmyghed, dersom den saaledes har Troen til sin Rod, at den ikke er blot contemplativ. Thi er der aldeles ingen Selvhensyn, da er der heller ingen Selvfornedrelse, og da ere vi udenfor Ydmyghedens Begreb. Men ligeledes kunne vi heller ikk

finde Kjærlighedens Idmygghed fuldkommen tilstede, hvor et naturligt Forhold er medvirkende. Naar en Fader siger om sin Son de anførte Ord, som Johannes sagde, da kan deri ligge en om end udvidet Egenkjerlighed. Han kan føle sig selv ophøiet i sin Son. En fri, villig og kjærlighedsfuld Aerkjendelse af alt det Gode, alle Fortrin hos Andre uden andre særegne Betingelser og Indskrænkninger, uden nogen Higen efter selv at være fremfor Andre, men ogsaa med tilbørlig Agtelse for sig selv, nemlig for det, som man selv har annammet eller selv formaaer, et saadant Sind kan dog kun i Troens Idmygghed have sin rette Rod. Men paa den anden Side kan det vel være, at der af denne Stamme endnu ikke er fremkommen hine Frugter. Der kan vel være den, hvem man ikke kan frakende Idmygghed i Troen i Forhold til Herren, men for hvem den ærgerrige og forsængelige Higen efter at være fremfor andre Mennesker endnu ikke er bleven overvunden af Kjærligheden.

Det kan være, at en Stræben efter at komme ud over Andre, ud over det for alle Gyldige, kan føre bort fra al Christendom, deels fremtrædende theoretisk som en høiere Gnostis, deels practisk, og dette igjen enten som en selvgjort Dyrkelse (*θεολοθησια*) eller som Antinomismus, der ikke vil underkaste sig nogen høiere Lov, men med Foragt for dem, som beherske

fig, misbruge Pauli Være om Friheden og vandre efter Kjødets. Denne Higen efter det indbildt Hoiere aabenbarede sig i dens forskjellige Skikkelser allerede i den apostoliske Tid. Den viste sig i den falske Gnosis hos en Hymenæus og Philetus, der sagde, at „Opstandelsen allerede var skeet,“ eller at ikke nogen anden end en reen aandelig Opstandelse var at vente, practiff hos dem, om hvem Paulus taler Kol. 2, 18, der fandt Behag i Idmygelse, men ikke af Idmyghed, men tvertimod idet de vare „forfængeligen opblæste i deres kjedelige Sind,“ og ikke holdt fast ved Hovedet, for at vore med det en guddommelig Vært. Endelig er der i Brevene Tale om saadanne Nicolaiter Apf. 2, 6, der misbruge Guds Naade til Uteerlighed Jud. 4, dog komme disse kun forsaavidt her i Betragtning, som de formedelst den selvtagne Frihed hoymode sig over Andre. I alt dette gaaes der bort fra Christendommen, og hvad der viste sig i den apostoliske Tid, har yttret sig om end i forandret Skikkelse i Kirken gjennem dens forskjellige Tider. — Imod alle saadanne Yttringer af Hoymod, der tillige give Anledning til Riv og Hjendskaber, kan Pauli Formaning gjælde: „Haver eet Sind imod hverandre; tragter ikke efter høie Ting, men holder Eder til de lave.“ Det er en Formaning til den Troens Idmyghed, hvorved alene Freden og Kjærligheden kan bevares. Men det kan og være en

Formaning til Kjærlighedens Ydmyghed under den Forudsætning, at Troens Ydmyghed allerede er tilstede. Der gives ikke sjelden Tilfælde, i hvilke en saadan Formaning kan behøves. Saaledes var det med Bebedæi Sonner Mark. 10, 35. Elskede de ikke Jesus? kunde man frakjende dem en levende Tro paa ham og Ydmyghed for ham? Men dog var der en forfængelig, ærgjerrig Stræben hos dem. Saaledes var det og med de andre Jesu Disciple Matth. 18, da de spurgte: hvo er den Største i Himmeriges Rige. Dette „Fremfor“ kan være en stor Fristelse, saalænge Mennesket ikke er bleven fuldkommen i Kjærlighed. Men ligesom det var bleven hine Disciple til Rettelse i denne Henseende, at de vare Disciple, og at de som saadanne henvendte sig til Herren, saaledes vil den christelige Tro overhovedet ikke kunne bevares reen og levende uden at Hjertet efterhaanden ved den maa renses fra alt det, som staaer Kjærlighedens Ydmyghed imod. Til Bebedæi Sonner sagde Jesus blandt Andet: Hvo som vil være den Ypperste iblandt Eder, skal være Alles Tjener. Som vi forhen omtalte det at tjene i Almindelighed, at tjene Gud, som den Ydmyghed, hvorved Guds Naade bevares, saaledes har vi her den Tjener, hvori det at tjene Gud først viser sig som noget sandt og virkeligt. Thi det gjælder med at tjene, som med at elske: Hvo som ikke elsker sin

Broder osv., 1 Joh. 4, 20. Men hvad nu denne Tjenen i Mennefskjærlighedens Ydmyghed angaaer, da er her at adskille en dobbelt Side, en ideel og reel Selvfornedrelse. Ord som disse i Jesu Vignelse Luc. 14: Sæt dig nederst! eller som hine Pauli: Holder Eder til det Lave! har da og som en Formaning til Kjærlighedens Ydmyghed en dobbelt Anvendelse. For det Første har man at opgive det Selvraadige, som om man paa egen Haand, efter sin egen Vyst, kunde indtage sin Plads i Mennefsamfundet, hvad enten den tilsyneladende er hoi eller lav. Hvis et Mennefske i Forsagthedens Trods sætter sig nederst eller holder sig til det Lave, fordi det Hoiere maaskee ikke strax vil lykkes, saa sætter han sig dog i Mand og Sandhed ikke nederst, eller holder sig til det Lave. I en trodsig Mand er ingen sand Selvfornedrelse. Det Udvortes er overhovedet aldeles ikke noget Afgjørende. Som man af Stinkhellighed og Hylleri kan sætte sig nederst, medens man i sine egne Tanker sætter sig overst, som da Hoymoden skjuler sig bag Ydmyghedens Raabe, saaledes kan den ogsaa ligefrem lægge sig for Dagen i en udvortes Selvfornedrelse. Hvem gjorde sig udvortes ringere end en Diogenes i sin Tønde, og hvem aabenbarede deri mere hoymodig Foragt for Mennefskene? Naar en Orientaler kalder sig sin Herres Hund, saa er deri en Selvforgt, men naar Dioge-

nes kaldte sig „Hunden Diogenes,“ saa er deri Men-
 neskeforagt. Og denne Aandsretning, som traadte
 saa reent frem hos den gamle Cyniker, er endnu ikke
 forsvunden af den menneskelige Natur. — Altsaa, det
 Selyraadige maa man opgive med Hensyn til den
 Stilling, man vil indtage, den Tjeneste, man vil paa-
 tage sig, dersom man i christelig Idmyghed skal sætte
 sig nederst. Derved bliver det først muligt, at man
 ret kan faae sin Plads anvist af Gud, ja derved vil
 virkelig de Ord af hiin Vignelse Luc. 14: Ven! sæt
 dig høiere op! erholde en almindelig Anvendelse, alt-
 saa ikke blot en Anvendelse paa denne eller hiin, som
 er kaldet til noget Stort eller dog noget Større i Livet,
 men ogsaa paa den, hvem kun det Mindste er betroet.
 Bliver man end ikke sat over Noget, saa kan man
 dog blive sat over Noget, og denne Plads er dog
 høiere end den, man indtog da man følte sig som den,
 hvem en Plads først skulde anvises, idet man ikke i
 Selyraadighed vilde selv tage den, Ligesom, ifølge en
 forhen berørt Vignelse, Luc. 17, 7. 8, den dog er
 kommen videre, som nu selv æder og drifker efter
 Herren, end han var, da han vartede Herren op,
 medens han aad og drak, saaledes er ogsaa efter den
 her omtalte Vignelse den, som nu har erholdt sin
 Plads anvist, hvor han forsaavidt selv har at raade,
 over den, som endnu har at bide paa sit Kald, idet

han lader Herren raade. Naturligviis er Alt at forstaae aandeligt, som forskjellige Momenter eller Sider af det aandelige Liv. Ligesom man kan æde og drikke i Jesu Navn, saaledes kan man ogsaa raade uden Selve raadighed, i Ydmyghed raade i Herrens Navn, og det har den at gjøre, som virkelig finder sig kaldet af Gud til dette eller hiint: Hvo sig selv fornedrer, skal ophoies. Men hvorledes har da den Ydmyge at raade, eller, at stikke sig i den hoiere Tilstand, hvor han er sat over Noget?

Vi komme her til den anden Side af den ovennævnte Tjener i Mennefskjærlighedens Ydmyghed. Skal en Christen overhovedet leve værdig det Kald, hvortil han som Christen er kaldet, nemlig Guds Raade, da skal han tjene. Skal en Christen leve værdig det Kald, hvortil han som Mennefskjærlig er kaldet, nemlig det særegne Kald, han har i dette Liv, da skal han ogsaa tjene. Dette kan forsaavidt kaldes den reelle Side af den ydmyge mennefskjærlige Tjener, som den viser sig udad i et virkelig Forhold, i Modsetning til det, der foregaaer alene i Mennefskjærlig selv, naar det ligesom sætter sig nederst derved, at det ikke paa egen Haand vil vælge sin Tjeneste. Ligesom vi ovenfor har sagt, at disse Ord: Ven! sæt dig hoiere op! kan finde Anvendelse paa den, hvis Kald i Livet er det ringeste af alle, saaledes kan ogsaa Lignelsens-

Formaning til Selsfornedrelse finde Anvendelse paa den, der virkelig af Gud er kaldet til det Høieste, eller hvem der er anvist en Plads over alle Andres. Hvorledes det? Skal han virkelig gaae tilbage fra den ham af Herren anviste Plads og sætte sig nederst? Ingenlunde skal han det i samme Betydning, som han første Gang har gjort det. Det vilde jo være at agte Herrens Kaldelse ringe. Heller ikke skal han tvertimod et bevidst høiere Kald vælge en ringere Plads; det vilde jo være at trodse. Men forsaavidt skal Enhver „holde sig til det Lave“ og sætte sig nedenfor Andre, som han skal, om han end er sat over Andre, dog være deres Tjener, ja just derved vise sig den overordnede Plads værdig. Vi have dog her ikke noget Nyt; men det samme Sind, som i at vælge sin Plads lader Herren raade, det samme Sind er det ogsaa, der vil indtage Pladsen som en Tjeners (forsaavidt nederst) og ikke som en Herres. Vil man tage den tjenende Virksomhed eller Selsfornedrelsen i sidstførte Betydning adskilt fra den førstnævnte, nemlig Opgivelsen af Selvrædigheden, da tjener man uden det rette ydmyge Tjenersind, da tjener man paa egen Haand, da tjener man Mennesker uden at tjene Gud, men da tjener man dog heller ikke Mennesker i Sandhed. Man kan da tjene dem til deres store Skade.

Det rette Tjenersind er et Udtryk for Ydmygheden,

men et endnu inderligere og fuldere er det, naar vi kalde Ydmygheden det rette Barnesind. Han, som fremfor Andre har givet det store Exempel paa tjennende Lydighed, og derfor ogsaa har vundet et Navn over andre Navne, og som har formanet til Ydmyghed ved at formane til at være en Tjener, han har givet den samme Formaning til sine Disciple, som spurgte: „hvo er den Største i Himmeriges Rige,“ idet han kaldte et Barn til sig og stillede det midt iblandt dem, og sagde: „Uden J omvende Eder og blive som Børn, komme J ingenlunde ind i Himmeriges Rige. Derfor, hvo sig selv fornædret, som dette Barn, han er den Største i Himmeriges Rige.“ Det rette Barn er endnu i høiere Grad end Tjeneren, som den der har Intet og dog besidder Alt: det troer Alt og haaber Alt. Og naar her nu just ikke er Tale om et virkeligt Barn i dets hele Naturlighed (hvori der er en Blanding af Godt og Ondt), men om at blive til Barn saaledes som en Boren kan blive det, saaledes som den, der har en Følelse af sine Fortrin, sine aandelige Fortrin, og gjerne vil frem, kan blive det ved Omvendelse, da have vi i dette Sind det i Sandhed ydmyge Sind. Vel at mærke ved de ovenanførte Ord Matthy. 18, 3. 4, er iøvrigt dette, at hvad der i det ene Vers nævnes som Betingelsen for overhovedet at komme i Himmeriges Rige, i det

følgende Vers fremføres som det, hvorved man endog kan blive den Største i Himmeriges Rige. Der er i disse sidste Ord et Hensyn til Disciplenes Strid, den stærkeste Modsætning til de Tanker om Fortrin, som just da vare levende hos dem, men der er ogsaa den store Sandhed udtrykt, at i det aandelige Liv er Begyndelsen (hvad der er den nødvendige Betingelse) ogsaa det Høieste, forsaavidt det Sidste, Enden. Børn ere begyndende Væsner, og i det rette Barnefind er Villie til at begynde. Uden en saadan Villie kan man ikke være skicket til Guds Rige, men i og med en saadan oprigtig Villie er ogsaa det Høieste givet. Var ellers Alt givet, saa at Mennesket var som den, der besad Alt, saa var han derfor ikke stor, ja saa var han derfor aldeles ikke i Guds Rige. Først naar han som den, der har Intet, bestandig i sit Underste har Villie til at begynde, begynde forfra, vinder han Borgerskab i Guds Rige. Der kan i Forhold til det, som gives, være Grader i den Magt, som det begyndende Sind lægger for Dagen, og forsaavidt kan der være høiere og lavere Pladser i Guds Rige. Men det Første, den første Betingelse, er dog ogsaa det Sidste, det Høieste, nemlig den rene Begyndelse i Aand og Sandhed. Den rette Barnebegynden er ikke en Begynden paa egen Haand, men ved Moderens Haand. Saaledes ligger al christelig Idmyghed deri.

Anmærkninger.

S. 29. Naar det siges, at det latinske humilitas ikke er Ydmyghed, saa er derved alene tænkt paa den Betydning, som Ordet har hos hedenske Forfattere, og ikke paa dets Brug hos de kristelige Skribenter s. Ex. Kirkesædrene. Hos Augustinus er hamilitas Ydmyghed i fuld kristelig Betydning.

S. 64. I Hesiodi Theogoni 901 sig. staaer ikke blot, at Zeus med Themis afledte Moererne (Mornerne er en Trykfeil), men ogsaa med Eurynome Chariterne, der skienke Livet Skjønhed og Ynde. Man maa vistnok indrømme, at der til Grund for en saadan Mytthe ligger en over det almindelige Hedenstabs høit ophøiet Forestilling om Guddommen.

S. 66. Gjør man det til Princip, at en fri menneskelig Aandsudvikling eller en verdslig Oplysning maa gaae forud for al kristelig Underviisning eller enhver Vidringelse af kristelige Forestillinger, saa frakjender man Christendommen det Barnlige. Den Vaastand, at en saadan verdslig Forudsætning er nødvendig, vil være til Hinder for i Ydmyghed at sige med Paulus: Vi ere som de, der have Intet. Af denne Bevidsthed vare Reformatorerne giennemtrængte, men naar jeg dog S. 70 har rovet at frakjende dem en vis Side af Ydmygheden, da er det, fordi jeg ikke finder, at de efter deres System, der ender i en virkelig absolut evig Dualisme, kunde med Paulus til hine Ord soie: "og dog besidde Alt." Aanden synes endnu ikke

fuldkommen at have lært dem at raabe: Abba Fader!
Der var hos dem en vis Selvsopgivelse, som ikke er inde-
holdt i Idmyghedens absolute Selvsfordedrelse.

S. 175. Naar S. Kierkegaard siger (Til Selvsprøvelse
33): „Alt denne Fortolken og Fortolken, og Videnskab og
ny Videnskab, det bringes frem under den høitidelige og
alvorsfulde Form: at det er ret at forstaae Guds Ord —
see nærmere til, og Du skal see, det er for at værges sig
mod Guds Ord,“ da kan han, naar det Skrevne uden
Bidere kaldes Guds Ord, have Ret, men Videnskaben har
derfor ikke Uret. Vel siger R.: „Det er kun altsfor let at
forstaae Fordringen, som er indeholdt i Guds Ord (giv alt
dit Guds til de Fattige,“ „naar En slaaer Dig paa den
høire Kind, vend den venstre til“ osv.) „Alt ligesaa let at
forstaae som den Bemærkning: „det er godt Veit idag,“
— men Menneket skal dog ikke saaledes være ene med det
skrevne Ord, at det ikke skulde tillade Anden (i en aande-
fuld Fortolken) at komme og lære at finde Liv og Nåde i
det, som er skrevet. Da Jesus foran Ipperslepræsten fik et
Slag paa Munden, da læse vi ikke, at han opfordrede til
nok et Slag Joh. 18, 23, men vel læser man det om Fox,
Dwalessectens Stifter, at han, da en Tjener gav ham et
Slag paa Dret, fordi han ikke tog Hatten af i Dommerens
Nærværelse, vendte den anden Kind til og bad Tjeneren,
at han for Guds Skyld vilde give ham endnu et Slag. ||

