

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Titel | Title:

Udgavebetegnelse | Edition Statement:

Udgivet år og sted | Publication time and place:

Fysiske størrelse | Physical extent:

Martensen, H.; fremstillet af H. Martensen.

Den christelige Dogmatik

4. Opl.

Kjøbenhavn : C. A. Reitzel, 1883

XII, 491 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.





3. - 34

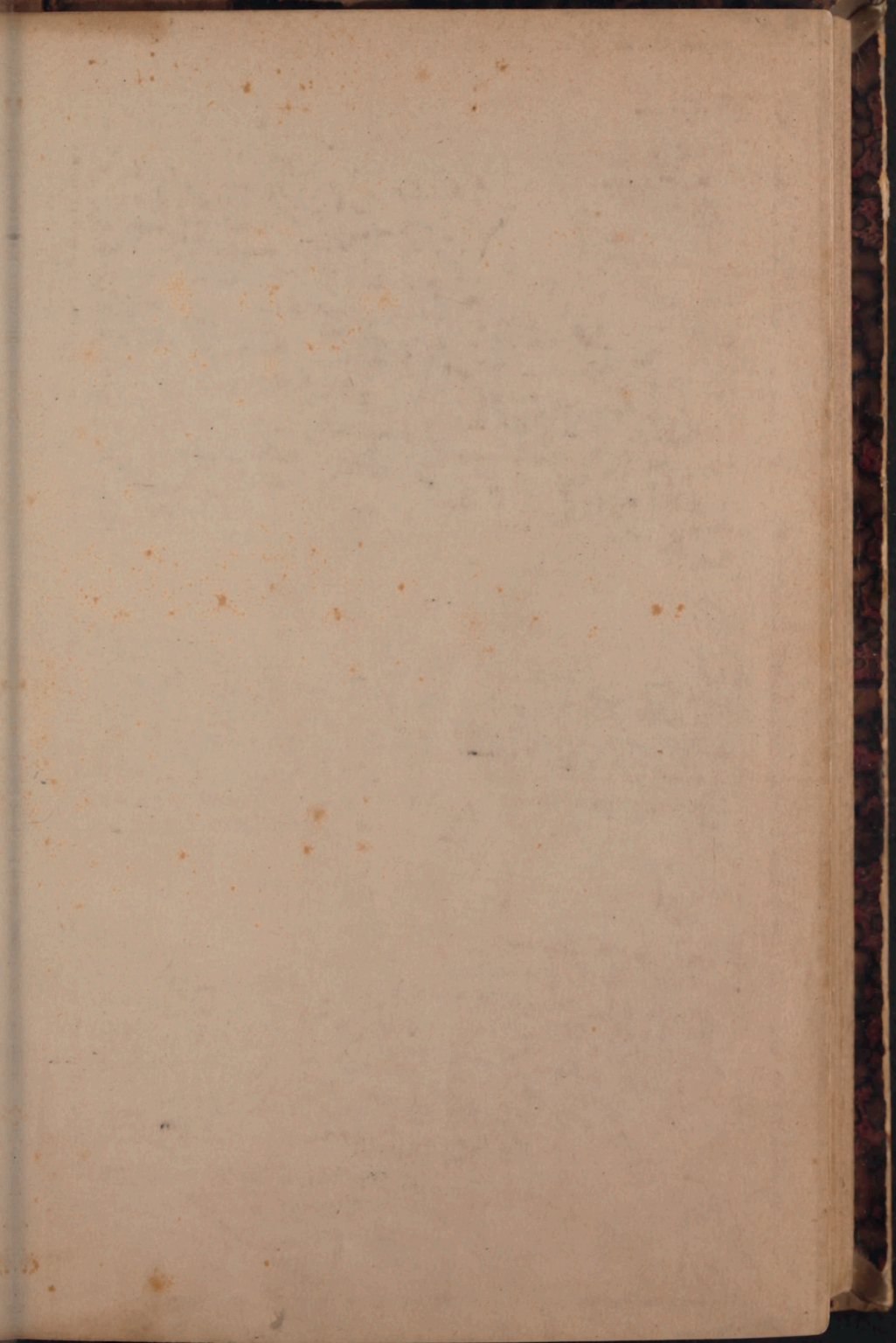
DET KONGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 38°

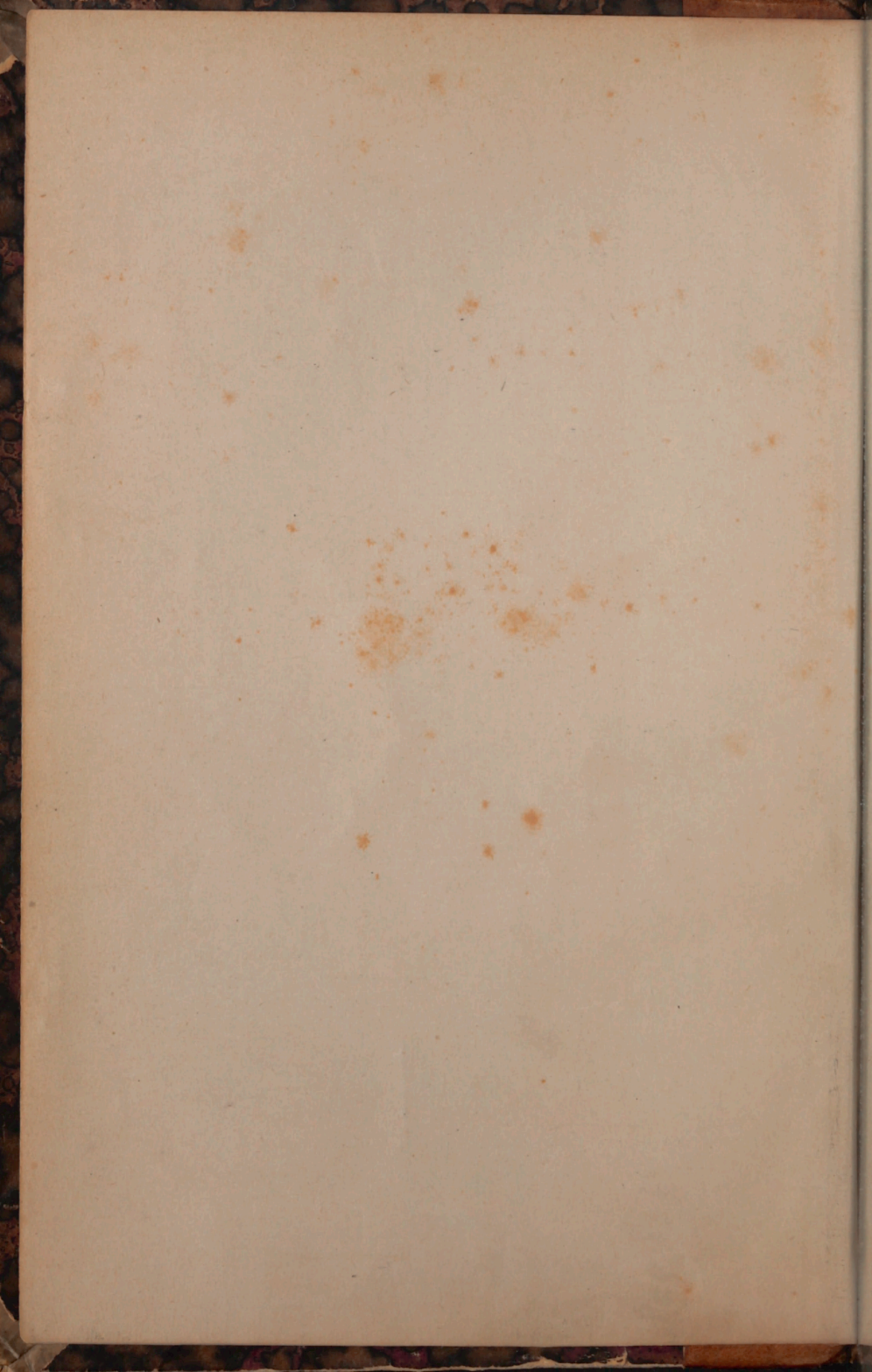


1 1 03 0 8 00880 5

+Rex







Den christelige

D o g m a t i k .

Fremstillet

af

Dr. H. Martensen.

~~~~~  
Fjerde Oplag.  
~~~~~


Kjøbenhavn.

C. A. Reitzels Forlag.

1883.



Kjøbenhavn. — Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri.

Forord til første Oplag.

Efterat jeg gjentagne Gange har foredraget den christelige Dogmatik ved Landets Høiskole, fremlægger jeg her Grundtrækkene af min dogmatiske Anskuelse. Alt i længere Tid har jeg ønsket at kunne henvise mine Tilhørere til en trykt Fremstilling, fornemmelig fordi derved en større Frihed bliver mulig i den mundtlige Behandling af de enkelte Partier, en Frihed, hvortil Trangen bliver føleligere, jo oftere den samme Videnskab skal foredrages. Dog er det ved Siden heraf ogsaa mit Ønske, for en større Kreds af Læsere at udtale den theologiske Overbeviisning, som under forskjellige Paavirkninger, under en indre Bælgvirkning, ja jeg kan i mange Maader sige en indre Bælgkamp med samtidige Anskuelser, har uddannet sig hos mig og nu er kommen til en relativ Afslutning.

Hvorledes jeg har ladet mig belære af Tidernes Tegn i Henseende til det saa omtvistede Spørgsmaal om Erkjendelsens Forhold til Troen, maa Gjerningen udvise. At tale udførligere herom i et Forord, anseer jeg for unyttigt, da jeg har gjort det i Indledningen, og Alt tilsidst dog kommer an paa Udførelsen. Kun maa det være mig tilladt at sige, at jeg i den Bending, de filosofiske Bevægelser have taget i det sidst forløbne Tidrum, ikke har fundet nogen Anledning til at opgive den Tanke, som ligger til Grund for mit første theologiske Skrift: „Om den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i den nyere Tids dogmatiske Theologie“, den Tanke, „at det ingenlunde er Religionen, der skal laane sin Vægt og sin Betydning af den speculative Tænkning, men at det er den speculative Tænkning der trænger til Religionen, til Guds Aabenbaring, som til sit

Princip". Sin Selvbevidsthedens Autonomie, som jeg dengang (1837) søgte at paapege, er efter den Tid med forbausende Hurtighed gaaet over i nye Udviklingsformer og har endt med den usorbeholdne Erklæring, at Dogmatik er umulig, fordi der ingen Aabenbaring gives og intet andet Lys end Naturens og Selvbevidsthedens eget. Jeg skal her ikke videre omtale det nyeste Fritænkeri, skjøndt det vel kunde være lærerigt, at anstille en Sammenligning med denne theoretiske Selvlovgivning, som gennem en Masse af Skrifter, snart i raisonnerende, snart i belletristisk Form, er bleven udbredt og gjort forstaaelig for Mængden, — og den Selvlovgivning, som i de nyeste Tidsbegivenheder practisk har lagt sig for Dagen, fornemmelig i Tydskland. Saa Meget vil jeg blot sige, at hvormegen Skade denne negative Speculation end kan have anrettet i andre Henseender, for den christelige Theologie har den tjent til Gode. Thi den har foranlediget denne til en dybere Selvprøvelse, har ført den til at blive sig selv mere bevidst, til at gjøre en grundigere Forskjel mellem en Videnskab, som kun udbortes er tillempt Christendommen, kun har indgaaet en Ekin-Forsoning dermed, og derfor ogsaa stiller sig fra i Prøvelsens Tid, — og en saadan Videnskab, som, født af Christendommen selv, ogsaa udvikler sig efter dennes egen Consequens, ubekymret om den stemmer med det Videnskabsbegreb, der opstilles af Syftemer, som have deres Princip udenfor Christendommen, men sikkert og tilfredsstillet i sig selv, naar den bevæger sig efter Christendommens og Aabenbaringens egne Love.

Alt en i sig selv sammenhængende theologisk Tænkning, ja theologisk Speculation, haade er mulig og nødvendig, er en Overviisning, jeg haaber at kunne fastholde, selv om det skulde kunne eftervises, at mit eget Arbejde var forseilet. Ligesaa lidt som en negativ Speculation har kunnet bringe mig til at opgive den, ligesaa lidt have de Indsigelser kunnet det, som jeg i den senere Tid har hørt fremsættes i selve Troens Navn. Psychologisk betragtet maa det vistnok findes aldeles forklarligt, at der nuomstunder ere Mange, som have Mistillid til al Troes-Videnskab og mene, at Videnskaben alene hører Fritænkeriet og Hedenskabets til. Til enhver Tid gjælder det jo og, at ikke

Videnstaben, ikke Theologien, men kun Troen er det ene Fornødne for os Alle. De, som altsaa ikke søle nogen Trang til at tænke over deres Tro, kunne være i deres gode Ret, naar de for deres eget Vedkommende betragte Erkjendelsen som usornoden. Og de, som ikke søle Drift til sammenhængende Tænkning, men kunne tilfredsstille sig selv ved at tænke i Strotanker og Aphorismer, Indfald og Glimt, kunne ogsaa være i deres Ret, naar de for deres eget Vedkommende betragte sammenhængende Erkjendelse som usornoden. Men naar det i den senere Tid begynder at udpræges til et Slags Dogma, at den Troende aldeles ikke kan have nogen Interesse for at søge en sammenhængende Erkjendelse af Det, som er ham det Høieste; at den Troende ikke kan ville indlade sig paa nogen Speculation over de christelige Sandheder, fordi al Speculation kun er kostmiis, det vil sige: verdslig og hedsst; at den Troende maa betragte Begrebet om Troesvidenskab som en Selvmodsigelse, der ophæver den ægte Christendom o. s. v.: da tilstaaer jeg, at saadanne Sætninger, selv naar jeg har hørt eller seet dem fremsatte med det Mandriges Paradoxie, for mig have havt saa lidet Overbevisende, at jeg deri kun kan see en stor Misforstaaelse og en ny, eller rettere sagt, en gammel Misviisning. Saa Meget har jeg deraf kunnet lære: at ligesom der var en Tid, da vi havde ikke Faa iblandt os, som altfor tidligt vare blevne absolute i Viden, saaledes fattes det nu igjen ikke paa Saadanne, som altfor tidligt ere blevne absolute i Troen. Saavidt jeg nemlig formaaer at skønne, er der kun Een, som fuldkomment svarer til Begrebet om den Troende, nemlig hele den almindelige Kirke. Enhver af os Enkelte besidder kun Troen i et vist begrændset Maal og maae vel vogte os for, at vi ikke gjøre vort eget individuelle, maaeste noget eensidige, maaeste endogfsaa noget sygelige Troesliv til Regel for alle de Troende. Kun hiin store Enkelte, der, som Apostelen lærer os, gjennem Tiderne skal opvoxe til en fuldkommen Mand, kan fuldstændigt virkeliggjøre Begrebet om den Troende i dets hele Mandelighed, dets hele Alsidighed og rige Mangfoldighed, kan ene besidde Troen og alle Naadegavers Fylde. Men om hiin store Enkelte vide vi efter Apostelens Vidnesbyrd, at han er i

en fortsat Fremstriben henimod Troens og Erkjendelsens Eenhed (Eph. 4, 13). Og den samme Apostel siger, at skøndt der kun er een Aand og eet Legeme, dog ere der mange Lemmer og mange Gaver, forskjellige Tjenester og forskjellige Kræfter, som alle ere fornødne. For ingen Priis vilde jeg være uenig med den Troends, og villigt skal jeg opgive enhver af mine Sætninger, naar der estervises mig, at de virkelig medføre en saadan Eenighed, der som man kun ikke omgaaes med dette Ord som med en Categorie, der uforvarsligt anvendes til at stemple som Almeengyldigt, hvad kun er Individuelt, kun er en Egenhed for nogle Troende, hos hvilke den maaſtee kan have psykologisk Gyldighed.

Jeg udsender dette Arbeide i den levende Følelse af den store Afstand, som her finder Sted mellem den virkelige Gjærning og det Ideal, som under Udarbejdelsen har foreſvæbet mig. Dog udsender jeg det ogsaa i Haab, at hvad som heri er af Sandheden, hvad som stammer fra Christi Evangelium og væsentligt hører hans Kirke til, under Aandens Ledelse, efter sit Maal og i sin Kreds maa virke til at oplive og befæste en grundigere Erkjendelse af vor Troes Lærdomme. „Ingen kan lægge en anden Grundvold end den, der er lagt, hvilken er Jesus Kristus. Men dersom Nogen bygger paa denne Grundvold, Guld, Sølv, dyrebare Stene, Træ, Hø, Straa, da skal Hvers Gjærning blive aabenbar, thi Dagen skal gjøre det klart; ved Ild skal det aabenbares, og Ilden skal prøve, hvordan Enhvers Gjærning er“. (1 Cor. 3, 11—13). Under denne Dom ſtaaer vi Alle, hvad enten det er Stort eller Smaat, Meget eller Lidet, vi have bygget. Og den Tidens Ildprøve, som Apostelen omtaler, kan nu for Tiden ikke være langt borte. Thi hvo kan miſtkjende, at de Tidsbegivenheder, der ſaa brat ere komne over os, ogsaa varſle en Prøvelsens, en Sigtelsens Tid for Kirken? Hvo kan miſtkjende, at den Omvæltning, som nu gaaer igjennem Verden, ogsaa har Betydning for et heelt andet Rige, end det politisk=folkelige, som rigtignok for Diebliffet synes at være det eneste Rige, som er indeni de Fleſte. Men os ſommer det, i Genbliffet til den Dom, som ſkal komme, i Forventningen af, hvad Tiden hyderligere vil aabenbare, at

at gjøre os selv og hverandre Regnskab for, hvor og paa hvilken Grundvold vi staae, og hvorledes vi derpaa ville bygge. Giv Agt paa dig selv og paa Læren! 1 Tim. 4, 16.

Kjøbenhavn i Juli 1849.

Forord til andet Oplag.

Da et nyt Oplag af dette Skrift saa snart er blevet for-
nødent, vil det neppe undre Nogen, at jeg i dette korte Tids-
rum ikke har kunnet finde mig foranlediget til at foretage
Omarbejdelser og Forandringer. Jeg udsender det derfor i
uforandret Skikkelse, med det Ønske og Haab, at det fremdeles
maa finde velvillige Læsere. Angaaende den Modsigelse, det
allerede har fremkaldt fra flere Sider, agter jeg at udtale mig
i et lidet Skrift, hvilket jeg, hvis Tid og Leilighed forundes,
haaber at kunne udgive endnu i Løbet af denne Sommer.

Kjøbenhavn den 1ste Mai 1850.

Forord til tredie Oplag.

Idet jeg nu tredie Gang udgiver min Dogmatik, der første-
gang udkom 1849, kunde jeg vistnok ønske, at enkelte Læ-
stykker havde kunnet faae en videre Udførelse. Jeg har maattet
gjøre Afkald derpaa, deels paa Grund af den mig i min nu-
værende Embedsstilling til saadanne Arbejder saa sparsomt til-
maalte Tid, deels fordi jeg maatte finde Betænkelighed ved,

hvad her vilde have været uundgaeligt, i det Enkelte at foretage en Omdannelse af denne Bogs eengang givne Anlæg. Da jeg Intet kan ændre i Grundanskuelsen, har jeg holdt for, at den rettest forbliver i den Stikkelse, i hvilken den nu gennem en længere Martræffe har været kjendt og medoptagen i de theologiske Forhandlinger, endogaa i en langt større Kredss af den protestantiske Kirke, end den paa hvilken jeg fra først af meente at kunne gjøre Regning.

Naar jeg udsendte den første Udgave i Følelsen af den store Afstand, som her finder Sted mellem Ideal og Virkelighed, saa er denne Følelse tilvisse ikke bleven svækket ved hvad jeg har tænkt og levet i de efterfølgende Aar. Men heller ikke er Haabet blevet svækket, at uagtet dette Arbeides Ufuldkommenheder, dog „hvad som deri er af Sandheden, hvad som stammer fra Christi Evangelium og væsentligt horer hans Kirke til, under Aandens Ledelse, efter sit Maa! og i sin Kredss maa virke til at oplive og befæste en grundigere Erkjendelse af vor Troes Lærdomme“. I dette Haab udgives nærværende Fremstilling af den kristelige Dogmatik til at finde Samstemning og Modsigelse fremdeles.

Januar 1865.

Forord til fjerde Oplag.

I min Alderdom har jeg den Gæde at kunne udsende det 4de Oplag af nærværende Bærk, der førstegang udkom for mere end en Menneſkealder ſiden.

Det fremtræder uforandret, ſom jo ogsaa den hele Grundanskuelse for mig ſtaaer uforandret, men de behandlede Gjenstande ere af mig ofte paany blevene gjennemtænkte og enkelte Hovedpuncter ere blevene udførte i senere Arbeider, om hvilke

jeg antager, at de med Nytte ville kunne jevnføres med det som her er fremsat. Jeg troer saaledes at kunne henvise til min Ethik, særlig til hvad der i den almindelige Deel er udtalt om den kristelige Ethiks Forudsætninger. Ligeledes til mit Skrift om Tro og Biden, hvor jeg har søgt at give en dybere Udvikling af det ethiske Gudsbegreb. Men de bethdeligste Fermenta turde dog vel findes i min Jacob Bohme. Her fremstilles levende og udførligt flere Begreber, der ellers kun findes svagt antydede, som Guds indre Liv med Guds Herlighed og den ufskabte Himmel.

Af andre Puncter kunne særligt fremhæves hans Lære om Englene og om den mosaiske Skabelseshistorie, hvilken sidstnævnte indeholder en modificeret Opfattelse, der mere og mere synes at faae Indgang.

Idet jeg saaledes henviser til disse yngre Arbejder overgiver jeg selve Dogmatiken, der er den Grundstamme, af hvilken de ere udvøgede, til den Rreds af Læsere, hvor den tor vente en velvillig Modtagelse fordi de med Forfatteren væsentlig søge og ville det Samme.

Mai 1883.

H. Martensen.



Indhold.

Indledning.

	Pag.
Begrebet Dogmatik	3.
Religion og Aabenbaring	7.
Christendom og christelig Kirke	18.
Catholicisme og Protestantisme	29.
Den evangelisk-protestantiske Dogmatik	52.
Dogmatiken og den hellige Skrift	53.
Dogmatiken og Kirkens Bekjendelse	55.
Dogmatiken og den christelige Sandhedsidee	58.

Det christelige Gudsbegreb.

Guds Væsen	75.
Guds Egenskaber	92.
Den treenige Gud	104.

Læren om Faderen.

Skabelsen	119.
Skabelse og Kosmogonie	121.
Mennesket og Englene	131.
Mennesket, skabt i Guds Billede	138.
Den første Adam	149.
Menneskets Frafald fra Gud	154.
Syndefaldets Mysterium	158.
Den syndige Naturbestemthed eller Arvesynden	172.
Den syndige Historie	181.
De dæmoniske Magter og Djævelen	185.
Skylden og Straffen. Døden og Alskabningens Forkrænkelighed	202.
Guds Forsyn	214.
Det frie Verdensløb og Guds mangfoldige Viisdom	215.
Hedenskabet	224.
Det udvalgte Folk	229.

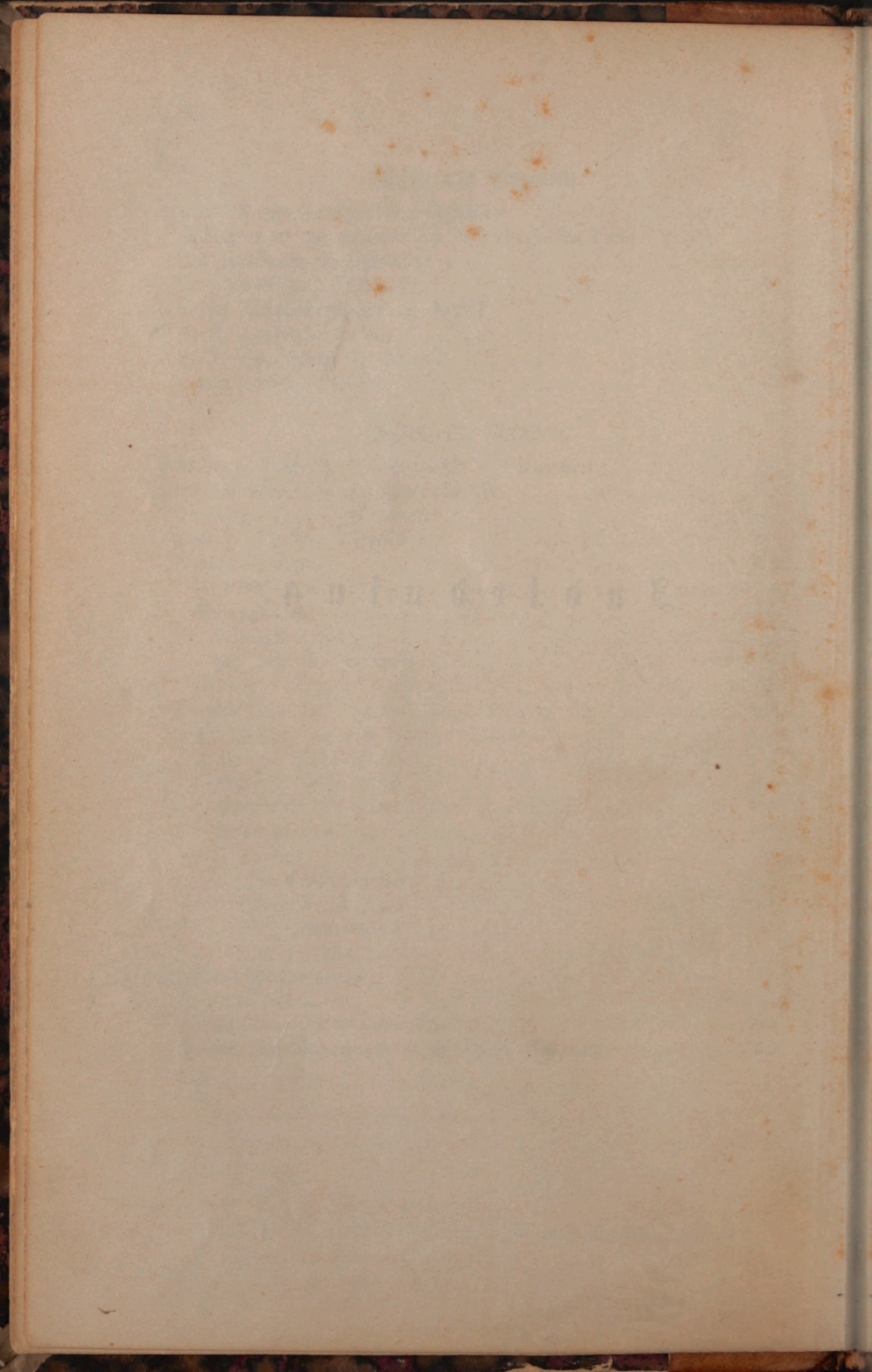
Læren om Sønnen.

	Pag.
Guds Menneſkeblivelse i Chriſto	239.
Foreningen af den guddommelige og menneſkelige Natur i Chriſto . .	257.
Den gudmenneſkelige Udviſning	274.
De gudmenneſkelige Tilſtande	286.
Chriſti Midlerembede og Værk	294.
Chriſti prophetiſke Embede	294.
Chriſti ypperſtepræſtelige Embede	301.
Chriſti kongelige Embede	315.

Læren om Aanden.

Aandens Udgang fra Faderen og Sønnen	333.
Kirkens Stiftelse og Opholdelse	338.
Inſpirationen og Apoſtelembedet	341.
Kirkens væſentlige Egenskaber	347.
Aaadevirkningerne	356.
Frihed og Naade	357.
Naadevalget	365.
Folkens Udvalgelse	373.
De Enkeltes Udvalgelse	377.
Saliggjøreſens Orden	387.
Aademidlerne	404.
Guds Ord og den hellige Skrift	404.
Herrens Indſtiftelſer	415.
Guds Ords Prædiken	416.
Bønnen i Jeſu Navn	419.
Sacramenterne	421.
Daaben	426.
(Om Confirmationen)	436.
Nadveren	437.
(Om Skriftemaalet)	448.
(Om Præſteviſen)	450.
Kirkens Fuldbendelse	454.
De Dodes Opſtandelse	455.
Mellemtilſtanden i de Dodes Rige	460.
Herrens ſidſte Tilkommelse og alle Tings Fuldbendelse	468.

I n d l e d n i n g .



§ 1.

Den christelige Dogmatik har sin Gjenstand i de christelige Troeslærdomme, der ere gjældende i de Troendes Samfund eller Kirken. Den bekjendende og vidnende Kirke kan ikke tænkes uden et bestemt Indbegreb af Troeslærdomme eller Dogmer. Dogmet er ingen *idé*, ingen subjectiv, menneskelig Mening, ingen ubestemt og svævende Forestilling; men heller ikke er Dogmet en ren Fornuftsandhed, hvis Almeengyldighed indlyser med mathematisk eller logisk Nødvendighed; det er en Troesandhed, stammende fra Guds Ords og Aabenbarings Auctoritet, og derfor en positiv Sandhed, positiv ikke blot ved den Bestemthed, hvori den fremsættes, men ogsaa ved den Auctoritet, hvormed den er beseglet. Dogmatiken er den videnskabelige Fremstilling og Begrundelse af de christelige Troeslærdomme i deres indre Sammenhæng. *)

§ 2.

Dogmatiken er ikke blot en Videnskab om Troen, men ogsaa en Erkjendelse i Troen og udaf Troen. Den er ikke en blot historisk Fremstilling af hvad der har været, eller er Sandhed for Andre, uden at være det for Fremstilleren selv; men heller ikke er den en filosofisk Erkjendelse af den christelige Sandhed, hvilken Fremstilleren havde vundet ved at

*) Jvfr. Wynster: Om Begrebet af den christelige Dogmatik. P. 1. 57.

indtage et Standpunct udenfor Troen og udenfor Kirken. Thi selv naar vi antage — hvad vi dog ingenlunde indrømme, — at en videnskabelig Indsigt i den christelige Sandhed er mulig uden christelig Tro, saa vilde en saadan Philosopheren over Christendommen, selv om dens Resultater vare Kirken nok saa gunstige, dog ikke kunne kaldes Dogmatik. Dogmatiken staaer i Christendommen, og Dogmatikeren er kun sin Videnskabs Organ, idet han tillige er sin Kirkes Organ, hvilket ikke gjælder om den blotte Philosoph, der kun vil tjene den rene Videnskab alene. Men denne Stræben efter Troeserkjendelse, der frembringer Dogmatiken, denne intellectuelle Kjærlighed til den christelige Sandhed, der navnlig maa findes hos Værestanden i Kirken, er uadstillelig fra det personlige og pathologiske Forhold til den christelige Sandhed. Og som Troeserkjendelsen udvikler sig af Troens og den troende Samfundsbevidstheds Dybheder, saaledes er det ogsaa dens sidste Formaal at tjene Samfundet og bringe Frugt for Menigheden. Vi kunne derfor sige, at Dogmatiken i samme Forhold vil nærme sig sit Maal, som den ligeligt tilfredsstiller den videnskabelige og den kirkelige Interesse. Naar der i vore Dage ofte er sagt, f. Ex. af Strauss, som fra den moderne Videnskabs Standpunct har forsøgt at antiquere hele den dogmatiske Bestræbelse, at Begreberne „Videnskabelig“ og „Kirkelig“ absolut udelukke hinanden, at kun den saakaldte rene og forudsætningsløse Videnskab er at kalde Videnskab o. s. v.: da kunne saadanne Indvendinger aldeles ikke have noget Overraskende for Kirken, da den allerede i de første Arhundreder af sin Tilværelse har hørt mange saadanne Indvendinger af de hedenstke Philosopher. Men uagtet alle disse Indvendinger er der dog fra Kirkens første Arhundreder bleven arbeidet paa at udvikle en kirkelig Videnskab i Overeensstemmelse med den christelige Sandheds egen Natur og de Betingelser, der i denne Tidelighed ere satte for Sandhedserkjendelsen; og der vil blive arbeidet derpaa til Kirkens sidste Tider, arbeidet af Saadanne og for Saadanne, som ikke kunne og ikke ville stille

sig udenfor Christendommen, men for hvilke det er nødvendigt at leve og tænke i Christendommen.

Anm. Skulle vi foreløbig angive de Grændser, indenfor hvilke Dogmatiken udvikler sig, da kunne vi sige, at det paa den ene Side er Catechismen, paa den anden Side Philosophien, forsaavidt som denne vil gøre Christendommen til sit Object, men i subjectiv Henseende tager sit Standpunct udenfor Troen. I Katechismens populære Fremstilling spirer den hele Dogmatik. Men det videnskabelige Element er her endnu kun tilstede som slumrende Mulighed, medens det kirkelig=practiske Hensyn er det eneherfende. Først naar det videnskabelige Element fremtræder som saadant, kan der blive Tale om dogmatisk Erkjendelse. Den dogmatiske Erkjendelse har, som bekendt, udviklet sig gennem en Forfjællighed af Former, deriblandt ogsaa speculative Former, hvorved et Forhold indtræder mellem Dogmatiken og Philosophien. Skjøndt nu Bestemmelsen af Dogmatikens speculative Characterer hører til de meget omtvistede Puncter, saa er dog saameget foreløbigt klart, at en Speculation, for hvilken Christendommens Sandhed staaer som noget Problematiskt, og som først ved sine Undersøgelser vil forstaae sig Vissheden om Christendommens Sandhed, at en saadan ikke kan kaldes dogmatisk Speculation. Thi for Dogmatiken er Christendommens absolute Sandhed givet forud og uafhængig af al Speculation. *Hiint dōs τὸν αὐτὸν*, som den sagnende Philosophie saa ofte har udtalt, er oprindeligt besvaret for Dogmatiken, og ikke gjør Dogmatikeren Christendommen afhængig af sin Granskning, men søger kun gennem Tænkningen en dybere Tilnærmelse af den Sandhed, der er ham det Visseste af Alt, og til hvilken han er kommen ad en heelt anden Vej end Speculationens. Dogmatikeren's videnskabelige Interesse er derfor grundforstjellig fra hiin rene logiske Enthusiasme, som Richte anpriser, hiin logiske Enthusiasme, der kun vil tænke for Tænkningens Skyld og er ubekymret og ligegyldig i Henseende til de Resultater, hvortil den føres. Dogmatikeren vedtjender sig den Realisme at tænke ikke for Tænkningens, men for Sandhedens Skyld, vedtjender sig, efter Vessings træffende Vignelse, at den guddommelige Aabenbaring forholder sig til hans Granskning, som det forud opgivne Facit til et Regnestykke. Dogmatiken tager derfor ikke sit Udgangspunct i Tvivlen, hvad ofte er opstillet som en Fordring for Philosophien, udvikler sig ikke af Tvivlens Tomhed, men af Troens Fylde; den fremkommer ikke for ved sine Beviser at sætte Støtter til den vaklende Tro, for at tjene som en Krykke for Troen, som om denne paa dens gamle Dage var bleven

strobelig og affældig. Den udspringer af Troens evige Ungdomskraft, dens Kraft til af sine egne Dybheder at udfolde en Rigdom af Kundskabens og Erkjendelsens Skatte, at uddanne et Rige af Erkjendelser, hvorved den baade belyser sig selv og sin Omverden. Den er derfor ikke en Nødhjælp for Troen, men er til Troens Forherligelse, er in gloriam fidei, in gloriam dei. En af Tvivlen udhungret Bevidsthed har aldrig kunnet frembringe en Dogmatik. See vi hen til de store Dogmatikere, som ere Mestere og Forbilleder, see vi hen til en Athanasius, en Anselm af Canterbury, en Thomas Aquin, eller see vi hen til Reformatorerne og deres Efterfølgere: altid finde vi, at det er Troen, som har givet dem Impulserne og Grundmotiverne til deres Værker, at de havde tænkt og grundstet ikke i Tvivlens Usikkerhed, men i Troens Visshed, som der jo i Almindelighed maa siges, at det er Troen, der har givet Impulsen til al ægte, kirkelig Bygningskunst. Og see vi hen til de saa dogmatiske Productioner, der i vor Tid ere fremtraadte med en selvstændig Tænkningens Præg, da finde vi atter, at hvad der adskiller disse fra de philosophiske Productioners store Masse, just er Bestræbelsen for at udfolde Troens egen Intelligens. I denne Henseende betegner den Schleiermacherske Dogmatik et Vendepunkt i den nyere Tid. Thi hvad man end vil domme om Reenheden og Dybheden af den Tro og Erkjendelse, som her er udtalt, saa er det dog een af de store Virkninger, som hiint Værk har frembragt, at hos Mange den Erkjendelse atter er bleven vakt, at Dogmatiken har sit eget selvstændige Princip og ikke skal tage sit Rige til Lehn af nogen udenfra givne Philosophie. Naar vi nu have sagt, at Dogmatikens Gennemærker paa den ene Side ere afgrænsede ved Katekismen, paa den anden Side ved Philosophien, der kun gjør Troen til sit Object, da gjør dette blot Fordring paa at være en foreløbig, heuristisk Bestemmelse. Thi indenfor disse Grændser er der Plads for en stor Forskjellighed af mere eller mindre fuldkomne, mere eller mindre dogmatiske Former, og det er derfor Indledningens Opgave nærmere at bestemme den Erkjendelsesart, det genus cognoscendi, der udgjør Dogmatikens Eiendommelighed.

§ 3.

Begrebet Dogmatik lader sig ikke meddele uden i Sammenhæng med Begreberne Christendom og christelig Kirke, catholisk og evangelisk Kirke, hvilke atter vise tilbage til Begreberne Religion og Aabenbaring. Skjøndt disse Puncter først kunne finde deres fuldstændige Udvikling i det dogmatiske System

selv, maae de dog foreløbigt og i Almindelighed fremstilles, for at Dogmatikens Begreb kan blive grundlagt.

Religion og Aabenbaring.

§ 4.

Al Religion er Gudsbevidsthed, et Gudsforhold, der indeholder Modsætningsforholdet mellem Gud og Verden, Gud og Menneske, men tillige er Løsningen, Ophævelsen af denne Modsætning til Enhed. Religion er derfor nærmere at betegne som Menneskets Bevidsthed om hans Samfund med Gud, hans Forening med Gud. Religion er forskjellig fra Kunsten og Philosophien, — thi ogsaa Philosophien er Gudsbevidsthed, efterdi Philosophiens Gjenstand er Gud, hans Forhold til Verden og Mennesket, og Kunsten kan være Gudsbevidsthed, efterdi Kunsten kan gjøre Guds Aabenbarelser til Gjenstand for sine Fremstillinger. Men den væsentlige Forskjel mellem disse Sphærer og den religiøse er denne, at det speculative og æsthetiske Gudsforhold kun er et Forhold paa anden Haand, et Forhold gennem Idee, gennem Tanke og Billede, medens det religiøse Gudsforhold er et Existentialforhold, en Bevidsthed om Gudsforholdet, der er Gæt med den personlige Leven og Væren i dette Forhold; og vi kunne derfor sige, at Religion i den sande Betydning er et Liv i Gud. Medens saaledes Kunstens og Videnskabens Heroer kun have Gud i Tankens og Phantasiens Speilbillede, saa har den Fromme Gud i sin Existens, Noget, der paa iøinefaldende Maade indlyser, naar vi ligeoverfor Digtere og Philosopher stille Profheter og Apostle. Mellem Philosophien og Kunsten paa den ene Side og Religionen paa den anden Side er derfor den samme Forskjel, som mellem det i Begrebet at construere, eller for Indbildningskraften at male en Bedende

og for Guds Rige Arbeidende, og selv at leve, bede og arbejde for Guds Rige.

§ 5.

Det religiøse Gudsforhold maa derfor nærmere bestemmes som det hellige, det personlige Gudsforhold, der har sit almindelige Udtryk i Samvittighedsforholdet. Thi Samvittigheden har ikke blot en mod Verden henvendt Side, er ikke blot Bevidstheden om den sædelige Lov; der skal beherske det menneskelige Liv, men den har ogsaa en mod Gud henvendt Side, skjøndt denne Side hos de fleste Mennesker er fordunklet; Samvittigheden er Menneskets oprindelige Samviden med Gud om sit personlige Eksistentialforhold til ham, en umiddelbar, en følelig Samviden med Gud. Thi som jeg veed mig i min Samvittighed, saaledes lever og eksisterer jeg. Alle Forhold mellem Gud og Menneske faae kun religiøs Betydning ved at oprinde eller ved at optages i dette Gudsforhold; og al Visshed om guddommelige og menneskelige Ting er kun en religiøs Visshed, naar den er Samvittighedens Visshed. Men dette hellige Gudsforhold kan kun finde Sted under Theismens, ikke under Pantheismens Forudsætning, kan kun finde Sted under Forudsætning af den frie, den vidende og villende Skabergud, der kundgør sin evige Magt og Guddommelighed i Skabningen; kun hvor Skabningen og den menneskelige Personlighed har en relativ Selvstændighed ligeoverfor Gud, kun hvor en creaturlig Villie mødes med den evige Guddoms-villie, kan der være Tale om et helligt Mod sætningsforhold og et helligt Genhedsforhold. De pantheistiske Religionsformer mangle, som Hedenstabet udviser, Hellighedens og Samvittighedens Charakter, eller besidde den kun i stor Fordunkling; de fremstille derfor ufuldkomne og ufærdige Skikkelser af Religionen, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes, at Hedenstabet Gudsbevidsthed befinder sig i en ureen Sammenblanding med Verdensbevidstheder, at den religiøse Bevidsthed, hvilket navnlig alle Mytther udvise, befinder sig i en ureen Sammenblanding med den æsthetiske og speculative Bevidsthed.

§ 6.

Som det er Menneskets Bestemmelse paa een gang at være sig selv og at være Led af et større Hele, saaledes fremtræder dette i høieste Potens i Religionen, der er Menneskets centrale Bestemmelse. Den religiøse Bevidsthed er, som den individuelle, personligste Bevidsthed, tillige Samfundsbevidsthed. Thi kun i et Guds Rige, kun i et Rige af gudbejælede Individer, der forholde sig til hinanden i en Gjenfældighed af Productivitet og Receptivitet, af Meddelelse og Modtagen, kan Religionen udfolde sin Rigdom. Historien er fuld af Vidnesbyrd om Religionens samfundsbyggende Magt. Herom vidner ikke blot Templet og Synagogen under det G. T., herom vidner ikke blot den kristelige Kirke og den kristelige Conventikel, men ogsaa Hedenskabets Folke-religioner. Hvor Religionen bliver en blot Privatsag, kun bliver de Enkeltes Sag, der er det et Tegn paa, at en Op-løsningstilstand, et Brud imellem det Subjective og det Objective er indtraadt.

Anm. Den Paastand, der stundom er bleven fremsat i nyere Tid, at Religion er et Talent, og at der ikke kan fordres af ethvert Menneske, at han skal være religiøs, ligesaa lidt som det kan fordres af ethvert Menneske, at han skal have kunsterisk eller filosofisk Talent, er falsk. Thi vel kunne der være Mennesker, som i høiere Grad end Andre besidde det religiøse Organ, vel kan der være Tale om det religiøse Talent og den religiøse Genius; men just fordi Religionen er Menneskets centrale Bestemmelse, er det i samme Betydning en Fordring til ethvert Menneske at være religiøs, som det er en Fordring til ethvert Menneske at være moralsk, skjøndt dette Sidste ikke ophæver, at der ogsaa kan være Tale om den moralske Genius. Naar det ofte er gjentaget, at der dog ere mange Mennesker, som ere sædelige uden at være religiøse, da ville vi ikke nægte dette; kun paastaae vi, at en saadan Sædelighed er uden Funderlighed og Dybde. Uden al Religion, uden en vis Forsynstro, det være sig kun den ubestemte Tro paa en Alstyrrelse, er ingen selvbevidst Sædelighed tænkelig.

§ 7.

Søge vi en bestemt Erkjendelse af Religiositetens psykologiske Fremtrædelsesformer, da kunne vi nu forudsætte

det som almindeligt antaget, at Religionen i psykologisk Henseende hverken udelukkende ytrer sig som en Følelse, en Erkjendelse eller en Villen, at her ikke mere er Tale om et Enten Eller, men kun om et Baade Og. Den Schleiermacher'ske Dogmatik sætter Religionen udelukkende i Følelsen, og da Følelsen er Udtrykket for den umiddelbareste Berørelse af Bevidstheden og Gjenstanden, saa kan hermed Religiositetens Grundlag siges at være betegnet, dens Grundlag, ikke dens Krone. Naar Schleiermacher har betegnet den religiøse Følelse som en Følelse af absolut Afhængighed, da har han derved ligesom Mystikerne betegnet Fromheden som en gudlidende Tilstand, en Tilstand, hvori Mennesket i sit Gemtys Sinderste føler sig berørt af den Magt, i hvilken vi leve, røres og ere, et helligt Pathos, hvori Mennesket føler sig som Guddommens Rar og Volig. Men som denne Beskrivelse minder om Mystiken, saaledes er den selv mystisk; thi det staaer i ubestemt Dæmring, hvilken den absolute Magt er, af hvilken jeg føler mig afhængig, om det er det upersonlige Absolute, om det er Fatum, eller om det er den ethiske, den hellige, den gode Magt. Kun i sidste Tilfælde kan den gudlidende Tilstand, kan den absolute Afhængighedsfølelse tillige være en befriende og opløstende Følelse. Thi kun af den gode, den hellige Magt kan jeg føle mig bekræftet i min Personlighed, ikke af det upersonlige Absolute. For at ophæve denne Tvetydighed bestemme vi med Mynster den religiøse Grundfølelse som en Følelse af ubegrændset Urefrygt. Denne Følelse indeslutter Afhængighedens, indeslutter Endelighedens, Creaturlighedens, Ydmyghedens dybeste Følelse; men den indeholder tillige, at den Magt, af hvilken jeg føler mig afhængig, er den gode, den hellige Magt, til hvilken jeg føler mig bunden i min Samvittighed, (ikke et Fatum, der kun kan være Gjenstand for Frygt, ikke for Urefrygt). Og i denne Urefrygtens Afhængighed spirer Tilliden, Hengivenheden, Kjærligheden, som vi see det i Patriarchernes Religion. Som Abrahams Urefrygt er Udtrykket for Skabningens Afhængighed af Himlens og Jordens

almægtige Skaber, saaledes er der i denne Grefrygt allerede en Aelse om Guds Børns herlige Frihed.

§ 8.

Naar Mennesket i den religiøse Følelse befinder sig i en gudlidende Tilstand, saa er det ved den religiøse Erkjendelse, at Mennesket, for at vi atter skulle bruge et Udtryk af Mystiken, bliver frit for Gud; det er Erkjendelsens Lys, der gjør, at den religiøse Afhængighedsfølelse ikke bliver en nedtrykkende Følelse, men en Frihedsfølelse; det er kun formedelst dette Lys, at den dunkle, mystiske Afhængighedsfølelse kan forklares til Grefrygtens, Hengivenhedens og Kjærlighedens Følelse. Formedelst Erkjendelsens Lys bliver Gud Gjenstand for Bevidstheden, og herved indtræder først det frie Modfætnings- og Genheds-Forhold. Men den Erkjendelse, om hvilken vi tale, er ikke en Erkjendelse om Religionen, men som Daub har betegnet den, Erkjendelsen i Religionen, Noget der allerede ligger i Samvittighedens Begreb, som jo ikke blot er en Følelse, men ogsaa en Viden. Naar Hegel har betegnet den religiøse Viden som en umiddelbar Viden, saa kunne vi meget vel tilegne os dette Udtryk, kun at vi da ikke ved det Umiddelbare forstaae det Lavere, det Ufuldkomne, der skal affattes af Philosophien som det Fuldkomne, men den oprindelige, den primitive Viden, der er Speculationens Fundament.

Den religiøse Viden om Gud er ikke en Viden i den abstracte Tankes Form, men Ideen om Gud vinder Eftikelse i en omfattende Anskuelse af Verden og Menneskelivet i dets Forhold til Gud, en Anskuelse af Himmel og Jord, Natur og Historie, Himmel og Helvede. Fromheden erkjender ikke blot gennem den af Samvittighedsforholdet omsluttede og i dette Forhold oprindende Tanke, men ogsaa gennem den i dette Forhold oprindende Forestilling. Naar vi derfor ikke blot nævne Fornuften, men ogsaa Phantasien som det religiøse Erkjendelsesorgan, naar vi sige, at Ingen kan tænke Gud

levende uden Phantasie, da kan denne Paastand maaſtee klinge fremmed for Mange; men dog viſer Erfaringen, at der ikke er fremtraadt nogen Religion i ſtørre hiſtorisk Stil, uden at bringe en omfattende Phantaſieanſkuelse med ſig, en Phantaſieanſkuelse, i hvilken det Uſynlige er formælet med det Synlige, det være ſig nu, at denne Formæling af det Synlige og Uſynlige kun har Betydning ſom Mythos og Symbol, eller fremtræder med den guddommelige Aabenbarings Virkelighed. Vi ville ikke her paaberaabe os Grækernes Skjønhedsreligion, eller den ſtorartede Phantaſieanſkuelse i Nordens Myther, da der med Nette kan ſiges, at det religiøſe Element her befinder ſig i en uſand Sammenblanding med det Poetiſke; vi ville paaberaabe os Hebræismen og ſelve Chriſtendommen, der paa det Beſtemteſte lære, at Guds Væſen er uſynligt ſom Tanken og Aanden, men dog baade ved deres hellige Hiſtorie, deres Symbolik og Billedſprog (hvilket Altsammen ikke kan fattes uden en tilſvarende religiøs Phantaſie) paa det Beſtemteſte bekræfte vor Paaſtand, at Phantaſien ikke blot hører til Overtroen, men ogſaa til den ſande Religion. Men ſtedſe maa det faſtholdes, at den religiøſe Phantaſieanſkuelse oprindeligt er en Anſkuelse i Religionen, en Anſkuelse i det religiøſe Exiſtentialforhold, ikke et Product af Cultur eller Kunſt. Selv om Mytherne gjælder det, at de ikke ere et Product af Culturen, men tvertimod ere Culturbevidſthedens Forudſætninger.

Anm. Den religiøſe Anſkuelse kan ogſaa beſiddes paa anden Haand, d. v. ſ. paa æſthetiſk eller philoſophiſk Maade. Og juſt fordi den religiøſe Anſkuelse bevæger ſig i Objectivitetens, i Tankens og Phantaſiens Element, kan den løsriſes fra ſin Livsrod i Gemyttet og, uafhængig af den perſonlige Tro, beſiddes paa en blot æſthetiſk eller philoſophiſk Maade. Saaledes ere der Philoſopher, Digtere, Malere, Billedhuggere, ſom med ſtor platiſk Kraſt have fremſtillet de chriſtelige Foreſtillinger, uden dog ſelv at have beſiddet diſſe Foreſtillinger paa religiøs Maade, idet de kun have forholdt ſig dertil gjennem Tankens og Phantaſiens Medium. Og ſaaledes beſidde en ſtor Deel af Nutidens Menneſker de religiøſe Foreſtillinger kun paa æſthetiſk Maade eller i Dannelsens Reflexion, beſidde dem kun paa anden Haand,

fordi de ikke kjende de til disse Forestillinger svarende personlige Følelser og Samvittighedsbestemmelser, d. v. s. fordi deres Erkjendelse ikke er en Erkjendelse i det religiøse Eksistentialforhold. At være i Besiddelse af religiøse Forestillinger, ja af en omfattende religiøs Livsanskuelse, er derfor ingenlunde et ubedrageligt Kriterium paa, at man selv er religiøs; paa religiøs Maade besiddes Anskuelsen kun, naar den er rodfæstet i den tilsvarende Inderlighed, i Hjerte og Gemyt, naar Mennesket i sin Samvittighed føler sig bunden til denne Anskuelse, eller naar han troer derpaa. Og selv om et Menneske ved Hjælp af den christelige Anskuelse kunde udføre kraftige Gjerninger i Kunst og Videnskab, kunde prophetere og uddrive Dæmle: dog vil Christus ikke kendes ved ham, naar han ikke selv staaer i det rette personlige Forhold til denne Anskuelse. Just i vor Tid er det i høj Grad fornødent at gjøre opmærksom paa denne Betydighed, der finder Sted i Maaden, hvorpaa den religiøse Anskuelse kan besiddes.

§ 9.

Den religiøse Bevidsthed afflutter sig først som en religiøs Villen. I Følelsen og Erkjendelsen søger Gud Mennesket for at drage ham til sit Rige, men først i Villien bestemmer Religionen sig for Menneskets personlige Forhold til Gud, som et Cultusforhold fra Menneskets Side. Intet Menneske kan absolut unddrage sig for at berøres af religiøse Følelser; Ingen kan i enhver Betydning unddrage sig for at sættes i en gudlidende Tilstand, om end kun i flygtige Diebliske; Ingen kan absolut unddrage sig for den religiøse Erkjendelses Øjs, der paanøder sig igjennem Samvittigheden. Men det staaer til Mennesket, om han vil give disse Følelser Rum, om han vil beslutte sig til at lade denne Følelse gjælde, om han vil give sig hen og sætte sig i et frit Cultusforhold til den sig aabenbarende Gud. Villien er derfor det affluttende Moment i den religiøse Bevidsthed.

§ 10.

Den centrale Enhed af de her udviklede Momenter, der gjenfidiigt bestemme og begrunde hinanden, (thi som f. Ex. Villien giver Følelsen den rette Grundighed, saaledes berører atter Villiens Kraftighed paa det dybe Gemyt), den centrale

Enhed af disse Momenter kalde vi Tro. Troen er et Følelsesliv, et Gemtalsliv i Gud, (forfaavidt som vi ved Gemt forstaae den personlige Livsgrund, hvor Alt endnu rører sig i Fjældens Ubestemthed), og Ingen er Troende, som ikke har følt sig i Gud og Gud i sig. Troen veed hvad den troer, den anstuer de hellige Sandheder gennem Verdenslivets Bevægelse; og skjøndt dens Viden ikke er begribende Viden, dens Anstuen ikke den Skuens Ansigt til Ansigt, som først indtræder i det tilkommende Liv, skjøndt den i Klarhed staaer under disse Former: saa staaer den dog ikke i Visshed tilbage for nogen af dem; thi just dette er Troens Bæsen, at være den faste, den fortroftningsfulde Visshed om de Ting, som ikke sees. Troen er endelig den dybeste Villiesact, den dybeste Lydhedens og Hengivelsens Act. *Nemo credit nisi volens* — derfor gaaer Troen ogsaa nødvendigt over i Handling, deels i bestemte Cultushandlinger (Offer, Bøn, Sacrament), deels i Handlinger paa det jævnlige Livs Omraade, som herved faaer det religiøse Præg.

Ann. Hvor eet af de her udviklede Momenter fremhæves med Udelukkelse af de andre, fornægtes det sande Troesbegreb og en eensidig, sygelig Stikkelse af Religionen fremkommer. Den eensidige Følelsesretning fører til Mystik og Quietisme; den eensidige Fremhæven af den religiøse Anstuelse fører enten til et æsthetisk Phantasiespil med de religiøse Forestillinger, eller til at sætte Religionen i den blotte Lære og Bekjendelse. Den eensidige Villiesretning fører til Moralisme, som hos Kant og Fichte.

§ 11.

Troen paa Gud er Tro paa Guds Aabenbaring eller Guds Selvmeddelelse til sin Stabning, en Selvmeddelelse, i hvilken guddommelig Sandhedsmeddelelse, Lysmeddelelse og Livsmeddelelse gjensidigt betinge hinanden. Som Troen er Tro paa den overnaturlige, den transcendent Gud, der aabenbarer sit Bæsen og sin Villie i Verden, saaledes adskiller Troen Livet i Gud fra Livet i Verden, og Troen veed, at den Tanke, i hvilken den tænker Gud, ikke stammer fra Verden, ikke stammer fra Menneſkets eget Hjerte, men fra Gud, som

aabenbarer sig for Mennesket. Denne Bevidsthed om Forskjellen mellem det Hellige og det Verdslige er uadskillelig fra den troende Bevidsthed, og derfor er Hedenstabet uden Tro i den bestemte Betydning af Ordet, fordi der i Hedenstabet ikke er nogen sand Forskjel inellem Helligt og Profant, ingen sand Forskjel mellem Gudsbevidsthed og Verdensbevidsthed. En Fromhed, en *εὐσέβεια*, kan vel findes i Hedenstabet, men ingen Tro, fordi Aabenbaringens Lys mangler, eller fordi dette Lys kun glimtviis gjennembryder Mørket. Der kan i det Høieste findes sporadiske Troesrørelser, men en Troens Hvile kjender Hedenstabet ikke.

§ 12.

Da Aabenbaring er Aandens Meddelelse til Aanden, kan ikke Naturen, men kun Aanden selv være det fuldkomne Aabenbaringsmiddel. Thi skjondt det vistnok er Skaberaanden, der gennem Naturen taler til den skabte Aand, saa taler Naturen med sit stumme Sprog dog kun paa en indirecte og forblommet Maade om Skaberens evige Magt og Guddommelighed; den directe, utvetydige Aabenbaring kan kun findes i Aandens egen Verden, i Ordets, i Samvittighedens, i Frihedens Verden eller i Historien. Aabenbaring og Historie ere derfor uadskillelige, men dersom der ikke gaves nogen anden Historie end Verdenshistorien, da vilde Guds Aabenbaring dog endnu savne sit adæquate Medium. Verdenshistorien viser os vistnok en Udvikling af Ideer, af guddommelige Potenser og Kræfter; men at denne verdenshistoriske Udvikling, der ifølge sin objective Character kun spørger om det Hele, om Slægten, medens den synes at forholde sig ligegyldig til Individerne, at dette Verdensløb tjener til at fremme et helligt Villiesformaal, et Guds Rige, hvor Gud gennem Heelheden sætter sig i et personligt Forhold til hver enkelt Sjæl — dette fornemmes vel i Samvittigheden, men forgjæves søge vi i det almindelige Verdensløb om en saadan Aabenbarelse heraf, i hvilken vi kunne finde Hvile. Vel lyder Guds hellige Røst gennem de verdenshistoriske Røster, vel er Guds Gjerning i de ver-

denshistoriske Begivenheder; men i den verdenshistoriske Tummel sammenblandes Guds Røst og Menneskenes Røster for vort Øre, og den hellige Forsynsvillie, hvilken vi øine gennem de menneskelige Skjebner, skjuler sig atter for vort Blik under Verdensløbets rastløse Strøm. Skal der i Sandhed være Tale om en hellig Gudsaaenbaring, da maa der være en Historie i Historien, da maa der indenfor Verdenshistorien være en hellig Historie, i hvilken Gud aaenbarer sig som Gud, en Historie, i hvilken det hellige Verdensformaal aaenbarer sig som faadant, hvor Guds Ord saaledes indfatter sig i det menneskelige Ord, at det sidste bliver det rene Organ for det første, og hvor Guds Gjerning saaledes indfatter sig i Menneskets Gjerning, at den sidste bliver fuldkommen gennemfigtig for den første. Den hellige Historie maa derfor fremtræde som en Pagtens Historie, i hvilken Gud sætter sig i et særeget, personligt Forhold til Mennesket gennem hellige Kjendsgjerninger, den maa fremtræde som en Udvælgelses Historie, en Udsøndring fra Profanhistorien; og saaledes fremtræder den i Israels Historie, hvor Alt kun dreier sig om det hellige Verdensformaal som faadant, om Guds Ord og Guds Gjerninger, og som finder sin Ende og sin Fylde i Christi hellige Historie, fra hvilket Punct den christelige Kirkes Historie gennemstrømmer Verdenshistorien som en ny Historie i Historien. Den her betegnede, i den hellige Historie indfattede, gennem Kirken sig forplantende Aabenbaring, kalde vi den særegne, den positive Aabenbaring i dens Forskel fra hiin almindelige Aabenbaring i Naturen og den sædelige Verdensorden, der er given med Menneskets blot naturlige Udvikling.

§ 13.

Naar man har betegnet de tre store Religionsformer Hedenskabet, Jødedommen og Christendommen som tre forskjellige Udviklingsstrin i den religiøse Bevidsthed, da maa det fremhæves, at kun Jødedommen og Christendommen med deres hellige Historie have Udviklingsprincip tilfælleds, medens

Hedenskabets med sine Myther viser hen til et væsentligt forskjelligt Princip. Vel have baade ældre og nyere gnostiske Systemer villet begribe de tre Religioner som af eet Stykke, idet de have lagt Hedenskabets til Grund, som det naturlige Udgangspunkt for Religionsudviklingen, og søgt at begribe Jødedommens og Christendommens hellige Historie som en anden Stikkelse af den mythiske Bevidsthed. Men denne Bestræbelse beroer paa en Fornægtelse af Aabenbaringsbegrebet, paa en Mis kjendelse af den principielle Mod sætning mellem Aabenbaring og Mythus. Mythen har vistnok dette tilfældes med Aabenbaringen, at den ikke er et Produkt af vilkaarlig Digtning, men har et objectivt, et hemmelighedsfuldt Udspring, ligesom Aabenbaringen. Men Mythen har sit hemmelighedsfulde Udspring i Verdensaanden, i den kosmiske Aand, medens Aabenbaringen har sit Udspring i den hellige Aand. Mythen har vistnok et rigt Ideeindhold, men intet helligt Villiesindhold. Just fordi den kun har Ideer til sit Indhold, have de mythiske Stikkesler kun en Skintilværelse for Forestillingen og Phantasien, ere kun Personificationer af Ideen. Og just fordi Aabenbaringen er den hellige Villies Aabenbaring, kræver den Historie til sit Medium, historiske Kjendsgjæringer, historiske Personligheder, thi kun Historien er Villies rette Element, og den hellige Historie den hellige Villies Element. Den mythiske Drømmeverden maa med sine Personificationer forsvinde for Culturens Lys, fordi den kun er i Gjæringens Form, hvad Philosophie og Kunst ere i den dagklare Bevidstheds Form; thi det egentlig religiøse Element har dels kun en ubestemt, dels en sporadisk og mystisk Tilværelse i Mythen. Aabenbaringen derimod kan ikke ophæves ved nogen Bide, just fordi den ikke er en lavere Form af Bide, men hellig Kjendsgjærning og helligt Liv. Hermed er ingenlunde nægtet, at der indenfor Aabenbaringens Omraade kan, ja maa uddanne sig en Symbolik, der paa en med Mythen analog Maade symboliserer de hellige Ideer, og at der atter, under Forudsætning af den hellige Historie, kan uddanne sig

en Mythologie, som vi see det i Catholicismen, hvor Legendekredsen ligesom en Slyngeplante omsnoer den hellige Histories Stamtræ; men vi paaftaae kun, at Aabenbaringen ifølge sit Personlighedsprincip er uadskillelig fra en hellig Historie og staaer i principiel Mod sætning til den mythiske Skin- og Drømmeverden.

§ 14.

Naar man har betegnet de tre store Religionsformer som forskellige Bevidsthedstrin, da er dette Udtryk ikke udtømmende. De ere tre forskellige Eksistensens Trin, hvilket Christendommen udtrykker derved, at den betegner sig selv baade som en ny Skabelse af Menneskeslægten og som en Forløsning fra en usand, en abnorm Eksistens, hvilken sidste fremstiller sig i Heden skabet, medens Israel fremstiller den begyndende og forberedende Forløsningsøkonomie. Medens Heden skabet er fremmedgjort for Gud, kun forholder sig til de i Verden fremtrædende guddommelige Ideer, uden gennem disse at forholde sig til den hellige Skabervillie: er Israel som det udvalgte Folk opløstet til et høiere Eksistensens Trin, hvor den nye Skabelse forberedes, den nye Skabelse, der først finder sit rette Fylde- og Begyndelsespunct ved Guds Menneskeblivelse i Christo.

Christendom og christelig Kirke.

§ 15.

Den dybeste Eksistentialmod sætning mellem Gud og Verden, som er tænkelig, er Mod sætningen mellem Skaberen og Skabningen, mellem den hellige Gud og det syndige Menneske. Betragt vi nu de forskellige Religioner i deres Forhold til dette religiøse Grundproblem, da kunne vi sige: Heden skabet tjender ikke Problemet, Israel lever i Problemet og forventer

det's Løsning, men kun Christendommen giver den virkelige Løsning.

Hedenstabet kjender ikke Skabelsesproblemet eller det religiøse Problem, der er givet med Afhængigheden af en hellig Stabergud. Mod sætningsforholdet mellem Gud og Verden er kun overfladeligt opfattet; der er kun en ideel Mod sætning mellem Gud og Verden, som i al Pantheisme, og Løsningen behøver derfor ogsaa kun at være en Løsning i Billede, i Mythe og Symbol. Todedommen derimod lever i Skabelsesforholdet og dermed i Samvittighedsforholdet; men Skabelsesforholdet sætter en Dualisme mellem Himmel og Jord; Gud og Verden ere tvende forskjellige Eksistenser, ikke blot tvende Sider af det Samme; ligeoverfor Gud staaer en skabt Verden som Ikke-Gud, staaer en skabt Aand i Samvittighedsforhold, i Afhængighedsforhold, i Lydighedsforhold; her er Mod sætningen virkelig. Men det Skabte higer tilbage mod det Uskabte, det Creaturlige mod Foreningen med det Overcreaturlige. „Du har skabt os til Dig, og vort Hjerte er uroligt og hviler ikke, førend det hviler i Dig, o Herre!“ Og dog er der en uendelig Afstand mellem den Evige, Himlens og Jordens almægtige Staber, og den endelige, begrændsede Mennefseskabning som er Støv og Aske, en Kløft, der synes ikke at kunne udfyldes. Christendommen løser dette Problem ved sit Evangelium om Guds Mennefskeblivelje i Christo. Ikke i Billede eller Mythus er Mod sætningen løst, thi det er en Mod sætning i Eksistensen, og den maa løses i Eksistensen. Ordet blev Kjød og boede iblandt os, det Ord, der i Begyndelsen var hos Gud og selv var Gud, det Ord, ved hvilket alle Ting ere skabte; Mennefsene saae hans Herlighed som den Genbaarnes af Faderen, fuld af Naade og Sandhed. Som det mennefskeblevne Ord, som den, i hvem Guddomsfylden boer legemlig, er Christus Midleren mellem Gud og Skabningen, Midleren for Forklarelsen af det skabte Afhængighedsforhold i det uendelige Frihedsforhold, for Mennefsenes Forvandling fra Skabninger til Guds Born.

Incarnationens Idee gaaer vistnok ogsaa igjennem Hedenstabet Myther, men Enheden mellem Gud og Menneskene er her en blot naturlig Enhed, der ikke indeholder Hellighedens Mod-sætning. Det var derfor Hebraismens Bestemmelse at fastholde den hellige Dualisme mellem Himmel og Jord, indtil Tidens Fylde kom, da Himmel og Jord kunde indgaae den sande Forening i Christo. Hedenstabet Forestilling om Enheden af Gud og Mennesket er ikke saa meget den Forestilling, at Gud er bleven Menneske, som den Forestilling, at Mennesket bliver Gud, ikke saa meget Forestillingen om Guds Menneskeblivelse, som Forestillingen om Menneskets Apotheose. For Hebraismen oprinder Incarnationens Idee i dens Haab om Messias, vistnok under en stedsjevarende Frygt for at sætte Gud og Menneske i Bæfenseenhed, hvorfor den fuldkomne Forestilling om Incarnationen ikke findes her. Men deri viser Israels Haab sig som et helligt Haab, at Messias skal komme ovenfra ved en Act af Guds nedstigende Kjærlighed, i Forhold til hvilken den menneskelige Natur kun forholder sig lidende, modtagende, hengivende.

Men det religiøse Grundproblem ligger dybere endnu end Skabelsesproblemet. Dualismen mellem Himmel og Jord er ikke blot Dualismen mellem Skaberen og Skabningen, men mellem den hellige Gud og en syndig Verden. Hedenstabet kender ikke dette Problem. Thi det Onde er for Hedenstabet kun Indskrænkning, Uvidenhed, en Naturens Mangel, en Skjebne, der hæfter ved Endeligheden, men ikke Synd, ikke Forstyrrelsen af et helligt Gudsforhold, opkommen i Skabningens Villie. Hebraismen lever i dette Problem. Dens hellige Overlevering begynder med Beretningen om Menneskets Syndefald, og Dualismen mellem den hellige Gud og det syndige Menneske gaaer gjennem hele Israels Historie, uafsluttet bevidnet af Loven og Profeterne. Men Gjenoprettelsen af det brudte Forhold, eller Syndernes Forsoning, er i Israel kun i en billedlig Forudfremstilling, i Typer og Spaadomme. Først ved Guds Menneskeblivelse i Christo

indtræder den sande Midler i Verden. „Gud var i Christo og forligte Verden med sig selv*)." I dette Evangelium om den Korsfæstede ligger Løsningen af Syndighedens tunge Problem. Ikke i Billeder og Myther er Forsoningen foregaaet, „thi vi have ikke en malet Synd og derfor heller ikke en malet Frelser;" i Virkeligheden har Gudmennekset lidt, i Virkeligheden er han korsfæstet til en Forsoning for Verdens Synd. Med ham, den nye Adam, er hele Slægten organisk forbunden, og idet han er død for Alle, da ere de Alle døde, paa det at de, som leve, ikke mere skulle leve sig selv, men ham, som er død og opstanden for dem**).

Christendommens Væsen er derfor ikke forskjelligt fra Christus selv. Religionsstifteren er selv Religionens Indhold. Han er ikke blot en historisk Religionsstifter, hvis Personlighed kan adskilles fra den Være, han forkynnder, men Christi Personlighed har en evig, en stedse nærværende Betydning for Mennefteslægten. Som han er Midleren og Forsoneren, det hellige Eenhedspunct mellem Gud og den syndige Verden, faaledes vedbliver han ogsaa at være Mennefteslægten's Forløser. Alle gjenfødende, alle rensende, alle helliggjørende Virkninger, ved hvilke Mennekset befries fra den i Synden bundne Tilstand og deelagtiggjøres i Incarnationens og Forsoningens Myfterium, udgaae fra Christi Personlighed, formedelft den fra ham til hans Menighed udgaaende Aand.

§ 16.

Begrebet om den hellige Historie er uadstilleligt fra Underets Begreb. Skjondt dette Begreb først kan finde sin fuldstændige Udvikling i selve det dogmatiste System, saa kunne vi dog her i Almindelighed bestemme Christendommens Grundunder som Incarnationens Under, eller som Underet af Guds Menneftesblivelse i Christo. Christus selv er Christendommens Grundunder idet hans Komme er den absolut nye

*) 2 Cor. 5, 19.

**) 2 Cor. 5, 15.

Begyndelse til en aandelig Skabelse i Menneskeslægten, en Begyndelse, der ikke blot har ethisk, men kosmisk Betydning. Christi Personlighed er ikke blot et historisk Under, et nyt Udviklingspunct i den sædelige Verdensorden, hvorved den kun vilde blive et relativt Under, og i hvilken Betydning Fremtrædelsen af enhver stor Genius kan kaldes et Under, forsaavidt som denne Fremtræden ikke lader sig aflede af noget Foregaaende, men er et Nyt i Slægten. Kristus er ikke blot en moralsk og religiøs Genius, men han er det nye Menneske, den nye Adam, hvis Fremtræden i vor Slægts Midte ikke blot har moralsk Betydning, men den dybeste Naturbetydning. Han er ikke blot en Prophet, udrustet med Guds Aand og Kraft, men Guds eenbaarne Søn, Guds Herligheds Afglands og hans Væsens udtrykte Billede, efter hvis frelsende Komme ikke blot Mennesket, men ogsaa Naturen bier. Christi Personlighed er derfor ikke blot et historisk, men et kosmisk Under, uforklarligt af denne Verdens, af denne Verdenshistories, af denne Naturs Love og Kræfter. Men den nye Aabenbarelse i Christo kan kun tilegnes af Menneskeslægten derved, at en tilsvarende ny Sands oprinder i Menneskeslægten, kan kun tilegnes derved, at en ny Aand, at Christi Aand indgaaer en blivende Forening med Menneskeslægten, som Principet for en ny Udvikling, der kun kan tænkes at udgaae fra en absolut ny Begyndelse i Menneskeslægtens Bevidsthedsliv. Incarnationens Under er derfor uadskillelig fra Inspirationens, eller fra Aandens Udgydelse paa Pintsefesten, hvorved Principet til den nye Udvikling sættes i Menneskeslægten, og hvorfra det nye Samfundsliv og den nye Samfundsbevidsthed tager sin Begyndelse. Hvad Christi Aabenbarelses Under er i det Objective, det er Inspirationens Under i det Subjective. Til disse tvende nye Begyndelser, der ere tvende Sider af det samme, den nye Skabelses Grundunder, fører den christelige Kirke sit Udspring tilbage. Alle enkelte nytestamentlige Undere ere kun Udfoldelser af de her betegnede; og alle gammeltestamentlige Undere ere kun Fortegn, for-

beredende Gjennembrud af den mystiske Virksomhed, der i Tidens Fylde centraliserer sig i Menneskeblivelsens og Kirkens Stiftelses Under.

§ 17.

Vi komme her til Mod sætningen mellem Supranaturalismen paa den ene Side, og Naturalismen og Rationalismen paa den anden Side. Forsaavidt som der skjæles mellem Naturalisme og Rationalisme (hvilke i Grunden kun ere tvende Sider af det Samme og nødvendigt gaae over i hinanden), da er det første Begreb nærmest at henføre til den objective Side af Tilværelsen, det andet til den subjective Side eller til Bevidsthedssiden. Begge fornægte Underet, men Naturalismen vender sin Modsigelse nærmest mod Incarnationens Under, fordi den ikke erkjender høiere Love end denne Naturs Love; Rationalismen vender sin Modsigelse nærmest mod Inspirationens Under, fordi den nægter, at der gives en anden og høiere Erkjendelse end Fornuften. Men skjøndt der til alle Tider ville være dem, der paa staae, at Begreberne Natur og Aabenbaring, Fornuft og Aabenbaring (dette sidste taget i den positive, den christelige Betydning af Ordet), ere Begreber, der udelukke hinanden, saa vil dette dog aldrig kunne indrommes indenfor Christendommen selv. Betragte vi saaledes Mod sætningen mellem Supranaturalismen og Naturalismen, da beroer Spørgsmaalets Afgjørelse paa, hvorledes man tænker sig det System af Love og Kræfter, hvilket vi kalde Natur — om man tænker det som et i sig selv evigt og afsluttet System, eller som et System, der befinder sig i en fortsat teleologisk Udvikling, en fortsat Skabelse, i hvilket sidste Tilfælde der maa kunne tænkes at indtræde nye Potenser, nye Love og Kræfter, hvis Indtræden vel er forberedt og præfigureret ved de foregaaende Skabelsestrin, men ikke kunne afledes af disse. Dette Sidste er Christendommens Anskuelse af Naturen. Idet Christendommen betegner sig selv som den nye, den anden Skabelse, betegner den sig ingenlunde som en Forstyrrelse af Naturen, men som Skabelsesværkets Fuldendelse, betegner den

Christi Aabenbarelse og Christi Rige som den sidste Potens i Skabelsesværket, der, hvad enten vi betragte den som den verdensfuldendende eller som den verdensforløsende Potens, maa tænkes at kunne indvirke teleologisk forandrende og bestemmende paa de lavere Potenser, forsaavidt som disse ikke have en evig og afsluttet Betydning i sig, men kun have en timelig Mellem-Betydning. Enhedspunctet af det Naturlige og det Overnaturlige ligger derfor i Naturens teleologiske Bestemmelse for Guds Rige, og i den dermed givne Naturens Modtagelighed og Dannelighed for den overnaturlige Skabervirksomhed. Naturen fornægter ikke Skabelsesbegrebet, og Underet er netop det Punct, hvor Naturens Afhængighed af den skabende Frihed bliver fuldkomment aabenbar. Men ligesaa lidt som Naturen fornægter Skabelsesbegrebet, ligesaa lidt fornægter Skabelsen Naturbegrebet. Thi skøndt den nye Skabelse i Christo er en Ophævelse af denne Naturs Love, saa er den dog ingenlunde en Ophævelse af selve Naturens Begreb. Thi det er netop Naturens Begreb at være — ikke den hemmende Skranke for Friheden, men Frihedens Organ. Og som det Underfulde i Christi Liv just aabenbarer Andens og Naturens Enhed, saaledes er Christi Aabenbarelse tillige Anticipation og Prophetie om en ny Natur, en ny Himmel og Jord, i hvilken en ny Lovmæssighed skal fremtræde, en Lovmæssighed, der aabenbarer Enheden af Naturens og Frihedens Love, en Tilstand, for hvilken hele den nærværende Skabelses Indretning, med dens uforsonede Splid mellem Anden og Naturen, kun er teleologisk Gjennemgangspunct.

Naturalismen derimod betragter Naturen som et i sig selv evigt og afsluttet System. I dette System kan Intet begynde, der ikke lader sig begribe som Explication, som Udfoldelse af disse Love, disse Kræfter, disse Muligheder og Betingelser, der fra Evighed til Evighed ere de samme. Den speculative Forudsætning, til hvilken den consequente Naturalisme gaaer tilbage, er Pantheismen, hvis Canon vi have hos Spinoza.

Spinoza identificerer Gud og Naturen, bestemmer Gud som *natura naturans*, Verden som *natura naturata*; men herved har han fuldkomment udelukket Underet, idet han har opstillet Begrebet om en Natur, der i enhver Betydning fornægter Skabelsesbegrebet, i enhver Betydning fornægter Begrebet om en transcendent Begyndelse; thi selve den første Skabelse fornægtes, idet Naturen (*natura naturata*) vel er til ved Gud (*natura naturans*), men ikke er bleven til ved Gud, ikke er bleven til ved et Bliv, et frit Skaberbliv, hvormed Underet allerede vilde være givet. Men ligejaalidt som det er et Under, at der i en Cirkel baade er Centrum og Peripherie, og at Centrum og Peripherie maa tænkes at være paa eensgang, ligejaalidt betragter Spinoza det som et Under, at Gud og Verden ere paa eensgang. Og ligejaalidt som Spinoza kan tænke sig, at en eneste af Cirkelens Love kan ophæves, ligejaalidt kan han tænke sig, at nogen Naturlov kan ophæves, fordi dette vilde være en Ophævelse af Guds egen Natur, der efter Spinoza ikke er forskjellig fra denne Verdens Natur. Vi kalde dette den eneste consequente Naturalisme. Thi vel nægter ogsaa Deismen Underet paa Grund af Naturlovens Uforanderlighed; men idet Deismen antager, at Verden er bleven til ved en Skabelse, saa antager den dog en transcendent Begyndelse, indrommer idetmindste, at denne Verdens første Dag er oprunden ved et Under, indrommer, at denne Oprindelse ikke saaledes forstaaer sig af sig selv, som mathematiske og physiske Sætninger forstaae sig af sig selv, (naar nemlig visse Forudsætninger som Tid, Rum, Natur først ere givne). Men ved dette første Under bliver Deismen staaende; thi fra nu af er Naturen affluttet, er at ligne med et Uhr, der efterat det eensgang er dannet og trukket op, vedbliver at gaæ sin uforanderlige Gang i alle Evigheder. Hvo som derimod erkjender en fortsat Skabelse, han maa ogsaa antage, at Naturen vedbliver at være modtagelig for guddommelige Frihedsvirkninger, maa antage Fortsættelsen af en transcendent Virksomhed i Naturen og Verdensløbet. Allevegne

hvor der troes paa et levende Forsyn, allevegne hvor der troes paa Bønnens Kraft, hvor det Ord, at „Betsignelsen kommer ovenfra“ ikke er en tom Lyd, der troes der ogsaa, at der ideligt stee Under i det Skjulte, at vi allevegne ere usynligt omringede af overnaturlige, hellige Kræfter, der kunne indvirke paa den fra Gud forskjellige Natur. Men da maa det ogsaa erkjendes for en Halvhed, naar man ikke vil stride frem til at erkjende det store, det aabenbare Under, nemlig Christi Aabenbarelses Under*).

Anm. Nægtelsen af Underet er i vore Dage bleven gennemført af Strauss i hans Critik over Jesu Liv og over den christelige Dogmatik. Man har kaldt den Straussske Critik en gennemført Skepticisme. Den er meget mere en gennemført Dogmatisme under Naturalismens Forudsætninger. Beviskraften i denne Critik beroer paa den stedse tilbagevendende Gjentagelse af den Tanke, der allerede for længe siden med langt større Korthed og Fynd er bleven udviklet af den gamle Spinoza: „Underet er umuligt; der gives ingen transcendent Begyndelse, thi Gud og Naturen ere Eet fra Ewighed til Ewighed!“ Men denne Sætning, til hvilken Strauss allevegne enten udtrykkeligt eller stiltiende støtter sig, for dermed at forvandle ethvert Led af den hellige Historie til en Mythus, denne Sætning er af Strauss kun bleven underkastet en meget overfladelig Skepsis, hvilket navnlig sees deraf, at den firkelige Ansfuelse deels kun kommer til Orde i sine svageste Repræsentationer, deels fremstilles i en halv cariceret og parodieret Skikkelse. Vi for vor Deel prætendere ingenlunde at være „forudsætningsløse“; men ligesaa lidt kunne vi indromme Strauss den prætenderede „videnskabelige“ Forudsætningsløshed; kun i religiøs Henseende kunne vi indromme ham Forudsætningsløshed, det vil sige Interesseløshed for de dybeste religiøse Livsproblemer.

§ 18.

Betragte vi dernæst Forholdet mellem Supranaturalismen og Rationalismen, da vender Rationalismen sig nærmest mod Inspirationen og de dermed sammenhængende miracula gratiæ, medens Naturalismen nærmest vender sig mod Incarnationen og de dermed sammenhængende miracula naturæ. Betragte

* J. Mynter: Om Begrebet Dogmatik. § 21.

vi nu Fornuften som den Tænkning, der ransager Tilværelsens Dybheder, og spørge vi, om Fornuften, saaledes som den fremtræder i os, er et i sig Afsluttet og Færdigt, da vil Rationalismen vistnok være meget villig til at indrømme en fremskridende Fornustudvikling, en Udvikling til nye Opdagelser og Erkjendelser; ja vore Dages dybere Rationalisme vil villigt indrømme, at som „der er mere Fornuft i Historien, saaledes er der mere Historie i Fornuften end man i Almindelighed har været tilbøielig til at antage“; men hvad Rationalismen ikke indrømmer, er, at der skulde gives en ny og anden Erkjendelseskilde end den almindelige Fornuftkilde (*νοῦδος λόγος*), af hvilken Menneskeslægten til alle Tider har øst og vil vedblive at øse, at der gives andre Sandheder end saadanne, som ere Explicationer af Menneskeslægten medfødt Fornuft. Den vil derfor føre Inspirationen tilbage til Begrebet om genial Begeistring, vil i de aabenbarede Sandheder kun see Oldtids Indflædninger af almindelige Fornuftsandheder og vil føre Gjenfødselens Under tilbage til Begrebet om religiøs Dannelse og Kultur. Rationalismen gaaer herved tilbage til Naturalismens Forudsætninger, thi idet den nægter, at der i Christo er opladt en ny Erkjendelseskilde, maa den ogsaa nægte, at der i Christo er opladt en ny Livskilde, forskjellig fra alle andre Livskilder i Skabningen. Staaer det derimod fast, at der i Christo og i Christi Aand er opladt en ny Livskilde, da maa der ogsaa være opladt en ny Erkjendelseskilde, et Rige af nye Erkjendelser, der ikke lade sig aflede af Begrebet om Menneskeslægten fremskridende Fornustudvikling. Men ingenlunde fride de mod Menneskeslægten almindelige Fornufterkjendelser, skjøndt de paa mange Maader nærmere bestemme disse; thi deels forholde de sig fuldkommende og afsluttende til de almindelige Fornufterkjendelser, deels forløsende, idet de befrie Menneskeslægten almindelige Fornufterkjendelser fra det Mørke, hvormed disse paa Grund af den altomsluttende Syndighed ere beheftede. At der nu herved skulde være sat en uoploselig Dualisme i Erkjendelsens Verden, er ligesaa falsk, som at der

ved de tvende Etableringer skulde være sat en uopløselig Dualisme i Verdenssystemet. Thi ligesom der kun er eet Etablerings-system, skjøndt der i dette er tvende Hovedtrin, saaledes er der ogsaa kun eet Fornuftssystem, skjøndt der i dette ere tvende Potenser af Fornuftens Aabenbarelse. Objectivt betragtet ligger altsaa Enheden deri, at det er den samme Logos, der aabenbarer sig i de tvende Etableringer, men at Logosaabenbarelsen i Christo er Aabenbarelsen i hoiere Potens, derved forskjellig fra den univervelle Logosaabenbarelse, at den er den verdensfuldendende og verdensforløsende Aabenbarelse, medens hiin univervelle blot er den verdensfabende og opholdende. Subjektivt betragtet ligger Enheden deri, at den menneskelige Fornuft er receptiv for Christi Aand, som Verdensfuldendelsens og Verdensforløsnings Aand, en Receptivitet, hvorigennem Fornuften skal opløstes til et hoiere Trin af Productivitet. Naar der ofte er sagt, at Aabenbaringen i Christo strider mod Fornuftens Love, (et Begreb, der iøvrigt er ligesaa bevægeligt som Dialectiken selv), saa kan dette kun indrømmes i samme Betydning, i hvilken det ogsaa kan indrømmes, at Aabenbaringen i Christo strider mod de moralste Love; thi ligesom Christiendommen ophæver de moralste Love i deres abstracte Selvstændighed, for at stadfæste dem i Kjærligheden, der er Lovens Fylde: saaledes ophæver den ogsaa Fornuftlovene i deres Abstraction, for at stadfæste dem i Christus=Blisdommen, der er Fornuftlovens Fylde (*σοφία θεοῦ* i Mod sætning til *σοφία τοῦ ζῴοντος*).

Ann. Hvad Inspirationen er for hele Kirken i dens Stiftelsesperiode, det er Gjenfødselen for det enkelte Individuum, den nye Begyndelse, der indeslutter Sandheden for Christi Aabenbarelse. Ingen kan komme til Troen ved blot at fortsætte sin Dannelselse og Eftertanke, skjøndt Gjenfødselen vistnok paa mange Maader kan forberedes herved. Men kun under Forudsætning af, at denne nye Begyndelse er indtraadt i Bevidstheden, kan ogsaa en i Sandhed christelig Erkjendelse begynde. Selv naar vi tænke os en christelig Dogmatik, der fuldkomment svarede til Idealet, saa vilde en saadan dog ikke kunne overbevise den Ikke-Troende. Den vilde i det Høieste blot kunne afvinde den Ikke-

Troende den Tilstaaelse, at dersom han var Troende d. v. s. dersom han havde en indre Erfaringsvisshed om Troens Gjenstande, dersom han stod i et Eksistentialforhold til disse, da vilde han udvikle og for Tænkningen opklare sig sin Tro paa samme Maade.

§ 19.

Det christelige Troessamfund eller den christelige Kirke adskiller sig fra ethvert religiøst Samfund derved, at det berøer paa Christi Stiftelse, at det har Gudmenneskets Personlighed til sin begrundende Forudsætning. De Troendes Samfund staaer kun formedelst Christus i Forhold til Gud som Fader, og kun formedelst Christus, er det et Samfund i den Hellig Aand. Det Uforanderlige i Kirken under al Udvikling berøer derfor paa dens uafbrudte Sammenhæng med Christus som den kirkelige Organismes Hoved, en Sammenhæng, der paa engang er historisk og mysterios, fordi den ikke blot er et Forhold til den historisk erindrede, men til den i sin Menighed nærværende, opstandne og himmelfarne Frelser. Begrebet om dette Positive i Kirkens Lære og Cultus finder sin Udvikling ved Begreberne „Guds Ord“ og „Sacrament“; men i den nærmere Bestemmelse af disse Begreber adskiller den christelige Kirke sig i tvende Confessioner, den catholske og den evangelisk-protestantiske. Dogmatikens Indledning indskrænker sig til at udvikle det kirkelige Erkjendelsesprincip, for derigjennem at udvikle sit videnskabelige Princip. Vi skulle derfor her kun betragte den confessionelle Modsatning i Bestemmelsen af det guddommelige Ord, der er Canon, Regel og Rettefnor for Kirkens Lære og Liv.

Catholicisme og Protestantisme.

§ 20.

Idet begge Confessioner bekjende den almindelige Tro paa Gud som Fader, Søn og Hellig Aand, idet de begge for-

faste saavel den ældre som den nyere Naturalisme og Rationalisme, erkjende de begge, at den christelige Kirke hviler paa et guddommeligt Ord, stammende fra Stifteren selv og overantvordet Kirken gennem Apostlene. Thi kun igjennem Apostlene have vi Christendommen, og kun den Christendom, der kan hjemle sig selv som apostolisk, er den ægte. Den confessionelle Mod sætning beroer ikke blot paa det forskjellige Forhold, hvori den sætter Apostlenes mundtlige og skrevne Ord (Tradition og Skrift), men paa den forskjellige Opfattelse af Apostolatets Omfang. Catholicismen erkjender nemlig et sig gennem alle Tider fortsættende, levende Apostolat i Kirken, en gennem Kirkens Repræsentation sig fortsættende Inspiration. Den paastaar, at den i Conciliernes og Pavenes Bestemmelser besidder et guddommeligt Ord med apostolisk Myndighed, ligesaa useilbart som de første Apostles Ord, der blev talet i Verden, at den heri besidder den useilbare Fortolkning af hiint første apostoliske Ord, den useilbare Fortættelse af dette. Den evangeliske Kirke erkjender ligesom den catholiske, at Herren Aand er med Kirken indtil Dagens Ende, ledende den i al Sandhed; men hiin fuldkomne Forening af Guds og Menneskets Aand, der betegnes ved Inspiration, og som danner Apostolatets Begreb, sætter den kun i Kirkens Begyndelse, i dens Stiftelsesperiode; og skjøndt den vistnok erkjender Traditionens relative Gyldighed, betragter den dog kun det Nye Testaments hellige Skrift som det fuldgyltige, autentiske, absolut canoniske Udtryk for den apostoliske Aands oprindelige Fylde.

Men den her paapegede Mod sætning har sin dybere Grund i en anden, en Mod sætning i Opfattelsen af selve Christendommens Væsen. Medens den evangeliske Kirke opfatter Christendommen som et Evangelium, et glad Budskab om det nye Liv og den nye Skabelse i Christo, der tilbydes Menneskene som en fri Naadegave fra Himlen, opfatter Catholicismen Troen overveiende som en ny Lov, og Christus som en ny Lovgiver. Men just fordi Lovens Kirke kun opstiller Evangeliet som en udbortes Auctoritet, under hvilken

Menigheden skal høre sig, uden at den frie Tilsegnelses og Udviklings Princip erkjendes i Menighedens Bevidsthed: just derfor kan Catholicismen ikke lade sig nøie med en Troescanon, der, som den hellige Skrift, kun i uudviklet Tylde indeholder hvad der tjener til Kirkens Opholdelse i den sande Lære; men behøver en i alle Enkeltheder udført Canon, behøver en lovførtolkende Myndighed i Hierarchiet, der med ufeilbar Auctoritet kan udlægge Loven efter alle dens enkelte Bud. Catholicismen spørger ikke om nogen indre Canon i Menighedens Troesbevidsthed, men lægger desto større Vægt paa den udvortes Canon; den spørger kun lidet om den troende Tilsegnelse, (fides, qua creditur), thi den har en hemmelig Sky for Troesudviklingens Kampe og de mulige Vildfarelser og Misbrug, som ere uadskillelige herfra; men desto mere spørger den om Troens Indhold (fides, quæ creditur). Den catholske Lære om Kirkens d. e. Hierarchiets Ufeilbarhed finder sin sidste Forklaringsgrund i denne dens Character som Lovens Kirke, og i den dermed forbundne Bestræbelse for paa udvortes Maade at garantere sig Vgtheden af sin Christendom, en Bestræbelse, under hvilken den mere og mere fjerner sig fra Sagen selv, som skulde garanteres.

Anm. Catholicismens Tankegang, i hvilken Sandt og Falskt saa forunderligt sammenblandes, lader sig fremstille i følgende Hovedtræk:

Hvilke ere de ydre Kjendemerker paa den ægte Christendom? Thi fra de første Tider staaer Christendom mod Christendom, idet heelt modsatte Lærdomme ere forkyndte under Christendommens Navn. Grundmærket kan ikke være andet end: „det Apostoliske“; den Christendom, der vil gjøre Krav paa Vgthed, maa kunne paavise sit Udspring fra Apostlene. Kun gjennem Apostlene have vi Christendommen, alene af dem kunne vi lære, hvad der bør kaldes med dette Navn. De ere Aabenbaringens Organer og havde Inspirationens Aand; deres Bevidsthed er det rene usfarvede Medium, hvorigjennem den himmelske Sandhed er straaet ind i Historien; ifkun gjennem dette Medium kunne vi see Christus som i det sanddrue Speil. Derfor bliver det Kirkens Opgave i dens Kamp mod Branglæren at fiksere sig Genheden og Sammenhængen med den apostoliske Bevidsthed. Men

hvorigjennem bevarer Kirken sin Eenhed med Apostlene? Skriften er ligesaa vel en Rjætterbog, som en Kirkebog. Til at forstaae Skriften maa den christelige Tro allerede forudsættes, thi, i og for sig betragtet kan den udlægges paa den forskjelligste Maade, og enhver Hæretiker læser den gjennem sine egne Brillen. Den er desuden ikke tilstrækkelig; thi mange Spørgsmaal kunne opstaae, der ikke ere besvarede i Skriften, og dog trænger Kirken paa ethvert Trin af sin Udvikling til den apostoliske Aand som sin Veileder. Skriften er kun et historisk Mindemærke om denne Aand; men denne Aand selv maa i levende Nærværelse aabenhare sig igjennem Kirken. Der maa altsaa, slutter man, i Kirken være en levende Fortsættelse af den apostoliske Bevidsthed.

Den første Skikkelse, hvorunder denne levende Fortsættelse, denne virkelige Nærværelse af den apostoliske Bevidsthed opfattes, er Traditionen. I Modsatning til den apostoliske Skrift betegner Traditionen det apostoliske Ord, der levende forplanter sig fra Slægt til Slægt, den mundtlige Overlevering, som Apostlene have givet deres Disciple, og som disse atter have forplantet videre. „Vi kunne opregne de Biskopper, siger Irenæus, der ere indsatte af Apostlene i Kirkerne, og deres Efterfølgere indtil nu. Om Apostlene end ikke have efterladt os Skrifter, maatte man dog følge den mundtlige Overleverings Orden, som de gave dem, til hvilke de betroede Kirkerne. Mange Barbarer troe Christi Evangelium, idet de uden Papir og Blæk have Evangeliet indskrevet i deres Hjerter og omhyggeligt bevare den gamle Tradition“ *).

Men skal Traditionen være den virkelige Nærværelse af den apostoliske Bevidsthed, da kan dens Forplantelse ikke være tilfældig. I Tidernes Løb trænger Traditionen selv til Fortolkning, og menneskelig Vilkaarlighed og Bidsærelse maa her være udelukket. Derfor maa der i Kirken være en Værestand efter guddommelig Indstiftelse, som ved en særegen Naadegave forplanter Traditionen reent og uforfalsket. Apostolatet fortsætter sig i Episcopatet; med deres Embede have Apostlene ogsaa meddeelt deres Aand, og som de selv vare inspirerede og kun herved vare Aabenbaringens rette Organer, saaledes gjælder det Samme om deres Efterfølgere. Den apostoliske Bevidsthed fortsætter sin u dødelige Tilværelse gennem Episcopatets mystiske Legeme, hvis synlige Udtryk er Concilierne. Over Concilierne hvæver Inspirationens Aand, fortolker og tyder de Ord, den selv har talet i de fremfarne Tider, og som den selv har skrevet i de hellige Bøger. Hvad de hellige Forfattere have meent, hvad

*) Irenæus adv. hæ. III.

de ofte kun have tilkjendegivet i gaadesfulde Antydninger, fordi Menigheden endnu ikke kunde høre det, det aabenbares nu i Tidernes Løb af den samme Aand, som var over dem paa Pintse-dagen, og under hvis Indgivelse de affattede deres Skrifter.

Inspirationens hellige Strøm gaar altsaa gjennem Historien. Aanden ledsager sin Menighed i Episcopatets Stikfelse og begrunder derved Kirkens over al timelig Omstiftelse ophoiede og uforstyrrelige Eenhed. Denne Eenhed anskues i Concilierne, Episcopatets aandelige Legeme. Den enkelte Biskop som saadan er ikke inspireret; han er det kun, forsaavidt som han er Et med Legemet. Men som Mangfoldigheden af de menneskelige Individualiteter, der ere tilstede paa Conciliet, harmonisk forbindes i Aandens Eenhed, idet Aanden drager Enhver til at opgive sin Eensidighed, til at hengive sig i Legemets Eenhed; saaledes maa denne Legemets Eenhed selv synliggjøres i det ene Overhoved. Episcopatet maa centraliseres i Primatet. Den apostoliske Aands umiddelbare Nærværelse vilde mangle den fuldkomne Virkelighed, dersom den ikke concentrerede sig i en virkelig Personlighed. Conciliet er kun en moralsk Person, det forestiller kun Kirkens Eenhed, betyder den kun, men er den ikke; thi alle Biskopperne kunne ikke være tilstede paa Conciliet; desuden kan der opkomme Strid mellem Repræsentanterne, og Inspirationen er da kun hos Fleertallet. Men i Paven som Kirkens Overhoved anskues Kirkens Eenhed ikke blot i en saakaldt moralsk Person, ikke blot i en Majoritet, men i en virkelig, en enkelt Person; i ham samler sig den hele Fylde af Episcopatets gudsdommelige Magt og Intelligens; i ham har Inspirationens Aand fundet sit personlige Brændpunct. Han er det rene personlige Speil for den Sandhedens Aand, hvis Straaler ere adspredte i Christenheden. Som Petrus i Apostlenes Kreds havde Primatet, saaledes Paven i Biskoppernes Kreds. I Væren om Primatet fuldendes Catholicismens System. Fra den romerske Stol taler endnu den Apostel, paa hvilken Herren vilde, at hans Kirke skulde bygges; her har Menigheden et over al Tvivl op-hoiet, ufeilbart Vidnesbyrd om Sandheden, thi som Inspirationens Centralorgan har Paven den uindskrænkede Myndighed, der for-maaer at afværge al Branglære. Hans Bevidsthed er, forsaavidt som han taler *ex cathedra*, en gudmenneskelig Bevidsthed, og han er forsaavidt *vicarius Christi*. Ligesom Petrus for-dum sagde til Frelseren: „Herre, til hvem skulle vi gaae, Du har det evige Livs Ord!“ saaledes henvender nu den hele Christenhed sig paa samme Viis — ikke til Kristus, men til Peters Efterfølger.

Catholicismens System udvikler sig altsaa af Beskræbelsen efter at gribe Aabenbaringen i dens rene Objectivitet, hvilket falder

sammen med den Opgave at sikre sig et levende, et ufeilbart apostolisk Organ for Aabenbaringens fortsatte Opfattelse og Meddelelse. Men under denne Bestræbelse er den oprindelige Gjenstand for Erkjendelsen efterhaanden bleven glemt. Catholicismen har kun udviklet sig til et stort System af Christendoms-Garantier, men Christendommen, Sagen selv, der ved disse skulde garanteres, er stillet i Skygge. Modsætningen mellem den ægte og den uægte Christendom er efterhaanden bleven reduceret til Bekræftelsen eller Benægtelsen af disse Garantiers Gyldighed. At angribe Paven og Kirkens Ufeilbarhed er den væsentlige Branglære. Den reformatoriske Aand vaagner i Kirken med den bittere Klage, at Jødedom og Hedenskab have indtagne sig under Hierarchiets Skikkelse, at Guds Ord er blevet forvansket ved Mennekepaafund (*traditiones humanæ*), at Kristus saagodt som ikke mere prædikes, at Troen for de Fleste er bleven en ubestemt Sag, fordi der kun prædikes Tro paa Kirken og Paven, istedetfor den ene saliggjørende Tro paa Frelseren som den sande Midler mellem Gud og Mennesker. Den reformatoriske Critik beviser, at Catholicismens ydre Sandhedscriterier ere ugyldige; thi Tradition staaer imod Tradition, Concilium mod Concilium, Pave imod Pave. Den catholske Paaastand om Kirkens synlige Enhed er uhistorisk, er en Idee, der modbevises af Erfaringen. Fra Christendomsgarantierne søger den reformatoriske Aand tilbage til Christendommen selv, og — overgivende sig til den Aands Ledelse, der ikke er bunden til Rom, men allevegne, naar og hvor den vil, opvækker og bereder sig frie Christenmennesker — foretager den en Tempelrenselse, en Kirkerenselse formedelst den hellige Aand og den hellige Skrift.

§ 21.

Det er ofte sagt, at Protestantismens Princip er Subjectiviteten, en Sætning, der naar den henstilles i ubestemt Almindelighed, ikke er uden Misvisning. Reformationen gik ligesaa meget ud paa at gjenvinde den objective Christendom, at adskille den sande fra den falske eller dog forgængelige Overlevering (*traditiones humanæ*), som paa at gjenoplive den subjective, personlige Christendom. Hvad Reformationen vilde, var hverken udelukkende det Objective eller det Subjective; det var den frie Forening af det Objective og Subjective, af Troens Indhold og Troens Inderlig-

hed, af guddommelig Aabenbaring og religiøs Selvbeviisthed. Denne frie Eenhed af det Objective og det Subjective hæveder den evangeliske Kirke ved dens saakaldte formale og materiale Princip, der udtrykke de tvende Sider, den objective og den subjective Side, af det samme Princip. Ved det formale Princip forstaaes den hellige Skrift, ved det materiale Retfærdiggjørelsen af Troen. Paa den rette Opfattelse af disse, vistnok ofte misforstaaede og aandløst behandlede, Principer berouer Protestantismen rette Forstaaelse.*)

§ 22.

Det er indlysende, at skal vor Christendom ikke være en blot subjectiv, privat Christendom, da maa der være givet en Christendoms-canon, uafhængig af subjective Stemninger og Tilstande. Den objective Canon for al Christendom er nu vistnok intet Andet, end Christus selv i sin hellige, forløsende Personlighed, og spørge vi da, hvor vi have Christus, er vort nærmeste Svar det samme som det catholiske: i Kirken, som er Christi Legeme eller den Organisme, hvis levende, allestedsnærværende Hoved han er. I Kirken, i dens Befjendelse og Forhyndelse, dens Sacramenter, dens Cultus, er den ophoiede, forklarede Frelser nærværende og giver sig selv levende Vidnesbyrd for alle dem, som troe formedelst den Hellig Aands Kraft. Men det er da atter indlysende, at det rette Forhold til den ophoiede, forklarede Christus er betinget ved det rette Forhold til den historiske Christus, til hans Aabenbarelses historiske Kjendsgjerninger, uden hvilke Forestillingen om den ophoiede, forklarede Christus taber sig i mystisk Ubestemthed. Idet vi derfor sige, at vi i Kirken skulle søge Christus, da føres vi tilbage til den apostoliske Kirke. Den apostoliske Kirke viser os ikke blot den oprindeligste Stikelse af det christelige Liv og det dermed givne

*) Jvfr. Dörner: Das Princip unserer Kirche. Oversat i Tidsskrift for udentl. theol. Literatur, udg. af Clausen og Hohlenberg. 1842.

Forhold til den usynlige, den himmelske Frelser, men er tillige Thænde-haveren af det oprindelige Christus-billede, Ordets Billede, der blev Kød og boede iblandt os, Billedet af Kristus, som han er historisk aabenbaret. Saa sandt som nu den apostoliske Kirke som det første Led i den kirkelige Udviklingsrække har baaret den sande Christendom i sig, saaa sandt maa der ogsaa fra den apostoliske Tid være overleveret en tilforladelig Fremstilling af den oprindelige Christendom. Thi dette staaer fast: enten kan det ikke mere afgjøres hvad der er Christendom, i hvilket Tilfælde Christendommen ikke er guddommelig Aabenbaring, men kun Mythus eller Philosophem, eller der maa være givet en tilforladelig Overlevering af den apostoliske Kristusopfattelse og Kristus-tilegnelse, formedelst hvilken enhver efterfølgende Periode er istand til at bevare Sammenhængen med den apostoliske Kirke og den ægte Christendom. Saa vidt stemmer vi med Catholicismen; men Afvigelsen er denne, at vi med Reformatorerne kun finde den fuldkomne, tilforladelige Skikkelse af denne apostoliske Overlevering i det Nye Testaments hellige Skrift, at vi med Reformationen erkjende, at der i Traditionen (Tradition her tagen i Betydning af den kirkelige Overlevering, som gaaer jevnside med det N. T.s Skrift) ikke gives Noget, der med den Tilforladelighed som Skriften kan hjemle sig sit umiddelbare eller middelbare apostoliske Udspring og sin gennem Tiderne uforvanskede apostoliske Skikkelse; og at derfor Skriften er den sidste kritiske Provesteen (lapis lydius), der afgjør Traditionens Christelighed. Om der end maa siges, at Christendommens væsentlige Indhold er i Traditionen, at Christi Aand leder Traditionsudviklingen, saa lærer dog Erfaring, at Inspirationen ikke har fortjant sig i den efterapostoliske Tid, og at der i Traditionsudviklingen meget snart er fremkommet en Blanding af canoniske og apocryphiske Bestanddele; ligesom Erfaring ogsaa lærer, at i de Perioder af den efterapostoliske Kirke, hvor Traditionsudviklingen ikke er bleven ledet formedelst den hellige Skrift, en reent apocryphisk Tradition har

uddannet sig. Allerede tidligt maatte Apostlenes mundtlige Tradition udsættes for Forvanskning. Men i Mod sætning til Traditionens Flygtighed og Foranderlighed er Skriften det faste, ubevægelige Vidnesbyrd. *Littera scripta manet*. Idet vi saaledes dele Reformatorerne's Tro paa Skriften, paa dens Tilstrækkelighed til at være Christendoms canon for alle Tider, paa Juldstandigheden af det deri nedlagte apostoliske Vidnesbyrd, er denne Tro et Led i vor christelige Forjynstro, Troen paa Herrens Ledelse af Kirken, en Tro, der som al Forjynstro ikke med demonstrativ Nødvendighed kan udvikles, men kun kan stadfæste sig gjennem Tidernes Løb. Men indenfor den Erfaring, som er os given, formaae vi at indsee, at havde vi ikke Skriften, da vilde vi under Traditionen bitterlige Usikkerhed være uden fast Hold og vilde ikke mere være istand til at stjelne mellem Canonist og Apocryphist. Uden Skriften havde i hiin store Fordærvelses og Formorkelsesperiode en Reformation ikke været mulig, men en ny Grundelse af Kirken eller dog en ny Sendelse af Apostle vilde have været fornøden.*)

§ 23.

Uagtet det reformatoriske Skriftprincip nærmest stiller sig i et negativt Forhold til Traditionen, er dette negative For-

*) Vofr. Thierich: Vorlesungen über Catholicismus u. Protestantismus, I B. 320. Es ist dies eine That des Vertrauens, das wir in die göttliche Vorsehung und in die Leitung der Kirche durch Christus und seinen Geist setzen. Denn dem Höchsten war es nicht verborgen, daß eine Zeit kommen würde, wo Alles was als nicht geschriebene Ueberlieferung von den Aposteln her sich erhalten hat, durch langwierige Schuld der Menschen wankend und unzuverlässig geworden sein würde, und seine Kirche ebenso einer heiligen, unverletzten und allen zugänglichen Urkunde bedürfen würde, wie sein alttestamentliches Volk eine solche an den Schriften Moses und der Propheten gehabt hat. Denn ist die heilige Schrift nicht die Zuflucht, auf welche die Kirche angewiesen ist, seit das, was sich Tradition nennt, gerechtem Anstoß und unlösbarem Zweifel verfallen ist, so hat die Kirche überhaupt keine Zuflucht, keinen Halt, und es würde ihr nur das Harren auf eine wunderbare zweite Gründung ihrer selbst, oder auch auf eine neue Sendung von Aposteln, übrig bleiben.“

hold dog ingenlunde det eneste, skjøndt det ofte er blevet opfattet saaledes. Vel gives der en Opfattelse af Skriftprincippet, ifølge hvilken Intet kan have Gyldighed i Kirken, uden hvad der bogstaveligt kan hjemle sig sin bibelske Herkomst. Men denne Betragtning er aldeles fremmed for den lutheriske Reformation, skjønt der vistnok findes Spor deraf i den schweizeriske. Den lutheriske Reformation i dens oprindelige Skikkelse har stillet sig i et positivt Forhold baade til den dogmatiske og rituelle Tradition, forsaavidt som denne er oekumenisk Tradition, d. v. s. ikke har nogen Partikularkirkes Præg, hverken er græsk-catholisk eller romersk-catholisk, men catholisk Tradition i for sig. Saaledes bekjender den evangeliske Kirke de oekumeniske Symboler, det apostoliske, det nicæenske og athanasianske, som det rene Udtryk for den dogmatiske Tradition. Saaledes indeslutter Luthers Catechismus med de ti Bud, med de tre Troens Artikler, med Herrens Bøn og Læren om Daabens og Alterens Sacrament, de Grundbestanddele, i hvilke den oprindelige Christendom gjennem Middelalderens Mørke forplantedes i Folket. Saaledes paaviste Reformatorerne en Række af Vidnesbyrd fra den ældre Kirke, en consensus patrum, til Beviis for deres Læres Oprindelighed og Velde. Og ligesom Luther og Melanchthon erkjendte Betydningen af den dogmatiske Tradition, saaledes viste de ogsaa den største Erhødhed og Varsomhed i Henseende til den rituelle Tradition. Den Betydning, de tilagde denne, viser sig navnlig deri, at de bibeholdt og mod Anabaptisterne forsvarede Barnedaaben, der vistnok ikke nærmest stammer fra Skriften, men fra Traditionen, at de fastholdt Hovedpuncterne af den christelige Festsyklus i Kirkeaaaret, der er et Bær af den fortsatte Traditionsudvikling, ligesom de ogsaa i Liturgien og Psalmen beholdt mange Elementer, der havde almeenchristelig Betydning. Skriftprincippet blev derfor ingenlunde løsrevet fra Traditionsprincippet, men kun stillet i det rette Forhold dertil. Og selv om der skulde kunne siges, at Reformatorerne, som fandt sig omspændte af et Bæ

af Traditioner, hvor Sandt og Falsk, Canonisk og Apocryphisk var sammenblandet i en næsten uoploselig Forvikling, paa enkelte Puncter have overhugget Knuden istedetfor at løse den: saa beviser dette dog Intet mod selve Principet om Skriftens Primat. Thi denne Regel kan ikke ophæves eller forandres, saalænge der ikke ved Siden af Skriften kan opstilles Noget, der kan hjemle sig samme Myndighed som denne.

Ann. Naar man hos os har villet forbedre Reformationen ved at opstille Daabssymbolet eller det apostoliske Symbolum som den hoieste Christendomsregel*), hertil indsat af Apostlene, ja af Herren selv, og som ved Simpelhed, Korthed og Bestemthed skal være stiftet til at være Troens og Skriftfortolningens uforanderlige Rettesnor, medens Reformatorerne ved at tage Skriften skulle have aabnet Døren for al den Ubestemthed og Vilkaarlighed, hvormed den evangeliske Kirke er bleven overfyldt: saa formaae vi med al Vresfrygt for det apostoliske Symbol dog heri ikke at see nogen Forbedring. Vi indromme de mange Misbrug, en aandløs Opfattelse af Kristi principet har afdødt; vi indromme den store Betydning, det apostoliske Symbolum har som det ældste oekumeniske Vidnesbyrd om de tre første Aarhundreder Christendom. Vi indromme, at dette Symbol efter dets Indhold kan kaldes apostolisk, ikke blot fordi vi finde ethvert af dets Led bevidnet i de forskjellige Egne af Kirken, men ogsaa i det Nye Testamente, næsten med de samme eller dog med eenstyrdige Ord. Vi erkjende fremdeles, at dette Symbol ikke er uddraget af Skriften, hvis Canon først fuldstændigt blev afsluttet paa samme Tid, da dette Symbol synes at have faaet sin sidste Afslutning (4de Aarh.). Men idet vi saaledes indromme, at det er den ældste, den rene Tradition, der er kommen til os fra den gamle Kirke, og at det just paa Grund af dets bibelske Simpelhed til alle Tider vil hævede sig som Grundlaget for alle Troesbekjendelser: kunne vi dog ingenlunde indromme, at dette i sig selv besidder en hoieste og i sidste Instans afgjørende Myndighed; meget mere maae vi paa- staae, at dets Autoritet beroer paa dets Biblicitet, d. v. s. ikke dets Udsledelse af, men dets Overeensstemmelse med Skriftordet. Vi kunne ikke indromme, at dette Symbol er bestemt til at være den hoieste critiske Myndighed i Kirken, da vi snarere maae paa- staae, at det efter dets hele Bestaaenhed hertil er aldeles udstiftet.

*) Grundtvigs bekjendte Ansættelse.

Det apostoliske Symbolum kan ikke i sig selv være en højeste og sidste Auctoritet, fordi det, skøndt efter dets Indhold apostolisk, dog efter dets Form og nuværende Stikkelse er et efterapostolisk Product. Naar man har paastaet, at det i dets nuværende Stikkelse er et Værk af Apostlene eller endog af Herren selv, da kunne vi mod en saa uhistorisk Paastand deels blot henvise til det Nye Testaments fuldkomne Tausshed, deels til de uigjendrevne og uigjendribelige Dplysninger, der mange Gange ere givne om de forskjellige Stikkelser, hvori dette Symbol findes i den gamle Kirke, hvilke vel i Bæsenet samstemme, men ingenlunde fuldstændigt anføre alle Symbolets Led, heller ikke anføre hvert Led lige fuldstændigt — hvad aabenbart viser, at dette Symbol ikke fra først af har været overleveret af Apostlene i en færdig og afsluttet Stikkelse, men er Productet af en Traditionens udvikling, i hvilken de forskjellige Forsøg paa at fremstille et Indbegreb af den apostoliske Overlevering omjider have afsluttet sig i den Form, som nu er den almeengjældende.

Forsvarerne af dette Symbolums umiddelbar-apostoliske Oprindelse stotte imidlertid deres Beviis ikke saa meget paa Historien, som paa en Idee, Ideen om hvad der nødvendigt maatte høre med til Kirkens Stiftelse. Da Kirken, siger man, lover de Troende Salighed, saa maatte der ved Kirkens Stiftelse nødvendigt fastsættes, hvad og hvormegit der skulde troes til Salighed; eller med andre Ord: Salighedsvilkaarene, Salighedsbetingelserne maatte paa en for alle Tider ufravigelig Maade fastsættes ligesaa Begyndelsen af, maatte til alle Tider lyde eens ved Daaben. Og derfor maa den nuværende Daabsbekjendelse allerede have lydt ved den første christelige Daab; ikke eet Led kan være taget fra, ikke eet Led kan være lagt til, thi Kirken vilde jo have stiftet Bekjendelse, have forandret Salighedsvilkaarene, naar den til en Tid erklærede et mindre, til en anden Tid et større Indbegreb af Troeslærdomme for nødvendigt til Salighed.

Men ligesaaalidet som vi kunne tilfredsstilles ved den historiske Side af Beviiset, ligesaaalidet kunne vi tilfredsstilles ved den ledende Idee i Beviiset, der snarere synes at passe for Lovens end for Evangeliets Kirke. Efter den apostoliske Tradition, som os er given, og efter den almeenchristelige Erfaring vide vi, at Christendommen ikke er en Lov, ikke nærmest er en ny Lære, men et nyt Liv og en ny Skabelse; og heraf følger, at naar der spørges, hvad der er nødvendigt til Salighed, da kan det Saliggjørende ikke nærmest være at sætte i et bestemt Quantum af Troesfætninger, men maa sættes i Meddelelsen og Tilegnelsen af det nye Skabelsesprincip, hvorfor ogsaa vore ældre Dogmatikere betegnede fides salvifica som den retfærdiggjørende

Tro paa Christi Person. Med andre Ord: efter den apostoliske Tradition, som er os given i Skriften, vide vi, at en fides explicita ikke er ubetinget nødvendig til Salighed; men at en fides implicita, d. v. s. en Tro, der i Principet og i udviklet og ubevidst Hylde indeslutter, hvad Symbolet udtrykker med Regelens og Bogstavens Bestemthed, ogsaa er saliggjørende. Kun om det Døde, det Mechaniske (en Ring, eller en Kæde s. Ex.) gjælder det, at det Hele først er tilstede, naar alle Delene ere tilstede. I det Levende, det Organiske kan det Hele meget vel være tilstede, uden at alle Delene ere det. Men det evige Liv og de Ting, der høre til det evige Liv, maae, som Alle ville indrømme, betragtes efter Livets Love. Derfor finde vi i Evangelierne, at Herren tilsiger Mennesker Saligheden, der i Troen slutte sig til ham som Frelseren, uden at denne Tro er udfoldet gennem alle Led. „Din Tro har frelst Dig“, siger han paa mangfoldige Steder, uden at andre Betingelser opstilles. Saaledes priser han Petrus salig, fordi denne bekjender ham som Guds eenbaarne Søn, skjøndt mange af det apostoliske Symbolums Led mangle i denne Bekjendelse*). Forestillingen om et bestemt afgrænset Quantum af Sætninger som ubetinget nødvendigt til Salighed, viser iøvrigt tilbage til den Betragtning af articuli fundamentales, der opstillede af vore ældre Dogmatikere, hvilke, uagtet deres rigtige Bestemmelse af fides salvifica, dog bestrebe articuli fundamentales som de Artikler, hvis Antagelse var nødvendig til Salighed, og herved gjorde sig skyldige i en Misvisning. Thi Salighedshensynet er aaberbart et individuelt Hensyn, og Mistkjendelsen af en Sandhed, der hos et Individuum kan være uden Hinder for Saligheden, kan hos et andet Individuum, der staaer paa et høiere Trin af Bevidsthedsudvikling, blive farlig for Saligheden. Vil man derfor fastholde det individuelle Salighedshensyn og ikke lade sig noie med Troen paa Frelseren som Salighedsprincipet, der enten maa være tilstede eller ikke være tilstede, da maa man enten erkjende, at her er et individuelt Ubestemmeligt, eller man staaer færdig for at give sig til Ro i et vist Indbegreb af Sætninger, stolende paa, at naar man blot holder sig hertil, da kan man forholde sig ligegyldig til alt Andet. Men ikke ved det individuelle Salighedshensyn maa det Fundamentelle bestemmes, men ved Hensynet til Kirken's Opholdelse og Udvikling. Fundamentalartikler ere saadanne, der betinge Kirken's Opholdelse og Udvikling i den sunde Lære, og derved vistnok ogsaa betinge den Enkeltes Opdragelse og Udvikling, ligesom Kirken ved denne sin udviklede Tro støtter

*) Matth. 16, 16. 17.

og bærer den Enkeltes ofte i mange Maader ufuldkomne og ufuldstændige Tro. Men ogsaa naar man paa denne Maade henfører Fundamentalartiklernes Nødvendighed til Begrebet om Kirkens Opholdelse og Udvikling, bliver der i dette Begreb noget Flydende og Bevægeligt, forsaavidt som der under Kirkens fremstribende Udvikling kan komme Tider, hvor Lærdomme kunne blive erkjendte i en fundamental Betydning, i hvilken de tilforn ikke vare erkjendte. Viistnok maa der siges, at hvad der i Sandhed er Fundamental maa til alle Tider have levet og rørt sig i Dybet af den kirkelige Bevidsthed, men ingenlunde er det nødvendigt, at Kirken til alle Tider skal have besiddet dette paa explicativ Maade, end sige i en udpræget Formular. Thi Livet og Livets Fylde er det Første, det ubetinget Nødvendige; Regelen, Loven, Formularen er det Andet, det betinget Nødvendige. Saalænge saaledes den apostoliske Aands Fylde rørte sig i Menighedene, indsees der ikke, at nogen anden Formel var nødvendig end den, som er given af Herren selv, Math. 28, 19 (til Faderens, Sønnens og den Hellig Aands Navn), der jo indeholder den hele Christendom, hvis Fylde forkyndtes af apostoliske Læber, og i Livet som en ny Skabelse rørte sig trindt omkring. Men efterat Fyldens og Begeistringens Tid var forsvunden, da Apostlene ikke mere selv ledede Kirken, da Branglære begyndte at trænge ind og forvirre Menighederne; da maatte det blive af højeste Vigtighed for Kirkens Lærere at bevare de Goder, der vare overleverede af Apostlene, og man begyndte nu at bringe Hovedstykkerne af den apostoliske Forkyndelse i en Formel, for hvilken Grundlaget allerede var givet af Herren selv, ligesom man ogsaa nu begyndte at samle de apostoliske Skrifter til en Skriftecanon. Og dette er det apostoliske Symbolums store Betydning, at være det første Værk af den efterapostoliske Kirke, hvor denne i Symbolets Form gjentager den af Apostlene givne mundtlige Overlevering, liig en Catechumen gjengiver, siger Ja og Amen til hvad den har modtaget af sine Lærere, beslutter sig til at bevare det og at forplante det til den efterfølgende Slægt. *) Efter alle historiske Mærker er denne Symboldannelse gaaet for sig efterhaanden, indtil den gennem forskjellige Overgangsformer har afsluttet sig i den Skikkelse, vi nu besidde. Skjøndt der viistnok maa siges, at Betjendelsen af dette apostoliske Symbolum nu hører med til Daabshandlingens Fuldstændighed, idet Kirken bevidner, at den til denne Tro vil opdrage de Døbte, og den, som døbes, maa ville blive deelagtig

*) Jvfr. A. G. Rudelsbach: Ueber die Bedeutung des apostolischen Symbolums, Pag. 22.

i Kirkens Tro, medens han iøvrigt maa have Ret til at ransage Overensstemmelsen mellem Kirkens Vidnesbyrd og Apostolens eget Vidnesbyrd: saa kan der dog ingenlunde paastaaes, at denne Betsjendelse er selve Daabens Substans. Thi Ingen vil kunne paastaae, at en Daab uden den fuldstændige kirkelige Betsjendelse var ughydig eller burde gjentages, dersom den iøvrigt var forrettet efter Herrens egen Indstiftelse.

Som det apostoliske Symbolum historisk betragtet er et efterapostolisk Product, saaledes er det ogsaa efter dets hele indre Bestaafenhed utilstrækkeligt til at være den høieste kritiske Norm i Kirken. Ethvert af dets Ord vilde være uforstaaeligt, dersom vi ikke havde en rigere Kilde at ty til for at forklare dem. Derfor finde vi ogsaa, at Fædrene i de tre første Aarhundreder aldrig have løstrevet Traditionen fra Skriften, og den for Troesregelen saa ofte paaberaabte Frenæus kalder selv Skriften: columna & fundamentum ecclesiæ. Klart er det jo og, at uden Skriften vilde vi kun være slet støttede ved det apostoliske Symbolum. Skjøndt det er Daabsymbol, giver det os ikke den ringeste Oplysning om Daabens sacramentale Betydning; og med den fuldstændige Betsjendelse af det apostoliske Symbolum lader sig meget vel en Opfattelse af Daaben forene, som i dette Sacrament seer en blot findbilledlig Ceremonie. Ligesaalidt giver det nogen Oplysning om Nadderren. Det Samme gjælder om den vigtige Lære om Retfærdiggjørelsen af Troen, en Lære, hvis fundamentale Betydning dog vel Ingen hos os har Mod til at bestride. Selv Læren om Christi Person er fremsat saa ubestemt, at baade Arianere og Socinianere have kunnet vedkjende sig Symbolets Ord, som da ogsaa Socinianerne ideligt paaberaabte sig deres Overensstemmelse med det apostoliske Symbol, for derved at legitimere sig som gode Christne. Vil man hertil svare, at de, som lægge Klætterier ind i Symbolet, mistyde det og mistkjende de nødvendige Consequenser, der maae udledes af Symbolet, da ere vi heri fuldkomment enige. Kun maae vi da undre os over den nedslættende Maade, hvorpaa det nicænske og athanasianske Symbol ofte omtales af dem, der paastaae det apostoliske Symbols Gneret til at bestemme hvad der er Christendom. Thi kan dette Symbol ikke forstaaes, uden at Consequenser maae udledes deraf, da synes det dog at være langt sundere at slutte sig til den Udvikling, som det har faaet gennem Kirkens oekonomiske Repræsentation, der i hine Symboler har draget store og omfattende Consequenser formedelst den hellige Skrift, end at mene, at man kan forholde sig ligegyldigt til hine Symboler som til et Værk af de Skriftkloge, men at Enhver, som han staaer og gaar, selv kan udlede de nødvendige Consequenser, maafee

endogaa uden al Raadsfjersel med Skriften. Saaledes at overspringe de mellemstiggende Symboler og umiddelbart at gaae tilbage til det apostoliske Symbol i dets ufortolkede Ubestemthed, var netop Socinianernes Fremgangsmaade. Men hvad enten det stee fra Vantroens eller fra Troens Standpunct, altid bliver det en uhistorisk Fremgangsmaade.

Vi formaae derfor ikke i hiin Theorie om det apostoliske Symbol at see nogen Forbedring af Reformationen. Vi formaae heri kun at see en Reaction mod den eenfaldige Opfattelse af Skriftprincippet, der paa saa mange Maader har vrist sig indensfor Protestantismens Omraade, en Reaction, beslaegtet med Puseyismens i den anglicanske Kirke, men hvori vi ikke see nogen Mulighed til en ny Udvikling.

§ 24.

Protestantismens formale Princip, eller dens objective Christendoms canon, er altsaa den hellige Skrift i dens uoploselige Forbindelse med den vidnende Kirke. Men Begrebet om en Christendoms canon, det være sig i Skrift eller Kirke, viser hen til en Bevidsthed, for hvilken der er Canon. Den udvortes Canon viser hen til en indvortes Canon som Princip for dens Forstaaelse, d. e. til den christelig gjenfødte Bevidsthed, i hvilken Guds Aand vidner med Mennefskets Aand (*testimonium spiritus sancti*). For den uigjenfødte, blot naturlige Bevidsthed vil baade Skriften og Kirken, vil Kirkens Vidnesbyrd i Ord og Gjerning, i Lære og Cultus ikke være Andet, end hvad Christi udvortes, sandfelige Nærværelse var for hiin Tids Vantro. Kun for den Bevidsthed, i hvilken Christendommen, i hvilken Skriftens og Kirkens Aand er tilstede som indre Livsprincip, oplader Skriften og Traditionen sit Indhold, og uden denne indvortes Canon, bliver den uforstaaelig. Man har jagt, at Skriften skal udlægges efter *analogia fidei*; men hvorledes skal en saadan *analogia fidei*, et saadant Indbegreb af Skriftens væsentlige Læresætninger tilveiebringes uden en christelig Bevidsthed, der paa en af Skriften relativt uafhængig Maade besidder den christelige Sandhed og i Kraft af denne christelige Sandheds-idee formaaer at erkende det Væsentlige i Skriften som

Væsentligt? Man har sagt, at Skriften skal udlægges efter Troens Regel (*symbolum apostolicum*); men hvorved skal da atter Trosregelen udlægges uden formedelst den christelige Bevidsthed, der i dette Indbegreb af symboliske Sætninger formaaer at erkjende det usynlige Princip, som organisk forbinder dem, og tillige i disse forskjellige Sætninger formaaer at adskille de overordnede fra de underordnede, det Centrale fra det Peripheriske? Thi i en Organisme kan dog ikke Alt være lige centralt, lige væsentligt. Man har endelig sagt (efter Augustin), at Skriften skal udlægges *θεοπροπῶς*, paa en for Gud og guddommelige Ting værdig Maade; men hvorledes er dette muligt, dersom den christelige Gudsidee ikke lever i Bevidstheden? Begrebet om denne indvortes Canon er Begrebet om Protestantismens materiale Princip. Man pleier i Almindelighed at nævne det materiale Princip som Retfærdiggjørelsen af Troen. Men herved maa den Misforstaaelse fjernes, at Retfærdiggjørelsen af Troen kun skulde være at tage som en Læresætning. Thi da vilde den kun være et Traditum, vilde kun være et Tillæg til det positivt Givne, men ikke en ny Side, ikke et relativt a priori ligeoverfor dette. Retfærdiggjørelsen af Troen maa her tages som Udtrykket for den christelige Subjectivitet, den gjenfødte Bevidsthed, den nye Skabning i Christo, i hvilken Forvisningen om Retfærdiggjørelsen ved Christum, Forvisningen om Syndernes Forladelse og den sønlige Udkaarelse, og dermed Forvisningen om Guds Børns herlige Frihed er Hjertepunctet, og som i Kraft af denne sin christelige Livserfaring, i Kraft af den christelige Livs og Sandhedsidee, den bærer i sig, veed sig — ikke som en tabula rasa, men som et relativt selvstændigt Punct, et relativt a priori ikke blot i Forhold til Kirken, men ogsaa til selve den hellige Skrift. Vel er den christelige Subjectivitet født ud af Kirkens Moderstjod og maa fra først af finde sig i et udvortes Afhængighedsforhold til Kirken og Skriften; men ligesom vi ovenfor i Almindelighed viste, at Mennesket Gudsforhold maa fra et Afhængighedsforhold om-

sættes i et relativt Frihedsforhold: saaledes gjælder dette
 ogsaa isærdeleshed om Forholdet til den christelige Aaben-
 baring. Den christelige Subjectivitet maa under sin Ud-
 vikling komme til det Punct, hvor den ikke længer finder sig
 i det blotte Afhængighedsforhold til det positivt Givne, men
 i et frit Vexelforhold, et frit Gjenfærdighedens Forhold til
 dette. Det var dette Myndighedspunct, der paa en over-
 ordentlig Maade brød frem i Reformationstiden; det var fra
 Bevidstheden om „et Christenmenneskes Frihed“, fra den guds-
 opfyldte Visshed om Foreningen med Christus formedelsst Troen
 („ikke jeg lever, men Kristus lever i mig“)*), fra den sjelfre
 Fortrøstning, at Troen ikke blot udenfor sig, men ogsaa
 indeni sig har den Aand, der leder i al Sandhed, at Luther
 gik ud. Under det levende Vexelforhold af dette christelige
 Subjectivitetsprincip og den christelige Objectivitet fuldbyrdede
 han Kirkens Reformation, og paa det levende Vexelforhold
 af disse Factorer beroer til alle Tider den evangeliske Kirkes
 Sundhed. Vil man sige, at den christelige Subjectivitet, der
 træder i Vexelforhold med den christelige Objectivitet og der-
 ved ikke blot bestemmes af denne, men ogsaa indvirker be-
 stemmende paa denne, forsaavidt som den frit reproducerer
 Skriften og Traditionen og derved danner en ny Tradition —
 som jo Reformationen frembragte en ny Symboludvikling —;
 vil man sige, at denne Subjectivitet jo ingenlunde er useilbar,
 efterdi den, om end gjenfødt og vejledet af Guds Aand, dog
 ikke er inspireret: da indrømmes dette. Der indrømmes, at
 Kirken, saalænge som den er i sin Udvikling, altid befinder
 sig i et incongruent Forhold til Idealet; der indrømmes, at
 der ved Reformationen ikke naaedes den fuldkomne Tilbage-
 gang til den apostoliske eller forbilledlige Kirke, men at dette
 endnu i mange Henseende maa tilstræbes: men det er vor
 Paastand, at det kun ad denne Vej kan naaes. Det kan
 indrømmes, at der ere Momenter i Traditionen, at der ere

*) Gal. 2, 20.

Sandheder i den romerske Kirke, som ved Reformationen ikke kom til fuld Anerkjendelse. Men det er vor Paastand, at vi i Reformationens Princip have Muligheden til at indhente, hvad der maatte være forsømt; og det er fremdeles vor Paa-stand, at der i Aand og Sandhed ikke vil kunne reformeres, hvis det ikke staaer fast, at Intet kan gjælde som Sandhed, hvad der ikke kan bestaae den sidste Prøve for Guds Ord og den fritprøvende ved Christus, frigjorte Bevidsthed.

Anm. Naar det formale og det materiale Princip (Skriftprincipet og Kirkeprincipet paa den ene Side, og Aandsprincipet eller det christelige Subjectivitetsprincip paa den anden Side) udryddes af deres organiske Gjensidighedsforhold, da fremkomme de usunde Skikkelser af Kirkebegrebet. Kirkehistorien viser os Phænomener, hvor den christne Kirke kun har Skikkelse af en Lovens Kirke, saavel som Phænomener, hvor den har Skikkelsen kun af en Skole eller en Sect. Men alle disse Phænomener lade sig begribe som Desorganisationer af den levende Forening, det levende Gjensidighedsforhold af de oven betegnede Momenter.

Vi ville antyde de Hovedformer, der fremkomme naar det formale Princip fastholdes med Tilfidesættelse af det materiale.

Det formale Princip kan, med Tilfidesættelse af det materiale, overveiende fastholdes i Traditionens Form; da fremkommer den eenfaldige Catholicisme. Der spørges kun, hvad og hvor meget der skal troes, og hvorledes dette paa den sikreste Maade kan garanteres, at subjectiv Vilkaarlighed holdes ude. Tryk i Besiddelsen af den ægte Christendom, tryk ved sine Garantier, underordner Bevidstheden sig Kirken, uden at der er Tale om nogen indre Provøvelse og Tilgængelighedskamp. Hvor denne sidste indtræder, der er den noget blot Individuelt, men udspringer ikke af selve det kirkelige Princip.

Det formale Princip kan fremdeles, med Tilfidesættelse af det materiale, overveiende fastholdes i Skriftens Form; da fremkommer en ny Skikkelse i Lovens Kirke, som vi have seet den paa Protestantismens Enemærker i det syttende Aarhundredes Orthodogie. Skriften betragtes her som en Lovbog, og idet den christelige Subjectivitet ikke forholder sig i relativ Selvstændighed til Skriften, formaaer den ikke i Skriften at skjælnes mellem det Væsentlige og det Tilfældige, men driver en formelig Reliquiedyrkelse med Skriftens Bogstav. Det Catholiciserende i denne Retning viser sig tillige deri, at Skriftprincipet slaar over i Traditionsprincipet, idet de kirkelige Symboler blive den uskrivelige Norm for Skriftfortolkningen. Tryk i Besiddelsen af

den Arv, som Fædrene have efterladt, tryk i Besiddelsen af „den rene Lære“, den ægte Fremstilling af Saliggjorelsens Orden, betænker man ikke, at man ikke i sit eget Indre har gennemlevet hvad Symbolerne beskrive, at man regner med dogmatiske Formler, uden at besidde de religiøse Livsrealiteter, der ved disse Formler betegnes. Saliggjorelsens Orden er kun bleven til en Theorie, for hvilken man imidlertid i den dogmatiske Hede ivrer til det Yderste. Til hvilket Punct man var kommen i Ringeagten for den kristelige Subjectivitet, for Aandens Vidnesbyrd, viser sig klarest i Orthodoxiens Strid med Pietismen angaaende theologia irrogenitorum. Thi her blev der udtrykkelig paaستاet fra den orthodoxe Side, at uigjensødte Præsters Embedsvirksomhed kunde være ligesaa velsignelsesrig som gjenfødes, naar de kun prædikede det orthodoxe Lærebegreb; og at en Indtrængen i den hellige Skrifts Sandheder var mulig uden det gjenfødte Hjerte. Vel indeholdes heri den Sandhed, at der til et vist Punct maa kunne gives en af Christendommen beaandet Tækning og Phantasieanskuelse, der ikke er rodfæstet i Hjertet. Men Orthodoxien var ikke blot bleven fremmed for det kristelige Hjerte, for den kristelige Livserfaring, der nødvendigt betinger den rette Indtrængen: den var ogsaa bleven fremmed for den kristelig Idee. Ved kristelig Erkjendelse forstod den i Virkeligheden kun en blot logisk og forstandsmæssig Tilegnelse af „den rene Lære“ i dens Consequenser. Dommen over denne fjødelige Orthodoxie kunde ikke udeblive. Rationalismen stod for Døren med den Paastand, at ogsaa det naturlige Menneske og den naturlige Fornuft kan forstaae og udlægge de hellige Skrifter. Og hvad var Rationalismen Andet end en stor theologia irrogenitorum, der overbømmede den protestantiske Christenhed? Da Orthodoxien havde tabt Erkjendelsens Nøgler, formaaede den ikke længere at holde sig imod Rationalismen og sank efterhaanden ned til hiin matte, capitulerende Skikkelse af Supranaturalismen, hvori den førte en hendoende Tilværelse.

Skriptprincipet faldt nu i Rationalismens Hænder, hvor det blev fastholdt ikke blot med Tilside sættelse af Aandens Vidnesbyrd, men ogsaa med Tilside sættelse af al kirkelig Tradition. Rationalismen brød med hele den kirkelige Tradition, idet den meget vel saae, at her ikke var Kjød af dens Kjød eller Been af dens Been. Kirken blev da forvandlet til en Skole, hvor de Lærde øvede deres Stærpsindighed paa Skriften. I sit første Stadium har Rationalismen imidlertid en religiøs Character, idet den søger ved en fornøstlig Skriftfortolkning at udmidle en luttret Christendom, der er Gæt med den naturlige Religions Sandheder; men i sin videre Fremskriden vender den sig fjendtlig

imod Skriften, bestrider Bøgenes Vgthed, forvandler den hellige Historie til Myther o. s. v. Skjondt disse Skole-Angreb paa Skriften for Mange have syntes at være saare farlige, ere de dog kun af underordnet Betydning for den, som selv lever i Christendommen. Thi den christelige Subjectivitet vil i Kirken erkjende sin tilsvarende Objectivitet, erkjende Kjød af sit Kjød og Been af sine Been, vil her finde det Moderstjød, af hvilket dens nye Liv er født, den Klippe, af hvilken den er udhugget —; den vil med den vidnende Kirke i Skriften erkjende det forbilledlige Værk af den samme Aand, hvis Virkninger den fornemmer indeni sig og udenom sig, vil erfare Skriftordets guddommelige Kraft i sit Hjerte og iøvrigt overlade den christelige Skole at udfægte Sagen i Videnskabens Form. Og naar Sagen indtræves for Skolens Forum, da viser Videnskabens Historie, at skjondt den rationalistiske Critik har kunnet reise mange Tvivl og gjøre mange Vanskeligheder: er den dog indtil Datum bleven Svaret styldig, saa ofte den selv har skullet give en positiv Besvarelse paa Spørgsmaalet om Skriftens Oprindelse, om Kirkens historiske Oprindelse og om det nye Livs Oprindelse i de Troendes Hjerter. En videnskabelig Forklaring af denne nye Skabelse har hverken Rationalismen eller Naturalismen hidindtil kunnet give; de have ikke formaaet at anføre nogen tilstrækkelig Forklaringsgrund.

Ligesom den eenfaldige Fastholden af det formale Princip deels fører til eenfaldigt catholiciserende Retninger, deels til et rationalistisk Skolevæsen, saaledes fremkommer en ny Række af Censidigheder, naar det materiale Princip fastholdes med Opoffrelse af det formale.

Naar den christelige Subjectivitet løsriver sig fra Traditionens historiske Sammenhæng, ringeagter det skrevne Ord, idet den stoler paa, at den er gjenfødt af Aanden, ikke trænger til en Christus udenfor sig, fordi den har Christus indeni sig: da have vi Sectvæsenet med Sværmeriets og Fanatismens Princip. Det religiøse a priori viser sig her uden Begrænsning. Som der i Videnskaben gives et a priori, ved hvilket Tænkningen forvandler den hele Natur, den hele Iververden til en Skygge og Allegorie af sig selv, saaledes gives der ogsaa et religiøst a priori, ved hvilket den sværmende Fromhed forvandler Kirken og Skriften til en blot Skygge af det indre, aandelige Christusliv, der lever i sig selv. Da denne Ringagt for Kirken og Skriften tillige er en Ringagt for Kristus „udenfor os“, fører den consequent til Nægtelsen af Incarnationens Under, hvorved da en saadan religiøs Subjectivitet ophører at være en christelig Subjectivitet. Thi hvad den kalder Kristus

„i os“, er kun en almindelig Idee; hvad den kalder det indre Væs, er kun Naturens Væs, som er omhyllt af en christelig farvet Taage.

Til denne Yderlighed ere imidlertid de fleste Sectar ikke skredne frem. De fleste af dem boie sig under Skriftens Myn- dighed, men bryde med Kirken og Traditionen. Men just dette er Bildfarelsen, at de mene umiddelbart at kunne sætte sig i Forbindelse med den apostoliske Kirke. Thi som den christelige Subjectivitet maa være født ud af Kirkens Modersfød, saaledes er Kirkehistorien og Traditionen det Mellemled, der ene kan forbinde med den apostoliske Kirke. Skjondt den Traad, der forbinder den nærværende Kirke med den apostoliske, ikke er saa tynd og saa haandgribelig som de Romersk-Catholske mene: slynger den sig dog igjennem Kirkens Historie, dens Lære og Institutioner, kan opdages med Aandens Øie formedelst den hellige Skrift, medens ethvert Forsøg, der paa egen Haand vil bygge en reent bibelsk Kirke, nødvendigt maa mislykkes. Og skjondt vi ikke i romersk Betydning anerkjende Sandheden, evangelio non crederem, nisi me suaderet ecclesiæ auctoritas: har denne Sætning dog en Gylldighed, som Ingen ustraffet overseer. Thi naaget Kirken vistnok selv maa underkaste sig Skriftens Auctoritet, saa er det dog Kirken, der maa opdrage og lede den Enkelte til den hellige Skrifts Kilder, dersom han skal komme til det Trin af Modenhed, hvor han selv kan domme om Forholdet mellem det Kirkelige og det Christelige.

Overvindelsen af de her betegnede Ensidigheder berøer paa det organiske Vexelforhold af Skrift, Tradition og den christelige af Aanden gjenfødte Subjectivitet. Paa dette Vexelforhold berøer Kirkens Sundhed; og naar vi tænke os et Tidspunkt, hvor disse Factorer fuldkomment have gennemtrængt hinanden: da har Kirken naaet sit højste jordiske Maal, er gjennem Udviklingens Kampe atter vendt tilbage til den Livs- fylde, hvilken den apostoliske Kirke forbilledligt aabenbarer. Men just fordi Friheden er en medbestemmende Factor i det evangeliske Kirkebegreb, udvikler den evangeliske Kirke sig ikke i en rolig Fremstreden, er ikke uden forbigaaende Gjerings- og Op- løsningsstilstande. Thi hvor Friheden er, der ere ogsaa Frihedens Misbrug. Tilskyndende kjender den catholske Kirke ikke saadanne Oplosninger og Forvirringens Tilstande, som den protestantiske. Auctoritetsprincipet kaster et Slør over den hemmelige Brost, den hemmelige Vantro og Tvivl, der rører sig i denne Kirkes Indre. I den protestantiske Kirke derimod blive alle disse Brost aabenbare. Men mange Medlemmer af den protestantiske Kirke ere blevne trætte af Frihedens Misbrug, af

Skriftfortolkningens Vilkaarlighed, af de mange ubestemte Baabe-
raabelser af Aanden o. s. v. og have faaet en Længsel efter
store kirkelige Garantier, en Længsel efter en Tradition,
ikke blot med relativ, men med absolut Auctoritet, at de deri
kunne give sig til Ro; og snart have de søgt denne i de tre
første Aarhundreder, snart i de fem eller seks første Aarhundreder
consensus. „Es geht ein katholischer Zug durch die Welt“,
siger Geijer i et af sine sidste Skrifter; og skjøndt de religiøse
Interesser for Tiden ere forstummede under de politiske Revolu-
tioners Storme: saa skulle vi nok atter komme til at fornemme
hiin „katholischer Zug“, naar de religiøse Bevægelsers Tid
kommer. Men Opstillingen af en Tradition, der i sig selv
skulde have Krav paa Ufeilbarhed, af kirkelige Garantier, der
skulde gøre den indre Frihedskamp overflødig for Kirken, vil
tillykke være umulig, tillykke for Frihedsudviklingen, der ikke blot
behøver en given Sandhed, men en Sandhed, der, som den
er given, saaledes steds paa ny maa inderligt erhverves.
De mange catholske Sympathier, der have rørt sig i det sidste
Tidsrum, have tilvisse en vækkende Betydning, vækkende for
den hos Mange indslumrede Sands for Kirke og Tradition
som det naturlige Mellemled mellem Troen og Skriften. Men
hvor disse Sympathier ere blevne Antipathier mod Reforma-
tionens Princip og inderste Væsen, der føre de, hvad ogsaa de
senere Erfaringer paa mange Maader vise, til Rom og til en
Hvile i de Garantier, som her tilbydes.

§ 25.

Den evangeliske Kirke fremtræder i tvende Hovedtyper,
den evangelisk-lutheriske og den reformeerte. Den schweizeriske
Reformation tog nærmest sit Udgangspunct fra det formale
Princip, fra Skriften; medens den lutheriske nærmest gik ud
fra det materiale, fra den christelige Bevidstheds Dybheder,
fra Erfaringen om Synden og Forløsningen. Det første
lutheriske Belyndelsesskrift, den augsburgiske Confession, har
endnu ingen locus om Skriften; men den christelige Bevidst-
hed udtaler her sin indre Sandhedsgehalt, under Forudsæt-
ning af dens Skriftmæssighed. Med denne Frihed, denne
Gemyts=Inderlighed, der er et Særtjende for den lutheriske
Kirke, forbinder sig en dyb Vrefrygt for det i Kirken historisk
Nedarvede og Overleverede. Den lutheriske Reformation ud-
viste den største Varjomhed i Henseende til Traditionen og

fulgte den Grundsætning, Intet at forkaste, hvad der var foreneligt med Skriften — medens den schweigerske Reformation i flere Henseender indførte en abstract Mod sætning mellem det Bibelske og det Kirkelige og paa flere Puncter fulgte den Grundsætning, at det Kirkelige maatte forkastes, naar det ikke kunde hævdes ved Bibelens Bogstav. I den forskjelligte Opfattelse af Reformationens Princip og dens Gjennemførelse i det kirkelige Værebegreb kundgjor sig en Forskjellighed af christelige Aandsretninger, der kun utilstrækkeligt betegnes ved Mod sætningen mellem „Gemytligheid“ og „Forstandighed“. Snarere lader Mod sætningen sig udtrykke saaledes, at den reformeerte Kirke, skjøndt kraftigt protesterende mod Lovens Kirke i Rom, ikke desto mindre selv er behestet med Lovens Aand, medens Evangeliets Fylde inspirer i Lutherdommen. Men fuldstændigt lader Mod sætningen sig kun erkjende ved en Sammenligning mellem de tvende Værebegrebers forskjelligte Hovedstykker, navnlig i det Punkt, hvor den christelige Livsanskuelse finder sit høieste Udtryk, nemlig i Sacramentlæren.

Den evangelisk-protestantiske Dogmatik.

§ 26.

Den evangelisk-protestantiske Dogmatik maa udvikle sig af sin Kirkes Princip. *Qualis ecclesia, talis theologia.* Den maa derfor ikke alene have en bibelsk og kirkelig, men ligesaavel en fri videnskabelig Character i Kraft af den christelige Sandhedsidee, der er indeholdt i den levende Tro. Ved hine første Bestemmelser hævder Dogmatiken vor Kirkes formale, ved denne derimod det materiale Princip.

Ann. Vi forudsætte her Dogmatikens Søndring fra Ethiken. Hvad der i Livet ikke skal adskilles, de christelige Forestillinger og den christelige Handlen, maa sondres i den videnskabelige Betragtning. Forholdet mellem Gud og Menneske fremstilles i Dogmatiken som et værende Forhold; medens det i Ethiken betragtes som et Forhold, der skal vorde, for-

medelst de Troendes frie Stræben. Dogmatiken fremstiller derfor den christelige Gudsbevidsthed i dens Hvile, Ethiken fremstiller den i dens Bevægelse. Vel er denne Forskjel kun relativ, men dog er det af Vigtighed, at disse Betragtningers Hovedsider holdes ud fra hinanden, efterdi ellers den ethiske Interesse lettelig fortrænger den dogmatiske, eller omvendt, hvilket Sidste hyppigst har været Tilfældet, idet de ethiske Sætninger kun ere blevne behandlede som Tillæg til de dogmatiske, uden at blive udviklede i deres Selvstændighed. Naar man har sagt, at Dogmatiken er det videnskabelige Udtryk for den Lære, som skal prædikes, saa er dette dog kun sandt, forsaavidt som Grundvolden for al christelig Prædiken, nemlig Bekjendelsen og Vidnesbyrdet om den Sandhed, som er aabenbaret, finder sin tilsvarende videnskabelige Fremstilling i Dogmatiken. Forsaavidt som der derimod bliver Spørgsmaal om at føre den aabenbarede Sandhed ind i Livet, at anvende den paa os selv og Andre, — og i den christelige Prædiken bliver der altid Spørgsmaal derom, efterdi den ikke blot kan lægge os paa Hjerte, hvad vi skulle troe, men ogsaa hvad vi skulle gjøre —: da finder dette Spørgsmaal sin tilsvarende videnskabelige Fremstilling og Besvarelse i Ethiken, som indeholder Normerne og Forbillederne for den christelige Handlen.

Dogmatiken og den hellige Skrift.

§ 27.

Dogmatikens bibelske Character viser sig nærmest deri, at den forholder sig til det N. T.'s hellige Skrift som til den høieste critiske Norm for Alt, hvad der opstilles som dogmatisk Sandhed — som til den sidste Provesteen, der giver Correctivet mod alle „*traditiones humanæ*,“ som indblande sig i Dogmeudviklingen. Intet kan derfor opstilles som christelig Lære, hvad der ikke lader sig føre tilbage til det apostoliske Vidnesbyrd og den apostoliske Tankegang, ikke lader sig føre tilbage til forbilledlige Udsagn eller Antydninger i den apostoliske Lære. Men ikke blot i critisk — ogsaa i organisk Betydning er Skriften den høieste Canon. Den dogmatiske Tænkning skal ikke blot prøves efter Skriften, maa ikke blot ikke stride mod Skriften, men maa organisk befrugtes og stedse paany fornyges ved Skriftlærens Fylde. Som det forbilledlige Værk af Inspirationens Aand inde-

slutter Skriften en Verden af Spirer til en fortsat Udvikling, og medens ethvert dogmatisk System forældes, bliver Bibelen evig ung, just fordi den ikke giver os en styssystematisk Fremstilling af Sandheden, men Sandhedens Fylde, som er Muligheden til en Mangfoldighed af Systemer. Hvad der er sagt om Himmerigets Rige, at det er som en Suurdei, der skal gjenneisyre den hele Masse, det gjælder paa sin Viis om Skriftens Forhold til den menneskelige Tænkning. Derfor hedder det med Rette: *Theologus in scripturis nascitur*. I ydmyg Modtagelighed, i et fortsat Discipel-forhold maa Theologien forholde sig til den hellige Skrift og kun i denne Henseende lignes med Maria, der sad ved Herrens Fodder og hørte hans Ord.

Men dette Discipelforhold til Skriften ophæver ikke, det indeslutter netop, at Skriftlærens Indhold reproduceres som Bevidsthedens egen Sandhed. Naar vi derfor sige, at dogmatiske Sætninger maae kunne eftervise deres Grund i Guds Ord, da maae vi paa den anden Side sige, at de maae kunne fremstilles som indre og nærværende Sandhed i Bevidstheden, hvorved der altsaa ikke blot bliver Spørgsmaal om disse Sætningers Skriftmæssighed, men om den Gyldighed og Betydning, de have i sig selv, uafhængigt af, at de ere skrevne. I samme Maal, som begge disse For- dringer opfyldes, have dogmatiske Sætninger Værdi. Saa længe som Dogmatikeren kun kan udtale et Dogma som bibelsk, uden tillige at kunne eftervise dets indre og blivende Betydning; og omvendt, saalænge som Dogmatikeren kun kan udtale en Læres religiøse og ideale Betydning, uden at see sig istand til at bringe den i Samklang med Skriftlæren; saalænge er Opgaven ikke løst. Den dogmatiske Skriftbrug maa imidlertid ikke blot vise sig i en Paaberaabelse og Sammenstilling af enkelte Skriftsteder, en Fremgangsmaade, der altfor ofte viser hen til den indskrænkede Synsmaade, at Intet er sandt, hvad der ikke bogstaveligt lader sig eftervise i Skriften. Men her stemme vi med Schleiermacher, naar

han siger, „at der i vor Disciplin mere og mere skulde udvikle sig en i det Store gaaende Skriftbrug, hvorved man ikke lægger an paa enkelte af Sammenhængen udrevne Steder, men tager Hensyn til større, særdeles frugtbare Afsnit, for saaledes i de hellige Skribenters Tankegang at eftervise de samme Combinationer, paa hvilke ogsaa de dogmatiske Resultater beroe“ *).

Anm. Det Gamle Testamente functioneres for de Christne kun ved det Nye, og der kan ikke tilkomme det nogen anden canonisk Anseelse, end den, der kan tilkomme Forberedelsens Testamente, efterat Opfyldelsens er kommet. Paa Grund af dets dybe organiske Sammenhæng med det Nye Testamente har det ikke blot Betydning som exegetisk Hjælpemiddel til det Nye Testaments Forstaaelse; men som Fremstillingen af Guds opdragende Foreller med det udvalgte Folk, som Lovens og Profetiens Testamente, som Type eller som Forudfremstilling af de evige Goder, vil det altid være „nyttigt til Værdom, til Overbeviisning, til Optugtelse i Retfærdighed“ **). Derfor forkastede vi den gnostiske Betragtning af det Gamle Testamente, som om dette var den christelige Kirke aldeles uvedkommende; men ikke mindre forkastede vi den jødiske Betragtning, der i den christelige Kirke vil fastholde det Gamle Testamente som en selvstændig Canon ved Siden af det Nye. Thi det Gamle Testamente er ikke *idiag ênikvæσωσ* ***), og skal det for Christne gjælde som nærværende Sandhed, da maa det først udlægges *πνευματικῶς*, det vil sige, fra det Nye Testaments Standpunkt, som vi navnlig see det hos Apostelen Paulus. Dette gjælder selv om Psalmerne og Profeterne, det meest Evangeliste i det Gamle Testamente. Thi hvor riig og indtømmelig en Skat her end er indeholdt til Oplysning og til Opbyggelse, saa kan dette Indhold dog ikke af den christelige Bevidsthed optages som nærværende Sandhed, uden ved at gjenfødes og i flere Henseender at omdannes af Christendommens nye Aand.

Dogmatiken og Kirkens Bekjendelse.

§ 28.

En Dogmatik, der kun var bibelsk, men ikke kirkelig, vilde eo ipso ikke være bibelsk, fordi Bibelen selv viser hen til en vidnende Kirke, der skal fortsætte sig igjennem alle

*) Der christliche Glaube, I, 163. **) 2 Tim. 3, 16. ***) 2 Pet. 1, 20.

Tider. Dogmatikens almeenfirkelige Character berøer paa, at den er samstemmende med den christne Kirkes almindelige Symboler, blandt hvilke det apostoliske indtager den første Plads. Men Dogmatiken maa ikke blot have en almeenfirkelig, den maa ogsaa have en confessionel Character, en Fordring, der i vore Dage opstaaer med fornyet Kraft. Hvad det „Rationale“ er i det Verdslige, det er det „Confessionelle“ i det Kirkelige; og skjøndt Tanken om en Union af de christelige Kirker ikke kan opgives: saa vil enhver Union, der kun gaaer ud paa at udslette Individualiteten og føre Alt tilbage til en latitudinær Basis, dog være forkastelig. Spørge vi nu, hvilken canonisk Betydning de firkelige Symboler have for Dogmatiken, da have de Betydning som normæ normatæ, eller quia og quatenus cum sacra scriptura consentiunt. Ved den første Formel (quia) ville vi betegne den væsentlige Eenhed mellem Kirkelæren og Skriftlæren; ved den sidste (quatenus) derimod, at der desuagtet bestaaer en relativ Forskjel mellem det Kirkelige og det Christelige, mellem Symbolernes Bogstav og Aand, mellem Form og Idee. Naar vi da sige, at vi ville bevare Sammenhængen ikke blot med de œkumeniske Symboler, men ogsaa med den lutheriske Kirkes Betsjælsbeholdelse, saaledes som denne navnlig er udtalt i den augsburgske Confession: da mene vi dermed, at vi ville holde os til den Typus af den sunde Lære, som deri er indeholdt, forviisende om, at vi herigjennem sikkrest bevare Forbindelsen med den apostoliske Kirke. Vi betragte ikke den lutheriske Confession som et Værk af Inspiration; men ligeaa lidt betragte vi den som et blot Menneskeværk, efterdi Reformationstiden havde en særegen og overordentlig Kaldelse til at vidne og bekjende, hvilket ogsaa gjælder om de symboldannende Perioder i den ældre Kirke. Vi stjæle mellem Typus og Formel. Ved Lutherdommens Typus forstaae vi Grundstiftelsen, de uudslættelige Grundtræk i dens religiøse Eiendommelighed. Som vi i et Menneske eller et Folk erkjende en indre Eiendommelighed,

et evigt Grundpræg, der aldrig træder fuldkomment reent ud i Tideligheden, men dog kan erkjendes selv gennem den timelige Ufuldkommenhed: saaledes erkjende vi ogsaa i de christelige Confessioner en kirkelig Individualitet, en Grundstikkelse, der er det Blivende, under Udviklingen sig stedse paany Gjenfødende; medens derimod de theologiske Formler, i hvilke den udtaler sig, mere eller mindre ere befestede med Relativitet og Forgængelighed. At ville canonisere Formel og Bogstav i Symbolerne, rober en uhistorisk Anskuelse. Thi Symbolerne ere fremkomne under store Tidsbevægelser, bære paa mange Maader Spor af hine Tiders særegne theologiske Dannelselse, af hine Tiders særegne Fornødenheder og Mangler. Vel vide vi, at der drives og er drevet et forargeligt Spil med „Aand og Bogstav“, „Idee og Form“; men Misbrugen ophæver ikke den rette og nødvendige Brug. Og den funde Betragtning vil altid føre til den Erkjendelse, at ikke de kirkelige Formler, men de kirkelige Grundanskuelser ere Hovedsagen.

Som nu Dogmatiken staaer i et nødvendigt Afhængighedsforhold til de kirkelige Symboler, saaledes maa den ikke mindre staae i et Frihedens Forhold til disse, idet den dels forholder sig kritisk til de symbolske Formler, dels paany fremstiller de symbolske Grundanskuelser i en Form, der svarer til Kirkens og Theologiens nærværende Udviklingsstrin.

Anm. Modsatningen mellem Orthodoxie og Heterodoxie er en anden i den protestantiske end i den catholske Kirke. Den catholske Kirke, der forudsætter en umiddelbar Eenhed af det Kirkelige og Christelige, tager Orthodoxien som noget blot Historisk, der har sit fuldkomne Udtryk i det kirkelige Værebegreb. Protestantismen derimod, der sætter en relativ Forskjel mellem det Kirkelige og det Christelige, maa erkjende Orthodoxien som Noget, der ikke blot er, men ligesaameget skal tilstræbes. I den historiske Udvikling bliver der altid noget Relativt og Flydende i Modsatningen mellem det Orthodoxe og Heterodoxe; og Sætninger, der til en Tid, paa Grund af deres Righed, blive stemplede som heterodoxe og tilsigtende falske Innovationer, kunne i en efterfølgende Tid med Frie blive erkjendte som orthodoxe, eller som renere Fremstillinger af det Grundchristelige. Enhver

ny Fremstilling af Dogmatiken maa saaledes nødvendigt indeholde Sætninger, der have Skinet af det Heterodoxe, efterdi den ellers vilde lade Alt forblive ved det Gamle, kun vilde være en Gjentagelse af det kirkelige Lærebegreb, uden at tilstræbe en renere Udvikling af det Christelige. Jøbrigt er det klart, at det ikke blot tilsyneladende, men virkelig Heterodoxe, det virkelig Hæretiske eller Kjætteriske, er det, som under Christendommens Skin fornægter dens Væsen. Alle Hæresier stamme derfor fra Jødedommen og Hedenstabet, som fra det gamle Menneskes Standpunct, og ere altid et christeligt maskeret Jødedom eller Hedenstab. Hæresierne udvikle sig derfor nærmest i Læren om Christi Person, der er Midtpunctet i den nye Aabenbaring. Som fra dette Punct den hele nye Anskuelse af Gud og Menneske udfolder sig, saaledes udgaae ogsaa Hæresierne fra dette samme; forgrenende sig derfra til alle Sider af den christelige Anskuelse ere de i deres inderste Væsen Forsøg paa at fatte Christendommen som et forklaret Jødedom eller Hedenstab. Men ligesom det nu i enhver sund Samfundsudvikling maa være en fortsat Bestræbelse efter at udforske det Fremmede, der vil tilsnige sig Borgerret for at hemme og undergrave den eiendommelige Udvikling: saaledes maa der ogsaa i den christelige Kirke være en fortsat Bestræbelse efter at udforske de jødiske og hedenske Elementer (*στοιχία τοῦ νόμου*), som ville indsnige sig i Kirken under Skin af Christendom, — en Bestræbelse, der er betinget ved en fortsat aandelig Tilbagegang til Christus, saavelsom ved den fra den sande Christusopfattelse uadstillelige Gave til at prøve Manderne. *)

Dogmatiken og den christelige Sandhedsider.

§ 29.

Naar vi sige, at den christelig gjenfødte Bevidsthed ud af sine egne Dybheder videnskabeligt maa kunne gjenfremstille Skrift- og Kirkelæren, saa sige vi hermed ikke Andet, end hvad der ligger i den retforstaaede Lære om *testimonium spiritus sancti*. Mandens Vidnesbyrd tages altfor indskrænket, naar det kun tages som et practisk Vidnesbyrd i Samvittigheden, i Følelsen, i Hjertet, og ikke tillige som et Vidnesbyrd, i hvilket Guds Aand som Sandhedens Aand vidner gennem Menneskets Tanke og Er-

*) 1 Joh. 4, 1.

kjendelse. Og skjøndt vi vel vide, at Vidnesbyrdet i Kraf-
 tens Beviisning er Grundvidnesbyrdet, hvorpaa det fremfor
 Alt kommer an, saa er dog ogsaa den christelige Erkjen-
 delse en medhenhørende Bestanddeel i Fuldstændigheden
 af det Vidnesbyrd, som Aanden fører for Christendommens
 Sandhed. Idet vi saaledes tillægge testimonium spiritus
 sancti ikke blot practisk, men ogsaa theoretisk Betydning, og
 i den troende Bevidsthed forudsætte en christelig Sand-
 hedsidee, der mødes med det positivt Givne; idet vi saa-
 ledes antage en relativ selvstændig Christendomskilde, forskjellig
 fra Skriften og Kirken: saa lære vi hermed i theoretisk
 Henseende ikke Andet, end hvad man uden Betænkning ind-
 rummer baade i ethisk og i kunstnerisk Henseende. I ethisk
 Henseende nødes man til at forudsætte en (relativ) apriorisk
 Christendomskilde; thi uden at tale om den christelige Ethik
 som Videnskab, saa har jo i Livet, i Historien en Mang-
 foldighed af sædelige Anstuelser og Begreber uddannet sig,
 vistnok i Begelvirkning med det oprindeligt Overleverede,
 men ingenlunde som en Copie deraf; har altsaa uddannet sig
 af den christelige Bevidstheds Inderste, der baade har stillet
 og løst nye Opgaver. I æsthetisk Henseende nødes man til
 at antage det Samme; thi den christelige Kunst har frembragt
 en Verden af nye Skabelser, som vistnok have deres For-
 billeder i den positive Aabenbaring, men dog vise hen til en
 christelig Skønhedsidee, der maa have rørt sig i de Frem-
 bringendes eget Indre. Men ligesom vi saaledes kunne tale
 om en christelig Sædelighedsidee, uden hvilken ingen selv-
 stændig ethisk Productivitet var mulig, og ligesom vi kunne
 tale om en christelig Skønhedsidee, uden hvilken en christelig
 Kunst var utænkkelig: saaledes maae vi ogsaa kunne tale om
 en christelig Sandhedsidee, uden hvilken den christelige Vi-
 denskab, uden hvilken den hele dogmatiske Stræben, som den
 har givet sig Vidnesbyrd baade i den ældre og den nyere
 Tids betydeligste Værker — ja, uden hvilken selve den fir-
 telige Symboldannelse var umulig og utænkkelig.

Num. Det bibelske Udtryk for Ideen er Viisdommen*), ikke som guddommelig Egenkab, men som guddommelig Tanke, der før Verdens Stabelse legede for Guds Afhyn. Objectiv betragtet er den christelige Sandhedsidee derfor den hellige Viisdomstank, der har udpræget sig i den christelige Aabenbaring og er det ordnende, det sondrende og medvirkende Princip i Aabenbaringens Livsfylde, virker Sammenhæng, Plan og Hensigt i Mangfoldigheden. Men denne hellige Viisdomstank maa ogsaa som „indre Lys“ være tilstede i den menneskelige Aand, der troende har optaget Aabenbaringen, maa gennemlyse den troende Anskuelse af Aabenbaringen. I Kraft af denne hellige Viisdomstank, der i den troende Bevidsthed bliver Tænkningens Princip, formaaer den menneskelige Tænkning at ransage Aabenbaringens Dybder**), at granske efter Sammenhæng og Grund i de christelige Forestillinger, at stræbe efter at frembringe et aandeligt Gjenbillede af den evige Aabenbaringsviisdom.

§ 30.

Den christelige Erkjendelse er en Erkjendelse i Troen, thi kun ved Troen kan den menneskelige Aand blive deelagtig i Guds Viisdom. Credo ut intelligam. En Gnosis, som gaar ud fra en forudsætningsløs Autonomie, der antager, at den menneskelige Aand ved egen Kraft kan udfolde Sandheden af sit eget Indre og umiddelbart vil stille sig paa det theocentriske Standpunct, misgjænder den menneskelige Aands stabile Bæsen, fornægter Menneskets Creaturlighed; thi Troen bejender det Creaturlige i den menneskelige Erkjendelse, der maa støtte sig til Erfaring, maa gaa ud fra en umiddelbar Fornemmelse og Berørelse af Gjenstanden, maa modtage Sandhedens Lys som en Gave, der kommer ovenfra, maa forholde sig i Ydmyghed og Tillid til Giveren***). For den menneskelige Erkjendelse er al Selvstændighed betinget ved Afhængighed, al Selvvirkomhed, al intellectus activus, betinget ved Modtagelighed, ved intellectus passivus. Den falske Gnosis, der ikke vil troe for at erkjende, fornægter ikke blot Menneskets Creaturlighed, men ogsaa Syn-

*) Ordsp. 8. Sirach 24. Viisdom. 7. **) 1 Cor. 2, 14.

***) Jvfr. Forfatterens Dissertation om den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie, oversat af L. B. Petersen (§ 3).

digheden og Menneſkets Trang til en Forløsning. Thi kun ved Gjenfødeſen kan den ved Synden formorkede Menneſteaand hæves til det Livets og Tilværelſens Trin, hvor den kan faae det rette Syn paa guddommelige og menneſkelige Ting. Men Gjenfødeſen har atter ſit Udtryk i Troen. Den christelige Paaſtand, at Troen er Erkjendſels Moder, har en forbilledlig Bekræftelse i alle andre Egne af den menneſkelige Erkjendſe; thi al menneſkelig Erkjendſe har ſin Rod i en umiddelbar Sands for Gjenſtanden. Og ligesom det ikke nytter at tale om Muſik til den, der mangler Gehør, ſom det ikke nytter at udvikle en Farvelære for den, der mangler Farveſands, ſaaledes gjælder det Samme om Erkjendſen af det Hellige. „Strasburger Mynſteren“, ſiger Steffens, „og Cöllner Domkirken rage høit op i Luften, og dog have de for hele Tidsalderne været begravne ſom Herculanium og Pompeji, og Menneſkene have ikke ſeet dem, fordi de ikke havde Sands“; og ſaaledes, tilføie vi, ere der hele Slægter, der ikke have ſeet og ikke ſee den christelige Kirke i Historien, ſjondt den er ſom Staden paa Bjerget. De have ikke Die derfor, fordi de ikke have Tro.

§ 31.

Ved ſit credo ut intellegam adſtiller den christelige Dogmatik ſig fra den Erkjendſe, der gaaer ud fra Sætningen *de omnibus dubitandum est*, forſaavidt ſom herved fordres, at Tænkningen ſkal løsrive ſig fra alle Forudſætninger og gaae ud paa Opdagelſesreiſer for at finde Sandheden, ligegyldig hvilken. Den christelige Erkjendſe faaer ikke ſin Impuls ved Tvivlen, men ved Troen. Derimod kan der vel være Tale om en Skepſis i Dogmatiken, forſaavidt ſom en ſaadan kun er Udtrykket for den i Troen indeholdte critiſke og dialectiſke Drift. Da Troen befinder ſig i en Synlighedens, en Vognens og Vildfarelſens Verden, og da Kirken ikke blot har Verden udenfor ſig, men ogsaa indeni ſig, ſaa maa Troen have den critiſke Drift til at prøve Aanderne, om de ere af Gud, at prøve, om det Kirkelige ogsaa er det

Christelige, at prøve sig selv, for at forviſe sig om ſin egen Egtthed; og da Troen ogſaa er Biden (§ 8), maa den have den dialectiſke Drift til at gjøre sig Rede for de Tankemodſætninger, den indeslutter. Den chriſtelige Tro er meget forſkjellig fra godtroende Naivetet, og hvad der er ſagt til Anpriisning af den barnlige og eenfoldige Tro, maa forſtaaes cum grano salis, thi Troens ſande Eenfoldighed er betinget ved Aandeprovvelſen og Selbprovvelſen. I denne Betydning tvivlede Luther om den kirkelige Overlevering og om Egttheden af ſin egen kloſterlige Chriſtendom, og Kirkehiſtoriens forſkjellige Tider viſe, at Kirkelærere, der vare lige udmærkede ved Troens Eenfold og Troens Heltekraft, have følt Trang til at klare ſig deres Tro gjennem den ſkarpeſte Dialectik. Hiin critiſke Drift har fra Kirkens ældſte Tider gjort ſig gjældende i den ſkarpe Sondring af det Chriſtelige og det Hæretiſke, en Sondring, der nødvendigt maa føre til en dialectiſk Indtrængen i de chriſtelige Værdomme, forſaavidt ſom enhver enkelt Værdom maa prøves efter den chriſtelige Grundidee, og denne atter maa ſtaa ſin Prøve i de chriſtelige Foreſtillingers hele Sammenhæng. I denne critiſke og dialectiſke Betydning kan der være Tale om et ſkeptiſt Element i Dogmatiken. Men naar dette løſrives fra Troens Grund, fra de chriſtelige Livsintereſſer og det chriſtelige Grundſyn, naar det iſtedetfor at klare og renſe dette, vil være noget Selvſtændigt: da fremkommer, hvad Proſtantismens Hiſtorie noſſom beviſer, Rationaliſmen med den oploſende Critik og den tomme Dialectik.

Anm. Det forekommer ofte i Livet, at en gjenningribende Tvivl om ſelve Chriſtendommens Grundvolde bliver et Gjennemgangspunct til en levende chriſtelig Overbeviſning; men hvor betydningsfuld denne Tvivl end monne være i religiøs og ethiſt Henſeende, ja ogſaa kan være i videnskabelig Henſeende, ſaa vedkommer den dog ikke Dogmatiken ſom ſaadan. Thi for den ſaaledes Tvivlende exiſterer den dogmatiſke Interreſſe endnu ikke, da hans hele Interreſſe kun er henvendt paa hiint: *δὲς μοι ποῦ στῶ*; men dette Spørgſmaal maa allerede væſentligt være beſvaret, forinden der kan blive Tale om dogmatiſt Underſøgelse.

§ 32.

Naar vi i Modfætning til den autonomiske Rationalisme havde Sætningen *credo ut intelligam*, saa er denne Sætning dog ikke at opfatte som i Scholastiken eller Følelfestheologien. I Scholastiken blev den meget snart opfattet mechanisk, fordi Troens Indhold paa en ucritisk Maade blev optaget fra den gjældende Kirkelære, og man gik ud fra Forudsætninger, der vare et blot Ydre uden et tilsvarende Indre. I Modfætning til denne scholastiske Misviisning opfattede Mystiken, og i nyere Tid Schleiermacher, Troen som indre Livsprincip og gjorde det religiøse Gemyt til Orienteringspunct for Erkjendelsen. Men idet Mystiken miskjendte Aabenbaringsbegrebet, og idet den nyere Følelfestheologie kun bestemte Dogmatiken som en Beskrivelse af de fromme Gemytstilstande og Erfaringer: indeholdt denne Opfattelse af *credo ut intelligam* en ny Misviisning. Thi nu blev Dogmatiken blot en Lære om det religiøse Subject, om Fromheden, istedetfor en Lære om Gud og hans Aabenbaring, mere en Lære om Menneskets Trang til Christendommen og om Menneskets Erfaringer af Christendommens Virkninger, end en Lære om Christendommen selv, som den i sin evige Sandhed henvender sig til Mennesket og vil optages af Mennesket. Dogmatiken blev i Grunden kun en Lære om *ordo salutis*, om Saliggjorelsens Orden, medens Aabenbaringens Kjendsgjerninger, Sandhedens Piller og Grundvolde maatte stikke sig i at formes efter den subjective Trang. Skal det komme til sin rette Betydning, at Troen er et indre Livsprincip, da maa den tillige udtrykke Objectivitetens forholdet til Christendommen, maa ikke blot bestemmes som Følelse af Christendommens Virkninger, men tillige som den intellectuelle Sands for Aabenbaringen, som det contemplative Øje eller Grundsynet for Aabenbaringens Rige. Dette erkjendes i den speculative Mystik og Theosophie (Jacob Bohme), som lærer, at der i Troen selv er en Skuen. Og skjøndt her ogsaa var en Misviisning, der viste bort fra Historien, saa viste der dog dybsindigt hen til det religiøse

Objectivitetsforhold. Idet vi altsaa forudsætte det historisk aabenbarede Objectivitetsforhold, bestemme vi Dogmatiken ikke nærmest som en Lære om „den Troende“ (den fuldstændige Lære om „den Troende“ kan desuden først gives i Ethiken), men som en Lære om Troen (fides, quæ creditur); ikke nærmest som en Lære om de fromme Følelser, men som, en Lære om de christelige Troes=Sandheder; ikke næmest som en Beskrivelse af fromme Gemhytstilstande, men som en Udvikling af den troende Aabenbaringsanskuelse. Vel vide vi — og det kan oplyses ved mange Exempler baade af den ældre og nyere Speculation —, at man med denne objective Betragtningssmaade meget ofte er kommen til en theoretiisk Beskæftigelse med Aabenbaringen, der var blottet for al religiøs Erfaring, en Intellectualisme, i hvilken den practiske Livsnerve var overflaaren; men ingenlunde ligger dette i Begrebet af en Erkjendelse, der ikke blot er en Erkjendelse om Religionen, men selv er religiøs. Skjondt Følelsen ikke kan være Erkjendelsesprincip — Erkjendelsesprincip er kun Ideen, den guddommelige Wiisdomstanke —, saa er den dog Betingelse for Erkjendelsen. Thi kun i det religiøse Existentiaforhold oprinder Ideen, og Anstuelen blegner, naar den skilles fra Gemhytgrundten, bliver ligesom Lyset i de daarlige Somfruers Lamper, der gif ud af Mangel paa Olie. Derfor have ogsaa Middelalderens dybeste Tænkere med Rette krævet en Forening af Scholastik og Mystik, en intellectus, der ikke var uden affectus.

Anm. At gjøre Dogmatiken til en Lære om de fromme Gemhytstilstande kan forsaavidt finde et Støttepunct i Reformationens Princip, som dette, i Modsatning til Scholastikens ufrugtbare theologiske Metaphysik, lagde en særegen og ny Vægt paa fides, qua creditur og dermed paa Saliggjorelsens Orden. Det Applicative, det Opbyggelige blev foredraget med ny Kraft, som det navnlig ikke uden Gensidighed viser sig i det bekjendte Sted i den første Udgave af Melanchthons Loci, hvor han siger: non est, cur multum operæ ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quæso te, quid adsecuti sunt jam tot

seculis scholastici theologistæ, quum in his locis solis verarentur? — Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere. — Naar Melanchthon i de følgende Udgaver udelod dette Sted, var det uidentvibul i Følelsen af, at en Misviisning laa nær, den Misviisning at ville normere Christendommen ved Menneskets Trang og Erfaring af dens Virkninger, istedetfor at det omvendt er den objective Christendom, der giver os Maalestoffet, hvorefter den Enkeltes Trang og de menneskelige Erfaringer skulle vurderes; den Misviisning, der af Betydning for „den Troende“ og hans Sjælstilstand bliver ligegyldig for Troen (fides, quæ creditur), af Iver for det Ophyggelege glemmer Indholdet, hvormed der skal bygges, glemmer Grundvolden, hvorpaa der skal bygges — Noget, der noksom viste sig i Protestantismen og paa mange Maader end viser sig i Nutidens vilkaarlige, atomistiske Religiositet. Luther, hvem man dog vel ikke vil bestynde for Ligegyldighed for det Ophyggelege, skjelner skarpt mellem Sagen selv og dens Anvendelse (res ipsa og usus), skjelner saaledes i Sacramentlæren bestemt mellem Sacramentes Vasen og dets Brug, og vil i alle Henseender først være paa det Reene med Læren, som giver Bested om Christendommens Vasen, om Sagen, fordi det ellers kun bliver løs Snak om det Practiske, om Anvendelsen og Brugen. Og just Dette er Dogmatikens Opgave, saaledes at fremstille „Grundformen for den sunde Lærdom“, at den med Hensyn paa en bestemt Tids færegne Vilkaar og Dannelsenstrin kan afgive de ledende Normer for den offentlige Forkyndelse af Troen. Dog har Dogmatiken ikke blot dette kirkelig practiske Formaal, men har ogsaa sit Formaal i sig selv. Thi skjondt vi fuldkomment indrømme, hvad Melanchthon paa det anførte Sted siger mod en orkesløs Speculation, der var løsreven fra Livet: saa er dog Erkjendelsen af Guds Riges Hemmeligheder i sig selv et Gode, som Erkjendelsen af Guds Herlighed er i sig selv ophyggeleg. Og selv naar det erkjendes, at Guds Veie ere uransagelige: vil jo netop Erkjendelsen af Guds Uransagelighed og Tilbedelsen af hans forborgne Viisdom kunne faae en større Kraft, naar den menneskelige Erkjendelsesvei først er gjennemvandret. En Ikke-Viden har en ganske anden Betydning, naar den er betinget ved en Provelse af Viden, end naar den er en reent usørgt Ikke-Viden, som er uident med den speculative Driift. Ligesom der er en Viden, som Theologen, som Lærestanden skal have forud for laici (hvorved vi ingenlunde gaar ind paa nogen gnostisk Adskillelse imellem Esoterikere og Exoterikere): saaledes er der ogsaa en Ikke-Viden, hvilken Theologen skal have forud for Lægfolk. Per oppositionem kan dette sees deraf, at det theologiske Hovmod ligesaa ofte

melder sig med en esoterisk Ikke-Viden som med en esoterisk Viden; som jo ogsaa det philosophiske Hovmod ligesaa ofte melder sig under en Socratesmaske som med en Paracelsusmine.

§ 33.

Det er altsaa Dogmatikens Opgave, at fremstille den christelige Anskuelse som et i sig sammenhængende Lærebegreb. Den dogmatiske Begriben er nærmest en explicativ Begriben, en Udfoldelse af det i Anskuelserne givne, en Udvikling af dets indre Sammenhæng i sig. Men den explicative Begriben indeholder i sig selv Driften til den speculative Begriben, der ikke blot bliver staaende ved at fremstille Sammenhængen i det Givne, men ogsaa spørger om Mulighed og Grund; ikke blot siger Ita, men ogsaa Quare. Den grundige Explication vil ikke kunne Andet end udvikle faadanne Tanke-Modsatninger, faadanne Antinomier, der kræve en Mediation i Begrebet; thi som det hedder i Sirachs Wiisdom (33, 17): „den Høiestes Gjerninger ere stedse To, een imod den anden“; og det Speculative berøer netop paa at fatte Modsatningerne i Ideens Eenhed. En speculativ Skuen maa stedse forudsættes, naar Fremstillingen ikke skal tabe sig i en udvortes Forstandighed, eller kun indskrænke sig til at opfatte de christelige Forestillinger i deres practiske, blot anvendelige Betydning. Hvor mange Betænkeligheder faaledes en Frenæus og en Luther end monne have mod en speculativ Begriben, faa møde vi dog allevegne i deres Bærker det contemplative Die, der fatter alt Enkelt i den ene Grundidees Lys. Men skjøndt vi indrømme Luther, at Grundformen for Dogmatiken som den thetiske Theologie er Ita, ikke Quare (Luther ivrer ofte mod de scholastiske Sophisters nyfigne Quare og formaner til at blive ved Ita): faa vil det dog ikke være muligt at adstille den explicative og den speculative Begriben ved en fast og ubevægelig Grændse. Ethvert Ita indeholder et skjult Quare, der under den grundige Explication ikke kan Andet end komme frem og opfordre til hiin høiere Art af Begriben. Vel maa vi stedse fastholde, at

Begribningen er det Stykkevis i vor Erkjendelse, medens Heelheden ligger i Troes=Anskuelsens Fylde, der ikke udtømmes ved nogen Begrebsudvikling. Men ligesom de altid ere blevne tilfamme, der have givet sig ud for at have begrebet Alt, saaledes ere de ikke mindre blevne tilfamme, der have meent cengang for alle at kunne affstikke Grændserne for al menneskelig Begriben, at kunne fastsætte et non plus ultra, hvorved det skulde have sit Forblivende. Thi bagester viste det sig bestandigt, at der dog gaves et «plus ultra», og de formeentlig faste Grændser aabenbarede deres bevægelige Natur ved at flytte sig. Den sunde Betragtning vil derfor erkjende, at den speculative Begriben selv er et saare bevægeligt og dialectisk Begreb, der ikke lader sig affærdige med et tort Ja eller Nei, ikke lader sig affærdige med den Paastand, at den enten fuldstændig maa være eller ikke være, thi den er kun som vordende; enhver Afslutning i Begrebet vil derfor stedse kun være relativ, enhver Løsning af Problemet vil tilige være en ny Skærpelse af Problemet; det Afsluttende i Erkjendelsen vil tillige indeholde det Divinatoriske, der peger hen paa en høiere Løsning.*)

§ 34.

Den videnskabelige Methode fremtræder i Dogmatiken deels som apologetisk, d. v. s. bekræftende og retfærdiggjørende den christelige Sandhed gennem Nægtelsen og Ophevelsen af det Ikkechristelige og Uchristelige, deels som i strengere Forstand dogmatisk, d. v. s. ransagende og fremstillende den christelige Sandhed i dens egen indre Rigdom. De første christelige Dogmeudviklinger, der fremkom gennem en Kamp med den jødiske og hedenske Anskuelse, havde saaledes en overveiende apologetisk, eller om man vil polemisk Retning, thi det Apologetiske og Polemiske, Forsvar og Angreb

*) Om Forskjellen mellem den explicative og den speculative Begrebsudvikling samt om det Relative og Fjeldende i denne Forskjel jvfr. Sibberns Afhandling: Bidrag til Besvarelsen af det Spørgsmaal: Hvad er Dogmatik? (Philosophisk Archiv og Repertorium 3die og 4de Hefte).

ere paa Christendommens Standpunkt uadskillelige. *) Men efterdi Hedenskabens og Jødedommens Aander paa mange Maader vedblive at røre sig i Verden, saa maa ogsaa i Troeslæren Christendommen vedblive at vise sig som den cristiske Magt over Verden. Forstjellen mellem det Apologetiske og det i strengere Forstand Dogmatiske er iøvrigt blot relativ; thi kun i Kraft af den positive Sandhedserkjendelse kan Vildfarelsen og Skunnet gjenemskues; og omvendt, kun gennem Modsigelsens Overvindelse indlyser Sandhedens fulde Kraft.

§ 35.

Spørge vi nu tilsidst, hvorledes vi da skulle tænke os Forholdet mellem Dogmatik og Philosophie, da indlyser det, at Dogmatiken er fuldkomment modsat den hedenske Philosophie, der ved egne Midler vil forstaa sig Sandheden. Da Christendommen traadte ind i Verden med Bodens og Omvendelsens Fordring, med en Lære, der havde et heelt andet Udspring end Philosophien, maatte den nødvendigst føre bort fra denne Verdens Viisdom. Men efterat Christendommen selv har født en ny Erkendelse af sig, en Theologie, opstaaer det Spørgsmaal, om der ved Siden af Theologien ogsaa bliver Plads for en christelig Philosophie, og hvorledes disse da forholde sig til hinanden. Vi forudsætte her, at der gives en christelig Philosophie, vi forudsætte fremdeles, at den er bunden til de samme Erkendelsens Grundbetingelser som Theologien, altsaa maa gaae ud fra *credo ut intelligam*; men vi sætte Forstjellen deri, at Philosophien ogsaa som christelig er Verdens-Viisdom, d. v. s. Universumserkjendelse, medens Theologien er Gudserkjendelse, en Forstjel, der vistnok er relativ, men dog en Forstjel. Philosophien søger at erkende den guddommelige Verdenslov, der fuldbyrder sig igennem hele Tilværelsen, gennem Naturens og Aandeverdens forskellige Kredse, og den søger at erkende Christendommen som Verdenslovens Fylde. Philosophien fordyber sig altsaa i det

*) 1 Pet. 3, 15. 2 Cor. 10, 5.

Mangfoldige og fører dette tilbage til det Ene, til Guds Rige som det altopklarende Midtpunkt; Theologien, Dogmatiken derimod tager fra først af sit Standpunct i Centrum, fordyber sig udelukkende i det Ene, i Guds Rige som saadant. Selv den christelige Religionsphilosophie tager sit Standpunct i Universum og søger gennem en Række af almindelige Verdensbetragtninger at erkende Christendommen som Tilværelsens og Livets højeste Magt; Dogmatiken tager sit Standpunct i Kirken, erkender de christelige Troeslærdomme i deres egen indre Sammenhæng, skjøndt den vistnok har en Forbindelse med Religionsphilosophien gennem den forhen antydede apologetiske Side af Betragtningen. Vi kunne derfor sige, at Philosophien fremstiller det Universelle, Theologien det Centrale i den christelige Erkjendelse. Philosophien er hjemme alle vegne, Theologien har sit Hjem i Kirken.

Anm. Den særegne Forskjel mellem Theologie og Philosophie lader sig ogsaa oplyse ved at fæste Opmærksomheden paa det filosofiske og theologiske Talent. Det filosofiske Talent kundgjør sig stedse ved Opdagelsen af saadanne Categorier, der lade sig gennemføre gennem Tilværelsens forskellige Kredse og derved vise den hele Tilværelse i et nyt Lys. Det Eiendommelige hos den første christelige Philosoph, Joh. Scotus Erigena, er saaledes hans *divisio naturæ*, den Maade, hvorpaa han gennemfører Begrebet af den ustabte, den stabile og stabile Natur. Hos Leibniz er „Monaden“ den altomfattende Categorier, der viser den hele Verden i en ny Belysning; hos Spinoza „Substanzen“; hos Fichte „Jeget og Ikke-Jeget“; hos Schelling det „Absolute“, hos Hegel „Begrebet“. Enhver ny Philosophie fremtræder saaledes med nye Universalbestemmelser, ved hvilke Tænkeren vil bane sig Vej gennem Verdensbygningens Labyrinth, og paa den Kraft og Virkning, hvormed han formaaer at gennemføre disse, beroer hans Philosophies Virkelighed. Den theologiske Productivitet ligger i en heelt anden Sphære. Ikke ved Opdagelsen af nye Verdenscategorier lægger den sig for Dagen, men derved, at den med ny Kraft udfolder de gamle Aabenbaringscategorier til en religiøs og kirkelig Totalerkjendelse. Man tænke saaledes paa Bestemmelserne „Synd og Forløsning“, „Lov og Evangelium“, som disse baade hos Augustinus, hos Reformatorerne, hos Schleiermacher bleve Kilden til en ny Opfattelse af Christendommen; eller man tænke paa Treenighedslæren, paa

„Faderens, Sønnens og Aandens Navn“, som det hos Athanasius, og som det overhovedet baade i Middelalderens og i den nyere Tids Theologie blev Muligheden til en ny Fremstilling af den christelige Sandhed. Eller man tænke paa Nadverlærens „dette er“ og „dette betyder“, paa Striden om den virkelige Nærværelse, som den paa Reformationstiden blev bestemmende for den lutheriske og den reformeerte Kirkes hele Typus. I denne centrale Sphære er den dogmatiske Productivitet hjemme, medens den philosophiske Productivitet er af encyclopædift Natur.

§ 36.

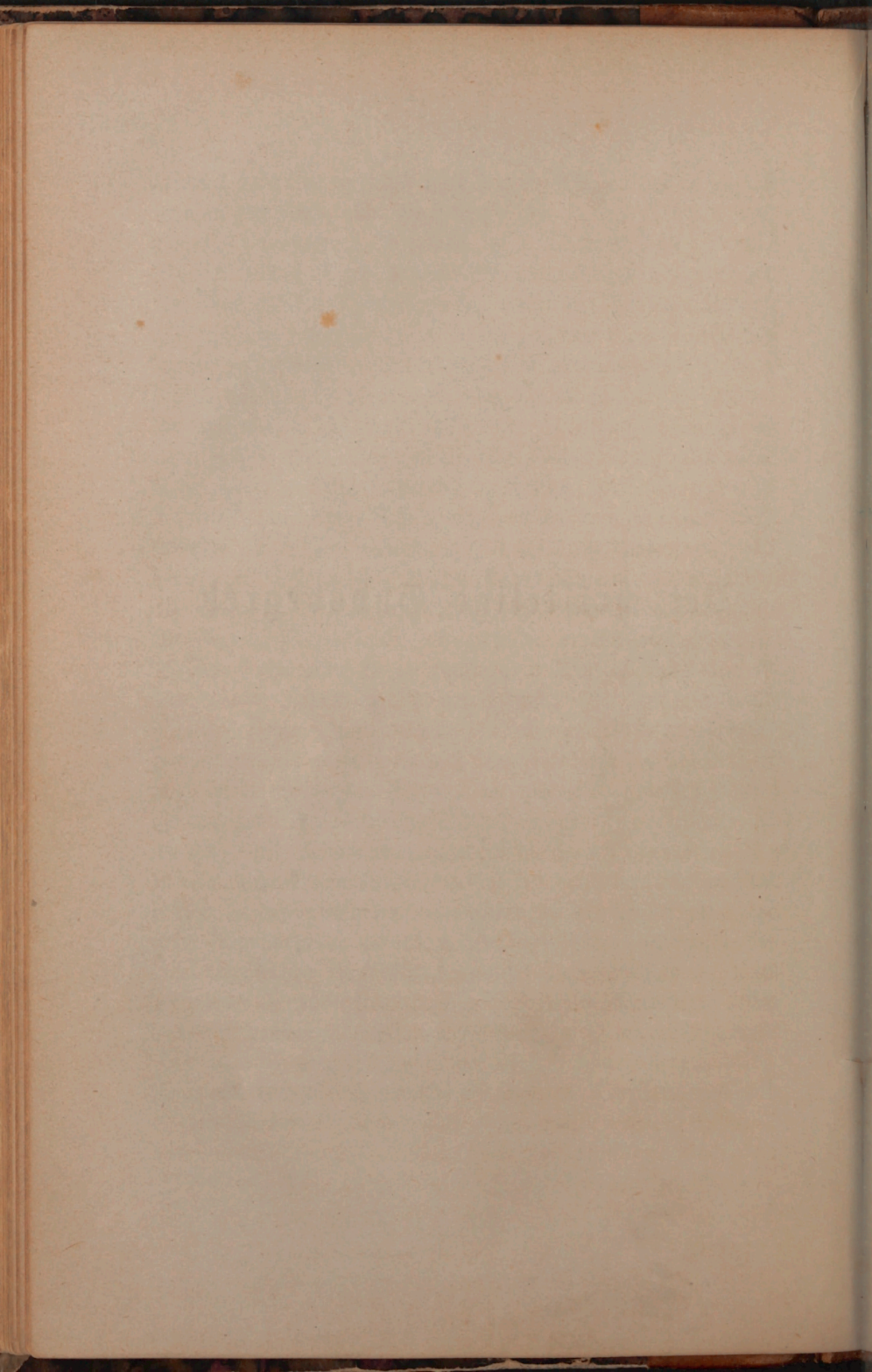
Dogmatiken træder ikke blot i Begelsforhold til den christelige, men ogsaa til den ikke-christelige Philosophie. Da Kirken er i Verden, maa den kirkelige Bevidsthed udvikle sig i Forhold til Verdens=Dannelsen og Verdens=Viisdommen, og Dogmatiken maa ikke blot sætte sig i et polemisk, men ogsaa i et anerkjendende Forhold til Philosophien, forsaavidt som den maa tilegne sig og forarbejde de Sandhedsmomenter, enhver virkelig Philosophie frembyder. Men just i dette anerkjendende Forhold til Philosophien indtræder faare let en Bildfarelse, der er ældgammel i Kirken og stedse paany vender tilbage, nemlig en Syncretisme, et falskt Concordat, en ureen Sammenblanding af Dogmatik og Philosophie, hvorved Dogmatiken omsider kommer til at tage sine Erkjendelser til Lehn af Philosophien og en ikke-christelig Betragtningssmaade usømt sætter sig i Christendommens Sted, saaledes at Dogmatiken maa siges „Aristotelem pro Christo vendere“. En ueritisk Sammenblanding af Dogmatik og Philosophie finde vi saaledes paa mange Maader hos de alexandriniske Theologer, hvor Platonismens Categorier ofte traadte istedetfor Christendommens. Det Samme gjentog sig i Middelalderen under aristoteliske Indflydelse; og det er endnu i friskt Minde, hvorledes den nyere Aristoteles, hvorledes Hegel foranledigede det Samme. Ved den falske Mediation, ved Skin=Forsoningen mellem Tro og Viden mindes man om Augustinus, der i sine retractationes bekjender, at han i sin platoniske Periode læste Plato ud af Evangeliet og saaledes meente at have fundet

Forsoningen af Religion og Philosophie. Naar Christendommen talede om denne Verdens Wiisdom, da skulde dette forstaaes om en Wiisdom, som kun blev staaende ved det Sandfælsige, ved *λόγος αἰσθητός*, og ikke hævede sig til *λόγος νοητός*. Naar Christendommen talede om det Rige, som ikke er af denne Verden, saa skulde det forstaaes om Ideernes Rige; og det Menneſke, der levede i Ideernes Rige, var det aandelige, det gjenfødte Menneſke, i Modſætning til det psykiske, det naturlige Menneſke o. s. v. Ligeoverfor en ſaadan Mediation, der i det Væſentlige ofte har gjentaget sig ogſaa i vor Tid, kan det ikke noſſom indſkærpes, at Theologien bør blive ved Evangeliets Daarſtab, ikke bør ville opoffre ſin egen Rigdom for et blot Klarheds Skin, ikke bør ville fremtrylle en Klarhed, en Modenhed for Tiden; thi ved ſaaledes at foregribe den ſande, den indre Udvikling udaf Christendommens eget Princip gaaer den glip baade af ſelve Sagen og af den ſande Klarhed, der kun udvikler ſig af Myſteriets Dunkelhed. „Hvo ſom med Nytte vil philoſophere i Ariſtoteles“, ſiger Luther, „maa forſt blive en Daare i Chriſto“. Derfor maa den Canon opſtilles, at Dogmatiken forſt og fremmeſt bør forholde ſig ſkeptiſk og critiſk til Philoſophien. Men dette ſkeptiſke og critiſke Forhold til Philoſophien er et ſaadant, der medfører en virkelig Indtrængen, en virkelig Ranſagelſe, er altsaa grundforſkelligt fra det Forhold, hvilket de anbefale, der ſkjelne mellem Theologie og Philoſophie ſom mellem rene og urene Spijer, der ſige om Philoſophien: Smag ikke, rør ikke! uden at betænke, at der i deres egen Theologie, ſom dog ogſaa i mange Henſeender er et Menneſteværk — de kalde den nu bibeliſt eller kirkelig — turde være meget Urent, der kun kan renſes ved Philoſophie. Naar Diſſe ſige, at der dog ikke kan læres Noget af en Philoſophie, ſom ikke er gennemtrængt af Christendommens Princip, ſaa er det vel ſandt, at en ſaadan Philoſophie ikke umiddelbart kan lære dem Noget om Guds Rige, men middelbart maa den kunne det, forſaavidt ſom enhver virkelig Phi-

losophie kaster et nyt Lys over Naturens Rige, der er Forud-
 sætning for Naadens. De betænke ikke, at det er den samme
 Logos, der virker i Naturens og i Naadens Rige, betænke
 ikke, at Guds Riges Spirer ere omsprede trindtomkring i
 Naturens Rige. Philosophien, som den har udviklet sig
 gennem sine historiske Hovedformer, afgiver ikke blot ved sine
 logiske og ontologiske Undersøgelser et propædæutisk Grundlag
 for al Videnskab. Det Logiske og Ontologiske er indeholdt i
 det Theologiske og betinger dets Udvikling, Noget, der
 navnlig viste sig i Nominalisternes og Realisternes betydnings-
 fulde Kamp i Middelalderen, en Kamp, som har gjentaget
 sig i hele den nyere Philosophie. Men enhver dybere Phi-
 losophie vil ogsaa i pneumatologisk Henseende afgive et Fer-
 ment for Erkjendelsen, hvilket Dogmatiken paa sin Viis bør
 assimilere og forarbejde, skjøndt der vistnok ved de samme
 Sætningers Fremkomme i Dogmatiken og Filosofien oftere
 vil blive Andledning til at indstærpe, at Tvende kunne sige det
 Samme, og det er dog ikke det Samme. De, som for Alvor
 ville gennemføre hiint: Smag ikke, rør ikke! ville meget snart
 komme derhen, at de i en falsk Tryghed give sig til Ro i et
 overleveret theologisk System, og om de end nok saa ofte
 gjentage, at den christelige Erkjendelse bør være levende og
 ikke død, ikke desto mindre have en christelig Erkjendelse, som
 er uden levende Begelvirkning med det naturlige Menneskeliv
 i dets højeste Uttringer. Istedetfor hiint: Smag ikke, rør
 ikke! ville vi holde os til Apostelens: Alt er Eders, *) det
 være sig Kephais eller Berden; hvilket dog vel ogsaa vil sige:
 det være sig Apostelviisdommen eller Verdensviisdomme, det
 være sig Petrus eller Paulus, det være sig Plato og Schelling,
 Aristoteles og Hegel; skjøndt det tilvisse ogsaa vil sige, at vi
 skulle vide at gjøre en grundig Forskjel paa Apostelviisdommen
 og paa Verdensviisdommen.

*) 1 Cor. 3, 22.

Det christelige Gudsbegreb.



Guds Væsen.

§ 37.

Aabenbaringens Gud er ikke den forborgne Gud, det ubestemte *Θεόν*, der kun er Endelighedens dunkle Grund og blinde Magt; ei heller den verdensordnende Tanke, der ikke selv tænker og beslutter, og derfor ikke er forskjellig fra sin Verdensorden; men Aabenbaringens Gud er Aand. *) Som Aand aabenbarer Han sig nærmest som „Herren“; men efter sit Væsens hele Sandhed er Han ikke blot Herren, der adskiller Sig fra sin Verden, men den evige „Kjærlighed“, **) der forliger Verden med Sig Selv. At bevise den aabenbarede Guds Tilværelse kan ikke være Opgave, vel derimod at oplyse og bekræfte Aabenbaringstanken om Guds Væsen ved et Tilbageblik paa de Opfattelser, der ligge bagved Aabenbaringen og ere et Udtryk for Menneskets naturlige Gudserkjendelse, en Erkjendelse, der forholder sig til Aabenbaringen som det Elementaire (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) til det Fuldkomne. I denne Betydning forberede vi Erkjendelsen af Guds Væsen ved en Betragtning af „Beviserne for Guds Tilværelse“.

§ 38.

De forskjellige Beviser for Guds Tilværelse, om hvis Ugyldighed som syllogistiske Beviser man nu almindeligt er enig, have den store Betydning, at de fremstille de almindelige

*) Joh. 4, 24.

**) 1 Joh. 4, 16.

Udgangspuncter for Udviklingen af den oprindelige Gudsbevidsthed. De betegne i Almindelighed de forskjellige Hovedtrin i den Guds erkjendelse, der bevæger sig udenfor den positivt givne Aabenbaring. De mangfoldige Guds-Vidnesbyrd, som Mennesket finder i sig og om sig, ere her førte tilbage til almindelige Bestemmelser, og Menneskeaaendens mangfoldigt slyngende Veie til Gud ere her betegnede ved Tankens Fortørninger. Ad en dobbelt Vei hæver Mennesket sig til Gud og til Erkjendelsen af hans Væsen, ad Verdensbetragtningens og ad Selvbetragtningens: Verdensbetragtningens Vei fremstilles i det kosmologiske og teleologiske, Selvbetragtningens i det ontologiske og moralske Beviis. Men ad ingen af disse Veie kan Mennesket komme til den sande Væsenserkjendelse, saalænge som han mangler de Aabenbarings-Vidnesbyrd, der ved Christendommen opvækkes trindtomkring os og indeni os.

Anm. Da Gud paa ethvert Standpunct er bestemt som „Verdens“ og „Menneskets“ Gud, er Erkjendelsen af hans Væsen betinget ved Erkjendelsen af den Verden og den Menneskeaaend, for hvilken han fremtræder som Gud. Derfor svarer paa ethvert Standpunct, Gudsideaens Gehalt til den Betydning, som Mennesket tillægger sig selv og sin Verden. Den overfladelige Verdenserkjendelse og Selverkjendelse fører til en ligesaa overfladelig Guds erkjendelse. Den sande Guds idee kan ikke oprinde der, hvor Verden kun er et Skin og Menneskelivet et tomt Spil, men kun der, hvor Verden og Mennesket i relativ Betydning har Væren og Liv og Frihed i sig selv, Noget, der først ved Christendommen stilles i sit rette Lys.

§ 39.

Det kosmologiske Beviis, eller Beviiset *e contingentia mundi*, tager sit Udgangspunct i Verdens Endelighed, Forgængelighed og Tilfældighed, uden at indlade sig paa Tilværelsens indre Forskjelle, navnlig ikke paa den væsentlige Forskjel mellem Naturens og Frihedens Rige. Verden er her kun de ydre Modsetningers, de tilfældigt veglende Phænomeners Rige, hvis Skikkelser komme og forsvinde i et evigt Kredsløb. Alt er forgængeligt, Mennesket saavel som Markens Blomst. Men saavist som den endelige Tilværelse evigt

opløser sig og gaaer tilgrunde, saavist er og bliver den evige Grund, i hvilken den opløser sig, og af hvilken den fremgaaer; saavist som Verden ikke har nogen virkelig Væren i sig selv, men kun en Skin=Tilværelse, saavist er dens Tilværelse ikke dens egen Tilværelse, men Tilværelsen af et Andet, det Guddommelige (Afkosmisme). Grundtanken i dette Beviis, eller Tanken om Gud som det Alværende, er Pantheismens almindelige Grundtanke, ligesom den dertil svarende religiøse Følelse af Verdens Førgængelighed er den almindelige Grundfølelse i den pantheistiske Religiositet. Men hverken hiin Erkjendelse eller denne Følelse indeholder mere end Bevidstheden om en forborgen Gud, i hvem vi vel leve, røres og ere, men om hvis Væsen intet Andet vides, end at det er Magt og Nødvendighed. Det er denne Tanke, der ligger til Grund for den orientalske Pantheisme, hvor Guddommen kun er opfattet som Al-Livet, det evigt fødende og evigt tilintetgjørende, og som i Philosophiens Historie har gjentaget sig i Spinozismen.

Den subjective Side af det kosmologiske Beviis er det ontologiske, der fuldbyrder Afkosmismen, ikke i Yderverdenen, men i Selvbevidsthedens Indre. Den tænkende Selvbetraktning seer bort fra enhver bestemt Form af Tænkningen, fra ethvert bestemt Bevidsthedsindhold, for at gaae tilbage til Gud som den evige Grund til Tænkningen, den evige Mulighed til Selvbevidstheden og dens mangfoldigt veglende Tanker. Tænkningen selv er ikke tænkelig uden under Forudsætning af en aandelig Væren som dens indre Grund og Kilde. Bevidstheden selv kan kun være sig bevidst som Bevidsthed om Sandheden eller Gud. Fra enhver bestemt Tanke kan Tænkningen løsrive sig, kun ikke fra Væren; enhver bestemt Væren kan Tænkningen betvivle, kun ikke Væren selv, hvilken den nodes til at bekræfte i enhver Sætning, som den ikke formaaer at udtale uden Copula „er“; enhver bestemt Form af Gudsideaen kan den betvivle, kun ikke Ideaen om Gud som det første Værende, der er selve Tænkningens Princip.

Selvbevidsthed og Gud, Tænkning og Sandhed ere altsaa uadstillelige. Men just fordi det ontologiske Beviis kun fatter Gud som den „rene“ Sandhed, udtrykker det kun Guds erkjendelsens almindelige Mulighed, men ikke dens indholdsrige Virkelighed. Det religiøse Standpunct, hvor der søges en Tilfredsstillelse i den „rene“ Sandhed, er den pantheistiske Mystik. I den mystiske Selvbetragtning søger Sjælen at frigjøre sig for Skindet ved at sætte sig som Aabenbaringspunct for Guddommen, for „det rene Lys“, i hvilket al endelig Tænkning forbrænder.

§ 40.

Den ubestemte Magt og Nødvendighed, hvortil den kosmologiske Betragtning førte os, forklares til Intelligens og Frihed i det teleologiske Beviis. Den teleologiske Verdensbetragtning tager ikke som den kosmologiske sit Udgangspunct i Verdens Forgængelighed, men i Verdens Herlighed. Denne Betragtningssmaade er eiendommelig for Occidentens articulerede Tænkning, for hvilken Historiens Rige oplader sig i dets Forstjæl fra Naturens. Verden er ikke en Skinverden, men en indholdsrig, en hensigtsfuld Virkelighed, en stor Sammenhæng af indre Fornuftsformaal og Midler, hvorved Livet faaer Værd og Betydning. Idet nu i Verdenslivets Bevægelse de forstjellige Formaal gjenfidiigt begrænde hverandre og sætte hverandre som Midler, bliver det aabenbart, at de alle tilfammen ere Midler for det ene, sig selv fuldbyrdende, høieste Formaal, den absolute Idee eller Gud. I Naturen erkjendes Gud som den immanente teleologiske Formvirksomhed, som den organiserende Verdenssjæl (natura naturans); i Bevidsthedens Rige som den altsfhyrende Verdensaand, der gjennem den verdenshistoriske Dialectik frembringer Sig Selv som sit eget Resultat. Denne reent immanente, d. v. s. pantheistiske Teleologie, er gennemført i den nyere Philosophie. Den teleologiske Verdensaand er Et med den teleologiske Verdensorden. Gud og Verden ere kun tvende Sider af den samme Genhed; der er intet virkeligt Modsetningsforhold.

Den subjective Side af det teleologiske Beviis er det moralske. Som Humaniteten ikke kan tilfredsstilles ved en Gud, der kun er Naturens og ikke Historiens Gud, saaledes kan den heller ikke finde Hvile i den rene Tænkningens ontologiske Gud, men søger Samvittighedens Gud. Den ethiske Selvbetragtning erkjender Loven i Menneskets Bryst som det ubetinget Bydende for Villien og hengiver sig til Troen paa en moralsk Verdensstyrelse, hvis Formaal er det Gode og dettes Fremgang til Seier. Fra Pantheismens Standpunkt er denne Tanke fornemmelig bleven udført af Fichte i hans Lære om Gud som den moralske Verdensorden. Den Religiositet, som findes paa dette Standpunkt, er en mystisk Hengivelse til den sædelige Afstyrelse, en selvopoffrende Resignation, i hvilken Individet hengiver sit Liv i Ideens Tjeneste; men om et personligt Nærlighedsforhold kan der ikke være Tale, fordi Gud og Menneske ikke i Sandhed ere Tvende. Thi Gud er kun virkelig, forsaavidt som vi frembringe ham ved vor sædelige Stræben; hvad den Gudbegeistrede gjør, er Gud; Gud og Guds Rige ere Et.

Num. Det Teleologiske er den udviklede Tænkningens Grundcategorie. Det er Frihedens Categorie og i sin dybeste Betydning selve Christendommens. Allerede af den græske Verdens modneste Tænkning, af Aristoteles, udtales Ideen som teleologisk. Middelalderens Tænkning er behersket af denne Categorie. Leibniz's Kamp mod Spinoza er en Kamp for dens Gyldighed. Tilværelsen maa ikke blot betragtes under Synspunktet af *causæ efficientes*, de nærmest virkende Uarsager, men disse maae atter tænkes at være gjennemvirkede af *causæ finales*, de evige Formaaformaal, der, skjøndt de først skulde blive virkelige, dog paa den anden Side allerede maae forudsættes som virkende. Hvad der ligger i Fremtiden og altsaa endnu ikke er til, det vitter ikke desto mindre sin Virksomhed i Nutiden; det er Resultatet, under hvis Forudsætning den nærværende Virkelighed maa forstaaes. Saaledes faaer Virkeligheden en dobbelt Betydning og Udtydning. Den naturlige Udtydning kjender kun *causæ efficientes* og seer Alt som fremkommende af de nærmest virkende Kræfter: den aandelige Udtydning erkjender en dybere Forstand (*πρόνοια*) overalt: den omtyder Empiriens naturlige Forklaring, idet den viser, at Naturens og Historiens Phænomener tilsigte et

Andet end dem selv, nemlig det guddommelige Wiisdomsformaal, der ligger ud over dem alle, og ikke destomindre er i dem alle som virkende og bevægende Princip. Hele den nyere Speculation bevæger sig i den teleologiske Retning. Men i den nyere Opfattelse af det teleologiske Verdensprincip fremtræder Modsatningen mellem Pantheismen og Theismen.

§ 41.

Den pantheistiske Teleologie er behestet med den Modsigelse, at Gud som Aand kun er bestemt som Verdensudviklingens Resultat, uden tillige at være dens Forudsætning. Som Tilværelsens Forudsætning er Gud her kun den slumrende Verdenstanke, der ikke selv tænker, men kun med driftmæssig Nødvendighed oplader sig til en succesfuld Livsudvikling gennem Naturens og Historiens Rige. Som Aand er Gud altsaa kun den Gud *εἰς ὅν*, men ikke *δι' οὗ τὰ πάντα*. Men denne Gud er ikke den absolute, ikke den alfuldkomne Aand, thi den er behestet med Creaturlighedens Mærker. Den er ikke i Sandhed den evige Aand, idet den kun vinder sin Aandelighed i Tiden, i den endelige Menneſkeaaand, og kun gennem en progressus in infinitum stræber efter Tilværelsen, uden nogensinde at komme til Tilværelsens Fylde. Den er behestet med Dualismen mellem Magt og Wiisdom, thi som ſkabende Magt er Verdenſaaanden blind, som ſeende Wiisdom er den ikke ſkabende; kun i Menneſkeaaanden har den en Erindring om, hvad den ſkabte som drømmende Naturaaand, „hvorledes den da ordnede Himmellegemernes Forhold, hvorledes den formede Jordarterne og Metallerne, indrettede Dyrenes og Planternes Organisme, hvorfor den ogsaa nu kan erkjende Naturens Love“; ſjøndt den med al denne ſin Viden ikke formaaer at jætte et Blad paa en Nælde.*) Som dette Gudsbegreb i ſig ſelv er utilfredsſtillende, fordi det krænker Begrebet om det Fuldkomne, ſaaledes afgiver det heller ingen tilſtræffelig Forklaringsgrund (ratio sufficiens)

*) Jvfr. Strauſs's Dogmatik I. 351, hvor man ikke kan Andet end mindes det gamle Ord i Jobs Bog 38, 4: „Hvor var Du, da jeg grundede Jorden?“

til Virkeligheden. Thi at forklare Naturens og Bevidstheds-
livets Under af en instinctmæssig virkende *νοῦς* eller natura
naturans, er at opstille en Forklaringsgrund, der selv i høi
Grad trænger til Forklaring, og man maa her tænke paa
Læssings Ord, at Manges Eftertanke giver sig til Ro paa det
Punct, hvor den egentlig skulde begynde. Vel erkjende vi alle-
vegne i Naturen en bevidstløs Fornuftvirksomhed, erkjende den
i Krystaller, i Planter, i Dyrenes Kunstdrifter; vel erkjende
vi ogsaa i Historien en ubevidst Fornuftvirksomhed, hvis høieste
Aabenbarelse i Individet vi betegne som Genie; alt dette er
Factum; men ingenlunde forstaaer det sig af sig selv,
at det er saaledes; og just her er Stedet til hiint *ἁρμόσιον*,
hiin Forundring, hvilken Plato sætter som Philosophiens Be-
gyndelse. Thi Spørgsmaalet er netop, hvorledes et plastisk
virkende Fornuftinstinct, hvorledes en blind Magt, der udfører
Wiisdommens Planer, er mulig. Vi for vor Deel formaae
kun at tænke denne blinde Fornuftvirksomhed som en natura
naturans, der selv er naturata, selv er begrundet i den
skabende Wiisdomsvillie, som aabenbarer sig i den Lov-
mæssighed, hvormed den gennemvirker Skabningens Liv.
Den hensigtsfulde Virken, der baade i Natur og Historie
ftrider frem gennem den mangfoldigt slyngede Fornuft-
sammenhæng af Midler og Formaal, forudsætter nødvendigt
et i sig reflecteret, Sig Selv og Alt bestemmende Princip.
Men det eneste Sig Selv forudsættende og Alt Andet for
Sig sættende Princip, det eneste Princip, som har sig selv i
sin Magt, som i sin Virksomhed ikke taber sig i sit Product,
som gennem enhver Udgang bereder sig en dybere Indgang
og Tilbagegang i Sig Selv, er Villie, Personlighed. Gud
er Personlighed, d. v. s. han er det i sig centraliserede
Absolute, det evige Grundvæsen, der veed sig selv som Midt-
punct, som Jeg i sin uendelige Herlighed*) og som Herren
over denne sin Herlighed; han er ikke det ubestemte *θεῖον*,

*) Ef. 44, 6.

men *θεός*, den seende Almagt, i hvis Wiisdomsdyb Verdensformaalet, der kun med Tiden gaaer op for Skabningens Bevidsthed, er evigt forudfattet som Raadslutning. Verden er saaledes ikke blot et System af evige Tanker, men et fra Evighed gjennemtænkt System, og Naturens og Historiens indre Fornuftbestemmelser maae efter deres inderste Betydning betragtes som aabenbarede Villiesbestemmelser af Skabelsens og Forsnyets Gud, der gennem sin Verden kundgjør sin evige Magt og Guddommelighed*).

Den ontologiske og moralske Betragtning faaer nu ogsaa en hoiere Betydning. Det evigt Værende, der er den indre Forudsætning for Menneskets Tænkning, er selv den tænkende Magt, den sanddrue Gud (*deus verax*), der gaaer igjennem alle Aander, veileder dem til Wiisdommen og tilintetgjør Skuffelsen og Skinnen. Og den Forpligtelse vi selv føle til Loven, som er skreven i vore Hjerter**), er i sin inderste Grund en Forpligtelse til en personlig Villie, til den Hellige, hvem vi i Samvittigheden fornemme som vor usynlige Medvolder.

§ 42.

Imod Troen paa Guds Personlighed har Pantheismen fra gammel Tid indvendt, at Begreberne „absolut“ og „personlig“ udelukke hinanden. „Som det absolute, det ubetingede, uindskrænkede Væsen maa Gud være Gæt og Alt; men som Personlighed kan han kun tænkes som et begrændset Væsen, begrændset ved en Verden, der ikke er Ham Selv, hvilket strider mod Begrebet af det Absolute“. Vi kunne imidlertid ikke anerkjende, at denne Strid virkelig finder Sted. Thi at der foruden Gud gives skabte Væsener, er ikke en saadan Skranke, der krænker Begrebet om det fuldkomne Væsen. Naar Pantheismen kalder Himlens og Jordens almægtige Skaber et begrændset Væsen, da mistjender den, at den Begrændsning, hvorom her kan være Tale, er en Selvbegrændsning, som er uadskillelig fra den fuldkomne Natur.

*) Rom. 1, 18 flg.

**) Rom. 2, 14 flg.

Gud speiler sit Væsens Fylde i sin Selobevidstheds indre Uendelighed og tager den derved i Sandhed i Besiddelse. Thi et alfsuldkommen Væsen, der ikke veed om sin Fuldkommenhed, mangler en meget væsentlig Fuldkommenhed. Gud begrænsjer sin Magt, idet han af sit evige Livsdyb fremkalder en Verden af skabte Væsener, hvilke han giver i afledet Betydning at have Livet i sig selv; men just derved, at han er Magten i en fri Verden, aabenbarer han den indre Storhed i sin Magt. Thi ikke den Magt er den sande, som ikke taaler nogen Frihedsrørelse udenfor sig, fordi den selv umiddelbart vil være Alt og virke Alt; men den Magt er den sande, som skaber Frihed, og som ikke desto mindre formaaer at gjøre sig til Alt i Alt. Hvor meget Pantheismen end ved andre Leiligheder indskræper Begrebet om den indre Uendelighed, saa glemmer den det dog, naar Talen er om Gud. Thi da er det altid den ydre Uendelighed, det extensive Absolute, der foresvæver den, ikke det intensive, det centrale Absolute; og alle dens Indvendinger mod Guds Personlighed løbe tilsidst ud paa den ufornuftige Fordring, at Gud skal være Universum (unum versum in omnia), istedetfor at være dets Herre.

Anm. Apostelen Paulus forklarer Gedenstabet Oprindelse deraf, at Menneftene ikke dyrkede Gud som Gud, men dyrkede Skabningen over Skaberen. I en vis Betydning var det vel Gud, de dyrkede, thi det er hans Guddommsmagt, der rører sig i det Skabte; det var guddommelige Kræfter, guddommelige Ideer, som de tilbade. Men de tilbade ham ikke selv, de tilbade ham ikke som Gud, ikke som Herren. De blendedes, som den gamle Forfatter af Viisdommens Bog siger, af de verdslige Tings deilige Skikkelse, men de betænkte ikke, hvor meget bedre disse Tings Herre er, han, i hvem Skjønheden har sit Udspring. De forundrede sig paa Magt og virkende Kraft i det Skabte, men de betænkte ikke, hvor langt mægtigere Han er, som beskikkede dem*). Med andre Ord: de toge det afledede Absolute istedetfor det oprindeligt Absolute. Thi Universet kan vistnok betegnes som det Absolute, forsaavidt som det er en guddommelig Fylde, en Alhed af guddommelige Kræfter og Ideer. Men det er kun det afledede, ikke det oprindelige Absolute.

*) Viisb. 13, 3. 4.

Derfor gives der i Grunden kun to Religioner og to videnskabelige Systemer: Pantheismens og Theismens, hiint, der sætter det aflebede Absolute, sætter Universet som det Høieste, medens dette hviler i det oprindeligt Absolute, eller i Gud som Gud. Mod sætningen mellem Pantheismen og Theismen er ikke blot en Mod sætning i Videnskab, i Skolen, men i sin inderste Grund en religiøs Mod sætning og kan derfor ikke gennemkæmpes ad Videnskabens Veie alene. Om man bestemmer sig for Theismen eller Pantheismen, dette berøer ikke blot paa Tænkningen, men paa den hele indre Livsretning, berøer ikke blot paa Fornuftmennesket, men paa Samvittighedsmennesket i os, eller som Skriften kalder det, paa Hjertets skjulte Menneske. Hvor Interessen eensidigt er henvendt paa det Fysiske og det Metaphysiske, der er Livsretningen pantheistisk; hvor derimod det Ethiske erkjendes som Livets Grundopgave, der er Livsretningen theistisk. Vel vide vi, at der blandt de pantheistiske Tænkere have været saadanne, der ikke blot ere at henregne blandt Menneskeslægts største Aander, men ogsaa blandt de ædleste Gemytter; men just hos disse dybeste og ædleste Pantheister finde vi ogsaa Noget, som stræber ud over Pantheismen; finde vi en dem selv ubevidst Stræben henimod den ethiske, den personlige Gud, hvem Systemet nægter. I deres meest begejstrede Diebliske have de følt Trang til at omgaaes med den høieste Idee, som med et personligt Væsen. Saaledes finde vi selv hos Spinoza denne Dragelse henimod Personligheden, naar han taler om den intellectuelle Kjerlighed til Gud og kalder den en Deel af den uendelige Kjerlighed, hvormed Gud elsker sig selv; ligesom vi ogsaa hos Schelling, hos Fichte og Hegel finde en religiøs, en ethisk Mystik, der indeholder Spiren til et personligt Gudsforhold.

Meget forskellige fra disse esoteriske Tænkere, der vandrede paa Pantheismens Høider i et mystisk Dæmringslys, hvor de forberlede deres dybe Kjerlighed til Ideen med Kjerligheden til Gud, hvor Verdens Riger og deres Herligheder viste sig for dem i en Ideeglands, som skjulte Systemets afstrækkende Consequenser, meget forskellige fra disse Esoterikere ere de, der i den allernyeste Tid have prædiket og endnu prædike Pantheismen fra Tagene. Det er „det unge Tydsklands“ sorgelige Berømmelse at have bragt Pantheismens fornægtende Consequenser i et System, hvilket de have søgt at skaffe Indgang hos Mængden. Istedetfor Schellings og Hegels intellectuel-poetiske, logisk-mystiske Verdensanskuelse have vi nu paa det Sidste faaet et ganske ordinært systeme de la nature. Under denne Slægts Hænder er det mystisk-poetiske Ringestøv gaaet af den pantheistiske Sommerfugl; den for saa glimrende viser sig nu for Tiden kun i en profaisk

Nogenhed, eller dog kun med et Dødningshoved paa Bingerne. Thi det forkyndes nu uden Dmsvøb, i al profajst Simpelt: der er ingen Gud; Navnet „Gud“ er et kjedsommeligt Navn, hvorved intet Klart lader sig tænke; lader os dog istedetfor Gud sige „Naturen“, istedetfor guddommelige Egenstaber sige „Verdenskræfter“ og „Love“; istedetfor Guds Forsyn sige „Verdensløbet“ eller „Tidens Fremskridt“ o. s. v.; thi dette kunne vi forstaae. Denne „almeenfattelige“ Pantheisme er, liig en Suurdei, gaaet i Gjæring i Maaferne og er bleven en af de virksomste Kræfter i de seneste Tidsbevægelser. Modsatningen mellem Pantheismen og Theismen, der tilforn kun kom til Udtalelse i Skolerne og i de esoteriske Samtaler, som fortælles i den høiere Litteratur, er nu bleven exoterisk og rører sig trindtomkring i Maaferne som Modsatningen mellem Gudsformægtelse og Troen paa Gud.

§ 43.

Er Gud Personlighed, da maa han ogsaa ville aabenbare sig i et Personlighedens Rige, i et Rige af stabile Aander, af hvilke han vil troes, erkjendes og elskes; da maa han midt i Naturens Rige ville berede sig sit eget hellige Rige som faadant. Den personlige Gud er ikke blot Afstablingens Gud, men er i en særegen Betydning sin Menigheds, sine Troendes Gud. Begrebet om Menighedens Gud, der i Forhold til den hedenske d. e. den affaldne, i Verdensbevidstheden fængslede Menneskeslægt aabenbarer sig som den nyistabende, den frelsende Gud, er uadskilligt fra Begrebet om en særegen, en overnaturlig Aabenbaring, fra Begrebet om en hellig Historie, der slynger sig gjennem Verdenshistorien, om personlige Aabenbaringsorganer, om et Guds Ord og guddommelige Indstiftelser. Menighedens egen Stabelse og Opbeholdelse under den gamle og nye Pakt er det fuldkomne, livsfyldte Vidnesbyrd om den personlige Gud, om „Herren“, hvis Væsen er Kjærlighed, og Gudserkjendelsens Veie finde her deres Endemaal. Den kosmologiske og teleologiske Betragtning faaer først sin fulde Betydning ved „det ubevægelige Rige“ i Tidens Strømme, ved „Guds Huusholdning“, som i Tidens Fylde blev oprettet i Christo. Den ontologiske og moralske Betragtning faaer først sin fulde Betydning ved

testimonium spiritus sancti, ved det Vidnesbyrd, som Guds egen Aand, Sandhedens og Hellighedens Aand vidner i de Troende.

Num. Først ved Begrebet om Menighedens Gud vinder Theismen Livskraft og Fylde. Vel kan der ogsaa tales om en Theisme, som er Menneskets naturlige Religion, fordi den udvikler sig af den menneskelige Natur formedelst Skabningens Betragtning. Apostelen Paulus siger, at denne naturlige Religion burde findes hos Hedningerne, thi Guds evige Magt og Guddommelighed bestues fra Verdens Skabelse af og forstaaes af hans Gjerning*). Men see vi hen til Erfaringen, da synes snarere Pantheismen at være Menneskenes naturlige Religion. Thi baade Hedenstabet Myther, dets Cultus og dets Philosophie have deres Rod i Pantheismen. Erfaringen viser os, at udenfor den positive Aabenbarings Omraade har hiin naturlige Theisme ikke blot ikke haft Kraft til at danne nogen Menighed, men har ikke engang haft Kraft til levende at opfylde og bejæle en Enkelt. Theismens Gud er i Hedenstabet kun tilstede som „den ubekjendte Gud“**). Dog har den ubekjendte, det vil her sige den sande Gud, ikke ladet sig uden Vidnesbyrd i Hedenstabet. Thi baade i dets Religion og dets Philosophie finde vi omspredte, glimtvisse Spor af en hellig Samvittigheds- magt, finde vi en Tslæt, som, Ingen veed hvorfra, er kommen ind i den pantheistiske Væv. Det er den ubekjendte Gud, der gennem disse Lykninger fra et høiere Rige, gennem de hellige Aelsser og Kærlser aabenbarer sig som Hedenstabet Daimonion, en paamindende, en advarende, en stille modvirkende og tilbageholdende Magt, der forhindrer den fuldkomne Fortabelse i denne Verden, ved at vække Savnet og en dybere Søgen (et *ἄλγος*, som Apostelen kalder det); og vi ville her kun minde om Socrates, hvis Fremtræden, skøndt selv hedsnisk, ikke desto mindre itaær midt i Hedenstabet som et stort Correctiv imod Hedenstabet. — Naar vi indenfor Christendommens Omraade finde Theismen som en naturlig Religion, forsaavidt som der ere Mange, der ikke troe paa Christendommens positive Aabenbaring, men dog paa den levende Gud, der erkendes af hans Gjerninger i Naturen og Menneskelivet: da er det vansteligst at bestemme, hvad der i denne Tro tilhører Christendommens Indvirkninger og hvad der har udviklet sig reent naturligt. Men klart er det, at hiin ubestemte Theisme udenfor Christus, udenfor Menigheden, som findes hos Mange af vore Samtidige, kun medfører en

*) Rom. 1, 20.

**) Apost. G. 17, 23.

ubestemt Fromhed; at den vistnok har den store Betydning at være forberedende for den positive Aabenbaringsstro, at være en opholdende, en bevarende Magt, i hvilken Sjælen opløstes over denne Verden og bevæges i Retning af Guds Rige, men ikke formaaer at give Noget Sandhedens og Livets Fylde. Theismens naturlige Religion, som vi ville kalde den, er blandt Philosopherne vel ikke fremtraadt renere hos Noget, end hos F. H. Jacobi. Det vil aldrig glemmes, med hvilken Overbeviisningens og Betsalenhedens Styrke denne ædle Mand hævdede Troen paa den levende Gud, hvorledes hans Vidnesbyrd i Sandhed var et velgjørende Correctiv, en i Sandhedens Navn reagerende Magt mod Universumstilbedelsen, mod Ideeforgudelsen og Jeg-Forgudelsen. Naar han imod den menneskelige Selbveidigheds Absolutisme siger: „Mit og min Fornufts Løsen er ikke Jeg*), men mere end Jeg, bedre end Jeg, en ganske Anden, Gud — Jeg er ikke og vil ikke være, dersom Han ikke er“; eller naar han imod Naturphilosophiens Lære om det upersonlige Absolute med sin Tænkning og Følelses hele Styrke stræber at gøre den Sandhed indtrængende: „Mon Han, som plantede Diet, ikke skulde see, mon Han, som dannede Dret, ikke skulde høre?“ da udtaler han hermed vistnok et Vidnesbyrd, som fra Verdens Etabelse af er indstrevet i Menneskets Hjerte, skøndt den hellige Grundskrift senere fordunkledes ved Pantheismens Hieroglypher, et Vidnesbyrd, hvilket vi kunne kalde den naturlige Religions Vidnesbyrd. Men dog er hans Religion kun en Bevægelse henimod Guds Rige, ikke en Hvile i Guds Rige selv. Den fattes Midleren mellem Gud og Menneske, som kan udfylde den uendelige Afstand mellem Etabningen og den Evige, efter hvem Hjertet forlænges, („Hvo, som seer mig, seer Faderen“); den fattes Syndens Problem og dets Løsning i Korsets Evangelium. Og hvormeget denne Theisme end taler om Troen, saa er den dog ikke i dybeste Betydning Troens, men snarere Længselens Religion, en Længselens Religion, der i vore Dage lever i mange Sjæle, men som har sit Endemaal i Menighedens Gud.

Det Ord Gud, siger Luther etsteds, hvor han taler mod sin Tids Pantheister, det Ord Gud har mange Betydninger; den rette, sande Gud er Livets og Trostens Gud, Retfærdighedens og det Godes Gud. Men det er ikke i Længselens og Aensens ubestemte Religion, han udtaler dette, men i Troens bestemte Religion. Thi Livets og Trostens, Retfærdighedens og det Godes Gud har givet sig bestemt Stikfælde for ham, har givet sig bestemt Nærværelse for ham som sin Menigheds Gud.

*) Jvfr. Sendebrevet til Fichte.

Luther veed ligesaagodt som Philosopherne, at Gud er allestedsnærværende, er ikke indesluttet i Templer; men han veed ogsaa, at Gud kun er nærværende for os, hvor han selv giver sig Nærværelse. „Stjondt Gud er allestedsnærværende, er han dog ingensteds; jeg kan ikke fatte ham ved mine egne Tanker uden Ordet. Men der, hvortil han selv har bundet sin Nærværelse, der lader han sig visse finde. Saaledes fandt Jøderne ham i Jerusalem ved Naadestolen; vi finde ham i Ordet, i Troen, i Daaben og Nadveren. Grækerne og Hedningerne have efterlignet dette, have paa visse Steder bygget Templer for deres Guder, at disse kunde findes af dem, have saaledes i Ephesus bygget et Tempel for Diana, i Delfhi et for Apollo. — I sin Majestæt (d. v. s. udenfor sin Aabenbaring i Ordet) lader Gud sig ikke finde. Guds Majestæt er os for høi og stor, vi kunne ikke gribe ham; derfor viser han os den rette Vej, nemlig Christum, og siger: Troer paa ham, da skal det vel give sig, hvo jeg er, hvad mit Væsen og min Villie er. Men Verden søger ad utallige Veie med stor Flid, Bekostning, Møie og Arbeide den usynlige, ubegribelige Gud i hans Majestæt. Og Gud er og bliver ubekjendt for dem, endog de have mange Tanker om ham, disputere og tale Meget; thi det er besluttet, at udenfor Christum vil Gud være ukjendt og ufattelig“ *).

§ 44.

At ranjage Gud som den Aand, der ikke blot er Afslabningens Gud, men i Christo er aabenbaret som sin Menigheds Gud, er Formaalet for den christelige Dogmatik. Naar Dionysius Areopagita og Johannes Scotus Erigena lære, at Gud ikke blot for os, men i sig selv er absolut ubegribelig, fordi Begrebet vilde bringe Endelighed, Mod sætning, Begrænsning ind i Gud; naar de lære, at Gud er et absolut Mystorium, som er over alle Navne, fordi ethvert Navn drager ham ned i Relationernes Kreds; naar de kun ville tænke Gud som det eenfoldigt Ene ($\tau\omicron\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$), det rene Lys, der ikke er forskjelligt fra den rene Dunkelhed, hvori der ikke sees Vej eller Sti; naar de kun ville nævne Gud som det rene „Intet“, ikke paa Grund af Tomheden, men paa Grund af den overvættets Fylde, der overstiger ethvert „Noget“,

*) Omspredte Yttringer i „Tischreden“.

hvorfor de ogsaa sige, at Gud er overvæsentlig (*ὑπερούσιος*): da er her vistnok en Følelse af Mysteriets uudgrundelige Dyb; men dog er denne mystiske, neoplatoniserende Betragtningssmaade en Misviisning, et Tilbagefald til Pantheismens grændseløse Absolute. Idet Mystiken udelukker „Begrebet“ af Guds Væsen, udelukker den ogsaa Aabenbaringen. Thi at begribe er at fatte Væsenet i dets Relationer; og dersom det ikke hørte Guds Væsen til at indfatte sig i Relationer, at gjøre sig begribeligt, da aabenbarede det sig ikke. Kun i Selvbevidsthedens indre Relationer besidder Gud sin Guddom, er han sig aabenbar som Gud; og kun derved, at han sætter sig i en Mangfoldighed af Relationer til sin Verden, aabenbarer han sit Væsen for Verden. Den mystiske Theologie staaer i den Bilsfarelse, at den rene „Guddom“ skulde være bedre end „Gud“, den Levende, i Mangfoldighed sig Aabenbarende; den misfjender, ligesom al Pantheisme, Grændsens Betydning som Betingelse for den indre Uendelighed *).

Som nu Gud er sig selv ranagelig og begribelig, saaledes gjør han sig ogsaa relativt ranagelig og begribelig for de gudbilledlige Skabninger. Naar Kant lærer de guddommelige Ting's fuldkomne Ubegribelighed, fordi den menneskelige Tænkning er bunden til endelige Former, der kun have subjectiv Gyldighed: da kan dette kun gjælde om den fra Gud affaldne, til sig selv overladte Fornuft, men ikke om den ved Guds Ord og Aand oplyste Fornuft. Paa Christendommens Standpunct gives der baade en Ranagelse (et *ερευνᾶν* **) og en Begriben (et *καταλαβέσθαι* ***).

§ 45.

Men ligesom Aabenbaringen er uførenelig med enhver Betragtning, der lærer Guds fuldkomne Uranagelighed og Ubegribelighed, saaledes udelukker den ogsaa paa det Bestemteste den modsatte Lære om Guds fuldkomne Ranagelighed og

*) Jvfr. Forfatterens „Mester Eckart“.

**) 1 Cor. 2. 10.

****) Eph. 3. 18.

Begribelighed. Og saa paa Christendommens Standpunct gjælder, hvad den gamle Siracide siger: „Den Evige har ikke givet Noget fuldkomment at udtale hans Gjerninger. Hvo formaaer at udgraadstke hans Underværker? Hvo kan udmaale hans store Magt? Hvo kan blive ved at opregne hans Barmhertigheder? Naar et Menneske er kommen til Ende dermed, da begynder han, og naar han holder op, da mistvivler han om at naae det“ *). Ikke blot paa Grund af det Indskrænkede i vor udbortes Erfaring — thi see vi hen til Skabelsens Værker, til Verdensbygningens Uendelighed, da maae vi vistnok atter sige med Siraciden: „Mange Ting ere skjulte, som ere større end disse, hvilke vi kjende; thi vi have kun seet faa af hans Gjerninger“ **) — ikke blot derfor er vor Erkjendelse et Stykværk, men ogsaa paa Grund af det guddommelige Væsens indre uudtømmelige Rigdom. Vel maae vi sige, at, efterdi Christendommen er den fuldkomne, den affluttende Aabenbaring af Guds Væsen og Villie, saa maa det ogsaa være muligt at vinde en Grunderkjendelse af den fuldkomne Sandhed, et Sandhedens Grundbegreb. Men Aabenbaringen viser tilbage til Mysteriet, og kun i Gud selv gaaer Mysteriet op i fuldkommen Aabenbaringsklarhed; kun Han selv har den fuldkomne Erkjendelse af sin Aabenbarings evige Muligheder, medens den indre Sammenhæng mellem Mysterium og Aabenbaring, mellem Mulighed og Virkelighed kun relativt, ikke absolut kan erkjendes af den fæbte Aand. Just naar der bliver Spørgsmaal om en speculativ Begriben, om en Indsigt i Mysteriet, d. e. i Aabenbaringens evige Muligheder, gjælder det i høieste Forstand: „Naar et Menneske er kommen til Ende dermed, da begynder han, og naar han holder op, da er han fuld af Spørgsmaal“. Selv den høieste speculative Viden er uadskillelig fra den troende Ikke-Viden, og den dybeste Grunden fører tilbage til et Uudgrundeligt, der ikke gaaer op i Erkjendelsens Klarhed. Men just dette Uudgrundelige er

*) Sirach 18, 5—9.

**) Sir. 43, 37.

Kilden til den Grefrygt og Beundring, til det Anelsesfulde, der betinger al ægte Erkjendelse. Den tomme Forstandsretning, som i den gamle Kirke fremtraadte hos nogle Arianere (Eunomianerne), der meente, at Gud maatte være ligesaa gjennemsigtig for os som en logisk eller mathematisk Sandhed, blev derfor ogsaa afviiet af Kirkens Lærere. Men ligesaavel har Kirken afviiet Gnosticismen, der i en speculativ Phantasieanskuelse meente at have den Skuen Ansigt til Ansigt, som først kan opgaae i det tilkommende Liv. Gnosticismens Bildfarelse beroer derpaa, at den løsriver Erkjendelsen fra Troens Rod, nedbryder Skranken mellem Her og Hisset, overspringer de historiske og kosmiske Betingelser, til hvilke Erkjendelsen er bunden, og allerede her vil stille sig paa den salige Aands Standpunct; men skjøndt Guds Rige er kommet, skjøndt det Guldkomne er aabenbaret, saa maa der dog ogsaa siges, at det først skal komme, først skal aabenbares. Og først naar Tilværelsen, naar Livet er frigjort til sit Ideal, først da vil ogsaa Erkjendelsen være det. Vilde vi derfor tale rettelig om det guddommelige Væsens Erkjendelse, da maae vi forbinde Skriftens modsatte Udsagn. Vi vide Alt*), og dog er vor Viden Stykværk**); vi kjende Ham, og dog skulle vi først hisset see Ham som Han er***). Vi ransage Guds Dybheder†), og dog er der Ingen, som har seet Gud††), thi Gud boer i et Lys, som Ingen kan komme til†††).

Skvad her er sagt kunne vi sammenfatte i den Formel, at vi vel kunne have en sand, men ingen adæquat Erkjendelse af Guds Væsen. Vi kunne ikke have en adæquat Erkjendelse d. v. s. en saadan, i hvilken Erkjendelsen og Gjenstanden umiddelbart og paa hvert Punct dække hinanden, hvilket vilde være den Skuen Ansigt til Ansigt, som først kan indtræde efter den sidste Forvandling, naar alt det Stykkevis er afskaffet. Derimod kunne vi have en sand Erkjendelse, en Erkjendelse,

*) 1 Joh. 2, 20.

**) 1 Cor. 13, 12.

***) 1 Joh. 3, 2.

†) 1 Cor. 2, 10.

††) 1 Joh. 4, 12.

†††) 2 Tim. 6, 16.

som er sand efter sit Princip, sin Retning og det Maal, den tilstræber, sand, fordi den gaaer ud fra Gud og fører til Gud. Denne Forskjel mellem en sand og en adæquat Erkjendelse forespævede de ældre Theologer, naar de stjelne mellem en theologia viatorum og beatorum.

Guds Egenstaber.

§ 46.

Guds Væsen aabenbarer sig i hans Egenstaber. Var Gud det eenfoldigt Ene, den mystiske Afgrund, i hvilken al Bestemthed udslukkes, ($\tauὸ ἀπλῶς ἓν$), da var der Intet videre at erkjende i denne Eenhed. Men den levende Gud aabenbarer sit Væsens Eenhed gennem en Forskjellighed af Væsensbestemmelser eller Egenstaber. Egenstaberne udtrykke det samme Væsen fra forskjellige Sider; de ere forskjellige Grundyttringer af det samme Væsen. De ere derfor ikke udenfor hverandre, men i hverandre, gennemtrængende hverandre, og have deres Eenhedspunct i det samme guddommelige Jeg. Skjondt de saaledes ere Forskjelle, der lige saavel maae ophæves som sættes, ere de dog ingenslunde at betragte som blot menneskelige Opfattelsesmaader af Guds Væsen; de ere ikke menneskelige Opfattelsesmaader, men Guds egne Aabenbaringsmaader. Vi kunne derfor ikke stemme med Nominalismen, der kun betragter Ideerne og de almindelige Begreber som vore, derfor ogsaa kun betragter de Begreber, i hvilke vi udtale Guds Væsen, som blotte Udtryk for vor religiøse Verdensbetragtning, ikke udtrykkende Noget i Gud selv*).

*) Om den blot subjective Opfattelse af de guddommelige Egenstaber hos Kant og Schleiermacher, jvfr. min ovenfor anførte Afhandling om Autonomien § 14 og 28.

Hvormeget vi end maae erkjende, at Gudsideen bør renjes fra Alt, hvad der er blot menneskeligt, fra alle usande Anthropomorphismer, saa kunne vi i Nominalismen dog kun see en Krænkelse af Aabenbaringens Begreb. Det er en Krænkelse af Troens inderste Sandhed, naar det kun er os, der tænke Gud som den Hellige, den Retfærdige, og Han ikke i sig selv er hellig og retfærdig, naar det kun er os, der paa-falde Gud i disse Navne, og Han ikke selv saaledes kundgjør sig for os. Derfor lære vi med Realismen, at Egenstaberne ere objective Bestemmelser i Guds Aabenbaring, og altsaa have deres Rod i hans Væsens Indre.

Anm. Ligesom Nominalismen fornægter Begrebet om guddommelige Egenstaber, saaledes gives der ogsaa en Realisme, der gjør det. Realismen tillægger Ideerne og de almindelige Begreber en objectiv Gyldighed. Men dersom den bliver staaende paa Pantheismens Grund, da forvandle Guds Egenstaber sig for den til et System af objective Ideer. Man anerkjender Almagtens Idee, Retfærdighedens Idee, Godhedens Idee og tillægger dem Gyldighed uafhængigt af vor Tænkning; men disse Ideer have kun deres Genhed i den mystiske Urgrund, have intet virkeligt Subject. Denne Realisme, der betragter Personlighed som en Anthropomorphisme, miskjender Gyldigheden af den Idee, der er det inderste Lys i alle andre Ideer. Thi Almagtens, Hellighedens, Retfærdighedens Idee, er kun en blind Tanke, naar ikke den Almægtige, den Hellige, den Retfærdige er.

§ 47.

I Fremstillingen af de guddommelige Egenstaber har den ældre Theologie fulgt Inddelingen i attributa absoluta og relativa, eller saadanne Egenstaber, der udtrykke Guds Forhold til sig selv, og saadanne, der udtrykke hans Forhold til Verden. Denne Inddeling har imidlertid den Vanskelighed, at der ikke er nogen guddommelig Egenstabe, som, naar den tænkes levende, ikke er transitiv, ikke udtrykker et Forhold til Verden; ligesom der ikke er nogen, som ikke er reflexiv, ikke gaaer tilbage i Gud selv. En bestemtere Inddelingsgrund vindes derimod ved at betragte Guds dobbelte Forhold til Verden. Guds Forhold til Verden er nemlig deels et

Enhedsforhold, deels et Mod sættingsforhold, ligesom jo ogsaa den religiøse Bevidsthed med alle sine Stemninger og Tilstande bevæger sig i dette dobbelte Moment, Enhedens og Mod sætningens, Frihedens og Afhængighedens, Forsoningens og Fjernelsens. Vor Fremstilling vil derfor bevæge sig gennem en Række af Enhedens og Forskjellens Momenter.

§ 48.

Som den, der har Livet i sig selv*), i hvem den hele Fylde (πλήρωμα) er indesluttet, er Gud den Evige. I den evige Gud ere alle Tilværelsens Muligheder, Afslutningens Rækker. Den Evige er den, som Han er**), den af sig selv Bærende, den Uforanderlige og Uomstiftelige. Men hans Uforanderlighed er ikke den livløse Uforanderlighed, thi Han er kun, idet Han i uendelig Frugtbarhed vorder af sig selv. Hans Evighed er derfor ikke en stillestaaende Evighed som de „evige Bjerges“, ikke en krystalagtig Evighed som „de evige Stjerner“; den er en levende, i uforvisnelig Ungdom fremblomstrende Evighed. Men hans Borden er ikke som den i Tiden udstykkede Borden. Det skabte Liv har sin Tid udenfor sig, fordi det har sin Fylde udenfor sig. Den Evige lever i den indre, den sande Tid, i Kræfternes, i Fyldens udeelte Nærværelse, i Fuldkommenheds rhythmiske Kredsløb. Hvad Han lever er uomstifteligt det Samme, og dog ophører Han aldrig at leve det som Nyt, fordi Han i sig selv har Fornægtelsens og Fornygelsens uudtømmelige Væld. Derfor priser Menigheden „den Gamle af Dage“ som den uforfrænkkelige Tidernes Konge, som den, der ene har U dødelighed***).

Den evige Gud er allestedsnærværende i sin Skabning. I den Eviges Dybheder er Skabningen som Mulighed, i den Allestedsnærværende rører sig den virkelige

*) Joh. 5, 26.

**) 2 Mos. 3, 14.

***) 1 Tim. 1, 17. 6, 16. Ps. 90. 2.

Skabning, der er løsladt til en fra Gud forskjellig Tilværelse. Alt opfyldes af Gud, men det, som opfyldes, er forskjelligt fra den, som opfylder. Den allestedsnærværende Gud er den inderste Grundværen i alt det Tilværende, Livet i alt det Levende, Aanden i alle Aander. Og som Han er Alt i Alt, saaledes er Alt i Ham. Som Fuglen i Luften, som Fisken i Havet, saaledes leve og røres alle Skabninger i Gud. Tidens og Rummet's, Naturens og Historiens Verden indbefattes i Ham, som i den uskabte τόπος τῶν ὅλων. Men skjøndt Skabningen er inde-sluttet i Gud*), er Gud dog ikke inde-sluttet i sin Skabning. Skjøndt den Allestedsnærværende er væsentlig tilstede i ethvert Blad og ethvert Hvedekorn (ἐν πᾶσι), saa svæver han dog i Kraft af sin Evighed frit i sig selv og er over og udenfor alle sine Skabninger, hvis Tilværelses Muligheder han behersker (ὕπερ πάντων). Allestedsnærværelsen maa derfor ikke tænkes som den ufrie, hvilket er Pantheismens Grundfeil, men som den frie, sig selv bestemmende Guds Nærværelse, der bestemmer sig forskjelligt i Forhold til de forskjellige Skabninger. Paa en anden Maade giver Gud sig Nærværelse i Historien end i Naturen, paa en anden Maade i Kirken end i Verden, paa en anden Maade i de Frommes end i de Ugudeliges Hjerter**), paa en anden Maade i Himlen end i Helvede. Naar Pantheismen ikke sjældent har frembaaret det som en høi Visdom, at i Gud leve, røres og ere vi, saa henregner Christendommen dette kun til det reent Elementaire, hvilket den begynder at meddele sine hedenske Katechumener***), men hvorved de ingenlunde skulle blive staaende; thi hvad det kommer an paa er ikke den almindelige, blot væsentlige Allestedsnærværelse, der ligeligen omfatter alle Skabninger, og hvori der ikke er noget Saliggjørende, men Guds særegne Nærværelse i Menigheden.

Evigheden og Allestedsnærværelsen ere Gæt i Guds absolute

*) Ps. 139, 7.

**) Jac. 4, 8.

***) Ap. G. 17, 28.

Viden. Kun den vidende Gud formaaer paa eengang at leve et Liv i sig selv og sin Skabning.

§ 49.

Den alvidende Gud er den sig selv aabenbare Gud, for hvem alt er aabenbart. Hans Væren er forklaret i evig Tænken; i ham er Livet Lys. Medens Skabningens Liv aldrig tilfulde gaaer op i dens Intelligens, gaaer den hele Fylde op i Guds Viden. Derfor har man fra gammel Tid forestillet Gud under Billedet af et Die; har har ikke et Die, men han er Die, hans Væsen er Viden. I Forhold til Skabningen er Alvidenheden den allestedsnærværende, alt-ransagende, altgjennemtrængende Seen*). Idet Gud erkjender Alt i den evige Enhed, erkjender Han det ligesaavel i dets indre Mod sætninger og Forstjelle. Gud sætter Skilsmisse mellem Lys og Mørke; Han kjender Væsenet som Væsen, Skindet som Skin; det Mulige veed han som Muligt**), det Virkelige som Virkeligt; det Nødvendige veed han som Nødvendigt, det Frie under de Betingelser, Han selv har sat for Friheden.

Den alvidende Gud er eo ipso den Almægtige. Scientia et potentia in unum coincidunt. Den vidende Gud har sig selv i sin Magt og er i sin uendelige Selvbefrættelse ubetinget Frihed og Villie. Men Almagten kan kun aabenbare sig som Almagt ved at aabenbare sig som Magten over Andet, ved at virkeliggjøre sine evige Tanker i en fra Gud forskjellig Verden. Netop for at kunne være Magten over Alt og i Alt, kan Gud ikke selv være Alt. Den tænkende Almagt aabenbarer sig i den fornuftige Tingenes Orden, i Historiens og Naturens lovbestemte Sammenhæng. Men ingenlunde er Almagten inde sluttet og affluttet i denne Sammenhæng. Medens Pantheismen kun erkjender den i Verdenslovene indordnede Almagt, anerkjender Theismen den Gud, der har Verdens Begyndelse i sin Magt, og midt i den

*) Hebr. 4, 13. Matth. 10, 30.

**) Matth. 11, 23. 1 Sam. 23, 11.

bestaaende Naturens Orden kan begynde et nyt Skabelselsværk. Derfor erkjende vi fornemmelig den guddommelige Almagt, naar vi see hen til Verdensudviklingens overnaturlige Begyndelse. Thi i Troen vide vi, at den synlige Verden ikke er frembragt ved en blot Naturkraft, men ved Guds Ord, og i Forløsningens Oekonomie erkjende vi den undergjørende Gud, som kan skabe et Nytt paa Jorden*). Den Sætning: „For Gud er ingen Ting umulig“**) er i denne Henseende Aabenbaringstroens Canon. Sin indre Begrænsning har denne Sætning deri, at den udsiges om Aabenbaringens Gud, for hvem det ikke er muligt at nægte sig selv, men som nødvendigt maa handle i Overeensstemmelse med sin evige Tænkten. Men indenfor denne Begrænsning udtaler den det absolut Ubegrænsede i den guddommelige Almagt. Den udtaler nemlig Begrebet om den undergjørende Gud, der ikke har sat sin Skabermagt til i Naturens Love og Kræfter, men i hvis Dybheder der er et uundtommeligt Væld af Muligheder til nye Begyndelser, nye Aabenbaringer, nye Tegn. At paaftaae, at den guddommelige Almagt skulde have sat sine Muligheder til i Naturammenhængen, er enten at paaftaae, at Gud ikke er Skaber, hvilket er Pantheismens Mening, eller at han som Skaber skulde være bleven udtømt efterat have frembragt Verden, hvilket er Deismens Mening.

Alvidenheden og Almagten ere sammensluttede i den guddommelige Visdom, den practiske, teleologiske Videns.

§ 50.

Den ene Vise er ikke blot den vidende, men den handlende Gud, Raadslutningernes, Forsnyets og Fremfnyets Gud, der i sin Virken seer hen imod et uendeligt Villiesformaal. Visdommens Indhold er det evige Verdens-

*) Pf. 77, 15. Jer. 31, 22.

**) Luc. 1, 37. Matth. 19, 26.

billede, der skal virkeliggjøres i den timelige Verden. Wiisdommen er derfor i den hellige Skrift ikke blot opfattet som guddommelig Egenkab, men ogsaa som den guddommelige Tanke, hvilken den ene Vise eiede i sin Veis Begyndelse. Hvad Speculationen kalder Ideen, den verdensdannende Tanke, betegnes i den hellige Skrift som Wiisdommen, der evindeligen legede for den Høiestes Ansigt, og i hvilken han havde sin Lyst*) Og den beskrives ikke blot som indre Speilbillede i Gud, men ogsaa som den virkende, den altformende Tanke. Thi Wiisdommen, (Ideen, den guddommelige Sophia, den himmelske Jomfru, som Theosopherne have kaldt den) er alle Tings Bærfmesterinde**). Denne Kunstnerinde var hos den Høieste, da han beredte Himlene og indcirklede Oceanet, da han befæstede de flygtige Skyer oventil, da han byggede Jordens Grundvolde. Men kun i Mennesket kan den afslutte sit Værk. Den søgte Hvile i alle Ting, den fik Eien- dom blandt alle Folk og Hedninger; men et blivende Paulus***) fik den først i Israhel, i Guds Menighed, hvor den fra Slægt til Slægt hengiver sig i hellige Sjæle og bereder Gud Venner og Propheter. Under det Gamle Testamente erkjender Menigheden Guds Wiisdom af Loven og Prophetien og af dens Gjerninger i den synlige Skabning. Men Wiisdommens Gaade løses først i det Nye Testamente, hvor Prophetien har fundet sin Fylde og den hele Skabelseswiisdom er afsluttet og gaaet op i Kristuswiisdommen. De pragtfulde Naturbeskrivelser, der gjennem det Gamle Testament forkynde Skaberens Vre, træde i det Nye Testament tilbage for den i Forløsningsværket aabenbarede Wiisdom†), og naar den salomoniske Wiisdom veed at tale om Træerne, fra Cederne paa Libanon til Ysopen, der voger langs Bæggen††), saa træder denne Wiisdoms-Tale tilbage for Talen om Ham,

*) Ordsp. 8.

**) Wiisd. 7.

***) Sir. 24.

†) Eph. 3, 10. Rom. 11, 33.

††) 1 Kong. 4, 33.

i hvem Alt skal indsamles som under Hovedet*), og den pauliniske Wiisdom vil Intet vide uden Christum alene**).

Wiisdommens Magt er Retfærdighed. Hvad Almagten er i Forhold til Alvidenheden, det er Retfærdigheden i Forhold til Wiisdommen. I Retfærdigheden bliver det udtrykkelig sat, at Almagten er den ethiske Magt. Derfor gives der kun en fuldstændig Retfærdighedsaabenbarelse i Frihedens Verden. Hvad der forbilledligt viser sig i Naturen, hvor vi gennem de vilde, regelløse Kræfter vine en altordnende Magt, som sætter Maal og Grændse — „hertil og ikke videre, her skulle dine stolte Bølger lægge sig“***) — det viser sin egentlige Betydning i Williens Rige. Retfærdigheden er Wiisdommens organiserende Magt, den fordelende Magt, der i den guddommelige Stat stiller enhver Skabning paa sin bestiftede Plads. Men den fordelende Magt er ogsaa den kritiske Magt, der opretholder sine Forstjelle, bringer Forstjellen mellem Godt og Ondt til Aabenbarelse, aabenbarer sig som dømmende og gjengældende†). I Retfærdigheden har Wiisdommen sin evige Garantie mod al mennekelig Vilkaarlighed; thi Guds retfærdige Magt er allestedsnærværende i al Menneskenes Uretfærdighed, der med uundgaaelig Nødvendighed iler sin Crisis imøde. Der er intet skjult, hvad ikke maa blive aabenbaret, sigtet og dømt; og i denne Mening kan der siges, at Verdenshistorien er en sig fortsættende Verdensdom. Det er Retfærdigheden, der gjør, at uagtet Verdens Daarskab, Wiisdommen dog bliver Wiisdom, at Verdens Wiisdom dog tilsidst bliver til Daarskab for Evangeliet, at Verdens Magt dog tilsidst maa bryde sig mod Guds Ord. Men hvad enten Retfærdigheden betragtes som fordelende eller som dømmende, altid maa den Canon fastholdes, at efterdi al Retfærdighedsaabenbarelse er evig Wiis-

*) Eph. 1, 10.

**) 1 Cor. 2, 2.

***) Sjob. 38, 11.

†) Gal. 6, 7. Rom. 2, 6 flg.

domsaabenbarelse, maa den have teleologisk Betydning for det hoieste Gode. Løsrives Retfærdighedens Idee fra Wiisdommens, da bliver den kun den hedenste Nemesis, den blindt nivellerende Magt; løsrives den fra det Godes Teleologie, da komme vi til Sætningen: fiat justitia, pereat mundus.

Enheden af Guds Wiisdom og Retfærdighed er Guds Godhed. Det er saa langt fra, at Retfærdighed og Godhed danne en uoploselig Modsatning, at Retfærdigheden meget mere er Godhedens eget Moment*). En Godhed, der ikke gjør Ret, ikke opretholder Love, er ikke Godhed; men just gennem Retfærdighedsaabenbarelsen, ja selv gennem Aabenbarelsen af den straffende Retfærdighed aabenbarer Godheden sig, idet den vil føre og opdrage Skabningen til Sig. Guds Godhed lader sig i Almindelighed beskrive derved, at Han gjør Skabningens Endemaal ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) til sit eget, at Han, idet Han sætter Skabningen som Middel for sin egen Aabenbaring, tillige sætter sin egen Aabenbaring som Middel for Skabningen. Det er Godhedens Natur kun at besidde sin Gylde ved at meddele den, kun at have ved at give. Men ingen er god uden Een, som er Gud**). Som al god og fuldkommen Gave kommer fra Lysheds Fader, saaledes stammer selve Modtageligheden for disse Gaver fra den samme Kilde. For at kunne være Communicativum Sui har Gud frembragt en Skabning, hvis Væsen er indigentia Dei. Han har skabt Savnet og Længselen, for at Gyllden og Tilfredsstillelsen kunde være. Modtageligheden for den guddommelige Livsmeddelelse udvikler sig paa alle Trin af Skabningen, men først i Mennesket fremtræder den som den fuldkomne Modtagelighed, som Modtageligheden for Gud selv, og just derfor er Mennesket den fuldkomneste Skabning,

*) 1 Joh. 1, 9. Rom. 3, 26.

**) Marc. 10, 18.

fordi det er absolut trængende til Gud. Først i Men-
nesket kan Guds Godhed aabenbare sig som Kjærlighed.

§ 51.

Forsaauidt som den guddommelige Livsmeddeelse be-
tragtes fra Universets Standpunct, er den Godhed, forsaavidt
som den betragtes fra Personlighedens, er den Kjærlighed. I
Guds Godhed ere alle Skabninger deelagtige, i Kjærligheden
kunne alene de personlige Skabninger deelagtiggjøres. Gud
er Kjærlighed*). Han kan og vil ikke være uden sit Rige, det
Rige, der staaer i „Seg og Du“, hvor ikke blot guddommelige
Kræfter og Gaver, men den guddommelige Personlighed selv
lever i Sjælen og Sjælen i den. Alle guddommelige Egen-
staber sammensluttes i Kjærligheden som i deres Middelpunct
og Livsprincip. Visdommen er dens Intelligens, Magten
dens Productivitet, den hele Naturskabelse og dens hele historiske
Retfærdighedsaabenbarelse Midler i dens Teleologie. I Tidens
Fylde afflorede Kjærligheden sit sande Væsen for den Elskede
og beredte sig i Christo en Menighed for Evigheden. Og
som Han i sit Evangelium har kundgjort Slægten sin Vis-
doms inderste Tanke — „havde Han havt et bedre Evan-
gelium, Han havde givet os det“ —; saaledes deelagtiggjor
Han de Troende i sin egen guddommelige Natur**). Denne
Enhed er Mere end den saakaldte moralske, den er en væ-
sentlig Enhed; den er ogsaa Mere end den mystisk-panthei-
stiske, thi den er en hellig Enhed. I Forhold til Synden
viser den evige Kjærlighed sig som forbarmende Naade; i
det syndige Menneskes Opdragelse som Langmodighed; i
Henseende til sine Forjættelser og det Haab, den vækker i
Menneskets Hjerter, som uomstøtelig Trofasthed***).

Kjærligheden begrunder sit Rige formedelst Helligheden,
der i Enheden fastholder den evige Forstjæl, i Kjærligheds-
forholdet opholder Guds Høihed og Majestat, at Forstjellen

*) 1 Joh. 4, 16.

**) 2 Pet. 1, 4.

***) 1 Pet. 4, 19.

mellem Skaber og Skabning bevarer, at det Onde, at alt Ureent evigt udelukkes fra Guds Væsen*). En Kjærlighed uden Hellighed kan den christelige Bevidsthed ikke vedkjende sig. Den speculative Bildfarelse i denne Henseende fremtræder i den pantheistiske Mystik, der forvandler Kjærlighedens frie ethiske Nødvendighed, af hvilken Menneskets Skabelse fremgaaer, til en blot metaphysisk Naturnødvendighed. Naar Angelus Silesius siger:

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.

Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwei nicht sein,
So ist Gott nicht mehr Gott, und fällt der Himmel ein:

jaa have saadanne mystiske Paradoxer vistnok den Betydning, at de udtale Nødvendighedens Moment i den guddommelige Kjærlighed, der ikke kan Andet end at ville aabenbare sig i uendelig Selvmeddelelse. Men den dristige Paastand, at Gud ligesaameget trænger til Mennesket, som Mennesket til Ham, har dog kun Sandhed, forsaavidt som den udtales under Aerkjendelse af Guds i Helligheden aabenbarede Majestæt, og i Kjærligheden bevarer Grefrygten. Den hellige Gud vidner i Samvittigheden, at han ikke trænger til Mennesket for at kunne sige Jeg til sig selv. Den hellige Gud vidner i Samvittigheden, at Kjærligheden ikke er en ubestemt Henslyden af Menneskets Væsen i Guds Væsen, men et personligt Samfund, i hvilket Reenheden kun bevarer, idet Grændsen bevarer. Den practiske Bildfarelse i denne Henseende viser sig som Antinomisme, som Løsrivelse af Evangeliet fra Loven, som Ringesagt for Loven og det Gamle

*) Jes. 6, 3. 5 Mos. 7, 21. Zac. 1, 13. Hebr. 10, 27. 12, 29.

Testamentes Gud, en Ringeagt, som vi allerede finde hos flere Gnostikere, der i Kjærlighedens formeentlige Genialitet, satte sig ud over Pligtbevidsthedens Forstjelle, som over noget underordnet. Vel maae vi anerkjende, at en Hellighed uden Kjærlighed, som i Pharisaismen, ikke er den sande Hellighed, at et Pligtbud, et categorisk Imperativ, uden evangeliske Forjættelser, ikke er den aandelige Lov; men ligesaavel maae vi fastholde, at et Kjærligheds-Evangelium uden Lov er et falskt, et ureent Evangelium. Det sande Evangelium stadfæster Loven og er selv Lovens Fylde.

Den gennem sit Rige i Sig Selv tilbagestraalende Kjærlighed er Salighed. Saligheden er Udtrykket for det i sig selv fuldendte Liv. Den er Kjærlighedens evige Fred, der overgaaer al Forstand, dens Sabbathshvile i sin egen Fuldkommenhed*). Men Kjærlighedens Sabbath maa ikke sammenlignes med de hedenske Gunders Eudaimonie og orkesløse Ryddelse; dens hellige Hvile er evig Birken. „Min Fader arbejder indtil nu“**). I den nærmere Udvikling af Salighedens Begreb fremkommer den Bauskelighed, at Gud paa den ene Side maa tænkes som den, der er Sig Selv Rok, ikke trængende til Rogen***), og at hans Salighed dog paa den anden Side maa tænkes som betinget ved hans Riges Fuldkommelse, eftersom den guddommelige Kjærlighed ikke kan fyldestgjøre sig selv uden som den saliggjørende, uden ved at blive Alt i Alle. Denne Modsigelse formaae vi kun at løse ved den Betragtning, at Gud lever et dobbelt Liv, et Liv i sig selv i ufordunklet Fred og Selvtilstrækelighed, og et Liv i og med sin Skabning, i hvilket han undergiver Sig Endelighedens Betingelser, ja lader sin Magt indskrænke ved Menneftets syndige Villie. I dette Guds Samliv med sin Skabning finde de bibelske Begreber om en guddommelig Sorg, Brede†) og andre Bestemmelser,

*) Hebr. 4, 3.

**) Joh. 5, 17.

***) Ap. Gj. 17, 25.

†) Eph. 4, 30. Rom. 1, 18.

der aabenbart sætte en Indskrænkning i den guddommelige Salighed, deres Anvendelse. Men denne Indskrænkning er ophævet i hans indre, af Skabningen reent uafhængige Fuldkommenhedsliv og i det seiervise Fremsyn af hans Raadslutningers Opfyldelse. „I de ydre Gemafter“ — sige vi derfor med de gamle Theosopher — „er der Sorg, men i de indre Gemafter er idel Glæde.“

De guddommelige Hypotaser. Den treenige Gud.

§ 52.

De guddommelige Egenstaber have fundet deres afsluttende Eenhed i Kjærligheden, der ikke udtrykker en enkelt Side, men det hele guddommelige Væsen, efterdi alle andre Egenstaber kun ere nærmere Bestemmelser af Kjærligheden. Idet nu Kjærligheden bliver Udgangspunctet for en ny Betragtning komme vi til en ny Kreds af guddommelige Aabenbaringsforhold. Thi der bliver nu ikke blot Tale om enkelte „Sider“ af Forholdet imellem Gud og Verden, men om det hele Forhold mellem Gud og Verden; og det samme Evangelium, der lærer os, at Gud er Kjærlighed, lærer os ogsaa, at den ene Kjærlighed aabenbarer sig i en trefoldig Personlighed som Fader, Søn og Hellig Aand. Skjondt den christelige Bevidsthed hviler i den rene Monothisme, kan den dog kun blive sig den ene Kjærlighed bevidst i de Tre. I den christelige Gudsdyrkelse, der kalder Menneskene bort fra Fleerguderiets Altere, opløster Sjælen sig dog kun til den Ene i trefoldig Retning; thi i Troen vide vi, at det evige Liv tilstrømmer os fra tre personlige Kjærlighedskilder, fra Gud Fader, som har skabt os, fra Gud Søn, som har forløst os, fra Gud den Hellig Aand, som helliggjør os til Guds Børn, og kun i denne Trehed have vi den hele Kjærlighed.

Fader, Søn og Aand ere ikke Egenstaber, ikke Kræfter eller Virksomheder i Guds Væsen; de ere Hypostasen, det vil sige saadanne Forskjelle i det guddommelige Væsen, der ikke blot udtrykke enkelte „Sider“, enkelte „Straaler“ af Væsenet, men hver for sig udtrykke det hele Væsen; Momenter i det guddommelige Væsen, som ikke desto mindre hver for sig aabenbare den hele Gud, den hele Kjærlighed, skjøndt paa forskjellig Maade. Alle guddommelige Egenstaber ere i Faderen, som har skabt Verden ved sit guddommelige Ord, og som fra Evighed har fattet Raadslutningen til sit Rige; alle guddommelige Egenstaber ere i Sønnen, det evige Ord, som i Begyndelsen var hos Gud og selv er Gud, ved hvem Alt er skabt, og som i Tidens Fylde selv blev Kjød og boede iblandt os *); alle guddommelige Egenstaber ere i den Hellig Aand, ved hvem vi erkjende, hvad os er skjenket af Gud, og ranjage Faderens og Sønnens Dybheder **); thi enhver af disse er den hele Kjærlighed, skjøndt i forskjelligt Forhold.

Den christelige Lære om een Gud i tre Aabenbaringscentra, der hvert for sig aabenbarer den hele Gud, er ikke fremkommen ad den reent metaphysiske Vej, men har udviklet sig af Troen paa Aabenbaringens Kjendsgjærninger. Den eenfoldige, historiske Tro paa Fader, Søn og Aand, udtaler sig i sin høie Simpeltet i det apostoliske Symbol, som endnu lyder ved den christelige Daab. Naar Kirken paa dette Grundlag har opført sin dogmatisk udprægede Treenighedslære om een Gud i tre Personer eller Hypostasen, da har den herved villet sikke det christelige Gudsbegreb imod enhver Forvanskning fra Jødedommens eller fra Hedenskabets Side. Kirkens Kamp imod Arianismen og Sabellianismen er en Kamp for Christendommen som Guds fuldkomne Kjærlighedsaabenbaring, hvilken ligesaa vel udelukker den dei-

*) Joh. 1, 14. Phil. 2, 6. Hebr. 1, 3. Matth. 11, 27.

**) 1 Cor. 2, 10 flg. Matth. 28, 19. 1 Cor. 12, 3—7. 2 Cor. 13, 13. Tit. 3, 4—6.

stiske Anskuelse, der befæster et spælgende Dyb mellem Gud og Skabningen, som den pantheistiske, der sammenblander begge.

§ 53.

Arianismen, der kun vil kalde Faderen Gud, men betragter Sønnen og Anden som underordnede Væsener, er et Tilbagefald til den vantroe Jødedom, der sætter en uovervindelig Skilsmisse mellem Gud og Skabningen. Kun i det Gjenstik af den Højeste, der viser sig i hans Gjerninger, kun gennem guddommelige Kræfter og Virkninger, kun gennem hans Villies Lov kan Mennesket blive Gud bevidst. Gud selv throner i ufattelig Majestæt over sin Verden, viser sig aldrig selv for Mennesket, der i Naturen kun seer Sommen af den Højestes Klædebon, i Historien kun seer hans Fingre, men aldrig Ham Selv Ansigt til Ansigt. Smød en saadan Lære gjør Kirken gjældende, at Faderen vistnok ikke er kommen i Verden, men at Gud ikke vilde være Kjærlighed, dersom Sønnen ikke udgik fra Faderen, dersom den Gud, der som Faderen er over Verden, ikke fra Begyndelsen af var i Verden som Sønnen, som Gud af Gud, der er Verdens Liv og Lys, og som i Tidens Fylde er bleven Kød i Christo. Er Kristus kun en Halvgud, eller er han kun et Menneske, der har opsvunget sig til den for Mennesker størst mulige Liighed med den Højeste; er han kun en Overengel eller er han kun den største af alle Profeter, altsaa dog kun en Skabning: da er Christendommen ikke den fuldkomne Aabenbaring. Thi ingen Skabning, intet Menneske, ingen Engel, men kun Gud selv kan aabenbare Gud som han er; kun Gudmennesket, der i sig forener den skabte og den uskabte Natur, kan udfylde Dybet mellem Skaberen og Skabningen, kan være den fuldkomne Kjærlighedsmidler mellem begge. Og det samme gjælder i Læren om den Hellig And. Som Gud kun kan aabenbares ved Gud, saaledes kan han ogsaa kun tilegnes og elstes ved Gud. Den Gud, der er Erkjendelsens og Kjærlighedens Gjenstand, maa selv være Erkjend-

delsens og Kjærlighedens Princip i den menneskelige Bevidsthed. Er den Hellig Aand kun en guddommelig Kraft eller Virksomhed, er det ikke Gud selv, der som Hellig Aand boer i sin Menighed som i sit Tempel, da er det ikke Alvor med Kjærligheden, med Guds fuldkomne Selvmeddelelse til Sjælene. Idet vi derfor med Athanasius fastholde Sønnens og Aandens Væsenseenhed (*ὁμοουσία*) med Faderen, idet vi fastholde, at det ikke blot er guddommelige Kræfter eller Gaver, men Gud selv, som er aabenbaret i Christo, og Gud selv, der er Aanden i sin Kirke: saa hævde vi hermed Guds Immanens, hans hellige Nærværelse i Skabningen.

§ 54.

Men ligesom det christelige Gudsbegreb skiller sig fra den vantroe Jødedom, saaledes skiller det sig ogsaa fra Hedenstabet, der pantheistisk sammenblander Gud og Skabningen. Dette er Tilfældet i den sabellianste Hæresis. Sabellianismen nævner baade Faderen og Sønnen og Aanden som Gud: men Fader, Søn og Aand ere kun forskjellige Aabenbaringsmaader af det guddommelige Væsen, forsaavidt som dette skinner ind i Verden, men ere ikke indre evige Forskjelle i Gud selv; eller med andre Ord: Treenigheden bliver først til med Verden; før Verden eller uafhængigt af Verden er Gud ikke treenig, men kun den rene Eenhed, den upersonlige Guddom, der er over al Forskjel og Bestemmelse. Først med Verden slaaer Eenheden ud i Trehed; eller rettere sagt: først med Verdensudviklingen, ja først med den religiøse Bevidstheds Udvikling udfolder Gud sit Væsen som treenigt. Forsaavidt som det guddommelige Væsen opfattes som Verdens Ophav, fremstiller det sig for den religiøse Forestilling som Faderen; i Christo forestille vi det samme Væsen som Sønnen, i Menigheden som Aanden. Men Gud er først bleven Søn i Tidens Fylde, er først bleven Aand i og med Menigheden; Treenigheden udtrykker derfor her kun de forskellige Momenter i Aabenbaringshi-

istorien, de førstjellige Momenter i det guddommelige Væsens Selvfoldelse i Verden. Men imod en saadan Lære maa Kirken gjøre gjældende, at denne ikke mindre end Arianismen fornægter Christendommen som Guds fuldkomne Kjærlighedsaabenbaring. Thi om en Kjærlighedsaabenbaring kan der ikke være Tale, hvor Gud i sig selv kun er den upersonlige Guddom, der først i Christo siger Jeg til Sig Selv, først i Menigheden veed Sig Selv som Aand. Er Gud Kjærlighed, da maa han med Frihed bestemme sig til sin Verdensaabenbaring; men da maa Han ogsaa i evig Selvaabenbaring leve et indre Kjærlighedsliv i sig selv. Og naar Gud for os aabenbarer sig i trefoldig Personlighed som Fader, Søn og Aand, da maa Han ogsaa fra Evighed være sig selv aabenbar og elske sig selv i det trefoldige Forhold af Fader, Søn og Aand. Kan der derfor siges, at den ene Gud ligesom seer ind i sin Verden med tre Ansigter (*τρία πρόσωπα*): da maa der ogsaa siges, at disse Ansigter ikke blot vende ud mod Verden, men at de ogsaa vende ind mod sig selv, at de see sig selv i gjensidig Speiling. Ellers vilde de ikke være Aabenbaringen af Guds sande Indre, men kun stoffende Måster. Men efter Sabellianismen ere Fader, Søn og Aand kun Måster, der lyve en Kjærlighedsaabenbaring, medens der bagved disse er et upersonligt Væsen, der hverken kan elske eller elstes. Og som Sabellianismen ophæver Kjærlighedsaabenbaringen, saaledes fornægter den med det Samme den treenige Guds af Verden uafhængige Majestæt; og dette gjælder om enhver pantheistisk Udtydning af Treenhedslæren fra Sabellius til Schleiermacher og Hegel. Derfor skjelne vi med Kirken mellem Guds Verdensaabenbaring (*ad extra*) og hans evige Selvaabenbaring (*ad intra*); eller mellem den økonomiske Trinitet og Væsenstriniteten (*τρόπος οικονομίας* og *τρόπος υπάρξεως*).

Anm. Skjøndt den hellige Skrift fornemmelig betragter den guddommelige Trehed i Forløsningens historiske Økonomie, i Faderens evige Raadslutning til Forløsningen, i Christi

Komme, i Aandens Virken i Menigheden, saa sanner den dog ingenlunde Antydninger om, at denne oekonomiske Aabenbarings-trethed ikke blot udtrykker Guds Forhold til Menneſket, men ogsaa hans Væſensforhold til ſig ſelv. Naar det hedder i Johannes' Evangelium, at Ordet i Begyndelsen var hos Gud og ſelv var Gud, ſaa ſættes herved en indre Adſkilliſſe mellem Gud og Gud, et indre Forhold af Gud og Gud. Og naar Paulus ſiger, at Aanden ransager Guds Dybheder, da ſiger han herved, at Guds Aand ikke blot har en mod Verden henvendt Virkſomhed, men ogsaa en indadvendt Virkſomhed, at alſaa Guds Aand, der ſelv er Gud, ransager Gud. I diſſe og lignende Udfagn maatte Kirken finde den beſtemteſte Opfordring til at føre den oekonomiſke Trinitet tilbage til en Væſenſtrinitet, ligesom denne Opfordring i Almindelighed udspringer af Begrebet om den ſig ſelv aabenbare Gud.

§ 55.

En livsfyldig Erkjendſe, en begribende Anſkuſe af Væſenſtriniteten er viſnok umulig for den ſkabte Aand; thi ikke formaae vi at ſætte os ind i Guds eſoteriſke Herlighed, og her gjælder det, at den treenige Gud boer i et Dys, hvor Ingen kan komme til. En levende Anſkuſe af Guds treenige Væſen kunne vi kun have, forſaavidt ſom dette er udraadt i den oekonomiſke Aabenbaring, i Skabelſens, i Forløsningens, i Helliggjørelſens Værker. Men vel maa en Etgigeerſkjendſe, det vil ſige en ontologiſk Erkjendſe af Væſenſtriniteten være mulig for os. Begrebet om Væſenſtriniteten er ſet med Begrebet om den guddommelige Perſonlighed; og at tænke Væſenſtriniteten ontologiſt er derfor at tænke den nødvendige Grundform for Guds perſonlige Liv, er at tænke de Momenter i Guds Væſen, uden hvilke Perſonlighed og Selvbevidſthed er utænkelig. Vel mener baade den gamle og nye Arianisme, at Gud meget vel kan være perſonlig uden at være trinitariſt, og at Guds Perſonlighed tilſtrækkeligt er ſikket, naar vi tænke os en Gud Fader, hvem vi tillægge Selvbevidſthed og Villie. Men vi ſpørge, om det er muligt, ikke blot at foreſtille, men at tænke, at Gud fra Ewigheid af har været ſig bevidſt ſom Fader, derſom

han ikke ogsaa fra Ewighed af har adskilt Sig fra Sig Selv som Sønnen, og ligesaa evig har været Et med Sønnen i Aandens Eenhed? Eller med andre Ord: om det var muligt at tænke Gud som den evige Selvbevidsthed, uden at tænke ham som den evige Selvobjectivering? Naar vi derfor med Kirken ikke blot lære Faderens, men ogsaa Sønnens og Aandens evige Præexistens og Uafhængighed af Skabningen, da sige vi hermed, at Gud for at være den sig selv aabenbare, sig selv elskende Gud, evigt maa adskille sig selv i Jeg og Du (i Fader og Søn) og ligesaa evigt maa slutte sig sammen med sig selv som Kjærlighedens Aand, der udgaaer af Modsetsningsforholdet. Idet vi saaledes følge Analogien af den menneskelige Bevidsthed, hvortil vi have en velbegrundet Ret, efterdi Mennesket er skabt i Guds Billede: saa ligger vistnok den Indvending nær, at den menneskelige Bevidstheds Forstjelle kun ere ideelle, ikke virkelige hypostatistiske Forstjelle. Men denne Indvending beroer paa en Misfjendelse af Forstjellen mellem den skabte og den uskabte Selvbevidsthed. Thi at Treheden i den menneskelige, den afbilledlige Bevidsthed kun er en ideel og ingen hypostatist Trehed, dette beroer paa Creaturligheden, der er bunden i Modsetningen mellem Tænken og Væren og kun kan udvikle sin Selv-Bevidsthed i Forhold til en Væren, en Verdensfylde, som Bevidstheden forefinder udenfor sig. I Gud derimod er Tænken og Væren Et, og den Bevægelse, i hvilken Gud fuldbyrder sin Selvbevidsthed, er ikke blot en Bevægelse af det guddommelige Subject, men ogsaa af den guddommelige Substans. Saavist som Gud maa oplade sig for sig selv som den salige Selvbevidsthed, saavist maa der ogsaa i Gud oplade sig et Pleroma, et Væsenhedernes, et Ideernes, et Magternes og Kræfternes Rige, en indre uskabt Verden (*κόσμος νοητός*). Idet nu i Selvbevidsthedens Kredsløb det guddommelige Jegs trefoldige Forhold til Sig Selv betinges ved det trefoldige Forhold til den uskabte himmelske Verden, blive de tre Tegnuncter ikke blot ideelle Forstjelle, men hypo-

statistiske Forskjelle, ikke blot Bevidsthedsformer, men Subsistensformer (τρόποι υπάρξεως).

§ 56.

Som det Jeg, der af sin uoprundne Naturgrund oplader sig til Selvaabenbaring og udfører sin Fylde i den udprægede Tanke Bestuelighed, er Gud den evige Fader. Idet Gud seer hen paa det himmelske Verdensbillede, der opstiger af hans Naturdyb, møder ham herigjennem hans eget Væsensbillede, hans eget Jeg i en anden Subsistens. Den himmelske Ideeverden, der fødes ud af Guds Dybheder, og som for den guddommelige Selvbevidsthed er det Samme, hvad Inderverdenen er for den menneskelige, vilde ikke være System, men Chaos, vilde splittes i uordnet Mangfoldighed, dersom den himmelske Verdens Fødsel ikke ogsaa var Guds egen Fødsel som Logos, som det tænkende Princip i den livopfyldte Lysverden, der oprinder for Faderen, det ordnende, Alt sammenfattede og bærende Princip i den objective Mangfoldighed, der fremstiller sig for Faderens Ansyn. Apostelen Johannes siger: I Begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Herved betegner han det evige Ord, i hvilket Faderen fornemmer sig selv, ikke blot som det udtalte, men som det talende, ikke blot som det aabenbarede, men som det aabenbarende Ord. Og herved adskiller den kristelige Theologie sig fra den jødiske i Læren om Guds indre Aabenbaring. Efter det Gamle Testamentes Forestilling bliver Gud sig selv aabenbar i Viisdommen, der var hos ham i Begyndelsen, og som legede for hans Ansigt for Verdens Skabelse. Men i det G. T. er Viisdommens kun det evige Verdensbillede, Ideen, der vel er uskabt og overnaturlig, men ikke Gud selv, er et Mellemvæsen mellem den Høieste og den skabte Verden. Det Samme gjælder om Philos Religionsphilosophie, hvor Logos kun er Udtrykket for den himmelske Verden (κόσμος νοητός), der vel ikke er skabt, men dog Gud underordnet. Den jødiske

Theologie lader Gud i hans indre Aabenbaring kun være befestiget med Tanken om Verden, og den forestiller Faderen kun som Verdensideens og Creaturets Fader. Men for at være sig selv bevidst maa Gud ikke blot tænke et Andet, end sig selv, men han maa tænke sig selv som en Anden, for at vide sig som Fader, maa han ikke nærmest vide sig som Skabningens Fader, eller som Ideens Fader, men som Fader til den tænkende Logos, der bærer Ideen, og uden hvem ikke een Tanke vilde fremstille sig for Faderen som en fra ham selv forskjellig Gjenstændighed.

At Gud veed sig som Fader, vil altsaa sige: Gud veed sig kun som Grunden til det himmelske Universum, der evigt fremgaaer af ham, idet han veed sig som Grunden til sin egen Udgang i dette Universum, i hvilket han hypotaster sig som Logos. At Gud veed sig som Søn, vil sige: Gud veed sig som den, der fra Evighed er udgangen af sin egen faderlige Grund, han veed sig som *θευτερος θεός*, der aabenbarer den i Faderen indhyllede Fylde i Objectivitetens Sondringer. Uden Sønnen kunde Faderen ikke sige Jeg til sig selv; thi Jegformen er utænkkelig, uden en fra Jeget forskjellig Objectivitet (et Ikke-Jeg, et Du), i Forhold til hvilken det fatter sig som Jeg. Men hvad Ydervedenen, hvad Naturen, hvad andre Personligheder ere for os, Betingelse for vor egen Selvbevidsthed, det er Sønnen og den i og ved Sønnen (*ὁ ἀπὸ τοῦ*) oprindende Verdensobjectivitet for Faderen, Betingelse for hans evige Jeghed *). Men dersom den indre Aabenbaring afsluttedes i Sønnen, da vilde Gud kun være sig aabenbar efter sin Naturs og sin Tænkings Nødvendighed, men ikke efter sin Villies Frihed. Kun i intellektuel Bestuelse vilde Gud forholde sig til den himmelske Verden, der naturnødvendigt fremgaaer af ham i Sønnens Fødsel, men vilde ikke forholde sig til denne i en frit for-

*) Jvfr. Afhandlingerne af Rigisch og Weiss: Om Guds væsentlige Treenhed. Tidsskrift for udenlandsk theol. Literatur. 1841.

mende Virken. Og kun derved, at Gud forholder sig til sin Verden ikke blot i naturlig og logisk Nødvendighed, men frit-virkende, dannende og skabende, gjør han sig til dens Herre. Naar derfor Sønnens „Fødsel“ af Faderens Væsen betegner Nødvendighedens Moment, saa betegner Aandens „Udgang“ fra Faderen og Sønnen Friheden i den indre Aabenbaring. Fra Faderen og Sønnen udgaaer Aanden som den tredje Hypostase, der forklarer det nødvendige Tankeindhold til et frit Villiesindhold, udformer det evige Ideerige til et Rige af indre Skabelser, af frie Conceptioner. Det faderlige Pleroma, der i Sønnen aabenbares som et nødvendigt oprindende Ideerige, forklares ved Aandens frie kunstneriske Virken til et indre Herlighedens Rige (*δόξα*), hvor de evige Muligheder lege for Guds Afsyn som magiske Virkeligheder, som en himmelsk Hærstare af Syner, af plastiske Forbilleder for en Aabenbaring ad extra, til hvilken de ligesom begjære at løslades. Kun formedelst Aandens frie Udgang, der ligesaameget er en fri Tilbagegang, kan Forholdet mellem Faderen og Sønnen blive et Kjærlighedsforhold. Kun i Aanden er Guds Forhold til Sig Selv og til sin indre Verden ikke blot et metaphysisk, et naturnødvendigt Forhold, men et frit, et ethisk Forhold. Men uagtet saaledes Aanden er en særlig Hypostase, det fuldendende, det afsluttende Moment, saa maa dog atter den hele Trinitet betegnes som Aand. Gud er Aand, siger Kristus, og dette er den omfattende Betegnelse af den sande, d. e. den trinitariske Gud.

Der ere altsaa tre evige Bevidsthedsacter; men i enhver af disse Acter er det hele Guddomsjæg. Den ene Hypostase er kun formedelst de tvende andre. Her er intet timeligt Først eller Sidst. Den hele Trinitet staaer i eet nærværende Nu, tre evige Flammer i det ene Lys.

§ 57.

I sin indre Herlighed veed den treenige Gud sig som Herren over den himmelske Verden, over den udtømmelige

Mangfoldighed af Ideernes, af Kræfternes, af Synernes himmelske Hærskare. Men Guds Herlighed (*ddša*) vilde ikke blive fuldkomment aabenbaret, dersom Han afsluttede sig i sin indre Selvaabenbaring. Den personlige Gud kan kun fyldestgøre sig selv ved at aabenbare sig som Herre over en virkelig Aandeverden, et Rige af personlige Væsener, af hvilke han erkjendes og elstes. Det fuldkomne Herredømme er Herredømmet over det Frie; og den fuldkomne Kjærlighed er ikke blot Guds Kjærlighed til sig selv, til sin egen Fuldkommenhed, men maa ogsaa tænkes som Kjærligheden til det Ufuldkomne, det vil sige, som Villien til at skabe en Verden, hvis Væsen det er at trænge til Gud, en Verden af endelige Personligheder, i hvilke han vil grunde den fuldkomne Kjærligheds Rige. De magiske Syner, der lege for Guds Ansigt i den indre Selvaabenbaring, maae derfor tænkes at bestemme sig for Gud som Raadslutninger til Skabelsen og Guds Riges Dekonomie i det Skabte, Raadslutninger, der forsaavidt allerede have Virkelighed, som deres Opfyldelse evigt er anticiperet i den Villie, hvem Riget og Magten og Herligheden ene tilhører.

I Udførelsen af de evige Raadslutninger, eller i Guds Aabenbaring ad extra, udtrykke sig de samme Momenter, der ere betragtede i den indre Selvaabenbaring. Gud skaber Verden ved Sonnen, aabenbarer sig kun som Fader og Skaber, forsaavidt som han tillige som Logos er Skabningens immanente Princip, der i Tidens Fylde er bleven den virkelige Midler mellem Faderen og Afskabningens Mangfoldighed. I Christo ere de evige Raadslutninger til Guds Rige aabenbarede i Verden. Men Virkeliggjørelsen af de i Christo aabenbarede Raadslutninger fuldbyrdes kun ved den Hellig Aand, der udgaaer fra Faderen og Sonnen, hvis Gjerning det er at forklare Sonnen, at udforme Himmeriges Rige til Virkelighed i Verden, saaledes at Aanden ogsaa i Dekomien er det plastiske, det afsluttende og fuldendende Princip. Men hvad der i den indre Selvaabenbaring er i eet nærværende

Nu, det fremtræder oekonomisk i Timelighedens og Historiens Former. Gjennem Loven og de prophetiske Forjættelser aabenbarede Gud sig som Fader; i Tidens Fylde aabenbarede han sig som Sønnen, da Ordet blev Kød og boede iblandt os; og ved Pintsefestens Under gjorde han sig til Menighedens Aand. Det christelige Kirkeaar gjentager i sin første Halvdeel disse Hovedpuncter i Aabenbaringens Oekonomie og sammenslutter dem i Trinitatisfesten til et Vidnesbyrd om, at den historiske Treenighed har sin Grund i den overhistoriske, væsentlige Treenighed.

Som Guds Verdensaabenbaring har sin Forudsætning i hans evige Selvaabenbaring, saaledes maa atter Verdensaabenbaringen tjene til en rigere Udfoldelse af hiin. Gud elsker sig selv i sin Søn; men ved Skabelsen og Menneskeblivelsen bliver Forholdet mellem Faderen og Sønnen ikke blot et Modsetningsforhold mellem Gud og Gud, men et Modsetningsforhold mellem Gud og den Afkabningens Førstefødte, mellem Gud og Gudmennesket, mellem Faderen og Kristus. Derved at Kjærlighedsforholdet mellem Faderen og Sønnen underlægger sig Timeligheden og den skabte Endeligheds Vilkaar, derved at Gud i Christo optager den skabte Endelighed i sit eget Væsen, bliver Forholdet mellem Faderen og Sønnen ikke blot et intellectuel Kjærlighedsforhold, men ogsaa — vi vide intet bedre Udtryk — et pathologisk Kjærlighedsforhold, i hvilket Gud bevæger sig ikke blot efter sin Majestæt, men efter sit Hjerte. Og derved at Herligheden tilbagestraales ham ikke blot af et Ideerige, men af et virkeligt Aanderige, et Rige af Sjæle, der ere sammensattede under Christo og i salig Gjentjærlighed ere Vidner ikke blot om Guds evige Magt og Guddommelighed, men ogsaa om hans saliggjørende Naade, bliver Guds egen Salighed først rettelig fuldkommet. Den bliver fuldkommet, forsaavidt som han da ikke blot vil hvile i sin evige Majestæt — thi i denne hviler den treenige Gud uafhængigt af Verden (for Verdens Grundvold blev lagt) — men vil hvile

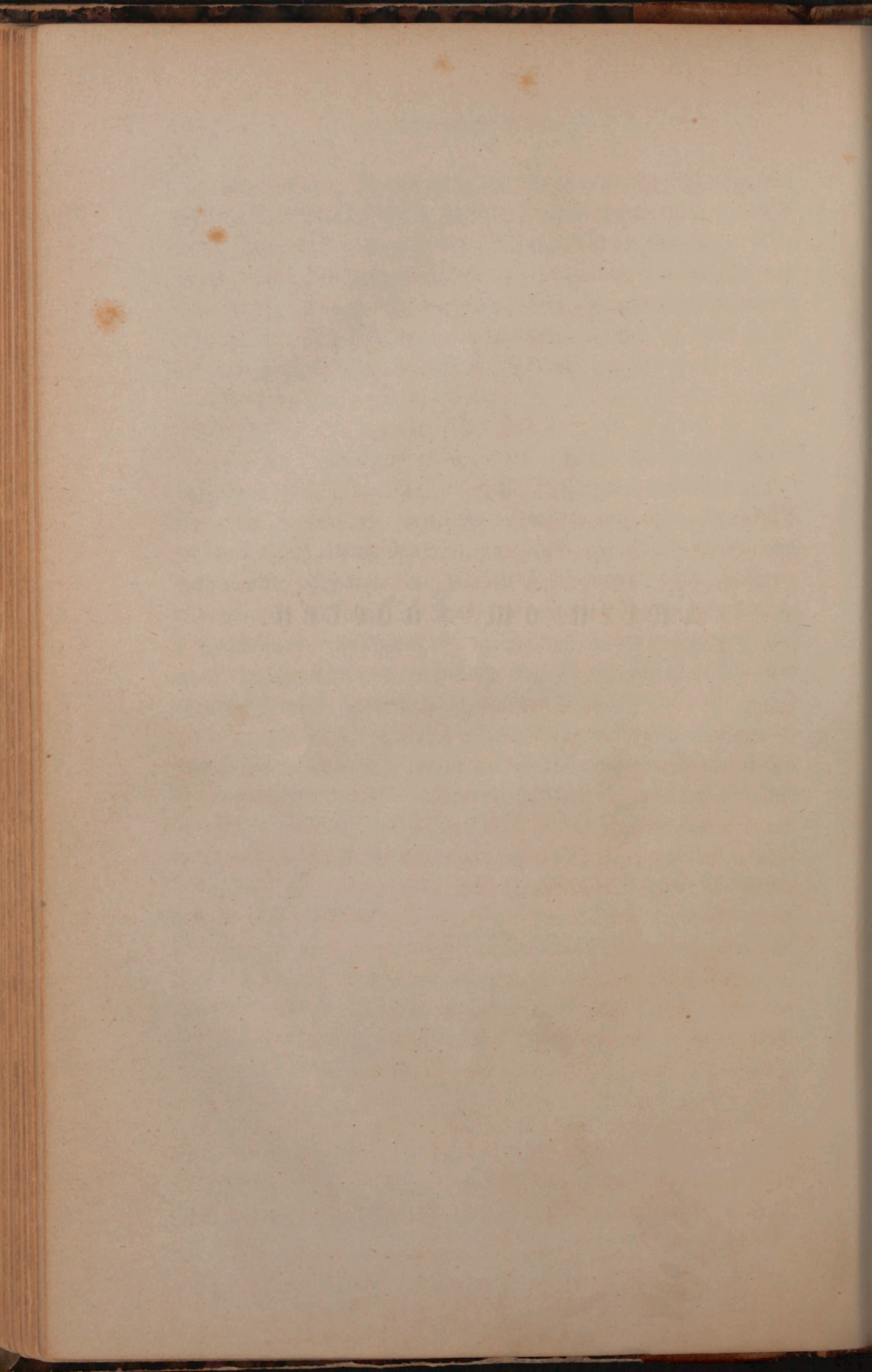
og være jalig i Naadens og Kjærlighedens fuldkommede Gjerning, i Guds Børns herlige Frihed, hvad først kan indtræde, naar, efter Apostelens Udgagn, Gud bliver Alt i Alle. Først da, i den nye Oekonomie (i den nye Himmel og den nye Jord), vil den treenige Guds Herlighed være fuldkomment aabenbaret, den Herlighed, der tilbagestraales af hans fuldkomne Kjærlighedsmeddelelse til Skabningen.

§ 58.

Da Treenighedslæren omfatter hele den christelige Aabenbaringsansføelse, idet der ikke er noget Punct i Aabenbaringens Oekonomie, som er forstaaeligt uden denne: maa den efterfølgende dogmatiske Fremstilling blive en Udvikling af den oekonomiske Trinitet, en Udvikling af Læren om Faderen, Sønnen og Aanden, saaledes som disse have aabenbaret sig i Skabelsens, Nyskabelsens og Helliggjørelsens Værker. Vi gaar derfor i vor Fremstilling den Gang, der allerede er forudbetegnet i det ældgamle apostoliske Symbol.*)

*) Blandt de nyere Dogmatikere har Marheineke den Fortjeneste at have gjenoplivet denne Inddeling. Blandt Reformatorerne har Calvin havt den for *Die i sin Institutio christianæ religionis*.

Læren om Faderen.



Skabelsen.

§ 59.

At Gud skaber, indeholder, at han frembringer det, som ikke er Gud, det, hvis Væsen er forskjelligt fra hans eget, en fri Endelighed, hvilken han vil opfylde med sin Fylde. Just fordi Gud er Kjærlighed, kan han ikke afslutte sig i sig selv som „Ideernes Gud“, men maa bestemme sig som „Mandernes Fader“, som Hersker i „de Levendes“ Mangfoldighed, som Aand i Mandernes og Sjælenes Rige, i hvilket han vil berede sig Bolig. Begrebet om Verdens Skabelse er derfor uadskilleligt fra Begrebet om Guds Incarnation i Verden (dette Udtryk endnu taget i almindelig Betydning). Naar der kan siges, at Gud skaber Verden for at tilfredsstille et Savn i sig selv, da maa dette ifølge Kjærlighedens Begreb forstaaes saaledes, at denne Mangel ligeaameget er en Overflodighed. Thi denne Mangel i Gud er ikke som i Pantheismens Gud den blinde Hunger og Tørst efter Tilværelsen, men er Gæt med Frihedens overvættets Rigdom, der ikke kan Andet, end at ville aabenbare sig. Fra dette Synspunct indlyser det, i hvilken Betydning vi benægte, og i hvilken Betydning vi bekræfte den Sætning: Uden Verden er Gud ikke Gud.

§ 60.

Som Kjærligheden er Skabelsens Grund, saaledes er Kjærlighedens Rige dens Endemaal (*causa finalis creationis*). Men i Kjærlighedens Rige blive Gud og Skabningen gjen-

fidigt Middel og Formaal for hinanden. Da Endemaalet for Guds Veie kun kan være Gud selv, maa der vistnok siges: *Creat sibi mundum*. Men da Gud forklarer sin Kjærlighed til sig selv gennem sin Kjærlighed til Verden, hedder det: *Creat nobis mundum*. En Gud, der kun skabte Verden til sin egen Forherligelse (*in gloriam suam*), uden at sætte den som Formaal i sig, vilde kun være en egoistisk Magt, ikke den evige Kjærlighed. Denne haarde Tanke forekommer i den Calvinste Dogmatik, hvor de menneskelige Individer kun sættes som uselvstændige Klar for Guds Vre, idet saavel deres Salighed som Fordømmelse er deres medskabte Stjebne. Den forekommer ligeledes i de pantheistiske Systemer, hvor de menneskelige Individer kun sættes som Klar for Ideens, for Verdensaandens Vre, uden at Verdensaanden bekymrer sig om Individernes Vee og Vel. Men naar Midlerne for Guds Aabenbaring kun ere Midler, da taber den guddommelige Billie selv sin Betydning, fordi den da kun virker i et værdiløst, et betydningsløst Stof; medens derimod Skaberens evige Magt og Guddommelighed vinder i Betydning, jo ædlere den skabte Endelighed er, i hvilken den giver sig Tilværelse. I Overeensstemmelse med Skriftens Anvisning forbinde vi derfor de tvende Formler, at Gud har skabt Verden «*in gloriam suam*» og «*in salutem nostram*» *).

Anm. Det her betegnede Begelsforhold af Middel og Formaal vil gjentage sig for os i Læren om den nye Skabelse. Thi Kristus, den incarnerede Logos, kom ikke for at lade sig tjene, men for selv at tjene, kom altsaa for at gjøre sig til Middel for Menneskeslægten. Men den samme Kristus sætter tillige hele Menneskeslægten og dermed den ganske Skabning, det Synlige og det Usynlige, som Middel for Aabenbaringen af sin Herlighed, er altsaa uendeligt Selvformaal. Naturens Rige er kun Forberedelsen for hans Komme, de menneskelige Sjæle skulle sættes som Klar for den Hellig Aands Virksomhed, og alle Tunger skulle bekjende, at Kristus er en Herre til Gud Faders Vre.

*) Eph. 1, 12. 14. 2 Cor. 3, 18.

§ 61.

Idet Gud skaber, kalder han det Ikke-Værende til Tilværelse. Dette er Betydningen af den gamle Lære, at Gud skabte Verden af Intet*), men det Intet, hvoraf Verden er skabt, er ikke = 0; mod hvilken Forestilling det gjælder: ex nihilo nihil fit. Det Intet, hvoraf Gud skaber Verden, er hans Villies evige Muligheder, disse Kilder til al Verdens Virkeligheder**). Men da Gud kun er Magten over sine Muligheder, forsaavidt som Han er sig selv aabenbar, da de evige Muligheder kun oprinde for Ham i Sønnen: saa er den Sætning, at Gud skaber Verden af Intet, uadstillelig fra den, at Gud skaber Verden ved Sønnen. At Gud skaber Verden ved Sønnen udtrykker, at Han ikke umiddelbart fatter Tanken om Verden, men at Han kun fatter Tanken om Verden i den Tanke, i hvilken Han tænker sig selv som sin Søn, at Han kun fatter den skabende Kjærlighedstænke i den Kjærlighed, i hvilken Han elsker sig selv. Det Gamle Testamente erkjender vel, at Gud skaber Verden ved sit Ord, ved et almægtigt „Bliv“; men det erkjender ikke, at det Ord, hvorved Gud skaber Verden, selv er Gud, at Gud selv er den immanente Verdenslogos, der af sit indre Dyb succesjvt lader den evige Visdomstænke træde ud i Virkeligheden.

Skabelse og Kosmogonie.

§ 62.

Det ligger i Skabelsens Begreb, at Gud ikke frembringer et Dødt, men et Levende, frembringer en Skabning, der til- lige frembringer og udvikler sig selv i given Selvtændighed. Derfor maa Skabelsen tænkes at begrunde Kosmogonien eller Verdens Selvudvikling, dens Genesjs. Den mosaiske Skabelseshistorie udtrykker Skabelsens Grundtænke derved, at Verden er bleven til ved Guds almægtige Ord. Han talede:

*) 2 Macc. 7, 28.

**) Hebr. 11, 3.

„Det blive Lyk!“ og det blev Lyk. Enhver af de syv Skabelsesdage, d. e. enhver ny Epoche i Verdenssystemet, oprinder kun i Kraft af det almægtige Skaberord. Men Skabelseshistorien indeholder tillige Forestillingen om en Kosmogonie, en Genesís. Thi Skabelsen foregaaer successívt og skrider frem fra det Ufuldkomne til det Fuldkomne, hvilket antyder, at Skabelsen i sin Fremstriden er betinget ved Skabningens egen Fremstriden i naturlig Selvudvikling. Enhver ny Skabelsesdag kan kun oprinde, naar Tidens Gjylde er kommen, naar alle Betingelser og Forudsætninger for dens Frembrud ere blevene udviklede. Men íkjøndt den mosaíske Fremstilling af Skabelsen jaaledes indeholder Forestillingen om Kosmogonien eller om Tingenes naturlige Fødsel, saa er denne Idee dog ikke bleven grundigt udfoldet i den senere Jødedom. Ivertimod maa der siges, at Skabelseslæren her maatte fremtræde udelukkende i Modstætning til Hedenskabets naturalistiske Verdensanskuelse. Jødedommen opfatter Verden overveiende som creatura, ikke som natura, som *κτίσις*, ikke som *φύσις*. Men just derfor er Skabelsens hele Betydning ikke opladt for Jødedommen. Thi ikke ved at frembringe en afsmægtig, uselvstændig Verden, der smelter som Bøx for hans Aande, men ved at frembringe en Verden, der selv er fri i begrændset Selvmagt, aabenbarer Skaberen sin Magt som Viisdommens og Kjærlighedens Magt.

§ 63.

Naar Jødedommen i det Hele taget ikke har Die for Kosmogonien i Skabelsen, saa er Hedenskabets blindt for Skabelsen i Kosmogonien. Medens den mosaíske Skabelseshistorie begynder med Aanden som det Oprindelige, med Guds Aand, der svæver over Vandene, med Skaberordet, paa hvis Bud Lyset og alle Livets Skikkelser træde i Tilværelse: saa begynder det græske Hedenskab med det dunkle, uformede Chaos, i hvis Skjød alle Væsener slumre som drømmende og gjærende Spirer, og hvoraf de efterhaanden paa en dunkel, driftmæssig Maade udvikle sig. Verden er her kun tænkt

som φύσις, ikke som κτίσις, som natura, ikke som creatura. Alt er her kun Fødsel, ikke Skabelse. Lyset træder ikke i Tilværelse ved Skaberordet, men udvikler sig af Mørket ved et Gjennembrud, ved at bryde det dunkle Moderstjød, hvor dets Straale oprindeligt var fængslet. Aandens og Frihedens Rige kaldes ikke frem af Mulighedens Nat ved Kjærlighedens Skaberroft, ved Aandernes evige Fader; men ved egen Kraft opstiger det kæmpende af Naturens Dyb, emanciperende sig fra de blinde Naturmagter og fravristende disse Scepteret. Saaledes udvikle i den græske Mythologie de ædlere, skjønne Gudestikfælsler sig gennem Titanernes, de formløse, raae Naturkræfters Overvindelse og Nedstyrtelse. I den nordiske Mythologie er Mythen om Setten Ymer, som Aserne ihjelslaae, og af hvis uhyre Krop de bygge Verden, Udtrykket for det Gjennembrud, hvorved en høiere Teleologie giver sig Tilværelse saavel i Natur som i Historie. Men idet Hedenstabet saaledes har en Kosmogonie uden Skabelse og sammenblander Kosmogonien med Theogonien, bliver dets Kosmogonie en ufuldendt Halvhed. Idet Hedenstabet mangler en sand Verdensbegyndelse, kan det heller ikke komme til en sand Verdensfuldendelse; det fremstiller kun en Halvorganisation, et ufuldbaaret Verdensbillede, en Teleologie, der evigt gjærer i uopløste Modsetninger. Da det almægtigt ordnende Skaberord fattes, saa fremstiller den hedske Verdensanskuelse den uklare Blanding, den uopløste Dobbeltthed af Aand og Natur, af Forsyn og blind Nødvendighed, af Idee og uformet Materie (327), af System og Chaos. Den græske Verden er saaledes udviklet til et Skjønhedens Rige, men den sædelige Aand er fængslet i Kjødet, og over den skjønne Lysverden spæver det blinde Fatum truende med at nedstyrte Menneffer og Guder i det gamle Chaos. Skal Frygten for det gamle Chaos grundigt forsvinde, skal Verden i Sandhed være System, da maa ikke Chaos, men Aanden tænkes som det Oprindelige, da maa Skaberaanden i Begyndelsen have spæret over Vandene.

Anm. En Anelse om Verdens Creaturlighed fremglinter i den nordiske Mythologie i Ideen om Alfader og Verdensfuldendelsen gennem Ragnarok. I denne Anstuelse aner Nordens Aand, at Verden ikke blot har en kosmogonist, men en creaturlig Oprindelse, at Livets Gaade ikke kan løses ad den blot naturlige Vej, men kræver en overnaturlig Løsning, d. e. en Løsning gennem skabende Teleologie.

§ 64.

Foreningen af Skabelsen og Kosmogonien er givet i den johanneiske Anstuelse af den guddommelige Logos som det immanente Verdensprincip, ved hvilken Alt er oprundet, hvad der har en Oprindelse. Som den johanneiske Anstuelse indeholder, at Verdens Tilværelse har sin Grund i en skaberisk Frembringende, saaledes indeholder den, at Verden er til ifølge en Overgang fra Ikke-Væren til Væren, ved en Vorden, en Tilblivelse, en Fødsel, et fieri, et *γίγνεσθαι*. Verden har altsaa en dobbelt Begyndelse, en kosmogonist og en skaberisk, en naturlig og en overnaturlig. Den kosmogoniske eller naturlige Begyndelse er den relative, den endelige, som derfor ogsaa er splittet i sporadisk Mangfoldighed. Al Organisation danner sig sporadisk, og betragtet fra det kosmogoniske eller det naturlige Synspunct kan Verden siges at have utalligt mange Begyndelser, at begynde fra uendelig mange Livs spirer, der, forsaavidt som det naturlige Synspunct udelukkende fastholdes, kun have deres fælleds Eenhed i Chaos. Men de utalligt mange naturlige Begyndelser ere alle begrundede i den ene skaberiske, overnaturlige Begyndelse, i den guddommelige Logosvillie, der i sig indeslutter Livets og Lysets Væld, og af sit aandelige Dyb løslader den hele Mangfoldighed af Livskræfter til fri Selvbevægelse. Og kun fordi denne overnaturlige Begyndelse, kun fordi den skabende Villie vedbliver at røre sig i de mange endelige Begyndelser og i fri Alletidsnærværelse gennemlyser og gennemvirker den naturlige Udvikling, kan denne grundigt komme ud over den chaotiske Gjæring, kunne de sporadiske Mod sætninger forenes og harmoniseres til et organisk og systematisk Hele.

Verden maa derfor i ethvert Moment af sin Tilværelse betragtes som natura eller som organisk Selvudvikling, og som creatura eller som fremskridende Aabenbaring af den guddommelige Villie, og den er kun det One, fordi den er det Andet. Naar saaledes Skabelsens Idee allevegne træder os imøde i det N. T., saa gjælder dette ikke mindre om Organismens og Naturudviklingens Idee, i hvilken Henseende vi blot minde om den Betydning, „Sædekornet“ har i det Nye Testaments Tankegang, saavel hvor der handles om den første som om den anden Skabelse. Det N. T. kjender ligeaa lidt noget Sædekorn uden Skabelse, som det kjender nogen Skabelse, det være sig i naturlig eller aandelig Bemærkelse, uden Sædekorn.

Ann. 3 Henseende til de Forsøg Philosophien har gjort for at løse Problemet om Tingenes Herkomst og Oprindelse, bemærke vi, at enhver Philosophie kun har Valget mellem Mythologiens og Aabenbaringens Typus. Thi skjøndt vi naturligvis ikke overseer Forfjellen mellem Anskuelse og Begreb, saa er dog Menneskeslægten væsentlige Viden, dens Grundbevidsthed om disse Ting givet i Mythen og Aabenbaringen. Væsentligt kan der om disse Ting intet Andet vides, end hvad Mythen og Aabenbaringen veed, end hvad der er indeholdt i den mythiske Anskuelse af Chaos og i den mosaiske Anskuelse af Skaberordet, som har fundet sin dybere Forklaring i den johanneiske Logos, og enhver consequent Philosophie maa følge en af disse Typer. Den nyeste Tids philosophiske Systemer have fornemmelig været befrugtede af den mythiske, navnlig den græske Verdensanskuelse, og have søgt at forklare Tingenes Oprindelse ad den reent kosmogoniske Vej med Udelukkelse af Skabelsen. Men det philosophiske Verdensbillede, der saaledes er fremstaaet, lider i det Væsentlige af de samme Brøst, som dets mythiske Forbillede. Ingen pantheistisk Philosophie, den være nok saa dialectisk udviklet, kan grundigt arbejde sig ud af det gamle Chaos. Er Aanden ikke det Oprindelige, svæver Skaberaanden ikke i Begyndelsen over Vandene, da bliver Chaos aldrig ordnet. Er Naturen kommen Aanden i Forjobet, da kan Aanden kun blive Demiurgen, Bygmesteren, der arbejder i et foresundt Stof, den uklare Verdensaand, der arbejder sig frem gjennem en fortsat Culturudvikling, men aldrig faaer sit Værk fuldført, fordi den selv er bunden i den Modsætning, den skulde beseire, Mod-

sætningen mellem det Selvbevidste og Bevidstløse. Manden kan da her aldrig blive Herre over den blinde Naturgrund, der ligger hinsides Selvbevidstheden; thi kun den Mand, som i fuldkommen Betydning kan begynde sit Stabelsesværk, kan ogsaa fuldføre det.

§ 65.

Forjaaviddt som Kosmogonien og dermed selve „Tidens Fødsel“ er begrundet i den skabende Villie, der er uafhængig af alle Tidsbetingelser, er Verdens Skabelse evig. Men forjaaviddt som den skabende Villie i sin Virksomhed er betinget ved Skabningens successive Vorden, skabes Verden i Tiden. Tiden er hverken, som Kant meente, en blot Form for den subjective Anskuelse, ei heller er den en „Ting i sig selv“. Den er den ligesaa objective som subjective Form for Skabningens teleologiske Udvikling, i hvilken de Momenter, der i Ideen ere i indre, udeelt Genhed, maae udtræde i stykkevis Tilværelse. Begyndelse og Resultat, Virkelighed og Ideal ere i Tiden udenfor hinanden. Og i dette udvortes Forhold mellem de teleologiske Momenter, og i den successive Bevægelse, hvorigjennem de sammensluttet til indre Genhed, har Tiden sin Tilværelse. Som den teleologiske Tid har havt en Begyndelse, saaledes maa den ogsaa have en Ende. Thi Udviklingens Maal maa naaes, Stykværket maa affattes af det Fuldkomne; Tiden, der kun har Tilværelse i Modfætningen og Spændingen mellem det Endelige og Uendelige, mellem Virkelighed og Ideal, mellem Livets Mangfoldighed og dets Genhed, maa altsaa ophæves i Evigheden, d. e. i den fuldkomne Genhed af det Endelige og det Uendelige, i Livets udeelte Fylde.

§ 66.

Det christelige Dogma om Verdens Skabelse i Tid dreier sig ikke blot, som ofte er blevet sagt, om metaphysiske Spidsfindigheder, men er af dyb religiøs og ethisk Betydning. Den inderste Kjerne i dette Dogma er nemlig Begrebet om den skaberiske Teleologie og den dermed sammenhængende

historisk-prophetiske Anskuelse af Verdenslivet som en Udvikling, der peger hen mod en Tidens Fylde. Ligesom vi efter den mosaiske Anskuelse sige, at det naturlige Universum fuldendtes gennem en Række af Skabelsesdage, d. e. Tidsepocher, af hvilke den foregaaende forbereder og bebuder den efterfølgende, saaledes maa der siges, at en saadan Række af Skabelsesdage ogsaa gjentager sig i Frihedens Rige. Hvergang en Epoche er afloben i Verdenshistorien, oprinder en ny Skabelsesdag, et nyt „Det blive Lys!“ i Kraft af det guddommelige Skaberord. Men ligesom Naturskabelsen fandt sit Hvilepunct i Mennesket, saaledes strider ogsaa den aandelige Skabelse gennem en Række af Skabelsesdage frem til den evige Sabbathshvile, der ikke blot har Betydning for Skabningen, men for Skaberen. Den teleologiske eller den historisk-prophetiske Opfattelse af Tiden, som Skabningens trinvis Overgang til Evigheden, udelukker paa den ene Side Forestillingen om Verdenslivet, som et sig censformigt gjentagende Kredsløb, paa den anden Side Forestillingen om en Fremstriden i det Endeløse (*progressus in infinitum*).

Anm. Naar man forestiller sig Tiden som en aldrig aflobende Række, uden Begyndelse og Ende, hvor der baade sees frem og tilbage i det Endeløse og Grændseløse, da ophører man at tænke i teleologiske Bestemmelser. Naar man saaledes siger, at Verden ikke kan have nogen Begyndelse, fordi der forud for enhver bestemt Tid atter maa tænkes en Tid o. s. v., da berøer dette paa, at man abstraherer fra det Teleologiske. Den Tid, der ligger forud for den teleologiske Tid, er en Abstraction, som kun har Betydning, naar man eksperimenterende tænker den „rene“, det vil sige den tomme Tid, den nøgne Chronos uden bestemt Indhold. Eller forsaavidt som man tænker et Indhold deri, da kan dette kun tænkes som den rene Materie, som de uendelige Verdenstaager, „Bandene“ (1 Mos. 1, 2), hvilke den dannende Skaberaand endnu ikke har bevæget. Denne Tid, i hvilken vi see ind som i en uhyre Taagemasse, hvor der ikke er Skilsmisse mellem Lys og Mørke, hvor de Momenter i Tilværelsen ikke ere sondrede, ved hvilke Tiden bestemmes, hvor der ikke er nogen Tidsmåler, kan med Rette kaldes den grændseløse, den umaalelige Tid. Men fra det første „Det blive Lys!“ hvorved den teleologiske Udvikling begynder at træde i Kraft og de

organiske Skabelsesperioder og dermed den egentlige Skabelses-historie indledes, kan der kun være Tale om den bestemte Tid, der er maalt i Guds evige Wiisdom, ved hvilken alle Verdensperioder, alle Woner ere bestemte. (Du har befastet Alt efter Maal, Tal og Vægt*). Alt Tiden, efter sit sande Begreb, ikke er den grændseløse Tid, udtrykker den hellige Skrift symbolisk ved de Talbestemmelser, hvilke den anvender saavel i Beretningen om Verdens Skabelse, som i de prophetiske Forkyndelser om Verdens Undergang og Fornælse. Kun den Udvikling, der har et Hjørne og Hjørnen, har Begyndelse, Midte og Ende, lader sig virkelig tænke og intellectuelt anfue. Og som vi maae tænke en første Dag, med hvilken de organiske Skabelsesperioder indledes, saaledes maae vi ogsaa tænke en yderste Dag, der er Udtrykket for Skabningens Overgang i Evigheden eller i den sande, den gudopfyldte Tid.

Den Sætning, at „Tiden ikke er for Gud“, en Sætning, der ikke sjældent høres selv af Theologer, som mene at staae paa Aabenbaringens Standpunkt, er usforenelig med Begrebet om Skabelsen og fører til Kosmisme. Er Tiden ikke for Gud, da er den sig udviklende Skabning heller ikke for Gud. Men er det ikke uværdigt for Gud at skabe en endelig Verden, da er det heller ikke uværdigt for Ham at gaae ind paa Skabens Conseqvenfer. Vil Gud grunde sig sit Rige i Skabningen, da maa han ogsaa tage Deel i Skabningens Livsudvikling, da maa han ogsaa indtræde i alle de Relationer, som Skabelsesbegrebet medfører. Ikke blot Skabningen vorder, men den skabende Kjærlighed selv har undergivet sin Aabenbarelse en Vorden, en Udvikling**). Thi skjøndt Gud i sin evige Viden anticiperer Verdensudviklingen og dens Resultat, skjøndt tusinde Aar ere som een Dag for Gud, saa vilde dog Kjærligheden eller Skaberens levende Samfund med sin Skabning mangle sin Fuldkommenhed, naar ikke Modsetningen mellem Tante og Virkelighed, mellem Forjæt og Udførelse, mellem Forjættelse og Opfyldelse havde Betydning for den guddommelige Bevidsthed selv. Thi om Gud kun veed og elsker sin Skabning, uden at vides og elstes af den, eller om han vidende vides, elskende elstes, dette kan ikke være betydningsløst for den guddommelige Bevidsthed selv; at Guds Son ikke blot har en ideel Nærværelse i Mennefteslægten, men i Tidens Fylde bliver Mennefte, lider, korsfæstes, forliger Verden med Faderen, dette kan ikke tænkes uden en dybere Bevægelse i Guds eget Kjærlighedsliv. Og om Verden lever og røres i Gud som den evige Magt og Retfærdighed,

*) Wiisd. 11, 22.

**) Sefr. Sibbern: Speculativ Kosmologie S. 113.

eller om Gud som Helliggjører og Saliggjører bliver Alt i Alle, dette gør ikke blot en Forstjæl for Skabningen, men for Gud selv. Idet vi saaledes gaar ud fra Begrebet om Skabelsen som den frie Kjærlighedsaabenbaring, udelukke vi det døde Begreb om Guds Uforanderlighed, om denne fornemme Gud, der stiger af Berøring med Timeligheden, d. e. med sin Skabnings virkelige Liv, og som overhovedet maatte være for fornem til at skabe; men ligesaameget udelukke vi Begrebet om en Gud, der selv er nedstøvet og fortabt i Tidens Strøm. Thi som det ikke er af Naturnødvendighed, men af fri Kjærlighed, at Gud har undergivet sig Historiens Vilkaar, saaledes er han ogsaa i ethvert Moment af sit Verdensliv „Tidernes Herre“.

§ 67.

Foraaibidt som den guddommelige Villie sætter nye Begyndelser, nye Udviklingsstrin og Epøcher, lader nye Verdensdage oprinde, aabenbarer den sig som det transeendente, det oververdslige Princip, som det overnaturlige Princip i Naturen, det overhistoriske Princip i Historien. Thi intet nyt Udviklingsstrin i Natur og Historie lader sig forklare eller aflede af tilværende Verdenskræfter, skjøndt det vel er forberedt og betinget ved disse. I Naturen gives der saaledes ingen umiddelbar Overgang fra det Uorganiske til det Organiske; ved ingen Fortsættelse af sin Selvudvikling vil Dyreverdenen nogensinde føde et Menneske af sig; og den nye Epøche i Verdenshistorien, i hvilken Menneskeslægten Frihed virkelig gør en væsentlig ny og høiere Skikkelse af sit Ideal, lader sig ikke aflede af den foregaaende Epøches fortsatte Forlængelse og Rækkebevægelse. Afbrydelsen af den ufrugtbare progressus in infinitum kan kun fremkomme ved en Bevægelse fra Centrum, ved en Act af den skabende Frihed, der af sin Fylde sætter den nye Livsbegyndelse i Naturen, sætter det frugtbare Moment i Verdenshistorien, en Bevægelse, hvilken Skabningen ei selv kan gøre, men som er Guds Gjærning i Naturen og Guds Gjærning i den menneskelige Frihed. Men den guddommelige Villie sætter ikke blot Begyndelsen til høiere Former af Naturens og Historiens Liv; den fortsætter ogsaa sin Virksomhed gennem Skabningens lovbestemte Vir-

somhed, indfatter sin Virksomhed i Udviklingens Love, i Mangfoldigheden af de endelige Aarsager og disses Betydning. Forsaavidt er dens Virken ikke transcendent, men immanent. Det er denne Mod sætning mellem transcendent og immanent Virken, som begrunder Modvirkningen mellem Skabelse og Opholdelse. Skabelsen omsætter sig i Opholdelsen, forsaavidt som den skabende Villie giver sig Lovens Form, forsaavidt som den paa ethvert Udviklingsstrin virker under Form af den naturlige og aandelige Verdensorden, virker i, med og igjennem Verdenslovene og Verdenskræfterne. *) Men af den opholdende Virken frembryder atter den skabende, der strider ud over den lavere Verdensorden, gør sig til Princip for en høiere Verdensorden, til hvilken den foregaaende kun forholder sig som Middel, som tjenende Grundlag. Derfor er den høiere Verdensorden et Under for den lavere. Dyret er et Under for Planten, Mennesket et Under for den hele Natur. Thi Underets Begreb er Begrebet om en Virkning i Naturen, der ikke lader sig forklare af Naturens Love, men kun af en ubetinget første Bevægelse fra det guddommelige Centrum. Skabelsen og Opholdelsen finde deres forklarende Enhed i det guddommelige Forsyn, der udtrykker Verdensformaalets og Verdensfuldendelsens Idee. Men da Verdensformaalet først aabenbares i Mennesket, saa kan Forsynet først rettelig erkjendes, naar Menneskets Stilling i Verden er bleven erkjendt.

Anm. Mod sætningen mellem Skabelsen og Opholdelsen viser sig ikke blot i de forskjellige Trins Forhold til hinanden, men gjentager sig indenfor de samme Udviklingsstrin. Thi forsaavidt vi betragte den enkelte Skabning som en Fortsættelse af Slægtens eller Artens Udviklingsrække, see vi den kun som et Udtryk for Slægtens eller Artens Opholdelse. Forsaavidt derimod den enkelte Skabning ikke lader sig opfatte som en blot Gjentagelse af det Tidligere, men i sin Tilværelse aabenbarer et Nyt, et Oprindeligt, forsaavidt aabenbarer den ogsaa den skabende Virksomhed. Jo uafhængigere en Skabning er, jo mere blottet

*) 1 Moseb. 8, 22.

for Eiendommelighed, desto mere ville vi ogsaa føle os opfordrede til blot at betragte den som et Led i Ardens Opholdelse. Jo selvstændigere og friere derimod en Skabning er, jo mere den kan siges at være Individuum, at have Livet i sig selv, desto mere ville vi ogsaa føle os opfordrede til her at see Skaberens Finger, til at opfatte den ikke som et blot Naturproduct, men som Gudsproduct.

Mennesket og Englene.

§ 68.

Naturskabensen finder sin Afslutning i Mennesket, der er Enhedspunctet for Gud og Skabningen, hvorfor ogsaa den christelige Tænkning har opfattet Mennesket baade som Mikrokosmos og som Mikrodeus, baade som Verdensbillede og Guds-billede. Men foruden Mennesket kjender Aabenbaringen en anden Klasse af aandelige Væsener, nemlig Englene. Hvad enten Skriftens Udsagn om Engle tages som Udtryk for en høiere kosmisk Empirie, eller som religiøs Symbolik, udtrykke de i et ethvert Tilfælde den Sandhed, at Mennesket er Skabningens Midtpunct. Englene høre med til Mennesketilværelsens Forudsætninger; som de jo ogsaa efter Skriften have lyst som aandelige Morgenstjerner i Skabens første Begyndelse*), for Menneskets Fremkomme paa Jorden.

Efter de Vink, som Skrift- og Kirkelæren giver os om Englenes Natur og Væsen, maae de forestilles som rene Aander, ikke som Menneskene bundne til Legeme og Rum. Deres Hjem er i Himlen, men Himlen ikke i astronomisk, men i intelligibel, i aandelig Betydning. Og ligesaa lidt som de ere bundne til Rummets, ligesaa lidt ere de underlagte Tidens Betingelser. En Engel kan ikke blive gammel. Ungdom og Alderdom ere Modfætninger, som her ikke gjælde. Skjøndt de have en Oprindelse, skjøndt de forsaavidt have en Historie, som der i Engleverdenen er foregaaet et Farsald

*) Job. 38, 7.

fra Gud, saa have de dog ingen Historie i Betydning af en fortsat Udvikling, en fortsat Fremstriden og Modnelse. Thi fra Begyndelsen af deres Tilværelse have Englene bestemt sig enten for eller imod Gud, og kun forsaavidt som de indtræde i Menneskeverdenen, blive de deelagtige i en fremstridende Historie. Fra det himmelske Rige, hvor de gode Engle lovprise den Høieste, træde de ind i Menneskeverdenen, virke som Lysaander til Guds Riges Fremgang paa Jorden.

Sammenfatte vi disse Bestemmelser, hvilke de ældre Theologer have udledet af Skriften, og søge vi at opklare dem for Tanken, da kunne vi ved Englenes Verden ikke undgaae at tænke paa Ideernes Verden. Den hele Beskrivelse af Englene passer efter dens Grundtræt paa Ideerne, disse Mellemvæsenere og Midlere mellem Gud og den virkelige Verden, disse Lysbringere, der bringe Menneskene Budskab om Gud, denne himmelske Hærskare, der omgiver den Høiestes Throne, for at tilbagestraale hans Herlighed. Ikke Ideerne som de staae for den abstracte Tænkning, men Ideerne, forsaavidt som de anskues som levende Magter, virkende Aander (*πνεύματα*), ere Engle. Apostelen Paulus kalder Englene Tyrstendommer og Magter*) og betegner dem derved som raadende i bestemte Kredse af Guds Huusholdning, som Hærskaber, hvilke forskjellige Egne i Skabningen ere underlagte, og fra denne Side maae vi ved Engle tænke paa Det, hvad Mythologien kalder Guder. Hvad Philosophien kalder Ideer, hvad Mythologien kalder Guder, det kalder Aabenbaringen Engle; men det er Englenes Særkjende, at være virksomme for Guds Rige. Kun da virke Ideerne, kun da virke Livets Guddomme som Engle, naar de virke, ikke i Retning af det verdslige, men af Guds Riges Formaal, naar de ere Midlere for Hellighedens Rige.

Ann. 3 5te Mosebog 32, 8, 9. efter LXX hedder det: „Der den Høieste uddeelte Arv iblandt Folkene, der han for-

*) Col. 1, 16. Eph. 2, 21.

deelte Menneskens Børn, da bestiftede han Hedningernes Grændse efter Guds Engles Tal, men selv tog han sin Bolig i Jsrael". Dette Sted indeholder et Vink i den ovenantydende Retning. I Jsrael altsaa tog Herren selv Bolig, men over Hedningerne satte han Engle. Ikke i umiddelbar personlig Nærverelse, men kun gjennem endelige Midlere, gjennem underordnede Guddomme, aabenbarede den Høieste sig i Hedenstabet; og det var hans Godhed mod Hedenstabet, at dette, skjøndt i høieste Betydning gudforladt, dog ikke skulde være ideeforladt. Gjennem Ideerne aabenbarede han sig for Hedenstabet, skjøndt Hedningerne ikke erkjendte Ham, hvem Ideeriget tilhører. Foraaavidt som altsaa de mythiske Guddomme kunne betragtes som Forskjæts tjenende Aander, der have bevaret Menneskeslægten fra at nedsynke i Aandsløshed, have udøvet en bestjermende, en opholdende Virksomhed i den faldne Slægt, indtil Tidens Fylde kom, da Gud ogsaa vilde aabenbare sig som Hedningernes Gud, foraaavidt maae de fra Aabenbaringens Standpunkt betragtes som Engle. Men foraaavidt som disse Guddomme ere Afguder, foraaavidt som de bortdrage Menneskene fra den sande Gud, tilskynde Menneskene til Kamp mod Guds Rige, ere de Dæmoner. Saaledes betragtes de af Apostlene*) og de første Kirkelærere. Thi just ved Christendommens første Fremtræden maatte en Gudekamp nødvendigt indtræde, en Kamp imellem Hedenstabets Guddomme og den høieste Gud. Og saa af disse Vink vil det være indlysende, at Rodbegrebet, hvorfra der maa gaaes ud, er Begrebet om Magter og Aander. Om disse skulde sees som Engle eller som Dæmoner, det beroer paa deres Forhold til Guds Rige. Og da Hedenstabet baade har en Retning henimod Guds Rige og en fra Guds Rige bortvendt Retning, saa maa der i Aabenbaringens Sprog siges, at baade Engle og Dæmoner ere virksomme i Hedenstabet.

§ 69.

Gaae vi ud fra Magter og Aander som Grundbegrebet, saa indsees, at Spørgsmaalet om Englenes Personlighed maa besvares paa forskjellig Maade. Thi alt det Flydende og Dialectiske, der er indeholdt i Begrebet „Aand“, har ogsaa sin Anvendelse paa Begrebet „Engle“. Fra Stormvinden, der udretter Herrens Befaling, indtil Seraphen, der staar for hans Throne, er der en stor Englenes Mangfoldighed.

*) 1 Cor. 10, 21.

Der ere mange Slags Aander under Himlen og derfor ogsaa mange forskjellige Trin af Aandelighed og aandelig Selvstændighed; og vi kunne meget vel sige, at Englene ere inddeelte i Glasfer, uden at vi derfor behøve at anerkende denne Tankes Udførelse i Areopagitens Værk om det „himelske Hierarchie“. Betragte vi Englene i Forhold til Personlighedsbegrebet, da kunne vi sige: der ere Magter, hvis Aandelighed er saa u selvstændig, at de kun have en forestillet Personlighed, kun ere Personificationer. Saaledes Stormvinde og Ildsluer*), der udrette Herrens Befaling; saaledes Engelen, der rører Vandet i Bethesda Dam**), i hvilken vi blot kunne see en personificeret Naturkraft. Der ere andre Magter i Skabningen, der have en høiere Aandelighed, en Mellemtilbørelse mellem Personification og Personlighed. Saaledes de aandelige Magter i Historien, saaledes navnlig Folkeaaanderne og de mythiske Guddomme. Kun en overfladelig Tænkning kan ville betragte en Folkeaaand som en blot Personification, som en blot Fælledsbenaevnelse for Individernes Tragten. Ligesaa lidt som vi tør hypostasere den, ligesaa lidt tør vi gjøre den til en blot Personification; thi hvad der kan beaande og bejæle, maa ogsaa til en vis Grad være Aand i sig selv. Kun en jadducæist Betragtning af Mythologien kan ville betragte dens Guddomme som blotte Fostere af Menneskets I ndbildningskraft, som blotte Personificationer af menneskelige Følelser og Lidenstaber, uden at tillægge dem en vis Aandelighed i dem selv, uafhængig af de menneskelige Individer, der føle sig beherskede, bejælede, inspirerede af dem. Men naar vi saaledes i Historien finde Magter, der svæve mellem Personlighed og Personification, da kjender Aabenbaringen endnu en tredje Klasse af kosmiske Magter, der udgjøre et frit, personligt Aanderige. Denne Forestilling have Herren og Apostlene givet Vidnesbyrd under Omgivelsjer, af hvilke den udtrykkelig blev bestridt, idet

*) Ps. 104, 4.

**) Joh. 5, 4.

Sadducæerne sagde, at der hverken var Engel eller Aand*). Naar vi imod denne Paastand, der stedse paany vender tilbage, sætte Skriftlærens Myndighed, da tilføie vi, at ingen Speculation vil være i stand til at afgjøre, hvorvidt der i Skabningen kunne være Magter, der have en saadan Aandelighed i sig selv, at de med personlig Bevidsthed kunne tjene eller modstræbe Skaberen. Speculationen kan herom Intet bekræfte eller benægte, men gjør vel i at holde sig til Digterens Ord, at der er Mere mellem Himmel og Jord, end Philosophien har drømt om. Aabenbaringen lærer os, at i Skabningens Begyndelse lod Guds Børns Fryderaaib samtidigt med Morgenstjernernes Subel**); og naar vi dagligt bede, „Skee Din Villie som i Himlen, saa og paa Jorden“: da henledes vor Tanke til de himmelske Hærskarere, de fuldkomne Redskaber for den hellige Fadervillie.

§ 70.

Søge vi nu nærmere at bestemme Forholdet mellem Englenes Natur og den menneskelige Natur, vil det indlyse, at Englene i een Henseende ere høiere end Menneskene, medens de i en anden ere ringere end disse; høiere, fordi de ere Magter og Kræfter, „de Stærke, de Vældige“***), der udrette Herrens Ord, hævede over den jordiske Indskrænkning; ringere, fordi de forholde sig til Mennesket som det Almindelige til det Mikrokosmiske, hvorfor de ogsaa forestilles som tjenende Aander for Menneskelivet, en tjenende Stjernehimmel for det historisk bevægede Jordeliv. Skjondt Engelen i Forhold til Mennesket er den mægtigere Aand, saa er Mennesket dog den rigere Aand; thi Engelen i al sin Vælde udtrykker kun en enkelt Side af det, hvad Mennesket i sin Sjæls Sinderlighed, i sin Individualitets Rigdom skal sammenfatte til mikrokosmisk Heelhed. Betragte vi Engleaaenbarelskerne i Skriften, da faae vi ogsaa kun et ubestemt og svævende Billede af deres Personlighed, der er indhyllet i den

*) Ap. G. 23, 8.

**) Job. 38, 7.

***) Ps. 103. 20.

rene Aandeligheds ubestemte Udsøglands, medens Christus og Apostlene staae for os som bestemt udprægede Stikfælsler. Just fordi Englene kun ere Aander, men ikke Sjæle, kunne de ikke have den rige Tilværelse, som Mennesket, hvis Sjæl er Foreningspunktet af Aand og Natur. Dette Menneskets Fortrin fremfor Englene udtrykker Skriften derved, at Guds Søn ikke er bleven Engel, men Menneske. Han antager sig ikke Englene, men han antager sig Abrahams Sæd*). Han vilde kun forene sig med den Natur, der er Midtpunktet i Skabningen. De Hellige skulle dømme Englene**), de skulle med Christus dømme alle Tilværelsens Magter, alle Kræfter og Aander, der have rørt sig under Himlen. Naar Apostlene tale om, at Englene begjære at indfige i Forsoningens Hemmelighed, at Guds Wiisdom i Evangeliet skal kundgjøres for Magter og Herskaber***), da udtrykkes herved disse Anders Natur, som Vidner til Menneskets Herlighed, medens de ikke selv paa den virkelige Maade kunne deelagtiggjøres i Kristus, som Mennesket. Efterdi Mennesket er Enheds-punktet af Aandeverdenen og Legemsverdenen, efterdi Incarnationen er foregaaet i Menneskeslægten, kunne Menneskene indgaae den fuldkomneste Forening med Gud, medens Englene paa Grund af deres rene Aandelighed blot kunne deelagtiggjøres i Guds Majestæt, men ikke paa den umiddelbare Maade som Mennesket kunne deelagtiggjøres i hans Kjærlighedsaaabenbaring, i Incarnationens Mysterium og den dermed forbundne sacramentale Forening.

§ 71.

Spørge vi fremdeles om Englenes Virksomhed i Menneskelivet, da er det allerede antydet, at de ere Forsynets tjenende Aander. Som Guds Søn er Grundmidleren mellem Faderen og Menneskene, saaledes ere Englene relative Midlere og fremtræde i Særdeleshed som tjenende Aander for Kristus og Christi Rige. Christi Indgang og Udgang af

*) Hebr. 2, 16.

**) 1 Cor. 6, 3.

***) 1 Pet. 1, 12. Eph. 3, 10.

Verden, hans Fødsel, Opstandelse og Himmelfart er betjent af Engle, og Apostelhistorien antyder, at Englene have været virksomme ved Christendommens Udbredelse. Catholicismen har udviklet Læren om Englenes Virksomhed paa en saadan Maade, at Christi Midlerembede derved er stillet i Skygge; men den senere Protestantisme, der taler om Englene som om de for længesiden havde ophørt med deres Virksomhed, har ikke mindre gjort sig skyldig i en Ensidighed. Naar Christus siger: „Fra nu af skulle I see Himlen aaben, og Englene stige op og ned over Menneskens Son*), saa er hermed sagt, at Engle skulle vedblive at være virksomme gennem hele Historien, at hvor Kristus kommer med sit Rige, der skulle „tjenende Aander“ være tilrede, dette Ord taget i dets hele omfattende Betydning. Og hvor meget end Engletroen i vore Dage er tilbagetrængt selv i de Troendes Bevidsthed, saa er et Tilknætningspunct for denne Tro dog givet i den gængse Forestilling om „Verdenslivets Magter“, en Forestilling, der idelig udtales i verdslig Betydning, men som det kommer an paa ogsaa at opfatte i hellig Betydning. Naar denne Forestilling opfattes i den christelige Forsynslæres Lys, befinde vi os paa Engletroens Grund. Thi Grundbestemmelsen i Engelenes Begreb er ikke „Personlighed“, men Aand og Magt, der rører sig i Menneskelivet som Redskab for den hellige Forsynsvillie. Skulde vi saaledes ikke kunne sige, at Folkenes Engle have været virksomme ved Christendommens Indførelse hos dem? Kunne vi ikke sige, at de Aander, de Ideer, under hvis Herredomme Folket naturligt var stillet, have været de naturlige Gjennemgangspuncter for det Hellige, Midlere, der have beredet Kristus Vej i Folkets Hjerte, og derved have betinget dette Folks eiendommelige Tilægnelse af Christendommen? Og naar Kristus siger, at han paa den yderste Dag vil udjende sine Engle til at indsamle de Udvalgte fra de fire Verdenshjørner**), indeholdes da ikke

*) Joh. 1, 52.

**) Matth. 24, 31.

heri, at ligesom de dæmoniske Magter især ville gjøre sig gjældende i Historiens sidste Tider, saaledes ville og alle gode Magter udfolde deres Herredømme ved at lede Menneskene til Christus og virke til at Skilsmisjen mellem Døs og Mørke fuldbyrdes. Paa hiin Dag vil Herren fornægte de onde Mennesker ikke blot for sin Fader, men for alle de hellige Engle*). De Ugudelige skulde ikke blot være forladte af Gud, men af alle Guder, af alle gode Magter.

Anm. Schleiermacher mener, at vi kunne afløse Engle-troen med Troen paa Fornuftvæsners Tilværelse paa andre Kloder, fordi Englene kun skulde have deres Oprindelse af den Trang, som Mennesket har til at besøge Universet med andre Fornuftvæsener end sig selv. Men denne Betragtningssmaade beroer paa en fuldkommen Mistjendelse af Englenes Begreb. Thi selv naar vi gaae ind paa den i og for sig tvivlsomme Forestilling om Beboere paa andre Kloder, saa kunne vi dog kun tænke os disse i Analogie med Menneskene, som Fornuftvæsener, der i deres Tilværelse udtrykke en Forening af Aand og Legeme, og da ville disse Individuer ogsaa have Engle behov, itaale under almindelige Magters Indflydelse. Paa enhver Klobe, hvor vi tænke os en Menneskeslægt eksistere, vil ogsaa den metafysiske Mod sætning mellem Himmels og Jord gjøre sig gjældende, og dermed ogsaa Mod sætningen mellem et historisk bevæget Menneskeliv og almindelige Forsynsmagter og Kræfter, til hvilke Menneskelivet itaale i Forhold.

Mennesket, skabt i Guds Billede.

§ 72.

Medens Englene ere rene Aander og medens Naturvæsenerne ere bundne i bevidstløs Legemlighed, er Mennesket den frie personlige Enhed af Aand og Natur, en aandelig Sjæl, der ikke som Natursjælene er fangen i Legemlighed, men er bestemt til frit at aabenbare sig gennem sit Legeme som et Aandens Tempel. I dette Tempel finder den hele Legemverden sit altforklarende Midtpunct, ligesom Aande-

*) Marc. 8, 38.

verdenen samler sine Straaler i Menneskets Indre som i det altforenende Brændpunct. Menneskets Værdighed miskjendes i den hedenste Anskuelse, der kun vil forklare sig dets Tilblivelse ad den kosmogoniske Vej, kun opfatter Mennesket som den til Bevidsthed komne Naturaand. Men det er Aabenbaringens Anskuelse, at Mennesket er skabt i Guds Billede, er afbilledligt og i skabt Afhængighed, hvad den guddommelige Logos er forbilledligt og skabende; og kun under denne Forudsætning er det forklarligt, at Mennesket, skjøndt et Lem paa Naturens store Legeme, skjøndt udviklende sig af Naturlivets Svøb, skjøndt underlagt den naturlige Slægtudvikling: ikke desto mindre er naturfrit og verdensfrit, at der i ethvert menneskeligt Individuum er et Ubetinget, hvorved det er uafhængigt af den hele Makrokosmos.

Anm. Den hedenste Anskuelse af Mennesket udtrykker sig betydningsfuldt i den mytiske Sphinx, i hvilken det menneskelige Nafn hæver sig frem af den vilde Dyreskikkelse. Det er den kosmogoniske Gjæring, som her forestilles i denne Sammenblanding af Dyr og Menneske, af Natur og Aand; Mennesket stræber her at vikle sig ud af Naturlivets Gylster, men er fængslet og fortryllet i dette, løslades ikke til fri, fuldstændig Mennesketilværelse. Det var som bekendt Sphinxen, der forelagde Menneskene den Gaade, hvad det var for et Dyr, der om Morgen gik paa fire Been, om Middagen paa to og om Aftenen paa tre. Og skjøndt det var Grækeren, der løste Gaaden, idet han fandt, at Gaadens Indhold var Mennesket: saa har dog Grækeren ikke rettelig løst Frihedens Gaade. Thi ogsaa den græske Humanitet kan selv fremstilles under Billedet af en Sphinx, hvis Overdeel er at skue som en deilig Jomfru, en plastisk Skjønhed, men hvis Nederdeel er et Naturuhyre. Som den græske Humanitet i det sædelige Samfundsliv, i Kunst og Videnskab, viser os Frihedens Billede, saaledes opstiger dette Frihedsbillede af Naturlivets dunkle Grund; i Baggrunden af den lyse Frihedsverden staaer det blinde Fatum til et Vidnesbyrd om, at Mennesket ikke er emanciperet fra Makrokosmen. Og ligesaa lidt som Grækeren har løst Frihedens Gaade, ligesaa lidt har den romerske Stoiker gjort det. Thi Stoikeren søger kun at frelse sig, idet han i Resignationens Trods, i Fortvivlelsens Mod offerer sig selv til det store Verdensuhyre. Allevægne viser det sig i Hedenstabet, at Mennesket kun har Verden til sit Princip

og derfor aldrig i Sandhed kan blive verdensfrit. Den frie Aand dukker vel op af Naturlivet, som Sphinxens Aasyn af Dyregestalten, men bliver ikke virkelig emanciperet. Kun naar Mennesket har den skabende Frihed (*libertas liberans*), har den hellige Kjærlighedsvillie til sit Princip; kun naar han er denne Villies frie, u dødelige Organ: kun da er Mennesket, skjøndt selv et Led af Verden, ikke destomindre verdensfrit og naturfrit.

§ 73.

Humanitetens Begreb beroer altsaa derpaa, at tvende Principer, det kosmiske og det hellige, i Mennesket sammenfluttes til fri personlig Enhed. Det er Menneskets Bestemmelse at være Jordens Herre, Midtpunktet for et selvstændigt Verdensliv; men som det frie Organ for den hellige Skabervillie, er det hans Bestemmelse at forklare sin Frihed i Afhængigheden af Gud, sit Liv i Verden til et Liv i Gud, sine Verdensidealer i Guds Riges Ideal. Derfor udtømmes Menneskets Begreb ingenlunde ved den Bestemmelse, at Mennesket er det frie Fornuftvæsen; Humaniteten beroer derpaa, at Mennesket som frit Fornuftvæsen er religiøst Væsen, at hans Fornuft og Frihed er bestemt ved Samvittighedsforholdet. Samvittigheden er Seglet og Pantet paa Menneskets Frihed og indre Afhængighed af Afslutningen; men den er kun dette, forsaavidt som den tillige besegler hans Afhængighed af Skaberen. Samvittighedsforholdet udtrykker, at Mennesket kun kan være Herre, forsaavidt som han tillige er Djener, at han kun i Aand og Sandhed kan være sin egen, forsaavidt som han i Aand og Sandhed er Herrens.

Anm. Den nyere Culturverden anseer det for sin skønneste Roes at have udviklet Humanitetens Idee, og at dens Ledere og Lærere, dens Tænkere og Digtere ere Humanitetens Hæroer. Humanitet er bleven et almindeligt Løsen i den nyere Tid, et Udtryk for Friheden og den alsidige Udvikling i Modsætning til Ufriheden og Barbariet. Ja hos Mange i vor Tid er enhver positiv Bestemmelse gaaet tilgrunde i dette Begreb, og det er træffende sagt, at den nyere Verden, istedetfor de gamle katholske Helgene, har anskaffet sig en ny Helgen, nemlig *Humanus*, hvem den op søger til alle Tider, blandt alle Folk, i alle Religioner og Kirker. Men kun altfor ofte komme vi ved

denne Humanus snarere til at tænke paa Hedenstabet, end paa det i Gud skabte Menneske.

Ville vi nærmere sammenligne det christelige Humanitetsbegreb med det hedenste, da kuune vi gaae ud fra den Erkjendelse, at Humanitetens Modsatning er Barbarie. Men hvad er Barbarie? Barbariet er ikke blot modsat Culturen, er ikke blot en Mangel af Dannelse; men Barbariet er ligesaavel modsat den sande, ufordærvede Natur, er en Forvendelse af det oprindelige Naturforhold. I Historien, i den sædelige Verden, er Barbariet det Samme, hvad Chaos er i Naturen, en Uorden i Menneskenaturens Grundelementer. Ligesom vi nu i Hedenstabet i kosmologisk Henseende ikke komme ud over det gamle Chaos, saaledes kan Hedenstabet heller ikke i anthropologisk og ethisk Henseende løsribe sig fra Barbariets Princip, fordi det er befestet med en Uorden og Forvirring i den ethiske Naturgrund. Kultur er det høieste Udtryk for den hedenste Humanitet, der overseer, at den menneskelige Frihed selv trænger til at cultiværes af den guddommelige Naade, trænger til at frigjøres af en høiere libertas liberans. Den hedenste Humanitet udbifler kun det autonomiske, det selvstændige Element i den menneskelige Natur, søger kun at gøre sig Jorden underdanig, at gjøre Mennesket til Midtpunct i et Rige af Verdensidealer. Det skabte Afhængighedsforhold, det modtagende, det gudslidende Forhold til den guddommelige Kjærlighed, denne Trang til Gud og den derved betingede hellige Frihed fattes i den hedenste Humanitet. Barbariet i den hedenste Humanitet viser sig deri, at der er en heel Egn i Sjælen, som ligger brak og udhyrket, at Aandens ædleste Sæd ikke groer i denne Jordbund, at de dybeste Følelser og Sindsbevægelser, den religiøse Ydmyghed og Kjærlighed, at Bedrøvelsen efter Gud og Glæden i Gud ikke kunne spire i Hjerternes Kulde og Haardhed. Istædetfor disse ægte menneskelige Følelser fremvojer midt i den hedenste Culturverden et Bildnis af raae Følelser og profane Tanker, der kun utilstrækkeligt skjules ved Kunstens og Videnskabens herlige Blomster. Hos mange af den nyere Verdens Culturmennesker viser sig i Henseende til de religiøse og finere moraliske Forhold ikke sjældent en Følelsens Naahed, som kun slet bestaaer med deres videnskabelige og æsthetiske Dannelse. Idet den hedenste Humanitet er fremmedgjort for Afhængigheden af Skaberen, kan den ikke undgaae at komme i en slet Afhængighed af Verden. Og hvor høit den end monne stille det menneskelige Individuum, saa undgaaer den dog ikke ved Siden af Individets Forherligelse at have en barbarisk Betragtning af det menneskelige Individuum. Dette Barbarie har i vore Dage lagt sig for Dagen i

Venægtelsen af det menneskelige Individuums Udødelighed, har lagt sig for Dagen i den Betragtning, at det er Individets høieste Bestemmelse at blive Gdeens eller Verdensaandens Organ. Verdensaanden spørger ikke om Individet, men kun om det Værk, den vil udføre igjennem Individet. Individets Værd maales altsaa kun ved dets Beqvemhed til at udføre de Gjerninger og Bedrifter, der skulle udføres i Gdeens Navn, altsaa ved dets Genie og Talent, og den store Genius bliver Humanitetens høieste Fremstilling. Men just dette er Barbarie, at maale Individets Humanitet efter dets Talent og dets Gjerninger, istedetfor at maale den efter dets Samvittighed og Villie, at gjøre Personligheden til Middel for Talentet, Villien til Middel for Gjerningen, istedetfor at Gjerningen skal være Middel for Udarbejdelsen af det indvortes Menneske. Det samme Barbarie lægger sig for Dagen i saadanne Sætninger som denne, at ethvert Individuum kun er, hvad det gjør, kun betyder saa meget, som det udretter og lægger for Dagen i sin phænomenale Tilværelse *) o. s. v.

Baade Catholicismen og Protestantismen erkjende Mennesket som skabt i Guds Billede, men dog er Humanitetens Begreb forskjelligt opfattet i begge Confessioner, fordi Forholdet mellem Natur og Naade er forskjelligt opfattet. Catholicismen betragter Naaden som et donum superadditum, som en højere Tilgift, hvilken Skaberen foiede til, da han havde skabt Mennesket, men mener dog, at den menneskelige Natur ogsaa uden den guddommelige Naade vilde være en sand Menneskenatur. Protestantismen lærer derimod, at det ligger i Menneskenaturens Begreb, ikke at være den til sig selv overladte Natur, ikke at aabenbare det saakaldte „reent Menneskelige“, men i det Menneskelige at aabenbare det Guddommelige, i Friheden at aabenbare Naaden. Catholicismens Barbarie bestaaer deri, at den paa udvortes, mekanisk Naade sammenfatter Menneskelivets tvende Grundfactorer, et Barbarie, der ikke blot lægger sig for Dagen i dens Dogmatik, men ogsaa i dens Liv, hvor vi allebegne møde en Dualisme mellem det Guddommelige og Menneskelige, mellem det Hellige og det Verdslige, det Religiøse og det Sædelige, mellem Kirkens Formaal og Verdensformaalene. Protestantismen derimod sætter det som Opgave for den sande Humanitet, at Menneskets Gudsforhold og Verdensforhold paa fri, aandelig Naade gjennemtrænge hinanden.

*) Jfr. Zenthen: Humanitet, betragtet fra et christeligt Standpunct. Pag. 19.

§ 74.

Naar Gudsbilledet eller den væsentlige Humanitet maa erkjendes at være tilstede i ethvert menneskeligt Individuum, er dette ikke at forstaae saaledes, som om de menneskelige Individer kun udvortes adstille sig fra hverandre ved deres sandfelige og timelige Forskjelligheder, medens det indre Menneske i ethvert Individuum er det samme. Var Individets Væsen kun det „almene“ Menneske, havde det ingen indre, evig Eiendommelighed, da vilde det kun være en betydningsløs Gjentagelse af Slægten, men intet sandt Individuum. Som derfor ethvert menneskeligt Individuum maa betragtes som et Led i Slægtudviklingens Række, saaledes er det tillige en eiendommelig Form af Gudsbilledet, et eiendommeligt, et nyt Aabenbaringspunct af den guddommelige Villie. Heri indeholdes Besvarelsen paa det Spørgsmaal, om de menneskelige Individer fødes, eller om de skabes, Spørgsmaalet om Traducianismens og Creatianismens Gyltighed. Det er Traducianismens Sandhed, at ethvert menneskeligt Individuum er en Afkodning af Slægtens Naturvirksomhed, saaledes som denne er betinget ved Folkenes, Familiernes og Forældrenes Eiendommelighed. Men det er Creatianismens Sandhed, at den almindelige Naturvirksomhed, ved hvilken Slægten forplanter sig og nye Sjæle dannes, at denne hemmelighedsfulde Naturvirksomhed er Organ og Middel for Guds individualiserende Skabervirksomhed, at altsaa ethvert menneskeligt Enkeltvæsen er en ny Aabenbaring af den guddommelige Villie, der her bereder sig en eiendommelig Form for sit Billede. Enhver af disse Anstuelser er kun sand, naar den bekræfter sin Modsatning. Ifølge den eensidige Traducianisme sættes Individet i en blot Afhængighed af Slægten, og dets hele Tilværelse er bestemt ved den foregaaende Række; en evig Eiendommelighed, en uendelig Frihedens Spire lader sig ikke begribe ad Traducianismens Vej, fordi denne ikke kommer ud over Slægtbegrebet og den dermed givne naturalistiske Opfattelse af Individet.

Ifølge den eenfjeldige Creationisme derimod udgaaer ethvert Individuum reent og puurt fra Skaberens Haand som en første Adam; og Individernes oienfynlige Afhængighed af de foregaaende Led i Rækken, Begrebet om det Medarbejde og navnlig den naturlige Syndigheds Phænomen bliver uforklarligt. Den hellige Skrift anerkjender begge Synspuncter; „Jeg er fød i Misgjerning og min Moder undfangede mig i Synd“*), hedder det, hvorved Traducianismen bekræftes; men at Skaberens Forsynsøie vaager over Individets Fødsel bevidner Psalmisten, naar han siger: „Jeg vil takke Dig, fordi jeg paa forunderlige Maader er bleven til. Mine Been vare ikke skjulte for Dig, da jeg blev gjort i Skjulet, da jeg blev kunsteligen virket; Dine Dine faae mig, da jeg endnu var uarbejdet“**). Og Herren siger til Jeremias: „Jeg dannede Dig i Moders Liv“***). Bliver det end et Mystorium, hvorledes i Menneftedannelsens hemmelige Bærstet Natur og Skabelse gaae over i hinanden, hvorledes Skabervirkomheden og Naturbetingelserne gjenfjeldigt begrænde hinanden — thi ligejom Døden har sine Hemmeligheder, saaledes har ogsaa Fødselen sine —: saa maa dog ethvert Individuum paa cengang betragtes under Traducianismens og Creationismens Synspunct, eller som Fortfættelse og Led i Rækken og som nyt, oprindeligt Begyndelsespunct. Forestillingen om Sjælens Præexistens kunne vi ikke tillægge anden Betydning end den, at Sjælene som Muligheder have præexisteret i det guddommelige Skaberdyb, en Sætning, der meget vel lader sig forene med den, at de som Muligheder have været anlagte i Slægtens Naturdyb.

Anm. Naar vi ved at afhandle Verdens Skabelse i Almindelighed have opstillet den Sætning, at Verden baade maa betragtes under Naturudviklingens og under Skabelsens Standpunct, saa finder denne Sætning sin høieste Anvendelse paa Mennesket. Mennesket er den fuldkomneste Skabning, fordi han er den fuldkomneste Natur; og han er den fuldkomneste Natur, fordi han

*) Ps. 51.

**) Ps. 139.

***) Jerem. 1, 5.

er den fuldkomneste Skabning. Han er den fuldkomneste Natur, idet han er Individuum eller Natur i sig selv; men just derfor viser ingen anden Natur saaledes tilbage til Skaberen som til sit Ophav; thi Individet lader sig ikke forklare af en blot almindelig Naturvirksomhed, der kun kan frembringe Skin-Individer eller Exemplarer. „Det er en Natur“, sige vi, naar vi ville tilkjendegive, at En er et ret Menneske, et ægte Individuum, der har Oprindelighed og Eiendommelighed i Sjælen, og derfor ikke kan forstaaes efter almindelige Slægts- og Arts-Categorier, men maa forstaaes ud af sig selv. Men i samme Maal, som En saaledes kan siges at være en Natur i sig selv, i samme Maal fremtræder han som et nyt, oprindeligt Begyndelsespunct i Rækken, d. v. s., i samme Maal, han viser sig som natura, viser han sig ogsaa som creatura. Skjondt nu ethvert menneskeligt Individuum baade er at betragte under Skabelsens og under Forplantelsens Synspunct, saa gjør dog ved Betragtningen af de menneskelige Individer en relativ Forskjel sig gjældende, en Forskjel, der er den samme, hvilken vi ovenfor have behandlet som Forskjellen mellem Skabelse og Opholdelse. Jo mere primitive, jo mere oprindelige de menneskelige Individer ere, desto mere lade de sig opfatte under Skabelsens Synspunct, desto mere gjør den creatianske Forklaringsmaade sig gjældende ved Spørgsmaalet om deres Tilblivelse; jo mindre primitive derimod de ere, desto mere vise de sig kun som Afslæggere af det Foregaaende og derfor kun som Led i Slægtens, i Folkets og Familiens Opholdelse, ligesom de ogsaa i Samfundslivets Oekonomie vise sig at være satte til at opholde, fortsætte og forlænge, hvad Andre have grundlagt og begyndt. Forestillingen om den guddommelige Skabervirksomhed træder da tilbage, og den traducianske Forklaringsmaade bliver den overveiende, hvorefter der dog stedse maa have sig for Die, at denne Modsatning kun er relativ, fordi vi i ethvert Individ maae forudsætte et creatiansk Moment, saavist som det ikke er et Skin-Individuum, men et sandt, gudsbilledligt Individuum. Det er just ved Creatianismen i den her angivne Betydning, at Menneskeverdenens Skabelse adskiller sig fra Naturskabelsen. I Naturen er det i strengere Forstand kun Slægterne og Arterne, der skabes; Individerne fremkomme ved en fortsat Traducianisme, medens den individualiserende Skabervirksomhed her kun giver sig tilkjende i flygtige og forbilledlige Antydninger. Ethvert menneskeligt Individuum derimod indeslutter en evig Eiendommelighed og dermed et af Gud givet, betroet Pund, der, om det end hos mangfoldige Individer bliver i latent og bunden

Tilstand, dog maa forudsættes at være tilfælde, saasandt som de ere gudsbilledlige Skabninger.

Skjondt nu det creatianste Moment hos mangfoldige Indviden er ukjendeligt, paatrænger det sig dog med Nødvendighed ved den teleologiske Betragtning af Historien. Kaste vi saaledes et Blik paa de Grupper af Talenter, der ligesom nye Stjernegrupper opstige paa Historiens Horizont i afgjørende Epøker, og som aabenbart ere bestillede til at løse en bestemt Tidsalderens Opgave: saa lader disse Indviders oprindelige Naturbestemthed sig ikke forklare uden under Creationismens Forudsætning. Thi selv om man vilde antage, at der uafslædigt opvædede Talenter af Naturens frugtbare Modersfjød — Noget, der iøvrigt strider mod den Sparommelighedsløve, Historien i denne Henseende viser os —: saa vilde det dog være tilfældigt, hvilke Talenter Naturen i en given Tidsepøke frembragte, efterdi ethvert historisk Tidspunkt er ligegyldigt for Naturen, betragtet reent som saadan. Men det sande Talent, jo mere indgribende det virker i Tid, desto mere viser det sig, at det er bestillet netop for denne bestemte historiske Tid, ja at det, som Propheten siger, allerede i „Modersliv“ er dannet til sin Gjerning. Efter en blot pantheistisk Betragtning er det alene den historiske Tidsaand, der gjør Indviderne til det, de ere. Men om end denne Synsmaade udtrykker een Side af Sagen, maa der dog atter siges, at den nye Tid, den nye historiske Morgenrøde jo først kommer til Gjennembrud i de store Indviden, og at disse Lyshærere, disse Morgenrødens Børn ikke ere tomme Kar, der kunne fyldes med hvad det skal være, et Veer, hvoraf Tiden kan danne hvad den vil, men originale grundprægede Naturer, der i sig selv have Kilden til en bestemt Virksomhed, hvorved de selv bestemme deres Tid. Men saaledes nødes vi til at sætte det guddommelige Forsyn ikke blot som virkende i Bevidsthedens Verden, men ogsaa i Slægtens dunkle Naturgrund. Thi dersom man kun sætter Forsynet som styrende Forsyn i Historien, uden tillige at sætte det som skabende Forsyn i Naturgrunden, uden tillige at erkjende den omfattende Betydning af Herrens Ord til Propheten: „For jeg dannede Dig i Moders Liv, kjendte jeg Dig; og for Du udkom af Moderen; helligede jeg Dig; jeg bestillede Dig til en Prophet for Folkene“ *): hvorledes forklarer man da dette Sammentræf mellem Talentet og Historiens Opgave? Er det kun en blind Naturgenius, der i sine hemmelige Bærktæder danner Historiens Redskaber, hvorfor tager den da ikke fejl og frembringer en

*) Jer. 1, 5.

Dante, hvor Historien behøver en Luther? hvorfor frembringer den ikke philosophiske og contemplative Naturer, naar Historien træder practiske Heltenaturer, og ombendt? Harmonien mellem Individernes Naturbestemthed og Historien finder alene sin tilstrækkelige Forklaringsgrund (ratio sufficiens) i Begrebet om et skabende Forsyn, der paa eengang magter Natur og Historie.

Imidlertid kunne vi ikke Andet end forudsætte Tilstedeværelsen af det creatianste Moment ogsaa der, hvor det ikke er kjendeligt. „Naar en Kvinde føder“, siger Christus, „har hun Bedrøvelse, fordi hendes Time er kommen; men naar hun har født Barnet, husker hun ikke mere Trængselen over den Glæde, at et Menneske er født til Verden“*). Denne Glæde, over at et Menneske er født til Verden, er som aandelig Glæde kun tænkelig under Creatianismens Forudsætning. Den aandelige Glæde over Barnets Fødsel er ikke blot Glæden over Slægtens eller Familiens Opholdelse og Fortsættelse, men Glæden over, at et virkelig Nyt er født til Verden, der aldrig saaledes har været tilforn og aldrig saaledes vil komme igjen. Men at en relativ Forstjæl her maa finde Sted mellem de forstjellige Individer, dette fremgaar af Begrebet om et Menneskeheds Rige. Thi et Rige maa indeholde en Mangfoldighed af Forstjelle og Trin; Skaber-virkomheden kan ikke paa ethvert Punct aabenbare den samme Fylde, ligesom den ogsaa paa hvert Punct er underlagt bestemte Betingelser af den relativt selvstændige Naturvirkomhed eller af det traducianste Moment. Derfor viser sig allerede her Begrebet om en Udvalgelse — et Begreb, der i en høiere Form vil vise sig for os i Naadens Rige — thi vi maae jo allerede her i Naturens Rige skjæle mellem de udvalgte, begunstigede Naturer, og dem, som i relativ Forstand ere overseete og stillede i Skygge. Men det maa fremhæves, at den naturlige Udvalgelse, som vi ville kalde den, endnu Intet afgjør om Individernes personlige Værd. Menneskets Personlighed beroer paa den frie Genhed af Talent og Villie, medens vi her kun betragte denne Genhed som en Mulighed. Hvoraf da følger, at den, der har den større Mulighed, ingenlunde derfor ogsaa har den større personlige Virkelighed, da meget mere her, hvad Christendommen lærer, de Sidste kunne blive de Første, og den, som var tro over Videt, kan blive sat høiere end den, som var utro over Meget. Og heri ligger da tillige, at den blot verdenshistoriske Betydning af et Talent ingenlunde er Gæet med dets ethiske Værd, fordi der jo lader sig tænke en naturnødvendig og blot drifts-

*) Joh. 16, 24.

mæssig Udfoldelse af Talentet til en vis Virksomhed, uden at denne helliggjøres gennem Villien.

Hvad der med Hensyn til Individerne er sagt om en i Skabelsesforholdet grundet naturlig Udvalgelse gjælder ogsaa om Folkeindividualiteterne. Skjøndt ethvert Folk er bestemt til at fremstille en Side af Gudsbilledet, saa bliver her dog at skjælnes mellem de mere primitive og de afledede Naturen, mellem saadanne, der mere udtrykke Skabelsens, og saadanne, der mere udtrykke Opholdelsens Idee.

§ 43.

Den hele Manfoldighed af guds billedlige Individuer, af Folk, Tungemaal og Slægter har sin Eenhed i den guddommelige Logos, det uftabte Guds billede (*imago dei absoluta*), der i Tidens Fylde selv bliver Menneske. Blev den guddommelige Logos ikke selv Menneske, da vilde Humanitetens Ideal ikke være realiseret; thi ethvert af de skabte Individuer fremstiller kun en ufuldkommen, en relativ Eenhed af Logos og Menneske, af det uftabte og det skabte Guds billede. Den menneskeblevne Logos aabenbarer den hele Fylde af det Ideal, hvorpaa den menneskelige Natur oprindeligt er lagt an, men som kun ufuldstændigt kan realiseres i ethvert af de endelige Individuer. Blev den guddommelige Logos ikke Menneske, da vilde Menneskeslægten være uden et virkeligt Eenhedspunct og Hoved; den vilde mangle den virkelige Midler, der kan føre Slægten fra det skabte Afhængighedsforhold ind i det aandelige Frihedsforhold, kan opløse den fra Livets Naturtrin til Fuldbendelsens og Væsenhedens Trin. Vi vedtjende os den oldchristelige Tanke, at Guds Søn vilde være bleven Menneske og være kommen til Verden, selv om Synden ikke var indkommen*), den Tanke, at da Gud skabte Mennesket i sit Billede, da skabte han ham i sin Sønns Billede, men i Billedet af Sønnen, der skulde incarneres, jaaledes at altsaa Kristusbilledet foresvævede Gud ved Menneskets Skabelse, er den Prototyp, hvorefter Mennesket er skabt.

*) Jvfr. Irenæus adv. hæer. 5 Bd. 16 Cap. — Ligeledes Eph. 1, 10. Coll. 1, 15. 18. Eph. 4, 24. Coll. 3, 10, 11.

Den første Adam.

§ 76.

Medens Kirken besvarer Spørgsmaalet om Menneskeflægtens og Historiens Begyndelse ved at pege hen paa eet første Menneskepar*), og i den første Adam erkjender det naturlige Forbillede paa den anden Adam, der skal komme i Tidens Fylde**): saa har herimod til alle Tider en anden Synsmaade gjort sig gjældende, der paaftaaer, at Menneskeflægten har udviklet sig fra flere af hinanden uafhængige Puncter. Da det, hvorefter der spørges, ligger udenfor den nærværende Erfarings Betingelser, berøver dets Besvarelse tilfidsst paa den almindelige Grundbetragtning af Menneskets Bestemmelse og Vilkaar. Den naturalistiske Betragtning, der ikke anerkjender Aabenbaringen som den nødvendige Forudsætning for den menneskelige Frihedsudvikling, betragter Menneskelivets Oprindelse aldeles under Naturudviklingens Typus. I forskjellige Egne af Jordkloden lader den Antichthoner dukke op af Materiens Dynd; under Kampen og Brydningen med Naturkræfterne er omfider hos enkelte af disse Jordfødte Geniets prometheiske Gnist fremsprunget, og disse ere blevne Culturens og Humanitetens Heroer og have ledet deres Brødre frem paa „Selvbesrielsens“ Wei. Hvad enten nu denne Anskuelse begrunder sig ved Deismen, der vel anerkjender en Skaber bag Stjernerne, men en Skaber, der, efterat have givet sin Verden det første Stød til Udvikling, kun vedbliver at forholde sig som Tilskuere; eller den begrunder sig ved Pantheismen og betragter Menneskeaaanden som en sig udfoldende Guddomskraft: i ethvert Tilfælde har den forvundet Begrebet om det sande Skabelsesforhold og det i Guds Billede skabte Menneske. Thi er Mennesket den gudsbilledlige Skabeling, da maa det skabende Princip ogsaa være Udviklingens

*) 1 Mos. 2, 22. Matth. 19, 4. Apost. Gj. 17, 26.

**) Rom. 5, 12. 1 Cor. 15, 45.

Princip; og den sande Menneſteudvikling kan ikke tænkes at være overladt til ſig ſelv, men maa ledes ved Aabenbaring og Raade.

§ 77.

Erfjende vi, at det er Hiſtorienſ Betydning at fremſtille det levende Vexelforhold mellem den menneſkelige og den guddommelige Villie, mellem Selvbevidſthed og Aabenbaring; at det er dens Endemaal, at Gud og Menneſte fuldkomment forenes: da maa ogſaa dette Vexelforhold og denne Forening have været tilſtede i Hiſtorienſ Begyndelſe ſom i en frugtbar Spire. Menneſteſlægten ſkal ikke blot legemligt forplante ſig; den ſkal ogſaa aandeligt forplante ſig ved Tradition, ved hellig Overlevering. Og ſaaſandt ſom Aabenbaring og hellig Overlevering begrunder den gudsbilledlige Udviklingshiſtorie, ſaaſandt kan denne Hiſtorie kun have eet Udgangspunct, fordi dette betinger Forplantelſen af den hellige Overlevering fra Slægt til Slægt. Foreſtillingen om Paradiset og den forſte Adam er derfor ikke blot begrundet i Chriſtendommens Bogſtav, men i dens Aand; og den modsatte Betragtning maa forkaſtes ſom pelagianſt, fordi den lader Friheden begynde uden guddommelig Raade, Selvbevidſtheden uden et guddommeligt Ord. Og ligeſom Menneſteſlægten, betragtet under Synspunctet af den aandelige Forplantelſe, maa tænkes at have eet Udgangspunct, ſaaledes gjør den ſamme Fordring ſig gjældende, naar vi betragte den under Synspunctet af den naturlige Forplantelſe. Thi da Menneſket er Eenhed af Aand og Natur, da den aandelige og hjælelige Udvikling er betinget ved en tilſvarende Naturbeſtaffenhed: ſaa er ogſaa Slægtens aandelige Eenhed betinget ved dens naturlige Eenhed, eller derved, at den ganſke Menneſteſlægt er udsprungen „af eet Blod“. Relativt kunne vi erſjende dette i Forholdet mellem Forældre og Born, i Familier og Folkeſtammer, hvor det aandelige Slægtskab er uadſtilleligt fra Slægtskabet i Blodet, men maae ogſaa overføre dette Naturforhold paa Slægten i dens Heelhed. Og ſjøndt denne Side af Betragtningen er den dunklere, ſaa

er det dog klart, at kun under Forudsætningen af „de første Forældre“ kan Betragtningen af den almindelige, den medfødte Syndighed hævedes i sin christelige Betydning. Under Forudsætningen af Autochthoner, af mange af hverandre uafhængige Udgangspuncter maa den almindelige Syndighed betragtes som Noget, der hører med til Skabelsens oprindelige Indretning. Men kun under Forudsætning af „de første Forældre“ kan den betragtes som Noget, der er indkommet og trængt igjennem til Alle.

Anm. I den første Adam kommer Creationismen til sin fuldstændigste Betydning. Den første Adam er skabt i en Betydning, i hvilken ingen af hans Efterkommere er det. Hans Fremkomst er et Under for den hele Natur, der kun kan afgive Betingelserne for denne, men ikke bevirke den. Det er dette Under, Naturalismen vil undgaae, naar den antager, at Menneskeslægten er fremkommet ved en generatio æquivoca, at det flydende Element i Begyndelsen har været svangert med Livsspirer, der under et Sammentræf af visse physicalste Betingelser (Temperatur, Electricitet, Galvanisme o. s. v.) have udviklet sig til menneskelige Organismer. Saaledes synes Alt at gaae naturligt til og Underet heldigt at være skaffet afveien; thi var Underet først indtruffet paa eet Punct af Systemet, da kunde det jo ogsaa vende tilbage paa andre Puncter, navnlig ved den anden Adams Fremkomst i Menneskeslægtens Midte! Men undgaaer man virkelig Underet? Dette eiendommelige Sammentræf af Naturbetingelser, der udfordres for at de i Naturen slumrende Menneskespirer skulle udvikle sig, denne forudbestemte Harmonie, er den ikke et teleologisk Under? Og er det ikke en Modsigelse mod hvad man ellers falder evige Naturløve, det vil sige den nu bestaaende Erfarings Love, naar vi paa forskjellige Steder af Jordkloden skulde tænke os Mennesker at opstige af det „flydende Element“, det være sig nu, at de fremkomme under Form af Born eller af Vorne. Er da denne Forklaring af Menneskeoprindelsens Gaade mere begribelig, end naar vi med den mosaiske Overlevering forestille os, at Gud Herren dannede Adam af Jord og indblæste ham Aand af sin Aand? Det Uforklarlige, det for Sandsningen Utilgængelige vedbliver i ethvert Tilfælde, fordi vi i ethvert Tilfælde jøres ud over Erfaringens og Sandsningens nuværende Betingelser; men Forkjellen er denne, at vi i det første Tilfælde komme til en monstrøs Forestilling, fordi Underet virkes ved blinde Kræfter; medens den

sidste Forestilling vækker Grefrygt og Beundring, fordi Underet virkes af Aanden, af den hellig Wiisdom.

Det horer ikke Dogmatiken til, nærmere at gaae ind paa de naturvidenskabelige og sprogvidenskabelige Undersøgelser om Menneskeracernes, om Folkestammernes og Sprogstammernes Forskjellighed. Man har som bekjendt snart forudsat Forskjellighederne som det Oprindelige, snart ubledet Forskjellighederne af den forudsatte Eenhed. Begge Forklaringsmaader have anseete Granskeres Auctoritet for sig. Thi Erfaringens Verden er tvetydig, og her staaer Tegn mod Tegn. Men det kommer ikke blot an paa en Mangfoldighed af Grunde for og imod, men paa den ene tilstrækkelige Erkjendelsesgrund. Hvor megen Betydning, der end tilkommer de naturvidenskabelige Forskninger, saa kunne disse dog i dette Spørgsmaal ikke føre os videre end til en Gissning, en Antagelse, hvilken de ved Kjendsgjerningernes Betragtning søge at bringe til „hoieste Sandsynlighed“. Og skjøndt vi for Antagelsen af Menneskeslægts Rødstammelse fra eet Par kunne stille store naturvidenskabelige Auctoriteter imod andre ikke mindre store, der paa staae det Modsatte, saa kan Dogmatiken dog ikke ville støtte sig til naturvidenskabelige Gissninger og Antagelser. Den maa vide, at det sidste Ja og Nei i disse Undersøgelser beroer paa, hvorledes man tænker om Begreberne Skabelse, Aabenbaring og hellig Overlevering, om Forholdet mellem Aand og Natur; og her befinder Dogmatiken sig paa sine egne Gnemærker og maa afgjøre Spørgsmaalet efter sine egne Love, overladende de naturvidenskabelige Undersøgelser til deres egen Gang, i Forvisningen om, at Naturvidenskabens sidste Ord ikke kan være en Benægtelse af Aabenbaringens.

§ 78.

Det fande Gudsforhold kan i den første Adam ikke have været tilfiede som en Fuldkommenhedens Tilstand, ei heller som et blot Anlæg, men som en levende Begyndelse, der indesluttede Muligheden til en fremskridende Udvikling og Opnaaelse af Menneskets Bestemmelse. Det er den augustinske Dogmatiks Gensidighed, at forveyle Begreberne Ulyklighed og Hellighed, at tillægge det første Menneske en Reenhed i Villien, en Klarhed i Erkjendelsen, der kun kan tænkes som Endemaalet for en fri Selbudsikling. Den augustinske Dogmatik har ikke kunnet undgaae en doctisk Opfattelse af den første Adam, idet hans fande Menneskenatur bliver et

Ein, naar hans medfødt Ustyldighed skal tænkes som virkelig Hellighed. (Svfr. 1 Cor. 15, 45—47, hvor der udtrykkeligt antydes, at den første Adam kun stod paa Livets Naturtrin, hvorimod Aandens Rige som saadant først kom med den anden Adam). Den pelagianste Dogmatik forveksler derimod Ustyldigheden med den dyriste Raahed, og sætter det oprindelige Gudsbillede i Adam kun som et slumrende Anlæg. Men det til sit blotte Anlæg overladte Menneske kan aldrig bringe det til virkelig Religion, hvilket sees hos de nuværende Bilde, hos hvilke det blotte Anlæg vel maa forudsættes, men som dog vise en fuldkommen religiøs Afmagt, idet de ikke kunne komme til at begynde Udviklingen af deres Anlæg, og først behøve en udenfra kommende Paavirkning. Idet vi derfor ligeaa lidt kunne tilfredsstilles ved det blotte Anlæg, som ved en udviklet Fuldkommenhedstilstand, sige vi, at den første Adam har haft den levende Begyndelse til det sande Gudsforhold. Denne Begyndelse til en salig Livsudvikling i skabt Afhængighed, dette livsvangre Udgangspunct for Friheden, der indeslutter en salig Fremtid, er Paradisets Begreb.

Anm. Just fordi Paradiset ligger udenfor Betingelserne for den nuværende Erfaring, er det ikke vanskeligt for Critiken at vise Umuligheden af at danne sig en anstuelig Forestilling om den første Adam. Det forholder sig med Forestillingen om Paradiset, om Menneskelivets første Ting, som med Forestillingen om de sidste Ting, om det tilkommende Liv. Begge ligge udenfor den nærværende Erfarings Betingelser, hvorfor der ogsaa ere saa mange, der erklære dem for blotte Phantasiebilleder. Men fordi vi ikke paa en erfaringsmæssig Maade kunne anstue vor Fortids og vor Fremtids Paradiis, ere vi ikke desto mindre nødt til at tænke det, ligesom vi ogsaa i Troen see det som i et Speil og i en mørk Tale. Skjondt saaledes den første Adam staaer som en taaget, ubestemt Skikkelse i Slægten Baggrund, som en dunkel Grindring, ligesaa ubestemt som Grindringen om Selvbevidsthedens første Opvaagnen er for det enkelte Menneske: saa kommer dog vor Slægtbevidsthed, naar den besinder sig paa sig selv, altid med Nødvendighed tilbage til denne dunkle Grindring, fordi vor Slægtbevidsthed uden denne mangler Enhed og Sammenhæng.

Det er velbegrundet, naar Steffens, idet han i den nuværende Erfaring op søger et Analogon til Paradiiset, finder dette i den første Begeistring, den første Kjærlighed til det Evige, det første Møde af Menneskets Aand og Guds Aand. Alle store Gjerningers, alle store Tanke's Historie er begyndt med en frugtbar Begeistring med et Moment, der forbilledligt, skjøndt sig selv ubevidst, indesluttede en heel Fremtids Fylde. Hos ethvert høiere begavet Menneske, i enhver af Historiens rigere Epocher lader sig saaledes eftervise et relativt Paradiis. Kun hvad der har spiret i denne Begyndelse kan blive Frugt; og kun den Udvikling er sund, der bliver sin af Gud givne Begyndelse tro. Denne første Begeistring, denne Inspiration er Skabelsens Moment i Selvbevidsthedens Rige. Ingen aandelig Skabelse kommer istand i Kraft af den blot psykologiske Mulighed, men denne maa befrugtes og vækkes ved en høiere Beaandelse. Det blotte Fornuftanlæg have alle Mennesker, men kun den har Aanden, som kan virkeliggjøre det i en fremskridende Udvikling; og Gaven til at begynde er til alle Tider Geniets Særkende. Som ethvert betydeligere Individuum, som ethvert betydeligere Folks Historie viser tilbage til en saadan Aandens Begyndelse, saaledes maa den første Adam have haft Aandens Begyndelse til den Udvikling, der skulde forberede Indtrædelsen af den anden Adam, med hvem en ny Skabelse, et nyt Aandens Rige, Verdensfuldendelsens Rige skulde træde i Kraft. Og den menneskelige Aand, der har tabt Sammenhængen med sin første Kjærlighed, med sin gudbeaandede Fortid, er en falden Aand, der med det Samme har tabt sin Fremtid.

Menneskets Frafald fra Gud.

§ 79.

Den paradisiske Tilstand maa ophæves, forsaavidt som Guds billedet ikke blot skal være et givet, men et selverhvervet. Menneskets Frihed maa derfor føres ind i Fristelsen. Fristelsens Mulighed ligger deri, at der foruden Gud er en Verden, der kan tages i Guds Sted, en glimrende Herlighed, der kan foretrækkes for Gud, og at denne Dobbeltthed gentager sig i Menneskets egen Natur, idet han baade er den verdensbilledlige og den gudsbilledlige Skabning. Betragte vi

Fristelsen psykologisk, da kunne vi sige, at det er den menneskelige Naturs modsatte Grunddrifter, der i Fristelsen søge Villien. Men betragte vi Fristelsen metaphysisk, maae vi sige, at det er overmenneskelige Magter, nemlig Gud og det kosmiske Princip, der søge Mennesket gennem Driften, for at forsøge ham og nøde ham til en Afgjørelse. At Fristelsen maa være, lader sig med Nødvendighed aflede af den skabte Friheds Begreb*); men at dens Udfald er bleven et Syndefald, kan kun vides i Kraft af en historisk og psykologisk Erfaring.

Anm. I den mosaiske Fortælling om Syndefaldet (1 Mos. 3) have vi en Genhed af Historie og hellig Symbolik, en billedlig Fremstilling af en virkelig Kjendsgjerning. Syndefaldets Begivenhed er her fremstillet af en Bevidsthed, for hvilken saavel Paradiset som Syndefaldet er hiinsidigt og forhistorisk, hvorfor der ikke kan gives nogen umiddelbar, men kun en middelbar, en forblømt Erkjendelse deraf, som i et Speil og en mørk Tale.

I det vi søge at tyde denne Tale, ville vi først fæste Opmærksomheden paa de mytiske Træer, som staae i Haven. At Livets Træ betegner Livet i Gud, synes i og for sig at være klart; Kundskabens Træ derimod tvetydigt. At det uden videre skulde bethyde Erkjendelsen, og at denne i og for sig skulde være Mennesket forbudt, kan ikke være den rette Fortolkning; thi Gud selv fører jo Mennesket ind i Overveelsen ved at vise ham Mod sætningen mellem de tvende Træer, Gud selv vækker jo Bevidstheden om Forskjellen paa Godt og Ondt ved at give Forbudet. Derfor sige vi: ikke Tanken om Mod sætningen og Forskjellen — thi Tanken om det Onde lægges jo ind af Striften endog saa i Christi, i den anden Adams hellige Bevidsthed —, men Erfaringen af det Onde, den Kundskab paa Godt og Ondt, der udspringer af, at Mennesket har optaget det Onde i sin Eksistens, medfører Døden. Mennesket skal ogsaa kun erkjende det Onde som den overvundne Mulighed; han skal kun see den forbudne Frugt; — men æder han deraf, da æder han sig til Døden. Lærer han det Onde at kjende som en Virkelighed i sit eget Liv, da afsælver han fra sin Bestemmelse, tilintetgjør sin Skabelses Formaal.

Men Mennesket vilde ikke have ædt af Kundskabens Træ, dersom ikke dets Frugt havde haft en særegen Tilføielse for ham, og i en vis Betydning kunde synes at gjøre Frugten paa Livets Træ Rangen stridig. „Ovinden saae, at Træet var godt at æde af, og at det var lysteligt at see til og ønskeligt at faae

*) Vfr. Sibberns Pathologie S. 67.

Forstand af". Den loffende Frugt er det glimrende Verdensphænomen, og ved at æde af denne Frugt kan Mennesket blive ligesom Gud, fordi han kan fatte sig selv i sin Frihed, kan fatte sig som Verdens Herre. Livets Træ derimod er Raadegavernes Træ og naar Mennesket æder af dette Træ, da tør han frit æde af alle andre Træer i Haven (2, 9), tør frit tilegne sig alt det Skabte, fordi han modtager det Alt som en Gave af Herren. Men paa Kundskabens mystiske Træ lyser det Skabte i sin egen Glands, i sin egen Herlighed. Hele Hedenskabets Historie afgiver Commentaren. Hedningerne lode sig daare af Frugten; de fatte deres Hjerte i denne Verden, de elskede det Skabte over Skaberen. De skabte Tings deilige Stikkelse bedrog dem og de elskede det Synlige over det Uynlige.

Foruden Kundskabens Træ er der endnu en anden mystisk Figur, der tiltrækker sig Opmærksomheden, nemlig Slangen. Mennesket fristes nemlig ikke af sig selv til at æde af Træet, men af Slangen. Saameget er klart, at vi fra en naturlig Slange føres tilbage til et Princip, et Princip, der danner en Modsatning ikke blot til Mennesket, men til Gud selv. Thi Slangen taler modsat af Herren, stiller et Nei lige imod det guddommelige Ja. „J skulle ikke doe, naar J æde af Træet“. Foruden Gud og Mennesket er der altsaa endnu et Tredie, som er virksomt i denne Historie. Allerede den jødiske Aabenbaringsviisdom har tydet Slangen som Djævelen*). Skjøndt ogsaa vi i Læren om Djævelen ville komme tilbage til Slangen, kunne vi her dog foreløbigt undlade at gaae ind paa den udviklede Djævelslære, saa meget mere, som Fortællingen selv ikke nævner Djævelen. Hovedspørgsmaalet bliver, hvad det er for et Princip i Skabningen, der kan friste Mennesket til at affalde fra Gud, eller naar vi her ville indføre Forestillingen om Djævelen: hvad er det for et Princip i Skabningen, hvori Djævelskabet har sin Mulighed? Vi svare: det er det kosmiske Princip selv, tænkt i dets Modsetningsforhold til Gud, det er Verdensautonomiens, Verdensselvstændighedens Princip. Som Skabningen har en gudhenvendt Side, saaledes har den ogsaa en mod sig selv henvendt Side, en Tendens til Forsigbestaaen og Selvbestaaen, en Tendens til at røre sig i Egenhed, i Selvhed. Det kosmiske Princip har den Bestemmelse at underordnes Guds Rige; men for at kunne gjøres til den tjenende Grund, maa det røre sig som en tilskyndende Magt, maa det træde Mennesket imøde og vise ham Muligheden til at opløste sig mod Gud, til at sige Nei, hvor Gud siger Ja. Den moralske Fortolkning

*) Viisd. 2, 24.

har betragtet Slangen som et Symbol paa den sig i Mennesket rørende Selvstændigheds=Drift, der tilskynder ham til at være fri uden Skaberen. Men denne Selvstændigheds=Drift vilde jo ikke kunne røre sig i Mennesket, dersom den ikke var grundet i Skabningens Vilkaar overhovedet, dersom den ikke havde sin dybere Rod i et Princip, der rører sig i alt det Skabte. Slangen er Udtrykket for dette Princip, der sniger sig til Mennesket for at vinde Indgang, og skjøndt det nærmer sig Mennesket igjennem Driften, ikke desto mindre kan siges at være udenfor Mennesket, at være en overmenneskelig Magt, fordi det rører sig i den ganske Skabning.

En nødvendig Sammenhæng er der endelig mellem Slangen og Frugten. Frugten er det glimrende Verdensphænomen, der indbyder til Nydelse, til at tages i Besiddelse. Slangen derimod er det verdslige Princip, der giver Phænomenet Betydning for Bevidstheden. Uden at vise Mennesket Frugten kunde Slangen ikke faae Indgang hos Mennesket; thi et fristende Princip, der ikke kan opvise en tilsvarende Virkelighed, som ingen Hærligheder har at tilbyde, er kun en afsmægtig Skygge. Men paa den anden Side vilde Frugten ikke kunne lokke Mennesket, dersom Slangen ikke havde bragt den i Forbindelse med den menneskelige Selvstændighedsdrift, ikke havde forestillet Mennesket, at han ved at nyde Frugten just vilde komme til at nyde sin egen Frihed. Alverdens Hærligheder vilde ikke kunne lokke Mennesket, dersom de ikke tillige viste ham hans eget Billede i et tillokkende Lys. Den her betegnede Dobbeltthed gjentager sig sidenest i enhver Synd. Der forøves ingen Synd, uden at der baade er Frugt og Slange, et lokkende Phænomen, der frister Sandfælheden, og en usynlig Fristelse, der foreholder Mennesket et skuffende Frihedsbillede.

Betænk vi, at det første Menneskes Tilstand var den ubestjendte Ustyldigheds, og at vi, skjøndt vi ikke følge den bogstavelige Opfattelse af Frugten og Slangen, dog i disse have erkjendt fristende Magter, forskjellige fra Mennesket selv, saa erkjende vi ogsaa Sandheden i den Forestilling, at Mennesket er bleven forført. Ligger heri end et Udstyldningens Moment for det faldne Menneske, maa der dog paa den anden Side fastholdes, at han kun blev forført, idet han lod sig forføre; — og med Hensyn paa dette Udvalg af Fristelsen kunne vi ingenlunde anvende den Sætning, at det Virkelige er det Fornuftige. Vel siger Jehova: „See Adam er bleven som En af Os“, og man har heraf udledet, at Slangen ikke har loiet, men at Syndesfaldet var nødvendigt, for at Mennesket skulde naae sin Bestemmelse som frit, selvstændigt Væsen. Men Sammenhængen viser tydeligt,

at skjøndt Mennesket i en vis Forstand blev „ligesom Gud“, saa var det dog paa den urette Maade, og „Cherubim med de blinde Sværd“ vise, at den Selvstændighed og Frihed, som Mennesket vandt ved Syndefaldet, stod i uforenelig Modsigelse med „Helligheden“, en Egenkab, der dog ikke tør fattes i den sande Lighed med Gud.

Syndefaldets Mystorium.

§ 80.

Skjøndt Syndefaldet er en sand Historie, der efterat den eengang har tildraget sig, er bleven en almindelig Historie, er den dog ingen evig Historie, hvilket vilde indeholde, at Synden var uadskillelig fra Menneskets Begreb, at Synden ikke kan udeblive, naar den skabte Værd skal naae sin Bestemmelse. Den speculative Betragtning, der vil begribe det Onde som en nødvendig Bestemmelse i Værdensbegrebet, kan dels vende sig mod Naturen, dels mod Historien, dels mod det Overnaturlige og Overhistoriske, mod den guddommelige Raadslutning, for her at finde det Ondes nødvendige Udspring. Men hverken af Frihedens Forhold til Naturen, eller af Begrebet om Frihedens verdenshistoriske Udvikling, eller af den guddommelige Raadslutning, hverken af det Skabte, eller det Uskabte lader det Ondes Nødvendighed sig aflede; kun det Ondes Mulighed lader sig godtgjøre. Men det Onde er den Mulighed, der evigt skulde forblive en Mulighed; dets Virkelighed lader sig derfor kun fatte som udspringende af Skabningens frie Villie, hvis Selvformørkelse for jaabidt maa være ubegribelig, som den netop er Affaldet fra den guddommelige Fornødvendighed. For nærmere at udvikle dette vil det være nødvendigt at betragte det Ondes Forhold til Naturen, til Historien og til den guddommelige Raadslutning.

§ 81.

At sætte Naturen selv som det Onde, er ligesaa falsk som at sætte Friheden selv som det Onde og hører kun hjemme i den orientalske Manichæisme. Derimod har den occidentalske

Speculation under forskjellige Bendinger søgt at aflede det Ondes Nødvendighed af Frihedens Forhold til Naturen, at begribe Syndefaldet som Udtrykket for Menneskeslægten's nødvendige Overgang fra Naturstanden til Culturstanden. Medens Naturstanden er den normale for Dyret, er den for Mennesket den Tilstand, der ikke skal være, men skal ophæves, fordi Mennesket er tænkende, frit Væsen. Ved sin Tanke, sin Frihed maa Mennesket frigjøre sig fra Naturen. Den første Ytring af den selvbevidste Tanke og Villie kan imidlertid ikke Andet end være behestet med den naturlige Raahed, med Driftens Endelighed, med Begjeringens Tilfældighed. Den første Losrivelse fra Enheden med Naturen, den første selvstændige Frihedsaet kan kun fremtræde som Vilkaarlighed, den laveste Form af den frie Selvbestemmelse. Men i den vilkaarlige Handlen sætter Seget sig i Modsigelse med sit eget Begreb, den almindelige, fornuftnødvendige Frihed. Det er blevet ondt, thi det har i sig selv opladt Modsigelsen mellem sin Enkelthed og sit almindelige Væsen, imellem sin subjective Vilkaarlighed og Fornuftens Nødvendighed. Denne Erfaring om Dobbelttheden, om Modsigelsen i sit eget Indre er den bittere Frugt, som Mennesket plukker sig af Kundskabens Træ. Men som det er Tanken, der driver Mennesket ud af det Naturparadis, hvilket Dyrene aldrig kunne tabe, saaledes er det ogsaa Tanken, der indeholder Forløsningen fra denne Splid, idet den fører Villien til Resignation og Opgivelse af sin Egoisme, skjenker den Forsoningen i Culturens, i Sædelighedens og Religionens Verden. Tanken er her den Pil, som saarer og som læger. Syndefald og Forsoning afgive saaledes den evige Typus for den endelige Frihedsudvikling, en Typus, der ikke blot gjentager sig i Historiens forskjellige Epøcher, men ogsaa i Individernes Liv.

Anm. Denne Theorie om det Ondes Nødvendighed er for- nemmelig bleven udviklet af Hegel. Grundtanken er iøvrigt ogsaa fremkommen i andre Systemer i vor Tid. Saaledes lader

Sichte Jeget begynde med at være bundet af Ikke=Jeget, fordi Jeget efter sit Begreb selv skal tilkæmpe sig Friheden, og han sætter det Onde som den vis inertia, ifølge hvilken Jeget vil forblive i den givne Naturstand og fastholde denne, istedetfor at overtage sig det Arbejde at gaae ud derover. Naar Schleiermacher forklarer sig Synden deraf, at den sandselige Bevidsthed har bundet et Forspring for Gudsbevidstheden, saa siges hermed ligeledes, at Menneskets høiere aandelige Bevidsthed er bunden i Naturstanden, hvilket omfider maa opgaae for Mennesket som et Misforhold, som Noget, hvorfra han maa ville forløses. Kant og Schiller tydede Syndesfaldet som Fornuftens nødvendige Overgang fra Naturstanden til Kulturstanden, og en poetisk Udførelse af denne Tanke er given i Baggesens Adam og Eva.

§ 82.

Medens den christelige Lære tænker sig Paradiset som Menneskeaaendens Bugge, der er omhvævet af skjermende Magter, er Paradiset her kun tænkt som en Dyrehave. At Mennesket af Naturen er ondt, gjælder her som en ubetinget, en evig Sandhed; thi Frihedens Naturstand er en Modsigelse til Ideen og som saadan i sig selv en falsk Tilstand. Men det maa benægtes, at det Slette, end sige det Onde ligger i Naturstandens Begreb. Begrebet om Ustyldigheden som den gode Umiddelbarhed, den ubevidste hjælelige Leven i det Gode og Sande, indeholder ingen anden Modsigelse end den, der ligger i selve Barndommens Begreb, at den nemlig endnu kun er det Ufuldkomne, endnu ikke er den sig selv klare Manddom. Men at den i Naturformen indhyllede Tanke og Villie i og for sig skulde være ikke blot den ufuldkomne, men den falske Aandelighed, at den barnlige Reflexion ikke blot skulde være den ufuldkomne, men den falske Frihed, hvorved vi først komme til Begrebet om det Onde, er ingensteds blevet beviist. I samme Maal nemlig som Selvbevidstheden og Verdensbevidstheden skrider frem i sin Udvikling, i samme Maal maa ogsaa i den normale Tilstand Gudsbevidstheden tænkes at udvikle sig som det Herskende i den Siæl, der er skabt i Guds Billede. Maa der nu end

figes, at det Hellige fra først af kun kan være tilstede under den folte Samvittigheds Form, som religiøs Drift og barnlig Forestilling: altid vil dog Begrebet om en god Natur have sin Gyldighed som den gode Begyndelse til den rette Frihedsudvikling. Vi anklage ikke Barnet, fordi det ikke har Mandens Bevidsthed, men vi anklage Naturens Vanart i Barnet, og udtale dermed Forbringeren og Savnet. — ikke af det bevidste, men af det ubevidste Gode, af den gode Natur. Den samvittighedsløse Vilkaarlighed ligger ikke i Begrebet af Frihedens første Reflexion, men vel ligger heri Muligheden til at bestemme sig mod Samvittigheden. Naar Erfaringen viser os den nubærende Naturstand som aandforladt Raahed, som samvittighedsløs Begjerlighed, da viser dette kun, at det Naturlige har tabt sin oprindelige Eenhed med det Ethiske, en Eenhed, der ikke blot maa tænkes som den, der skal frembringes, men ligesaameget maa forudsjættes som det sande Udgangspunct, naar den nogensinde skal blive virkeligt frembragt. Nægtelsen af den gode Natur indeholder en skjult Manichæisme, en evig uforsonet Splid imellem Naturen og Aanden. Er det Naturens Begreb ikke blot at være det, der skal dannes, men ligesaameget det, der som et fjendtligt Princip skal overvindes og bekæmpes, eller udskilles som det Slette og Tilfældige: da maa Aanden, der ikke kan være uden Naturen, i al Ewighed begjere imod Naturen, og Naturen imod Aanden, og enhver Forsoning vil kun være en saadan, i hvilken Spiren til en ny Kamp slumrer.

Anm. Den her betegnede Anstuelse medfører nødvendig Nægtelsen af Christi Uhyndighed, og viser derved sin fuldkomne Uforenelighed med Christendommen. Thi ligger det i Begrebet af Uhyndigheden at være det Slette, er det en evig Sandhed, at Menneftet af Naturen er ondt: da maa dette ogsaa gjælde om den anden Adam, der begynder sin Udvikling med Barndommens Naturtrin. Hans Uhyndighed bliver kun en relativ. Kristus maa da bekæmpe det Ondes Virkelighed, den slette Naturlighed i sig selv, for at kunne blive den aandelige Frelser, en Sætning, der i vor Tid ikke har saa Tilhængere. For nu at undgaae det Skærende i denne Dualisme, bliver det Onde

jævnligt nedfat til det Slette, det Væsenløse og Tilfældige, det evigt Forsvindende. Men paa denne Maade bliver det Ondes Magt underburderet, medens det i en anden Henseende bliver overburderet ved at ophøies til en uundværlig Medvirker i Alverdens Rige.

§ 83.

Ligesaa lidet som det Ondes Nødvendighed lader sig aflede af Naturstandens Begreb, ligesaa lidet lader det sig aflede af Begrebet om den virkelige Verdenshistorie, en Betragtningssmaade, der er nær sammenhængende med den foregaaende. Bevist for det Ondes Nødvendighed skal fra dette Synspunct ligge deri, at det verdenshistoriske Liv kun kan tænkes som et sig gennem Mod sætninger og Kamp udviklende Liv. De forskjellige Kræfter maae udtræde i Søndring, og idet enhver af de historiske Alverden sætter sin Eiendommelighed igennem, fremkommer det nødvendige Sammenstød og den uundgaaelige Forvikling, der ikke kan være uden Uretfærdighed og Synd. De eensidige Magter maae gjensidigt udelukke hinanden, og saaledes, skjøndt hver for sig har en vis Berettigelse, blive uberettigede og uretfærdige. Folkeindividualiteterne og de personlige Individualiteter, der ere Repræsentanter for de historiske Ideer og kun paa Grund af deres kraftige Eenfærdighed kunne være dette — thi intet Stort kan udføres uden Videnskab — maae gaae i Kamp med hinanden, og i denne Kamp udvikler sig Menneskehedens evige Tragedie, der ikke kan tænkes uden Brøde og Skyld. Men denne Tragedie viser sig fra et høiere Standpunct, som en divina comedia. Thi gennem denne Kamp og Undergang, gennem de mange Eenfærdigheder kommer Verdensaanden til den alsidige Aabenbarelse af sit Indhold. For den høiere Betragter forklares Verdenshistorien til et evigt Kunstværk. Hvad der fra det lavere Standpunct er sædelig Mislyd, viser sig fra det høiere som tjenende det Heles Harmonie. Hvad der fra det lavere Standpunct viser sig som hæsligt, opløser sig paa det høiere til tjenende Skyggepartie, effectfuld Contrast i Maleriets Heelhed. I den fuldkomne Verden maae alle

Tilbærelsesformer, der ere mulige, ogfaa blive virkelige, medens Ideen maa sees at magte dem alle og sætte dem som Momenter i sin egen Herlighed; og faaledes bliver det Onde et uundværligt Element i det optimistiske Verdensbillede.

Anm. I Kirken er denne Anskuelse allerede antydet af Joh. Scotus Erigena. Af protestantiske Tænkere er den fornemmelig bleven udviklet af Leibniz, Schleiermacher, Schelling og Hegel, og er i populair Form bleven almindelig blandt Nutidens Dannede.

§ 84.

Det Sande i den her betegnede Anskuelse ligger deri, at ingen levende, aandelig Udvikling lader sig tænke uden som en Udvikling gennem Mod sætninger. Men det er faa langt fra, at det Onde er nødvendigt for Udviklingen, at det netop er det Ondes Begreb at være den falske Mod sætning og den falske Forsoning af Mod sætningerne, den usande Dialectik og den usande Mediation, som derfor hemmer og forstyrer den sande Udvikling. Det Onde er faa langt fra at kunne fattes som immanent Bestemmelse i Verdensbegrebet, at det meget mere afbryder Udviklingens immanente Gang. Det Onde er det falske Extrem og maa derfor ikke forveksles med de Mod sætninger, der ere begrundede i Ideen. Det er den stærkende Mislyd, der forstyrer Skabelsens Harmonie og derfor ikke kan opløses i samme, men ubetinget maa udstødes deraf. Det Onde ligger ikke i Individualitetens Begreb, men beroer netop derpaa, at Individualiteten forvender sit Begreb, løsriver sig fra sin indre Grændse, fra sin medfædte Egenommelighed, at den ikke vil være sig selv, vil være et Andet, end hvad den af Skaberen er sat til at være. I den sunde Livsudvikling maae tvertimod de individuelle Mod sætninger søge hverandre, bekræfte og udfylde hverandre i Kjærlighedens Eenhed. Derfor maa den Mulighed sættes, at Historien ogfaa kunde have taget en normal, med Idealet samstemmende Udvikling, uden at være beheftet med de „Caricaturer af det Hellige“, der nu overalt lade sig tilsyne,

faavel i hele Nationers og Tidsalderes, som i de Enkeltes Liv. At nægte denne Mulighed er det Samme, som paa manichæist Viis at forevige det Onde. Thi er det Onde eengang indført som nødvendig Factor i Aandens Liv, da kan det heller ingenfinde bringes ud af Livet, og Christendommens Forestilling om det tilkommende, det salige Liv faaer kun Betydningen af et Phantasiebillede; thi det virkelige Mennekeliv, det virkelige Gode maa efter hiin Lære uafbrudt fremgaae af det Ondes Overvindelse, behøver altsaa i al Evighed det Onde som en æggende Brod for sin egen Virksomhed. Men de, der saaledes mene, at det Gode uden det Onde vilde mangle Liv og Alvor, maae kun have en mat Forestilling om det Godes egen Magt, om den Fylde af positive, af skabende Kræfter det indeslutter i sig*). De fastholde overveiede det Gode som critisk Magt, men oversee dets productive, dets plastiske Magt. De oversee fremdeles, at det Godes critiske Magt ikke udvikler en ringere Kraft og Inderlighed ved at overvinde det Onde som Mulighed i Fristelsen, end ved at overvinde det som Virkelighed.

Ann. Stjondt vi ikke formaae paa en erfaringsmæssig Maade at anskueliggjøre os en med Idealet fuldkomment samstemmende Udvikling af Verdenshistorien, men nu kun have Anskuelsen af en Verdenshistorie, der ikke blot „endnu ikke“ stemmer med Idealet, men hvis Contrast, hvis Modsigelse til Idealet successtvt skal ophæves: saa er dog et Forbillede for den syndfrie Udvikling givet os i det troende Jødedom's Forhold til Christendommen. Det troende Jødedom ender sin Mission som Johanne's den Døber, der vidner om Kristus: „Ham bor det at bøde, og mig at aftage“; det farer hen i Fred, som den gamle Simeon, der glæder sig over Barnets Morgenrøde. Herved er den normale Typus givet for de forskjellige Verdens-epochers Forhold til hinanden. I den syndfrie Historie vilde den foregaaende Epoche have fattet sig selv som forberedende for den efterfølgende, have fredet om Fremtidens Spire og i Haab og Forjættelse stræbt henimod Tidens Fylde. Den modsatte Syndighedens Typus har derimod paa det Bestemteste udpræget

*) Jofr. Julius Müller: Die Lehre von der Sünde.

fig i det vantroe Jødedom. Det fastholder det Udviklingsstrin, der kun skulde være forberedende, som det afsluttede og fuldkomne, og sætter sig derved i et falskt Forhold baade til Fortid og Fremtid. Dette falske Forhold baade til Fortid og Fremtid, hvorved Udviklingens Momenter udrydes af den sunde, organiske Strømning, er Særkendet for den syndige Historie. Hverken i Jolkenes eller Individernes Historie see vi en harmonisk Fremstriden; men snart see vi en falsk Bevægelsesretning, der afplukker den umodne Frugt og ubetimelig foregriber Udviklingens Maal, og snart see vi den aandløse Stilstand, hvor Livet har afsluttet sig paa et Punct, hvor det først rettelig skulde begynde, ligesom vi ogsaa baade i Jolkenes og Individernes Liv see Fremstridtene ideligt at afbrydes ved Tilbagegang og Tilbagefald til gamle, længst aflagte Bildfarelser. I det sociale Liv afgiver Kampen mellem det Nye og det Gamle atter og atter Vidnesbyrd om denne Desorganisation, der qvæler Fremtidens Spirer og fornægter Fortiden, istedetfor at fortsætte den som en levende Aand. Denne Syndighedens Typus har iøvrigt hos Mange i den Grad indpræget sig som den eneste mulige, at man endogsaa har erklæret hiint Udsagn af Johanne om sit Forhold til Christus for en senere poetisk Opdigtelse, fordi det skal stride mod Begrebet om en virkelig Verdenshistorie, at det tidligere Standpunct villigt lader sig ophæve af det efterfølgende. Vi indrømme gjerne, at det ikke er det Sædvanlige, at det tidligere Standpunct villigt lader sig ophæve af det efterfølgende, men at det i og for sig skulde være umuligt, har Ingen beviist. Det indsees iøvrigt let, at Muligheden af en anden Verdensudvikling end den, som er bleven virkelig, her ikke er antaget, for at vi skulle hengive os til phantastiske Drommerier over dens nærmere Bestaaenhed. Muligheden af en syndfri Verdensudvikling er her kun fremkommen som en nødvendig Antagelse, for saavel theoretisk som practisk at kunne orientere os i denne virkelige Verden. Vi indrømme gjerne, at det er umuligt paa en erfaringsmæssig Maade at forestille os et andet Verdensbillede end det os factisk givne; men vi paastaar kun, at de ere hildede, der paastaar, at de nuværende Verdensforhold ere de eneste, som ere metaphysiske og ethiske mulige.

§ 85.

Læren om det Ondes Nødvendighed gaaer fra Natur og Historie tilbage til den guddommelige Raadslutning. Fremtræder Guds Aabenbarelse i Christo som Udtrykket for Guds Raadslutning fra Ewigheid, og er denne den fuldkomne Guds-

aaenbarelse Forløsningsaaenbarelse: da maa jo Synden nødvendigst tænkes som Forløsningsens betingende Forudsætning, Sættes nu Guds evige Raadslutning som en ubetinget, maa Synden selv tænkes som bestemt ved denne. Gud maa tænkes at have beklædt Synden som Betingelse for Forløsningsen; han maa tænkes at have anordnet Synden, for at Raaden kunde være. Synden bliver saaledes uundværlig for den religiøse Optimisme, og Forløsningsen erkendes som den rette Theodicee. Idet Blikket vender sig mod det Kjærlighedens og Forbarmelsens Bæld, der oplader sig i Forløsningsen, den Ydmyghedens Dybde og Sinderlighed, der gjen-nem Synsbevidstheden udvikles i Mennesket, fremkommer den Sætning: O felix culpa Adami, quæ meruit talem et tantum habere redemptorem!

Anm. Denne supralapsariske Anstuelse er især bleven udviklet af Calvin. Gud lader Mennesket falde, for at føre ham til Bevidstheden om sin naturlige Uformuenhed og Intethed, for at Trangen til Raaden kan worde dybere. Den Leibniziske Theodicee udvikler Calvinismen fra den religiøse Optimismes Synspunct og stræber at fremstille Faldet som en felix culpa. I æsthetisk Form blev denne Tanke indført blandt den nyere Tids Dannede ved Novalis, idet han betegnede Cristendommen som „Bellystens Religion“, i hvilken Foreningen med Gud faaer sit Piquante ved Synden.

§ 86.

Udtaler den supralapsariske Anstuelse Syndefaldet som en felix culpa, saa betænker den ikke, at dette Udsagn taber sin Betydning ved at udtales fra dette Standpunct. Er Synden ordnet af Gud, er den anlagt i den oprindelige Verdensplan, da mister den sin ethiske Brod, og hermed mister ogsaa Forløsningsen sit ethiske Alvor. Kan Synden gjøre Krav paa at være nødvendigt medhenhørende i Verdensbegrebet, da afkræftes ogsaa Bevidstheden om Skylden, da afkræftes Bevidstheden om Forløsningsen som Kjærlighedens frie Forbarmelse over det Fortabte. Det ethiske Forhold forflygtiges i et blot metaphysisk Forhold, en Forflygtigelse, der har fundet Sted i hele den nyere Religionsphilosophie. Saaledes bestemmer

den Hegelfte Religionsphilosophie efter Mystikernes Forbillede Forsoningen som den guddommelige Kjerlighedens „Spil“ med sig selv. Men naar Synden er det negativt nødvendige Moment, der uomgængeligt hører med, for at dette evige Spil kan fuldbyrdes, da ophører den, seet fra Ideens Standpunct, at være Synd; hvad der paa det endelige Standpunct fremstiller sig som Synd, er, naar det sees efter Sandheden, kun en nødvendig Overgang i Ideens Selvbevægelse. Ogsaa Schleiermacher lader i dette Dogma det Ethiske gaae tilgrunde i det Metaphysiske, idet han lærer, at Synden er ordnet af Gud, ikke som Synd, men som Indskrænkning, og at Synden altsaa ikke er for Gud. Men er Synden ikke for Gud, saa følger heraf, at Forløsningen i egentlig Forstand heller ikke er for Gud. Hvad der for den endelige Bevidsthed fremstiller sig som Synd og Forløsning, er efter Schleiermacher kun Mod sætningen mellem den første og anden Skabelse, mellem Ufuldkommenhedens og Fuldkommenhedens Trin i Menneskeslægten. Det er vistnok vigtigt og nødvendigt, at der tilstræbes en Forsoning imellem den ethiske og den metaphysiske Verdensbetragtning. Men en sand Forsoning er ikke fuldbyrdet, hvor den ene Side tilintetgjøres af den anden. Den Lære, der erklærer Synden som nødvendigt Middel for Guds fuldkomne Aabenbarelse, kan kun gøre dette ved at ofre den ethiske Interesse for den speculative, d. e. den kan kun onste Menneskeslægten tillykke med Syndefaldet ved at erklære, at Synden ikke er Synd og Forløsningen ikke Forløsning. Den kan kun løse det religiøse Problem ved at tilintetgøre det.

§ 87.

Den Grundbetragtning, under hvis Forudsætning Syndens og Forløsningens Alvor alene lader sig hævde, er den, der opfatter den guddommelige Raadslutning baade som ubetinget og som betinget, og saaledes omfatter Sandheden baade af den supralapsariske og infralapsariske Anskuelse. At den guddommelige Raadslutning ikke blot er ubetinget, men ogsaa

betinget, vil sige: den er ikke blot en fra Evighed bestemt Raadslutning, men er ogsaa bestemmelig ved Skabningens Frihed; den er ikke en færdig, eengang for alle afsluttet, men en vordende Raadslutning, der bestemmer sig til en historisk Livsbevægelse; den omsætter ikke tautologisk sin Evighed i Timelighed; men idet den gaaer ind i Timeligheden, gaaer den selv ind i et nyt Livsstadium, antager nye Bestemmelser. Med andre Ord: den er ikke blot en logisk, men en ethisk Raadslutning, den hellige Villies Raadslutning til en fri Verdensaabenbaring. Den hellige Villies Raadslutning indeholder, at der foruden Gud er en Skabning, der i afledet Betydning har Livet i sig selv, har en af Gud uafhængig Selvbevægelse, der i Mennesket kommer til Bevidsthed som fri Selvbestemmelse. Men herved faaer den menneskelige Villie et afgjørende, et medbestemmende Moment i Aabenbarelsen af den guddommelige Villie. I selve den guddommelige Raadslutning er altsaa noget Uafgjort, forsaavidt som den betragtes i dens reent overhistoriske Væren, i dens evige Præxistens, et Uafgjort, der først kommer til Afgjørelse paa et følgende Stadium, naar den guddommelige Raadslutning bevæger sig fra Evighedens Ro ind i den timelige Frihedsbevægelse. Ikke blot Mennesket har en Historie, men den evige Kjærlighed selv har en Historie. Den guddommelige Villie underlægger sig selv Historiens Betingelser, betinger sin bestemte, sin virkelige Aabenbaring ved den menneskelige Villies frie Selvbestemmelse. Den guddommelige Villie maa gjøre Afkald paa sin naturlige, sin ubetingede Magt, for at kunne aabenbare sig som den hellige Kjærlighedsmagt.

§ 88.

Den Bønselighed, der er indeholdt i den Sætning, at den guddommelige Raadslutning undergiver sig Historiens Betingelser, hæves ved den Betragtning, at den dog ikke i sit Væsen ophører at være den ubetingede Raadslutning, og at som en Følge heraf alle Momenter i Menneskehedens Ideal nødvendigt maae realiseres. Thi som Syndesaldets

Mulighed, og derved Muligheden til en Forvendelse af Idealet, er givet i den virkelige Frihed: faaledes er herved Forløsningsens Mulighed evigt sat. Naar Mennesket efter sin virkelige Villie kan affalde fra Gud, faa er han dog efter sin væsentlige Villie, i sin Friheds inderste Kjerne, uoploseligt knyttet til den guddommelige Logos, det hellige Verdensprincip, der har Magten til at overvinde og beseire Verden gennem dens egen Frihedsbevægelse. Det er derfor kun under Forudsætning af Sønnen, at Gud kan vove det med den menneskelige Frihed; thi Forløsningen fra det mulige Afald er evigt forudfattet i Sønnen. Men at den guddommelige Kjærlighedsaaenbarelse i Virkeligheden fremtræder som Forløsningsaaenbarelse, det fremgaaer ikke af en ubetinget, men af en betinget, økonomisk Nødvendighed. Idet nemlig den menneskelige Villie bestemmer sig selv som Syndens Villie, maa den guddommelige Kjærligheds Villie indtage en anden, en ny Stilling til den menneskelige, maa bestemme sig som straffende og forløsende. Idet en Formørkelse finder Sted i Skabningen, maa Lyset, der udstraaler fra Skaberen, og som ikke kan undlade at skinne ind i Mørket, aabenbare en ny Straalebrydning. Ingen Idee, ingen evig Sandhed bliver forstyrret ved Menneskets Afald. Men Ideens Forhold til den menneskelige Bevidsthed bliver et andet. Ikke det evige Ideal, men Veien til Idealet, Guds Førelse med Mennesket bliver en anden.

§ 89.

Den supralapsariske Anskuelse, der ikke vil anerkjende det Betingede i den guddommelige Raadslutning, viser sig herved som den uhistoriske Anskuelse, idet den gjør Historien til et uafhængigt Gjenstænd af den guddommelige Villie. Er den guddommelige Raadslutning ikke betinget ved Menneskets Selvbestemmelse, da er Historiens Begreb tilintetgjort. Thi det er Historiens Begreb at udtrykke det levende Begrebsforhold af den guddommelige og menneskelige Villie, af Evighed og Tid, af Idee og Virkelighed; det er Historiens Betydning

at bringe det Uafgjorte til Afgjørelse. Men ifølge den reent ubetingede Raadslutning bliver Historien kun en Udfoldelse af det, som fra Evighed er afgjort, og den sædelige Verden skrider kun frem efter Naturlivets Forbillede. Da den supralapsariske Anskuelse ikke anerkjender den skabte Friheds Selvstændighed, kan den ikke begribe Historien som en levende Begrebbevægelse af den guddommelige og menneskelige Villie, af Skaberen og de skabte Aander. Dog indeslutter den en dyb Sandhed, den nemlig, at Christi Komme, at det høieste Godes Aabenbarelse, ikke kan tænkes blot at være Middel for et Andet, men maa tænkes som Formaal i sig, at Alt, den hele Natur og den hele Historie, maa tænkes som Middel for Christus. Men denne uafviselige Fordring fyldestgøres ved den Erkjendelse, der er indeholdt i Sætningen: *Etiam si homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset, licet non crucifixus*. I denne Erkjendelse, der med den nødvendige Virkeliggjørelse af Guds Riges Ideal tillige indeslutter den nødvendige Virkeliggjørelse af alle Menneskehedens evige Idealer, finder den supralapsariske Anskuelse sin Sandhed og sin Begrænsning. Den supralapsariske Anskuelse har altjaa Ret, naar den paastaar, at Guds Menneskeblivelse i Christo har ubetinget Nødvendighed; men den feiler, naar den tillægger Gudmenneskets Korsfæstelse, Lidelse og Død samme Nødvendighed.

§ 90.

Den infralapsariske Anskuelse fastholder Syndsbevidsthedens hellige Alvor og dermed den ved Synden betingede Nødvendighed af Christi Komme; den hævdar Frihedens og Historiens Gyldighed; men efterdi Christi Aabenbarelse her kun er for Syndens Skyld, er den kun Middel, ikke Formaal i sig selv. Men saaledes bliver den historiske Verden en blot og bar Relativitetens Verden, og der gives intet absolut, intet ubetinget Punct i den historiske Bevægelse, intet Punct, hvor den økonomiske Nødvendighed og den evige Nødvendighed dække hinanden. Dette ubetingede Punct kan den

infralapsariste Anstuelſe kun finde i den ſamme Erkjendſe, hvilken vi have anført ſom Sandheden i den ſupralapsariſte.

Anm. Sætningen: Etiamſi homo non peccaſſet, deus tamen incarnatus eſſet — licet non crucifixus — er i den lutherſke Kirke bleven hævdet af Andreas Oſiander. Naar den orthodoxe Theologie ikke har villet benytte denne Sætning, der af Mange endogsaa erklæredes for nova, inutilis og impia: ſaa kan dette kun forklares af en, her utidig, Frygt for at føres bort fra Aabenbaringens Kjendsgjerninger ved en ubibeliſt Gnoſis. En dybere Overveiſe af Steder, ſom Epheſerbrevets og Colofſenſerbrevets forſte Capitel, vil føre til at erkjende denne Lære ſom en indre, ſtiltiende Forudſætning i Skriftlæren.

§ 91.

Den ſande Optimiſme og Theodicee er iſølge det Udviklede at ſøge i Foreningen af den ſupralapsariſte og infralapsariſte Betragtning. Den chriſtelige Optimiſme erkjender Incarnationens ubetingede Nødvendighed, og, idet den under denne Forudſætning anſtuer den ſaldne Menneſkeſlæg i Forløſningens Lys, tør den tilegne ſig hiint: felix culpa! Thi ſkjøndt Synden ikke er villet af Gud, kan den dog ikke falde udenfor Kredſen af hans Raadſlutninger; ſkjøndt den ikke er ſat af Gud, bliver den dog teleologiſt Moment for Guds Kjærlighedsaabenbaring*). Idet Chriſti Aabenbareſe er det ubetingede Aabenbaringsformaal, for hvilket den ganſke Skabning maa tjene ſom Middel: ſaa viſer hans Kjærligheds frieſte Selvfornedrelſe ſig deri, at han ſom Forløſer gjør ſig til Middel, til Tjener, ikke blot for den ufuldkomne, men for den uretfærdige Slægt**). Idet Chriſti verdensovervindende og verdensforſonende Kjærlighed forherliger ſin uendelige Magt ved Løsningen af den dybeſte og alvorligſte Modſigelſe, der i og for ſig er tænkelig, nemlig Modſigelſen mellem Skaberens og Skabningens Villie: maa den Verden erkjendes for den fuldkomne, i hvilken den evige Kjærlighed og Wiſdom har indfattet ſig for at fuldbyrde ſin Seier***). Den

*) Luc. 15. Rom. 11, 32.

**) Rom. 5, 8.

***) Rom. 11, 33 - 36.

christelige Optimisme ansvær saaledes Historien som Frihedens levende Drama, hvor ikke blot en guddommelig Tankebevægelse, men en hellig Villiesbevægelse rører sig paa alle Puncter. Og skjøndt den christelige Bevidsthed maa anerkjende Muligheden af en syndfri Verdensudvikling, saa maa dog Døjsket om en anden Verdensudvikling end den virkelige forsvinde paa Forløsningens Standpunct. Den pessimistiske Verdensanskuelse og de subjective Verdensidealer høre kun hjemme paa selve Syndighedens Standpunct.

Den syndige Naturbestemthed eller Arvesynden.

§ 92.

Da det første Menneske ikke blot er eet blandt de mange Individer i Menneskeslægten's Række, men det personlige Udgangspunct for Udviklingen af Slægten's Totalorganisme: saa er Synden, der er indkommen ved den første Adam, ikke blot indkommen som et Exempel, men som en virksom Begyndelse, der udøver en desorganiserende Indflydelse paa Udviklingens hele Typus*). Vel kan den første Adams syndige Villiesbestemmelse ikke tænkes at medføre en Forandring i den menneskelige Substans; men derimod maa den tænkes nødvendigt at medføre en Forstyrrelse i Menneskeheden's hele Tilværelsesmaade, dens *modus existendi*. Den menneskelige Naturs oprindelige Tilstand er nemlig Formabilitetens; den er ikke fra først af færdig og afsluttet, ikke bestemt, men bestemmelig. Men det, med Hensyn paa hvilket den første Adam som Slægten's begyndende Personlighed skal bestemme sig, er overmenneskelige Magter, nemlig Universum og Gud, det kosmiske Princip og det hellige Princip. Idet nu Mennesket giver det kosmiske Princip Indgang og hjælper det til en Virkelighed, der ikke tilkommer det, er han ikke mere Herre over Udviklingen, men er under-

*) Rom. 5, 12.

given den Universalmagt, han har ladet opkomme i sig. Den Forvendelse af Principerne, der foregik i den første Adam, har ethist Naturbetydning for den hele Organisme, der i ham ikke blot har sit historiske, men sit naturlige Udgangspunct.

§ 93.

Hvad den første Adam gjorde sig til ved en fri Villiesact, ere alle hans Efterkommere af Naturen. Vel kunne de menneskelige Individer ikke betragtes som et Product af deres Forældre, eller som Skabninger af disse; vel er ethvert menneskeligt Individuum baade en Guds Skabning og et sig fra sit eget Livspunct Selvudviklende; men den ethiste Naturbasis, der ikke blot er Individet medfået, men medfødt, er for enhver efterfølgende Slægt betinget ved de foregaaende Slægter. Saavel Individer som Folkestammer ere organiske Udviklingspuncter i den Totaludvikling, der har sit Udgangspunct i den første Adam, og de gjentage af Naturen den adamitiske Typus. Ethvert Individuum begynder ved sin Fødsel en abnorm Livsudvikling, hvis almindelige Særkende er Spliden mellem Njodet og Aanden*). Paa Menneskelivets Naturtrin yttres denne Splid sig som de verdslige Drifters og Begjeringers Herredømme, medens Driften mod Guds Rige er bunden. I det aandelige Liv viser den sig som Verdensbevidsthedens Udvikling, medens Gudsbevidstheden er hemmet. I det denne Verdslighed indeholder Billiens Bortvendelse fra Gud, er den tillige en falsk Autonomie, Fornægtelsen af den sande Theonomie. Og da dette Syndighedens almindelige Phænomen, der lader sig beskrive under en Mangfoldighed af psykologiske Former, har sin dybeste Grund i Forvendelsen af Forholdet imellem de Factorer, der constituere Menneskelivet, nemlig det kosmiske og det hellige Princip, hvis normale Forening skulde fuldbyrdes i Mennesket: saa indsees, at Mennesket ikke selv kan forløse sig fra det

*) Rom. 7. Gal. 5, 17.

Onde, fordi dette har sin Grund i et universelt Princip's Herredømme over ham, et Herredømme, der ligger forud for hans frie Selvbevidsthed. Men da paa den anden Side det gode Princip er væsentlig tilstede i den menneskelige Natur, og dette ikke undslader at reagere mod Synden, saa ligger heri, at den menneskelige Natur har Muligheden til at forløses. I Ideen besidder den faldne Slægt altsaa endnu Frihedens Herlighed. Men i denne Herlighed, som den kun besidder i Ideen, i denne Mulighed til det Hel- lige vilde den kun eie en daarlig Trost, dersom ikke i Tidens Fylde Magten blev skjenket den ovenfra til at udvikle denne Mulighed, dersom der ikke i Tidens Fylde indtraadte et Vendepunct, hvorved det oprindelige Forhold mellem Principerne atter blev indledet. Ifølge det her Udviklede, er baade Manichæismen og Pelagianismen udelukket. Arvesynden er hverken en Substans eller en Accidens, men et falskt Existentialforhold.

Anm. At der ikke gives nogen medfødt Syndighed, men at Synden kun er et Product af en falsk Cultur, der har forladt Naturens firkte Veiledning, af eensidig Opdragelse, stjev Reflexion o. s. v. er i nyere Tid især blevet lært af Rousseau. Men naar Rousseau meente, at Mennesket kunde forløses, ved fra Culturstanden at begive sig tilbage til Naturstanden — *retournerons à la nature* —: saa kan dette kun betragtes som en sværmerisk Sagen efter det tabte Paradiis. At den nuværende Naturstand ingenlunde er en Ufrylthedens, men ikke mindre end Culturstanden er angreben af Syndighedens Princip, dette har den skarptseende Kant erkjendt ad den reen moralske Sagtagelses Wei og udtalt i sin Lære om det radicale Onde, eller den medfødtte Gang til at foretrække Egoismens Motiver for Lovens. — Intet beviser mere den menneskelige Naturs Jordbærvelfe, end Betragtningen af den saakaldte Naturstand. Langt fra her at finde Menneskeslægts rene ufordærvede Barndom, den rene, ubesmiittede Spire til Frihedens Udvikling, finde vi meget mere, at Udviklingens Princip mangler, idet disse Slægter gennem Aartusinder befinde sig i en stillestaaende, blot naturhistorisk Tilværelse. Langt fra at disse Naturmennesker skulde aabenbare en umiddelbar, harmonisk Rigevægt i deres Tilværelse, finde vi hele Masser, der ere givne til Priis for de vildeste Begjerlig-

heders fortærende Jld, medens andre ere hensjunktue i en dørft Vigeghldighed ved Tilværelsen, ere som Forsteninger i Aandens Verden. Langt fra at aabenbare det sædelige Fornuftinstincts ubevidste, men sikkre Herredømme, vise sig her saadanne Forvildelser af de naturlige Drifter, der ikke blot bevise Mangel af Dannelse, men Misdannelse, og som i Menneſteverdenen ere det Samme, hvad Monstrositeterne ere i Naturen. En Betragtning af Culturstanden lader os iøvrigt erkjende Træk af en Naturens Forvendthed, der ere inderligt beslagtede med hine; ja selve Naturstandens Laster komme stundom til Udbrud midt i Culturstanden. Og naar det maa erkjendes, at de vilde Begjæringer og Videnskræfter ogsaa her røre sig og gjære i den syndige Naturgrund og kun ere fængslede ved Lovens Magt: saa indlyser det Urigtige i den Mening, der ere den modsatte Yderlighed til Rousseaus Anpriisning af Naturstanden, at nemlig Culturen grundigt skulde kunne forløse Menneſket fra Egoismen. At dette ikke er Tilfældet, viser navnlig Betragtningen af det græske og romerske Hedenstab. Vel taler Goethe i sit Skrift om Winkelmann om „en usforstyrrelig Sundhed“, der skal findes i det græske Hedenstab. Men denne optimistiske Betragtning bliver staaende ved Hedenstabets æsthetiske Overflade, uden at erkjende den indre Sygdom i den aandelige Livstjerne, en Sygdom, der omsider kom til Udbrud som en uhyre Syndighedens Masse, hvilken Apostelen Paulus har skildret i Romerbrevets første Capitel.

Uvertimod Rousseaus Mening, at Menneſket af Naturen er godt, have alle dybere Religioner og Philosophier anerkjendt det Onde som et universelt Phænomen i Menneſteheden, hvis Grund maatte være at søge hinsides Individernes Selbevidsthed, fordi denne ved sin Opvaagnen allerede er forud indtagen af Syndighedens Princip. Spørgsmaalet bliver da kun, hvorledes de nærmere have bestemt og forklaret dette „radicale Onde“ i den menneſkelige Natur. Foruden den her udviklede bibelske Anskuelse ere tvende Former mulige: den nemlig, der lader ethvert Individ prædeterminere sig selv til det Onde ved en udenfor Tiden foregaaende „intelligibel“ Act; og den, der lader Menneſket som den frie Intelligens være determineret ved Naturen, saaledes at den af Naturlighedens Svøb sig udviklende Bevidsthed eo ipso bliver den syndige og Adam kun et Exempel paa den syndige Slægtudvikling.

Naar Schelling i sin Afhandling om den menneſkelige Frihed, saavelsom Steffens i sin Religionsphilosophie — begge efter Kants Forbillede i hans Lære om det radicale Onde — forklare sig den medfødte Syndighed som Følgen af en intelligibel,

mystisk Act, der er foretagen af Individet for dets Indtræden i den virkelige Erfaringsverden, — en Lære, der indeholder Forestillinger om Sjælens Præeksistens: saa indvikler denne Lære, der i Kirken har sit Forbillede hos Origenes, sig i uoploselige Banfeligheder. Har Mennesket i en præeksisterende Tilstand allerede gjort sig til det, han i det nærværende Liv viser sig at være, saa har det nærværende Liv og hele Timeligheden kun en Skinbetydning, og vi komme kun til en ny Form af den supralapsariske Genfærdighed. Adams Fald bliver da kun den nødvendige Aabenbaring af det præeksisterende Syndesald, og hans timelige Frihed faaer ingen selvstændig Betydning. Denne Lære bestaaer heller ikke med den organiske Sammenhæng i Slægtudviklingen. At ethvert Individ selvstændigt skulde have prædetermineret sig, strider mod den uafviselige Erfaring, at bestemte Familietyper og Folketyper afpræge sig i Individerne, at Forældrenes Eiendommelighed kommer tilsyne hos Børnene, en Erfaring, der stadfæster den bibelske Anskuelse om en Prædeterminisme, der grunder sig i Slægtudviklingens organiske Sammenhæng. Og Kirken har Erfaringen for sig, naar den lærer, at Individerne ved Fødselen modtage en aandelig Arv, der ikke har sin Grund i deres egen Selvbestemmelse.

Naar Hegel og Schleiermacher, uagtet den særegne Forstjæl i deres Frihedslære, dog stemmer overeens deri, at de forklare sig den medfødte Syndighed af Begrebet om Menneskets naturlige Eksistens, idet Mennesket, der efter sit Begreb er det frie Fornuftvæsen, ved sin Fødsel er bundet i de blinde Naturdrifter, under hvis Indflydelse Villien ikke kan Andet end bestemme sig i egoistisk Retning: saa er herved vel givet en Beskrivelse af den univerfelle Splid mellem Kjød og Aanden, der nu findes i Erfaringen; men Forklaringen er, som vi have søgt at vise, utilstrækkelig til at godtgjøre dette Phænomen som nødvendigt følgende af Begrebet om en menneskelig Udvikling. Forfællen mellem den gode og den flette Natur er nemlig her bleven overseet; det er ikke blevet bevist, at det nødvendigt ligger i Naturens Begreb at begjære mod Aanden, eller at det nødvendigt ligger i Aandens Begreb, ifkun at kunne være virksom under den klare Selvbevidstheds Form, og ikke at kunne virke i Form af fædelig Naturgenius; ligesom vi jo ogsaa i Christo, den anden Adam, have Anskuelsen af et Menneskeliv, hvilket vi ikke kunne tænke os at være begyndt med Spliden, men i hvis Naturstadium vi maae tænke os en rhythmisk, harmonisk Bevægelse af Livets Factorer. Idet nu den omtalte Theorie af Arvesynden lærer, at Synden ikke er indkommen i Verden ved eet Menneske, men at den oprindeligt er i Verden, at altsaa den

første Adam har det radicale Onde i sig som en naturlig Medgift: saa kan den heller ikke blive staaende ved den Bestemmelse, at Synden er Mennesket medfødt, men maa sige, at den ikke blot er medfødt, men medskabt, hvorved vi komme ind i Manichæismens Egne. Thi det er netop Manichæismens Lære, at Synden er Mennesket medskabt, ikke blot medfødt, eller med andre Ord, at den ikke blot er oprunden, men at den er oprindelig.

Enhver af disse Forklaringsmaader, saavel den mystiske som den naturlige, foreviger det Onde: den ene ved at lægge det tilbage i Menneskets Præexistens udenfor Tiden, den anden ved at sætte den som medhenhørende Ved i Menneskets Eksistens; og ingen af dem har ad Tankens Vej nogen Udsigt til en virkelig Forløsning fra den naturlige Fordærvelse. Hvorledes det nemlig skal være muligt, at Mennesket ombender sig i Tiden, naar han forud for al Tid har prædetermineret sig til Syndighedens Tilstand, lader sig ikke indsee. Men ligesaalidt lader det sig indsee, hvorledes der nogentid skal komme en endelig Opfyldelse af den Bøn: „Frels os fra det Onde“, naar det Onde fra først af er givet i Livets og Virkelighedens Begreb, ikke blot som Mulighed, men som Nødvendighed; naar det er uundværligt for det Godes egen Livsbevægelse og Aabenbaring. Og heller ikke indsees, hvorledes Kristus kan være Forløseren, naar ogsaa han maa have det radicale Onde i sig, om end kun som et minimum. Den bibelske Anstuelse, der lærer, at Synden er indkommen i Verden ved eet Menneske, og derved trængt igjennem til Alle, har derimod en velbegrundet Udsigt til at Synden ogsaa kan komme ud af Verden, naar Verden bliver ført tilbage til sit Begreb. Idet vi derfor forklare os Syndighedens universelle Phænomen af en menneskelig Frihedsact, der i Slægtudviklingens Begyndelse er foretagen af det Individuum, der maa betragtes som Slægtens begyndende Personlighed: saa støtte vi os her ikke blot til den bibelske Traditions Auctoritet. Thi selve den aandelige Betragtning af det Ondes Phænomen, saaledes som det ligger for os i Menneskelivet, fører os med Nødvendighed tilbage til Syndefaldet, saa at vi, selv om dette ikke var berettet i Bibelen, nødvendigt maatte postulere det. Thi uden Antagelsen af et Syndefald, har man kun Valget, enten at nægte Synden som universelt Phænomen og gøre den til noget blot Individuelt og Tilfældigt, eller, idet man sætter den som et universelt Phænomen, at sætte den som et evigt Phænomen i Menneskehedens Liv, som immanent Bestemmelse i Verdensbegrebet. Men i dette Tilfælde maa man afstumpe Sydens Brod og kan aldrig komme til grundigt at bryde Staven over den. I samme Dieblis, som man bryder Staven

over Synden i dens enkelte Ytringer, maa man opretholde den i dens Almindelighed, fordi dette ligger i det Godes egen velforstaaede Interesse; og man maa tillige, som vi i det Foregaaende have viist, gjøre Afkald paa den kristelige Forestilling om en Verdensfuldendelse, i hvilken det Onde skal være udstødt. Den sande Midte imellem de nævnte Yderligheder, mellem den, der nedsetter Synden til noget blot Individuelt og Tilfældigt, og den, der foreviger Synden, er alene givet i den paulinske Anskuelse Rom. 5, 12.

§ 94.

Naar den kirkelige Dogmatik beskriver den medfødt Syndighed som „totalis carentia virium spiritualium“, og ved „aandelige Kræfter“ tænker paa de ethisk-religiøse Kræfter i Ordets dybeste Betydning, paa Guds Riges Kræfter: saa er hermed ingenlunde nægtet, at den syndige Mennekeslæggt paa Verdenslivets Omraade kan udvikle store, aandelige Naturgaver; ei heller udfiges hermed, at Driften mod Guds Rige og Modtageligheden for hans Kjærlighedsaaabenbaring aldeles ikke er tilstede; men Kirken har hermed kun udtalt den syndige Mennekesnatures fuldkomne Udygtighed til at frembringe det høieste Gode, dens Kraftløshed til at stræbe efter det sande Livsideal. Ikke Receptiviteten, men Productiviteten fattes. Den virkelige Villie, selv i dens ædleste Ytringer, er uden for Freløsningens Omkreds fortabt i verdslige Formaal, og det naturlige Menneke er selv i sin høieste og aandeligste Virksomhed kun et Verdensmenneke, ikke et Guds-menneke. Da nu Menneket i Syndighedens Tilstand ikke blot er fremmedgjort for Gud, men ogsaa for sit eget, for Frihedens Ideal: lader Naturens Brøst sig ogsaa beskrive saaledes, at Menneket uden for Freløsningen ikke kan bringe det til sand Personlighed, fordi det Hellige i ham, som er det egentlig persondannende Princip, er tilbagetrængt og hemmet. Saaledes er Hedenskabets Bevidsthedsudvikling bunden i en kold Objectivitet. Hedenskabets er fortabt i det politiske, det æsthetiske og speculative Ideal, men Verdensidealene sættes ikke som Midler for Personlighedens og Hellighedens Ideal.

Idet nu Kirkelæren endvidere beskriver den medfødt Syndighed som concupiscentia eller som den onde Begjerlighed*), saa er dette den positive Fuldstændiggjørelse af den første Bestemmelse. Istedetfor at søge Gud i Verden, søger Mennesket kun sig selv i Verden, og Egoismen udvikles i dens mangfoldige Former, fra den sandselige Nydelsessyge indtil det aandelige Hovmod, i hvilket Mennesket udvider sit Seg til et autonomist Verdensjeg. Den bestemtere Udvikling af disse Former, saaledes som de fremtræde i Menneskets personlige Liv, maa overlades til den kristelige Ethik.

Num. Den Paastand, at den Uigjensfødte ikke kan Andet end synde, udelukker ingenlunde, at der gives en Mangfoldighed af sædelige Gradforskjelle mellem de Uigjensfødte. Der kan tales om dem, der ikke ere langt fra Guds Rige, og dem, der ere langt derfra**). Der bestaaer udenfor Guds Rige en relativ Modsatning mellem Retfærdige og Uretfærdige; der gives forskellige Trin af Forberedelser og Tilnærmelser til Guds Rige. Men alle disse Forskjelle, der have deres store Betydning paa Sædelighedens og Historiens Enemærker, naar Individuerne sammenlignes med hverandre, forsvinde naar Individuerne betragtes efter Slægtens eller efter Naturens Syndighed. Her hedder det: de kunne ikke Andet end synde, d. e. ikke Andet end udtrykke Modsigelsen til Menneskehedens Ideal; de kunne i deres høieste aandelige Virksomhed ikke Andet end eftertragte Verdensidealene fremfor Guds Riges Ideal. Her spørges ikke mere om Gradforskjellen, men om Livets hele Retning. I samme Betydning siger Apostelen Johannes, at den Gjenfødte ikke kan synde***). Herved nægtes ingenlunde Syndens relative Herredomme i de Gjenfødte, eller at der mellem disse bestaaer en stor Mangfoldighed af Gradforskjelle i Dyd og Helliggjørelse; men der paastaes, at de Gjenfødte midt i deres relative Syndighed dog ikke kunne Andet end at ville Guds Rige, dog ikke kunne undlade at eftertrage det sande Livsideal.

§ 95.

Den almindelige Syndighed individualiserer sig i ligesaamange Stikfælsler, som der gives eiendommelige Former af Menneskehedens Ideal. Den syndige Naturbestemthed frem-

*) Conf. Aug. II.

**) Marc. 12, 34. Ap. G. 2, 39.

***) 1 Joh. 3, 9.

træder ikke blot i Menneſkeheden, forſaavidt ſom denne kan betragtes ſom en uorganisk Maſſe (i Naturſtanden), eller forſaavidt ſom den fremtræder i individuelle Totalorganismer, i Familier og Folkeſtammer, der Alle ere beſteſtede med naturlige Genſidigheder, ſom contraſtere mod Menneſkehedens Ideal; men den deſorganiferende Magt yttre ſin Indflydſe med Henſyn paa ethvert enkelt Menneſkes Eiendommelighed. I ſin individuelle Naturbeſtemthed, i ſit ſæregne Temperament, i Driftens ſæregne Retning har ethvert Individuum ikke blot en tjenende Baſis, men en hemmende, en forſtyrrende Skranke for Udviklingen af ſin Frihed. Denne Hemmeſe kan ikke afledes af Individualitetens Begreb; thi det er jo ikke Friheden in abstracto, der hemmes, men den individuelle Frihedsaaabenbaring, Udfoldſen af Menneſkets ſande Eiendommelighed, af hans medſkabte, af Gud givne Anlæg. Ethvert Menneſkes Eiendommelighed er oprindeligt forvendt i Genſidighed, og ethvert Individuum er, for at bruge et allerede oftere benyttet Udtryk, indviklet i Modſigelsen mellem ſit Ideal og ſin Caricatur.

Udm. Betragtningen af de menneſkelige Temperamenter hænger noie ſammen med Læren om Arveſynden. Temperamentet er det naturlige Grundlag for Gemytſlivet, og ſjøndt Temperamentets Indflydſe er beſtemmelig ved Villien, ſaa er Villiens individuelle Virkelighed dog atter betinget ved Temperamentet. Efter ſit Begreb er ethvert Temperament godt, fordi det er Grundlaget for en beſtemt Typus af det perſonlige Liv. Men den medfødtte Fordærvelſe — den vitium eller morbus originis, ſom Kirke læren omtaler, viſer ſig deri, at den menneſkelige Psyche af Naturen har et Hang til at affondre ſig i ſit beſtemte Temperament og at udelukke de Modſætninger, ſom den bør optage, for at bevare Livets indre Sundhed. Det melancholiſke Temperament er ikke blot det naturlige Grundlag for et dybere contemplativt Gemytſliv; men den melancholiſke Psyche har tillige Diſpoſitionen til at fortære ſig ſelv i en ufrugtbar Grublen, en drømmende Rugen, en utilfredsſtillet Længſel efter ſubjective Idealer, en grundløs Sorg over Tilværelſen; og Tungſind er allerede af de gamle Kirke lærere betragtet ſom en Folge af Arveſynden. Det choleriſke Temperament er ikke blot Grundlaget for en energisk Handlen, en kraftig Indgriben i Verdenslivet; men det diſponerer tillige til en eenſidig Alvor, en indre Sjælens Uro, en Raſt-

løshed, der ikke tilsteder Individet at komme til Nydelsen af Livets Fylde. Sangvinikeren har i sit Temperament ikke blot den naturlige Basis for en reen Livsnydelse og Livsglæde; men han har heri tillige en naturlig Tilboielighed til at forslugtige Livet, at sprede Sjælens Kraft paa en veglende Mangfoldighed af tilfældige, sieblittelige og forsvindende Formaal. Og naar Phlegmatikeren har et naturligt Anlæg til en harmonisk Sjælens Rigevægt, til den ophoiede Sindsro, der bliver ubevæget i Livets Storme: saa er han tillige disponeret til at trivialisere Livet i en overfladisk Tilfredshed med den givne Virkelighed, i en ligegyldig Hengivelse i Verdensløbet. Disse Dispositioner til at forvende Eiendommeligheden i Genfibighed ere i den mennefskelige Naturs nuværende Tilstand ikke blot Muligheder, hvilke den frie Villie skal afvise, men de have oprindeligt Præget af et Sang, som den sædelige Villie skal bekæmpe og udrydde. Men Mennesket vinder først den sande Mulighed til at bekæmpe sine medfødte Genfibigheder i Forløsningens Rige, hvor den Aand, der udgaaer fra Christus, fra den nye Adam, forklarer alle naturlige Forstjelligheder i Naadegavernes alsidige System.

Den syndige Historie.

§ 96.

Betragte vi Faldets Betydning ikke blot for de mennefskelige Individers, men for Slægtens historiske Udviklingsgang: saa faaer i denne Udvikling Begrebet „Verden“ (*κόσμος*) en færegen og anden Betydning, end det skulde have i den normale Udvikling. Da det kosmiske Princip ved Faldet er blevet emanciperet til en falsk Selvstændighed, da det skabte Universum har faaet en Gyldighed for Mennesket, som ikke tilkommer det: bliver den historiske Verdensudvikling en saadan, i hvilken Guds Riges Udvikling er retarderet og tilbagetrængt. Da det skabte Universum i relativ Betydning har Livet i sig selv, fordi det indeslutter et System af Kræfter, af Ideer, af Formaal, der have en relativ Selvgyldighed i sig: saa er denne relative Selvstændighed, der skulde være underordnet Guds Riges Formaal, ved Faldet opkommen som en falsk Verdensautonomie. Herved fremkommer det bibelske Begreb om denne Verden (*ὁ κόσμος ὁστος*), hvorved Skriften

tilkjendegiver, at den ikke blot betragter Verdensbegrebet som ontologisk, men i en bestemt factisk Tilstand, saaledes som denne er bleven efter Faldet. „Denne Verden“ er den Verden, der fyldestgjør sig selv i sin egen Selvstændighed, sin egen Herlighed; den Verden, der fornægter sin Creaturlighed. Den betragter sig ikke som *κτίσις*, men kun som *κόσμος*, som et Herlighedens og Skønhedens System, der har sit Liv i sig selv og af sig selv. Det historiske Udtryk for denne Verden er Hedenstabet, der ikke ærer Gud som Gud. For den hedenste Bevidsthed gjælder den synlige og den usynlige *κόσμος* som den høieste Virkelighed; og Hedenstabets Bevidsthedsudvikling, saaledes som denne har afpræget sig i Mythologierne, er kun et Speil for Universum, ikke for Gud; et Verdensbillede, ikke Aabenbaringen af det sande Guds-billede. Den hedenste Bevidstheds Formørkelse bestaaer altsaa ikke deri, at den mangler Ideens Lys, det i og for sig Sande og Almeengyldige, men deri, at den ikke tilbagestraaler Ideen i Gud. Det er ikke Mod sætningen mellem Ideen og det Ideeløse, mellem Aanden og det Aandløse, hvorpaa Betragtningen skal fæste sig ved Bedømmelsen af Hedenstabet; men det er Mod sætningen mellem Idee og Idee, mellem Aand og Aand, mellem det hellige Formaal og Verdensformaalet, mellem Hellig-Aand og Verdens-Aand. 'O *κόσμος οὐτός* er ikke afsluttet i det gamle Hedenstab; men denne Verden er allevegne, hvor Guds Rige ikke er, hvor det ikke udøver sin bestemmende Indflydelse. Denne Verden arbejder til alle Tider paa en jordisk Stat, der ikke underordner sig Guds Stat, den udvikler en Wiisdom, der ikke erkjender den levende Gud i hans Wiisdom, den udformer en Skønhed, der ikke fatter sig selv som Hellighedens Afglands. Og denne glimrende pantheistiske Verdensrealitet er ingenlunde en blot indbildt; — thi Universets Kræfter ere væsentligt guddommelige Kræfter. Stoffet, Materien, hvoraf denne Verden opbygger sig sit Rige, er altsaa af den ædleste Natur; dens Usandhed ligger i dens

ethiste Form, eller i det falske Forhold mellem denne Verdens Herlighed og den menneskelige Villie.

§ 97.

Da denne Verden udtrykker Nægtelsen af det sande Verdensideal, er dens Tilstand at opfatte som en Uretfærdighedens Tilstand. Begrebet om den sande Retfærdighed indskrænker sig ikke blot til den forsættlige Gjøren og Laden, men omfatter ogsaa Menneskets hele Væren og Vorden. Begrebet om den sande *δικαιοσύνη* indeholder Genheden af det virkelige Liv og det sande Liv, Overeensstemmelsen af Eksistensen og Eksistensens væsentlige Lov, dens evige Forbillede. Men som de menneskelige Individer af Naturen fattes den sande *δικαιοσύνη**), saaledes gjælder dette ogsaa om Slægtens historiske Liv, i hvilken Verdensformaalene udvikles paa Gudsforholdets Beføstning og den virkelige Verden ideligt fornægter den sande. Ikke blot Individerne ere egoistiske; men de historiske Totalorganismer, med deres Formaal — Statsens, Kunstens og Videnskabens — ere beheftede med den almindelige Verdensegoisme. Thi forsaavidt som disse Formaal ere blevne Momenter i *ὁ κόσμος οὗτος*, virke de i peripherisk Eensidighed, eftersom deres sande Midtpunct — Guds Rige — er blevet udbortes for dem; og der kan saaledes blive Tale om en Ideernes Egoisme. Derfor viser den syndige Verdenshistorie en *ἐχθρά***), et Fjendskab mellem Folkeaaenderne, der gjensidigt udelukke hverandre eller ligegyldigt aflutte sig mod hverandre. Derfor fremtræder i den syndige Historie ethvert af de enkelte Verdensformaal med en absolutistisk Bestræbelse for at sætte sit eget Rige igjennem paa de andres Beføstning. Og derfor kan det menneskelige Individuum, selv naar det udvider sit Jeg til et almindeligt Jeg og hengiver sig til et almeengyldigt Verdensformaal — sætter sit Liv paa en Idee — ikke komme til den sande *δικαιοσύνη*; thi selv i den høieste individuelle Opoffrelse — som i Hedningernes Opoffrelse for

*) Rom. 3, 23.

**) Eph. 2, 15.

Jædrelandet — befestes det med den kosmiske Idees Egoisme, til hvis Organ det gjør sig. Det samme gjælder om den individuelle Opoffrelse for Kunstens og Videnskabens Idealer. Den sande *δικαιοσύνη* er altsaa uopnaaelig for denne Verden.

§ 98.

Da denne Verdens Udvikling er en Udvikling gennem Uretfærdighed, faaer Tiden som Formen for Udviklingen herved en anden Betydning for Mennesket, og som Verden er bleven *ὁ χρόνος ὁὗτος*, saaledes bliver Tiden *ὁ αἰὼν ὁὗτος*. Denne Tid er Contrasten til den sande Tid. Den sande Tid er Udtrykket for Livets normale Udvikling, dets uforstyrrede Fremstriben henimod det evige Formaal. Denne Tid derimod er en Stridens og Spændingens Tid, i hvilken Livets Momenter uafsladeligt komme i Collision med hinanden, en Qval og en Uro. Dog bestaaer denne Tids Pinagtighed ikke deri, at Livets Fylde „endnu ikke“ er kommen, men deri, at Livet er udstykket og splittet, at den hellige Enhed, der skulde forjone og berolige de mangfoldige Momenter i Livets Bevægelse, er hemmet og retarderet i sin Virksomhed. Bestemmelsen af *ὁ αἰὼν ὁὗτος* giver Verdenshistorien Præget af en Profanhistorie. Dog er den ikke profan, fordi den realiserer et Andet end det Hellige, men fordi den heri udtrykker Fornægtelsen af det Hellige. I sin Bortvendelse fra Guds Rige er Verdenshistorien en Historie uden Midte og kan derfor aldrig komme til Afslutning. Profanhistorien strider frem i en flet Uendelighed, en progressus in infinitum, der ligesaa meget er et stedse tilbagevendende Kredsløb*). I denne *αἰὼν* gjentager sig uafsladeligt den Erfaring, at enhver Skikkelse kun fødes for atter at gaae tilgrunde, at Skjønheden døer, at Sandheden bliver forældet. I denne *αἰὼν* lyder derfor, ved Siden af Loppriisningen over Verdens Herlighed, Klagen over Verdens Forfængelighed og at der er intet Nyt under Solen og at der kun er Moie og Aandsfortærelse i det Alt sammen**).

*) 2 Pet. 3, 4.

**) Jvfr. Prædikerens Bog.

Det overmenneskelige Onde. De dæmoniske Magter
og Djævelen.

§ 99.

Uagtet det Onde ikke har nogen sand Virkelighed i sig selv, virker det dog som et Negativitetens Rige, der i sin Udvikling er betinget ved det Godes, den sande Virkeligheds Rige. Dog er den syndige Menneſteverden ikke som ſaadan det Ondes Rige. Den ganſke Verden ligger i det Onde*), men er ikke det Onde i og for ſig. Den ſyndige Menneſteverden indeslutter i ſig ſelv det Godes Spire, har væſentligt en Retning mod Guds Rige og aabenbarer paa ethvert Trin af Hiſtoriens Udvikling et relativt Gode. Men ligesom det ſkabende, det organiserende Princip aabenbarer ſig i enhver Tidsalder, ſaaledes aabenbarer ſig ogſaa i Hiſtorien et forſtyrrende, et deſorganiserende Princip. Der er et Rige af Kræfter og Magter, der, hvormeget de end ere i Strid indbyrdes, dog alle conspirere mod det Godes Rige, Kræfter og Magter i Skabningen, der, oprindeligt gode, ere blevne onde ved at træde i det Principſ Tjeneste, der modſtræber det guddommelige Skabelſesformaal. Vel kan der ikke om det Ondes Rige, ligesaa lidt ſom om det Godes, ſiges: See her, eller ſee der! men ikke deſtomindre er dette Rige i en uophørlig Vorden, en uophørlig Tragten efter at organisere ſig ſom den ſande Virkelighed, ligesom det ogſaa i den ſyndige Menneſteverden vinder ſig ſine Redſkaber, der ſaa vel i deres Tænken ſom i deres Leven følge dæmoniske Indſtydelſer og arbejde for dæmoniske Tendenser. Det Dæmoniske er det Onde ſom en reent overſandſelig, en reent ſpirituel Magt. I Intelligensens Verden har ogſaa Løgnen ſine Propheter, og i den practiſte Verden gives der Menneſter, ſom ſaaledes have indviet ſig i Ondſkabens Myſterier, at de have hævet ſig til en uegennyttig Kjærlighed til det Onde. Dette Riges Kamp mod det Gode gjentager ſig

*) 1 Joh. 5, 19.

gjennem hele Historien, i hvilken det maa udtømme alle sine Muligheder, for at overvindes i dem alle.

§ 100.

I den hellige Skrift skildres Modsætningen mellem det Onde og det Gode som en Kamp, ikke blot mellem gode og onde Mennesker, men mellem gode og onde Magter, overmenneskelige Magter (*ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*), i hvilke Menneskelivet med Frihed er indviklet. Ikke blot i Hedenstabet og Jødedommens Kamp mod Christendommen komme dæmoniske Virkninger til Gjennembrud, men i den hellige Historie fremtræder det Dæmoniske endogsaa som en Magt, til hvilken Mennesket selv i legemlig Henseende forholder sig lidende. De dæmoniske Tilstande, de saakaldte Besættelser, der skildres i Evangelierne, lade sig vel opfatte som naturlige Sygdomme, men ere dog saadanne, i hvilke det Fysiske og Psykiske ere Gt. De sidste Aarsager til disse Sygdomme ere af overfandelig, af ethisk Natur, og just dette giver dem den dæmoniske Character. Og ligesom Skriften vidner om det dæmoniske Rige, saaledes vedbliver Kirken gennem alle Tider at vidne, at vi ikke blot have Kamp med Kjød og Blod, men med usynlige Fyrstendommer og Magter, med Ondskabens aandelige Hær under Himlen*). Som Midtpunctet i det dæmoniske Rige nævnes Djævelen, Satanas, Antichristen, denne Verdens Fyrste. Først i Læren om Djævelen afslutter sig den christelige Lære om det Onde, fordi den anthropologiske og historiske Betragtning her gaaer tilbage i den metaphysiske Betragtning. Djævelen er ikke det Onde i denne eller hiin enkelte Relation, men det Onde i og for sig, den onde Aand som saadan. Djævelen er ikke blot en enkelt ond Skabning, ikke blot een Dæmon blandt de mange Dæmoner, men det onde Princip selv in persona. At Djævelslæren kun tilfældigt skulde være indkommen i Christendommen, ja at Spørgsmaalet om Djævelens Tilværelse, som Schleiermacher mener, aldeles

*) Eph. 6, 12.

ikke skulde være noget christeligt, theologisk Spørgsmaal, er en Paastand, der maa forsvinde for en dybere Opfattelse faaet af det Ondes som af Christendommens Væsen. Meget mere maa der siges, at Ens Opfattelse af Djævelen kan betragtes som Provestenen for hans hele Anskuelse af det Onde. Dogmatiken bør derfor eftervise denne Læres nødvendige Sammenhæng med den christelige Troesfæd, bør fremstille Djævelslæren som Læren om det onde Princip, saaledes som dette under Christendommens Forudsætninger er muligt.

§ 101.

Alt Christendommens Betragtning af det Ondes Væsen er udtrykt i Forestillingen om Djævelen, fremgaaer ved en nærmere Analyse af denne Forestilling. I Forestillingen om Djævelen som en overmenneskelig, men dog creaturlig Aand, der oprindeligt var god, men affaldt fra sin Bestemmelse og i Hovmod blev Guds Fjende, indeholdes den bestemteste Modsatning til Hedenskabets Dualisme, der enten som i den persiske Religion sætter to Grundvæsen, eller som i den græske og nordiske Mythologie gjør det Onde til den dunkle Grund, af hvilken det Gode udvikler sig og tilkæmper sig Gristensen. (Titanerne ere Forudsætningen for Guderne, Zetterne for Aserne). Ligeledes indeholdes heri Modsatningen til den Opfattelse, der sætter det Onde i Sandeligheden, i Materien, eller gjør det til en Privation, en Indskrænkning, et *μη ὄν*. Thi Djævelen er en høitbegavet, en mægtig Aand. I denne Henseende indeholder denne Lære den bestemteste Modsatning til Kosmismen. Pantheismen har i sit *ἐν καὶ πᾶν* ingen Plads for Djævelen. Theismens frie Skabergud derimod formaaer ikke blot at taale et Andet, en Verden, en non-deus ligeoverfor sig; men Han formaaer endogaa at taale sin contradictoriske Modsatning, en adversarius dei ligeoverfor sig, uden at sætte sin Almagt til. Om Kosmismen er grundigt overvundet, prøves bedst ved denne Lære, hvorfor ogsaa Luther, naar han vil prøve en christelig Lærer, spørger: „Veed han om Døden og Djævelen“? eller er Alt kun idel Fred

og Lystighed? — Betragtes fremdeles Djævelen ikke blot i sit Forhold til Gud, men til Mennesket, saa forestilles han jo at være udenfor Mennesket, at have paalistet sig Mennesket og inddraget ham under sit Herredømme. Heri ligger, at det Onde er fremmedt for den menneskelige Natur, at det Onde ligger udenfor den menneskelige Naturs Begreb. Det i og for sig Onde lader sig kun tænke som den Aand, der baade er Guds og Menneskets Fjende. Men det Onde i og for sig, skjøndt det er opkommet i Skabningen, kan dog ikke selv være en enkelt Skabning, eftersom den enkelte Skabning kun kan være deelagtig i det Onde. Det Onde i og for sig kan kun tænkes som et universelt Princip. Derfor tilkommer der ogsaa Djævelen en vis Allestedsnærværelse; thi allevegne, hvor denne Verden er, er ogsaa Djævelen. De Egenstaber, i hvilke den onde Aand fremtræder som virkende, ere Magt og Ligt. Det første udtrykker det Ondes positive Character; thi positive Kræfter staae til hans Tjeneste, og det er som „denne Verdens Fyrste“, at han tilbyder Christus denne Verdens Riger og deres Herlighed. Ikke destomindre er hans Rige dog kun Løgnens og Skuffelsens Rige; thi hans Magt er kun en timelig Magt, han er efter sit Begreb den evigt Udstødte og Fordømte, og kun ved Løgnen og Blændværket formaaer han at skaffe sig Indgang hos Mennesket. Den onde Aand formaaer derfor kun at være Satanas, den titanieste Modstander, idet han tillige er *διάβολος*, Bagvadsferen, Grundløgneren, der lyver Skaberen paa, saaer Klinten iblandt Hveden og paatager sig Skikkelse af en Lysets Engel. Saaledes udtrykker Djævelen Begrebet om det Onde, som det maa tænkes under Forudsætning af Skabelsesdogmet og det derved givne Forhold mellem Gud og Verden.

§ 102.

Men ikke blot i Skabelsesdogmet har Djevlelæren sin Forudsætning; sin dybeste Forudsætning har den i Dogmet om „Guds Søn“. At Fødedommen, skjøndt den hviler i Skabelsesdogmet, dog ikke har en gennemført Satanologie,

berøver derpaa, at den ikke har opfattet den skabte Aand i dens hele Uendelighed, derfor heller ikke har opfattet Afaldet i dets hele Uendelighed. Den senere Jødedom kommer vel gennem sin Dæmonologie til en dybere Erkendelse af det Ondes Virkninger, men det Onde i og for sig, Satans Dybheder ere ikke erkjendte. Ideen om Guds Søn som Skabningens Princip er ikke opgaaet for Jødedommen. Det er ikke erkjendt som den skabte Aands Bestemmelse at være Aabenbaringsorgan for Sønnen, at være afbilledligt, hvad Sønnen er grundbilledligt, at være af Naade, hvad Sønnen er af Naturen. I Christendommen erkjendes, at det Onde er det, som staaer Sønnens Aabenbaring imod, som istedetfor at gjøre sig til Sønnens Organ, vil sætte sig i hans Sted. Det Onde i og for sig er derfor det kosmiske Princip, forsaavidt som dette fornægter sin creaturlige Character og i falsk Selvstændighed modsætter sig det sande, det hellige Verdensprincip eller Sønnen. Dette udtrykker Jacob Böhme saaledes, at „Lucifer (den faldne Morgenstjerne) imaginerede sig i sig selv og misundte Sønnen Herligheden. Hans egen Skønhed bedrog ham og han vilde sætte sig paa Sønnens Throne“. Djævelslæren finder saaledes først sin fuldkomne Opklaring ved at betragtes fra Treenighedens Synspunct; thi seet herfra er Verden det ikke-guddommelige Moment i Guddommen, Sønnens Negativum, Alterum dei filii; og der er saaledes en vis Sandhed i den paradokse Forestilling, som Schelling anfører i sin Satanologie efter et middelalderligt Kjætterpartie, at Djævelen er Christi Broder. Kun kunne vi ikke med Bogomilerne og Schelling kalde ham Christi ældre Broder, men maae omvendt kalde ham den yngre Broder; thi Guds Søn er ældre end Verden, er Verdens evige Forudsætning og udvikler sig ikke deraf som af en dunkel Grund. Lucifer som Udtrykket for det kosmiske Princip maa derfor billedligt kaldes den yngre Broder, fordi han er den Anden efter den Førstefødte, fordi Verdens Tilværelse og dermed et ikke-guddommeligt Centrum er sat med Sønnen

som den „Ålstabningens Førstefødte“; men Djævel, Antideus, bliver han kun, fordi han ikke vil være den Anden, men den Første, fordi han, istedetfor at være Lysets Bærer, vil have Lyset i sig selv og af sig selv. Da nu saaledes Begrebet om Djævelen falder sammen med Begrebet om det kosmiske Princip, hypotasteret som negativ Aand: indsees det, at Djævelen ikke nærmest maa opfattes som en enkelt Skabning. Om der gives diaboliserede Skabninger, om der blandt disse gives een Skabning, i hvem det onde Princip saaledes har centraliseret sig, saaledes har vundet personlig Skikkelse, at denne enkelte Skabning kan kaldes „Djævelens Øverste“; dette Spørgsmaal kan først faae Betydning for os, naar vi have erkjendt Djævelen som Princip. Først og fremmest maae vi derfor opfatte Djævelen, ikke som en Skabning, men som en Gud, eller som Paulus kalder ham, som „denne Verdens Gud“ *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* *). Træffende siger Schelling, at Djævelen for at være Christi jevnbyrdige Modstander, maatte være Mere end en enkelt Skabning, mod hvilken det ikke vilde være nødvendigt at træffe saa store Foranstaltninger; og vel maae vi sige, at en enkelt Skabning, der ikke tillige var Princip, ikke tillige var en Gud, kun vilde have gjort sig latterlig ved at tilbyde Kristus denne Verdens Riger og Herligheder. Den hele Fristelseshistorie faaer derimod en ganske anden Betydning, naar Djævelen er Udtrykket for selve det kosmiske Princip, der med sit hele Rige stiller sig ligeoverfor ham, som er den personlige Åbenbarelse af Hellighedens Princip. Modsætningen mellem Kristus og Djævelen er efter sin inderste Betydning Modsætningen mellem de to Principer, hvori alle Livets Modsætninger have deres Grund. Det er Modsætningen mellem Gud og Verden, der her fremtræder som den rene Modsigelse imellem det hellige Centrum og det i falsk Selvstændighed fremtrædende Verdenscentrum.

*) 2 Cor. 4, 4.

§ 103.

Som det Gode først er virkeligt som Personlighed, jaaledes ogsaa det Onde. Det onde Princip kan kun tænkes som en Villie, der er Guds og Menneskenes Hjende. Tænkes det Onde som selvløst, som upersonligt, da er dets Brod borttagen, og det nedsynker til en blot Naturmagt. Men, hvorledes lader denne Personlighed sig tænke? I den Betydning, i hvilken det gode Princip, i hvilken Gud er personlig kan det onde Princip umuligt være det. I sig selv kan det onde Princip ikke være personligt, men kan kun vinde Personlighed, kan kun komme til Villie, i Skabningen. Tænkte vi det onde Princip som en personlig Modgud, der hvilede i sin egen Verdensskyld, udenfor Guds Skabning, da vilde vi komme til Manichæismen. Det Onde kan kun tilsynlte sig Eksistensen, det negative Princip kan kun hjælpes til Personlighed ved Skabningens Villie. Med andre Ord: Djævelen, forsaavidt som vi herved tænke det kosmiske Princip selv, kan kun være personlig i de Skabninger, der gjøre sig til hans Organer, kan kun være personlig i sit Rige. Den Personlighed altsaa, som Pantheismen tillægger Gud, idet den kun lader ham være virkelig i de endelige Aander, i den menneskelige Bevidsthed, i den fædelige Verdensorden, denne Art af Personlighed er den eneste, der kan tilkomme Djævelen, naar han ikke tænkes som en enkelt ond Skabning, men som et universelt Princip. Men en saadan Personlighed er ikke en værende, i sig selv hvilende, men kun en vordende, der som saadan spæver mellem Tilværelse og Ikke-Tilværelse, mellem Personlighed og Personification, mellem Virkelighed og Mulighed, mellem „er“ og „betyder“. Forestillingen om Djævelen, som Tidens Gud, leder os hen til Forestillingen om en uafsladeligt vordende Personlighed. Som det onde Princip tragter Djævelen uophørligt efter Eksistensen, hvilken han kun kan vinde i Tiden, i denne Verden, hvorfor han ogsaa uafsladeligt efterstræber Menneskene for i dem at give sig Tilværelse, for, liig Vampyren, at skaffe sig Fylde ved

at udsuge deres Hjerteblood. Medens den manichæiske Anskuelse tænker sig det onde Princip i en færdig, en afsluttet Eksistens, som en værende Modgud ligeoverfor det Godes Gud: maa der under Christendommens Forudsætninger læres, at det onde Princip kun er, forsaavidt som det uophørligt frembringer sig selv i Guds Skabning, indsmugler sit Rige som Alinten blandt Hveden. Hvad Manichæismens onde Grundvæsen er umiddelbart, nemlig en Gnd, der deler Verdensherredømmet med det Godes Gud, det tragter Christendommens Djævel efter at gjøre sig til.

Anm. Schleiermacher har i sin berømte Critik over Djevlelæren søgt at vise, at det Nye Testaments Udsagn herom ikke kunne tænkes sammen i eet Begreb, men at de ere sammenslydte af forskjelligartede Bestanddele, at Djevlelæren derfor ophæver sig selv, og at Jesus og Apostlene kun leilighedsvis skulle have betjent sig af Folkeforestillingen, uden at udvikle nogen Lære herom. Men den dybere Opgave er at vise, at disse forskellige Udsagn udtrykke forskellige Sider af det samme Begreb, høre inderligt sammen og fuldstændiggjøre hverandre. Skjøndt vi ingenlunde — hvad i det følgende skal vise sig — mene, at Skriftlæren udtømmes ved Forestillingen om Djævelen som det onde Princip, saa er dette dog den Grundbestemmelse til hvilken Tænkningen nærmest maa holde sig, og Spørgsmaalet om Djævelen som en enkelt ond Skabning faaer først Betydning, naar Modbegrebet er erkjendt. Vi ville derfor først søge i Skriften at eftervise de ovenfor udviklede principielle Bestemmelser.

Gaae vi tilbage til det Gamle Testamente, saa sætter Opmærksomheden sig især paa to Puncter, navnlig paa Slangen i første Mosebog og paa Satan i Hjobs Bog *). At Slangen i Paradiset var Djævelen, er ofte sagt af den orthodoxe Theologie. Det Gamle Testamente siger det imidlertid ikke, hvorfor vi ogsaa i nærværende Sammenhæng kunne see bort fra det Spørgsmaal, om Slangen har været ledet af en ond Aand, om en ond Aand har paataget sig Slangens Skikkelse. Blive vi staaende paa Fortællingens eget Standpunct, da kunne vi sige, at Slangen er den forblommede Betegnelse af det kosmiske Princip, der forføgende og fristende træder Mennesket imøde. Forsaavidt som Fristelsen er nødvendig for Mennesket, kan Paradiset ikke være uden Slangen; og forsaavidt som Satan kun opfattes som Tri-

*) Hjob, 1.

stieren, der skal bringe den menneskelige Frihed til Aabenbarelse, kunne vi sige, at der tilkommer ham en Function i den guddommelige Oekonomie. En saadan tillægges det Gamle Testamente ham ogsaa i Hjobs Bog, hvor han indfinder sig i Himlen blandt Guds Børn og overtager sig det Hverv at forsøge Hjob med allehaande Plager. Imidlertid er han ikke blot den neutrale Frister, men den onde Subjectivitet lader sig tilsyne i ham. Vel er han endnu ikke det Nye Testaments Satan, der er udstødt fra Guds Nalshn, fordi han vil det Onde som jaadant; men han finder en skadefro Glæde over det Ugrundige, det Illusoriske i den menneskelige Dyd. Han finder sin Glæde i at udspeide Menneskenes Skrobheligheder og Synder, ved sine Fristelser at bringe Menneskene til at aabenbare disse; og han vender da tilbage til Herren som Anklagelsens Engel og efterviser den menneskelige Dyds Upaalidelighed. Han er endnu ikke den onde Aand som saadan; thi han udover en vis Retsfærdighed, nemlig Ironiens negative Retsfærdighed; men han er uden Godhed og Barmhjertighed. Denne Satan, der indfinder sig i Himlen blandt Guds Børn, minder om den nordiske Mythologies Vøse, ikke Ulgardeløse, men Asaløse, der tiltrods for sin Ondskab dog lever paa en fortrolig Fod med Valhalls Guder. Det er efter hiint Forbillede, at Goethe har digtet sin Mephistopheles. Denne Forestilling om Satan kommer frem i det Nye Testamente i Herrens Ord til Petrus: „Simon! Simon! Satanas begjærer at sigte Eder som Hvede!“ *) Herren beder for Petrus, at hans Tro ikke maa aflade, formaner ham til at befæste Brodrene. Thi Anklageren begjærer at sigte de Troende, at udspeide deres Skrobheligheder, at forsøge dem; det Overfladige, det Ugrundige saavel i Tro som i Levnet kan ikke holde Stand for hans Fristelse; det Ubesfæstede er udsat for at overrumples af hans snedige Anslag. Grundighed er fornøden, naar man ikke skal blive tilskamme.

Denne Forestilling om Satan skal nu efter Schleiermacher være det ene Element, hvoraf det Nye Testaments Djævelslære er sammensat; det andet deraf aldeles forskjellig skal være hentet fra den persiske Dualisme, saaledes som Forestillingen om det onde Grundvæsen kunde optages af et monotheistisk Folk. Men Forestillingen om Djævelen som den Onde (ο πονηρός), som Jenden**), lader sig ganske naturligt forklare som en dybere Opladelse af den første Forestilling. Kan end Bekendtskabet med Parsismens onde Grundvæsen have været den udvortes

*) Luc. 22, 31.

**) Matth. 13, 19. 39.

Anledning til dens Udvikling i Folkebevidstheden, saa har dog selve Aabenbaringen ikke laant denne Forestilling udenfra. Er nemlig Satan først erkjendt som negativ Ironie uden positiv Retfærdighed og Godhed, saa erkjendes han nu som den, der ikke blot glæder sig over, at Menneskene blive bestæmmede, men ogsaa over det Onde i og for sig, gjør det Onde som saadant til sit Formaal. Den Ondes Virksomhed fremtræder i det Nye Testamente dels under Viftens, dels under Magtens Form. Under Form af Vift virker han som Fjenden, der saaer Klinte iblandt Hveden, der forfalster den sande Lære og i Skikkelse af en Hjets Engel udbreder en falsk Viisdom*). Fra denne Side er han især farlig for de Troende og aandelig Opvakte. Magt har han derimod fornemmelig over dem, der staae udenfor den sande Troes Omfreds eller ere affaldne fra denne. Derfor tager han Guds Ord fra de Ugudeliges Hjerte**), saa de ikke forstaae det og ikke omvende sig. Derfor betegnes Hedenstabet i det Nye Testamente som Satans Rige, og at overgive En til Satanas***) er, efter det Nye Testaments Sprogbrug, at excommunicere ham af Guds Menighed, at give ham tilbage til Hedenstabet. De forskjellige Momenter i Djævelens Begreb sammenfatter det Nye Testamente i Benævnelsen Antichristen †). Antichristen er det verdenshistoriske Udtryk for Djævelen, det udtrykker hans Betydning i Religionens historiske Udvikling. Hans overhistoriske og metaphysiske Betydning antydes derimod i Udtrykket „denne Verdens Fyrste“ ††).

De frygteligste Ytringer af den sataniske Magt vise sig hos de Besatte, om hvilke det Nye Testamente beretter. Dæmonerne ere ikke blot Menneskets egne, syndige Tilbøieligheder, de ere Aander, Magter, af hvilke Mennesket er overvældet. Naar Kristus henvender sig til de Besatte, tiltaler han ikke Menneskene, men Dæmonerne, og de Besatte svare ham ikke i deres eget, men i Dæmonernes Navn. Men just Dæmonernes Betragtning viser os, at den onde Aand søger Mennesket for at skaffe sig Virkelighed, da den i sig selv kun har en abstract Tilværelse. Naar Dæmonerne fare ud af Mennesket begive de sig til Ørkener og øde Steder †††); udenfor Menneskeverdenen have de kun en tom, en uproduktiv Tilværelse, hvorfor de idelig vente paa Leilighed til atter at vende tilbage til Menneskeverdenen for der at opslaae deres Bolig. Eller de opholde sig i Lusten ††††), i det

*) 2 Cor. 11, 14.

**) Matth. 13, 19.

***) 1 Cor. 5, 5.

†) 1 Joh. 2, 18.

††) Joh. 14, 30.

†††) Luc. 11, 24.

††††) Eph. 2, 2; 6, 12.

ubestemte, stikkelsesløse Element, — atter et Udtryk for, at de udenfor Menneskeverdenen kun have en tom Tilværelse. Eller de fare i Evinene*), de sendes tilbage til Naturen, til den urene Dyreverden, hvorfra de have indsneget sig i Menneskeverdenen for at besmitte Sjælene. Forestillingen om Orkenen som de onde Anders Opholdssted minder om den broende Løve hos Petrus**): „Eders Modstander, Djævelen, gaaer omkring som en broende Løve, søgende, hvem han kan opsluge“. Og saa her antydes, at Djævelen hungrer efter Livsfylde og maa hente sig sit Stof, sine Næringsmidler i Menneskeverdenen.

§ 104.

Vi have hidtil betragtet Djævelen som Princip. Men efterdi det negative Princip kun kan vinde Personlighed i den frie Skabning, opstaaer nu et Spørgsmaal, som ikke er af speculativ, men af empirisk Natur: er dette Princip først opkommet i den menneskelige Skabning, eller er det før dets Indkomme i Menneskeverdenen allerede opkommet i Skabninger af en anden Orden end Mennesket? Blive vi staaende ved den Antagelse, at Djævelen kun har personlig Tilværelse i Menneskeverdenen, da ville vi ifølge det hidtil Udviklede kunne afflutte vor Betragtning og sige: Oprindeligt er Djævelen det kosmiske Princip, der som saadant endnu ikke er ondt; han er fremdeles det forsøgende, det fristende Princip, der loffer Mennesket i Paradiset, ved at vise ham Verdensrealiteten, som han kan foretrække for Gudsrealiteten. Men endnu er han ikke ond, endnu er han kun Muligheden til Djævelen; og Fristelsen antager derfor kun Naturligstyndelsens Form, hvilken Mennesket kan afvise. I Slangen dæmrer kun den onde Aand, i Slangen er Satan, saa at sige, endnu kun i Svøbet. Den virkelige Djævel, det personlige Onde bliver han først, naar Mennesket har indladt ham i Bevidsthedens Rige. Det er altsaa Mennesket, der giver Djævelen Tilværelse; men heraf følger ingenlunde, at Mennesket kun er sin egen Djævel. Thi det er et andet, et overmenneskeligt Princip, der ved Mennesket hjælpes til Eksistens, en fristende

*) Matth. 8, 32.

**) 1 Pet. 5, 8.

og loffende, en besættende og inspirerende Magt, til hvilken Mennesket forholder sig som til Ikke-Seg. Og skjøndt Djevlels Tilværelse fra først af er afhængig af Mennesket, saa bliver Mennesket dog paa den anden Side underkastet hans Herredømme og dæmoniske Indvirkning, efterat han er indkommen i Menneskets Verden. Djævelen er altsaa en Aand, som Mennesket har manet til sig, men som han ikke formaaer at besværges. Den Exorcisme, som her er nødvendig, formaaer han ikke ved egen Kraft at fuldbyrde, men behøver hertil en høiere Hjælp af den, der er Aandeverdens Herre og Mester.

Den her udviklede Betragtning af Djævelen kan betegnes som Betragtningen fra Immanensens Synspunct, forsaavidt som der ikke tillægges Djævelen nogen personlig Virkelighed, hiinvides Menneskeverdenen. Paa dette Punct har Speculationen som oftest afsluttet Djævelslæren, hvilket navnlig gjælder om det sidste betydelige Forsøg i denne Retning, nemlig Schellings Satanologie.

§ 105.

Men skjøndt der vistnok maa siges, at det negative Princip ikke kan være personligt i sig selv, men kun kan vinde Personlighed i Skabningen, saa følger dog ingenlunde deraf, at dette Princip kun har vundet Personlighed i den menneskelige Skabning. Den bibelske Tradition og den kirkelige Anskuelse kjender et personligt Affald fra Gud, som er foregaaet i Englenes Verden, før Menneskets Affald. Vel har Begrebet af Engle den samme Videlighed, som ligger i Begrebet „Aander“, og ingenlunde er det allevegne nødvendigt ved Engle at tænke paa personlige Aander; vel ere Englene i den Hellige Skrift snart blotte Personificationer, snart Mellemvæsenes, der svæbe mellem Personlighed og Personification; men en grundig Skriftbetragtning lærer os ogsaa, at denne Fortolkning ikke allevegne strækker til, og at der blandt Englene ere personlige Aander, og blandt disse saadanne, der ere affaldne fra Gud, Engle, som „ikke bevarede deres første

Tilstand", men „forlode deres egen Bolig" *) (den dem anviste Plads og Stilling i Skabningen), Engle, „som syndede" og som „forvares til Dommen" **). Blandt de mange Dæmoner kjender Aabenbaringen een, der nævnes som „Djævelens Overste" ***), der er Frafaldets og Lagnens Begynder. Det er denne Begyndelse til Frafaldet, om hvilken Herren selv giver os et Bink, naar han siger, at Djævelen blev ikke staaende i Sandheden, og naar han kalder ham Lagnens Fader †). Naar nu denne onde Engel, Djævelens Overste, Hovedet i det Ondes Rige, i Skriften betragtes som det onde Princip selv in persona, altsaa ikke blot som en Djævel, men som Djævelen selv: da formaae vi kun at tænke dette under den Forudsætning, at denne Skabning blandt alle Skabninger er den, der paa Grund af sin Stilling i Skabningernes Række formaaede at gjøre sig til Centralaabenbaringen af det kosmiske Princip (som det onde Princip); den Skabning, i hvilken dette Princip kunde vinde den fuldstændigste Personlighed, saaledes at han er dets fuldkomneste Repræsentant og Bærer. Ifølge dette maa det hidtil Udviklede nærmere bestemmes saaledes: Det onde Princip har ingen Personlighed i sig selv, men vinder kun en vordende Universalpersonlighed i sit Rige, har ingen individuel Personlighed uden i de enkelte Skabninger, der paa en særegen Maade gjøre sig til dets Organer; men iblandt disse er der een Skabning, i hvilken dette Princip saaledes er hypotaseret, at han er bleven det personlige Midtpunkt og Hoved i det Ondes Rige. Og naar vi i det Foregaaende have sagt, at Skriftens Udsagn om Djævelen vilde være uden dybere Betydning, dersom de ikke talede om Mere end om en enkelt Skabning, dersom de ikke talede om et Universalprincip: saa maa denne Erkjendelse nu fuldstændiggjøres ved den modsatte. Thi klart er det for den alvorlige Skriftgrundfning, hvad ogsaa Kirkens største Lærere have erkjendt, at Skriftens Udsagn om Djævelen,

*) Jud. 6.

**) 2 Pet. 2, 4.

***) Luc. 11, 15.

†) Joh. 8, 44.

om Fjenden, ogsaa tale om Mere end et Princip, om Mere end en universel ond Villen, nemlig om en virkelig, personlig Villie, skjøndt vistnok snart den ene, snart den anden Side, snart den almindelig aandelige, snart den personlige, kan være den, der stærkere træder frem. Christi Kamp med Djævelen er vistnok en Kamp mod et Universal-Princip, men faaer dog først sin fulde Betydning, naar det tillige er en personlig Villie, hvilken han afviser og overvinder. Og naar Kirken ved Daaben forsjager Djævelen og alle hans Gjerninger og alt hans Væsen, saa forsjager den ikke blot det onde Princip, der allevegne omringer os, men den personlige Guds- og Menneftesjende, den onde Grund-Villie, der er opkommen i Skabningen, den Villie, der staaer Gud og hans Rige imod, siger Nei til hvert Ja og Amen, som Christus udtaler.

§ 106.

Altjaa hiinsides Mennefteverdenen har det Onde sit hemmelighedsfulde Udspring, hiinsides Mennefteverdenen har det havt en Historie, førend det fik en Historie paa Jorden, og vi mindes den mythiske Drøm om Titanernes Kamp imod Guderne før Menneftets Tilblivelse. Vi ere her komne til den Side af Sagen, der er transcendent for Speculationen; thi Tænkeligheden af Engle og faldne Engle, Tænkeligheden af en Skabning, der er Centralaabenbaringen af det Onde, og som derfor i særegen Betydning kan kaldes den Onde, vil ingen Speculation med Grund kunne nægte. Naar man nemlig har sagt, at Forestillingen om en saadan absolut ond Skabning vilde være manichæist, da beroer dette paa en Misforstaaelse; thi der paaftaaes ingenlunde, at det Onde er denne Skabnings Væsen i metaphysisk Betydning, men kun, at det er dette i ethist Betydning; og de Centralisationer af det Onde, som vi allerede finde i Mennefteverdenen, ere os Forbilleder paa, hvorledes det Onde i ethist Betydning kan blive en Skabnings Livselement. Ligeaa lidt vil det kunne findes utænkligt, at Mennefteverdenen staaer aaben for

Indvirkningerne af en høiere, personlig Aandeverden. Forudsætte vi med Aabenbaringen, at baade Engle og Dæmoner ere rene, d. v. s. ulegemlige Aander, saa ere de jo ikke bundne til Begemlighedens og Rummet's Betingelser, men kunne være i Univerſet, hvor de ville, hvorfor den kirkelige Symbolik ogsaa har forestillet sig baade Engle og Dæmoner som bevingede Væsener. Og ligesom det efter Aabenbaringens Anskuelse hører med til Englenes Bestemmelse at være tjenende Aander for Guds Riges Udvikling i Menneſteheden, ſaaledes maae vi ogsaa finde det tænkeligt, at Dæmonerne juſt i Menneſteverdenen ſøge Stuepladsen for deres Virkſomhed, her ſøge at organiſere deres Rige, her ſøge Fylde og Indhold for deres tomme Tilværelſe. Mod Tænkeligheden af Djævelen ſom en ond Skabning lader ſig Intet indvende; men vel maa der ſiges, at dette Væſen hverken lader ſig begribe eller anſkue. Thi for at begribe, hvorledes en enkelt Skabning kan blive Centralaabenbarelsen af det Onde, dertil vilde udfordres en Indſigt i denne Skabnings koſmiſke Stilling og Betydning, ſom ligger udenfor vor Erfarings Betingelser. Og ligesaa lidt ſom vi formaae at indſee den reale Mulighed til denne onde Skabning, til dens Magt og Indvirkning paa Menneſteverdenen, ligesaa lidt formaae vi at anſkue den i dens absolute Ondſkab, fordi den absolute Ondſkab altid forvandler ſig til et Abſtractum for Anſkuelsen, hvorfor ogsaa Poefien, naar den vil fremføre Djævelen i en anſtuelig Individualitet, altid nødes til at ſkjule Noget af den absolute Ondſkab, mere viſer os ſataniske Træk (ſom Mephiſtopheles hos Goethe) end det ſataniske Væſen ſelv, der ſom den rene Unatur modſtræber Individualiteten. Ikke deſto mindre er det et Factum, for hvilket Guds Ord indeſtaaer os: der er en Lognens Fader; der er en Guds og Menneſkets Fjende; der en overmenneſtelig ond Villie, hvis Rige og Herredomme vi styrke og fremme ved vore Synder*).

*) Jvfr. Riſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre. 5te Udg. 237.

Men skjøndt vi ikke formaae at begribe Fjenden, og skjøndt ethvert Forsøg paa at begribe her vilde være et ἐμπατεύειν εἰς τὸ οὐχ εἰσπαρε*), forstaae vi dog, at kun naar Willie staaer imod Willie, kan der i Sandhed være Tale om en aandelig Kamp. Saalænge vi tænke det Ondes Rige uden et personligt Overhoved, saalænge vi kun have at kæmpe mod et Princip, mod en ureen Verdensaand, saalænge have vi kun at kæmpe mod en mere eller mindre blindtvirkende Magt, en Magt, der er halv Natur og halv Aand, en Bestemmelse, som vistnok ogsaa har en omfattende Anvendelse paa det Onde, men ikke udtømmer dets Begreb. Udtrykket „Lognens Fader“ viser hen til en Intelligens, en personlig Selvbevidsthed, og først herved bliver Kampen mod det Onde en virkelig Aandekamp. Og skjøndt det viser hen til en aandelig Ondskabshybeder (πάθη τοῦ Σατανᾶ**), der ikke kunne ransages paa dette jordiske Erkjendelsestrin, er dog Bevidstheden om det dæmoniske Rige og dets Fyrste den dunkle, natlige Baggrund for den kristelige Bevidsthed, og Djævlerygten og den dybe Gru for det dæmoniske Samfund er den dunkle Grund for den kristelige Gudsfragt. Hvor meget end Overtroens Historie monne vise os, hvilke Billedfarelser der ere fremkomne, naar man har villet tage kjødeligt, hvad der kun kan fattes aandeligt, og hvor ofte vi end i vor Skriftfortolkning kunne noies med Forestillingen om den „onde Magt“, „det onde Princip“, „den urene Verdensaand“: dog vil den dybere Betragtning af Skriften, af Livet og fremfor Alt den alvorlige Kamp mod det Onde altid føre Tanken tilbage til den onde Willie. „Hvor ofte endog i Livet og Videnskaben Opmærksomheden bortvendes fra Djævelen, og denne erklæres for et Hjerne-spind: dog vil altid den alvorlige Forsker vende tilbage dertil, og Læren om hans Eksistens stedse paa ny blive Gjenstand for Undersøgelsen“ ***).

*) Coll. 2, 18.

**) Joh. Aabenh. 2, 24.

***) Daub i Judas Ischarioth.

§ 107.

Spørge vi nu til Slutningen om Djævelens teleologiske Betydning for Guds Riges Økonomie, da maae vi afvise den Ansættelse, der senest er bleven udtalt af Schelling, at Djævelens Tilværelse skulde være relativ nødvendig, at han skulde være en medhenhørende, af Gud anerkjendt Factor i den guddommelige Økonomie, fordi han i negativ Forstand er det bevægende Princip i Historien, der uden ham vilde komme i Stilstand. Herimod maa der siges, at vi vel kunne erkjende, at det kosmiske Princip er nødvendigt til Guds Aabenbarelse, men ikke som det onde Princip og den onde Villie; at vi vel kunne erkjende Nødvendigheden af Fristelsen, men ikke af Faldet, vel at Tanken om det Onde er nødvendig, men ikke den onde Tanke. Da imidlertid Djævelen, efterat han eengang er kommen til sin ulovlige Eksistens, nødvendigt maa blive et Redskab til Virkeliggjørelsen af Guds Planer: formaae vi kun at sætte hans teleologiske Betydning deri, at han bliver det uvillige Middel til Guds Retfærdighedsaabenbarelse over den syndige Menneſteverden. Saaledes betegner Skriften ham som Dødens Engel, der opfylder den syndige Menneſteslægt med Dødsfrygt*). Det Herredømme, han udøver over Menneſkene formedelſt den altopspændende Verdenſegoisme, hviler som et Fatum paa den syndige Slægt; han er, for at bruge et mythisk Billede, Midgardsormen, „Jordens omringende Dval“. Hans Herredømme er at opfatte som den retfærdige Straf over Slægten, fordi den har hengivet sig til ham. Men hans Magt er brudt ved Christus, og derfor har Djævelen en anden Betydning for Kirken end for Verden. For de Troende er hans Magt ikke et Fatum, til hvilket de forholde sig lidende, men har kun Betydningen af den fristende Magt, mod hvilken der vel maa vaages og bedes, men som er overvindelig for den Hellig Aand. Idet han ſaaledes paa den ene Side ſaaer Betydningen af en

*) Hebr. 2, 14.

fatalistisk Magt, der maa tjene til Guds Retfærdighedsaa-barelse, men i samme Maal, som den erkjendes af Menneskene, mister sin Brod, da Menneskene ved at erkjende Synden som en Lidelse, føres Freløsningen imøde; og idet han paa den anden Side er Fristeren, der mod sin Villie maa virke til at de Troende bekræftes i Guds Aand: saa er det hans almindelige Betydning at være den mørke Grund for den guddommelige Lysaa-benbaring, at tjene til at forherlige den evige Kjærligheds Triumph. Men hans Tilværelse er i og for sig ikke nødvendig i den guddommelige Skabelsesøkonomie, i hvilket Tilfælde han ikke vilde være den evigt Fordømte. Var Djævelen nødvendig til Universets Fuldkommenhed, da maatte han paa Dommetag kunne bruge den Slutningsmaade, som Apostelen bekæmper: Dersom Guds Sandhed er bleven forherliget ved min Løgn, hvi skal jeg da dømmes som en Synder?*) Men denne løgnagtige Slutningsmaade er allerede forud fordømt i Guds Ord.

Skylden og Straffen. Døden og Alskabningens
Forkrænkelighed.

§ 108.

Forsaavidt som de menneskelige Individer ved deres Fødsel blive deelagtiggjorte i Verdens Synd, er den medfødte Syndighed at betragte som deres Skjebne, men forsaavidt som Slægtens Synd omsætter sig i Individernes egen, er den deres Skyld. At Skjebnen omsætter sig i Skylden, eller at den medfødte Syndighed bliver Individet tilregnet, dette grunder sig i Billiens Mysterium, i Segets Natur. Tilregnelsen betinges ved Tilegnelsen. Den augustinske Tanke, at Adams Brøde tilregnes hans Efterkommere som Skyld, er vistnok en haard og fatalistisk Tanke, saalænge som den ikke er bleven opløst gennem de nødvendige Mellemlid; men

*) Rom. 3, 7.

Forholdet er ikke at opfatte som et udbortes, mechanist Forhold, som om en fraværende Synd blev Individet tilregnet; det er ikke at tænke saaledes, at Synden og Skylden ere udenfor hinanden. Individerne staae i organist Sammenhæng med den adamitiste Slægt. Den adamitiste Natur er Individets egen Natur; Synden er ikke fremmed for Individet. Vilde vi nu blive staaende ved den Bestemmelse, at Synden er Individets Skjebne, fordi det nu engang har denne Natur, da vilde Individet kun kunne være Gjenstand for Medlidenshed. Og et Individ, der forholdt sig absolut lidende til Synden som til en Naturens Sygdom, en Tilstand, i hvilken han selv i ingen Betydning samtykkede, vilde kunne betegnes som en lidende Ustyldighed. Men her gjælder Augustins Ord: Non inviti tales sumus. Skjebnen omboies til Skyld i Villien, i Selvet; det organiste Forhold omboies i det aandelige, det naturlige i det ethiste. Denne Dobbeltfidighed i Synden er givet med selve Menneſkets Fødsel. Thi Individets Fødsel er ikke blot et Resultat af den foregaaende Slægtrække, men Begyndelsen til et eget, selvstændigt Liv. Menneſket fødes ikke blot som Naturvæsen, men som et begyndende Seg, som et spirende Selv. Dets Udvikling staaer under den hellige Løvs næstergivelige Fordringer, og Løven spørger ikke nærmest om, hvad Menneſket efter sin Virkelighed kan være, men hvad han efter sit Væsen bør være. Derfor siger Apostelen, at vi af Naturen ere Bredens Born*); derfor siger han, at Hedningerne ere uden Undskyldning, naar de dyrke Skabningen over Skaberen**); thi skjøndt deres Gudsbevidsthed vistnok er bunden af denne Verdens Magter, saa er den sande Gudsertjendelse dog deres væsentlige Bestemmelse; den hellige Lov har et Krav til Villien, som er uopfyldt og ufyldestgjort; og den syndige Villie er indesluttet under den Dom, der skjuler sig i Bevidsthedens eget Dyb. Derfor bestemmer den evangeliste Kirkelære

*) Eph. 2, 3.

**) Rom. 1, 20.

Arvesynden ikke blot som en morbus, eller vitium originis, men som vere peccatum*). Medens Catholicismen kun anerkjender en medfødt Naturens Skrøbelighed, kun erkjender den actuelle, den aabenbare Synd som Synd; saa fordyber den protestantiske Betragtning sig i Villiens Mysterium, i Genheden af Skjebnen og Skylden, af det Naturlige og det Ethiske, det Nødvendige og det Frie.

Anm. Paa den her betegnede Genhed af Skjebnen og Skylden beroer det, at Synderen ikke blot er Gjenstand for Straf, for Retfærdighedens strenge Dom, men tillige for Medlidenhed, ikke blot er Gjenstand for Guds Brede, men ogsaa for Guds Barmhjertighed. Derfor græder Verdens Frelser over Jerusalem**), idet han forkynder den Retfærdighedens Dommetag; og derfor stiller Apostelen Paulus, idet han fører os ind i den personlige Syndererkjendelses Dybheder, ikke blot den strenge Selvanklage, men Selvanklagen indeslutter tillige Menneftets Jølelse af en dyb Medsynd med sig selv, en Sorg over sig selv***). Jo mere Individet kan betragtes under Slægtens Synspunct, under Synspunctet af den syndige Natur, jo mere Individets Synd overveiende betragtes som en Lidelse, der er grundet i den syndige Slægtudvikling: desto mere vil ogsaa Medlidenhedens Synspunct gjøre sig gjældende — Barnet og den forførte Ustyrbighed og Uerfarenhed ere saaledes overveiende Gjenstand for Medlidenhed; jo mere derimod Individet har udfondret sig af Slægtlivet til et selvstændigt personligt Liv og betragtes under Selvbestemmelsens Synspunct: desto mere bliver det Gjenstand for Dom. Den personlige Skyld voxer i samme Maal, som Individet, istedetfor at gjøre Modstand mod sin syndige Natur, frit tilegner sig og udvikler den; istedetfor at gribe den imødekommende Naade i Christo, der vil forløse det fra den syndige Natur, modstaaer og afviser Christus. I samme Maal som Synderen bitterligt forhærder sig mod Naaden, bitterligt afviser Frelseren, i samme Maal træder han udenfor Medlidenhedens Omkreds og hjemfalder til Dommen, bliver ikke mere Gjenstand for Medlidenhed, men for Gru; thi i samme Maal nærmer han sig til det djævelske Standpunct. Men heraf følger ogsaa, at Arvesynden som saadan ikke medfører Fordømmelse for noget Individuum, og at de Dogmatikere, der i strengeste Bemærkelse have lært dette og paa Grund heraf have nægtet

*) Conf. Ang. II.

**) Luc. 19, 41.

***) Rom. 7, 24.

Gedninger og udobte Born Salighed, ikke tilstrækkeligt have skjælnet mellem den Fordommelse, der hviler over det syndige Slægtliv, og den personlige Fordommelse af det enkelte Individuum. Om Individets Fordommelse kan der i streng Betydning kun være Tale, naar det selv har truffet en personlig Afgjorelse, er stillet i et Valgfrihedens Forhold til den guddommelige Naade, der vil forløse det fra Arvesyndens Magt. Men udenfor Omfredsen af Christi Aabenbarelse kan der altsaa ikke i absolut Forstand tales om noget Individis Fordommelse; thi det er Kristus, der, som han er Menneket til Opreisning, saaledes ogsaa i sidste Betydning bliver ham til Fald*).

§ 109.

Syndens og Skyldens Erkjendelse er betinget ved Erkjendelsen af Loven**), og paa Loverkjendelsens Dybde beroer Syndserkjendelsens Dybde. Enhver Loverkjendelse, der enten kun erkjender Loven i ubestemt Almindelighed eller i et Indbegreb af enkelte Bud, medfører kun en utilstrækkelig Synds-erkjendelse. Det sande Begreb om Loven er Begrebet om Personlighedens altomfattende Lov, Enheden af det Almene og det Enkelte. Men ogsaa denne Erkjendelse kan ikke i Sandhed blive levende, saalænge som Loven ikke træder det syndige Mennekke imøde i en personlig Skikkelse, i et usyndigt Mennekkeliv, der i hele sin Tilværelse aabenbarer Lovens Fylde. Derfor er den rette Syndserkjendelse først i Christo, der fra dette Synspunct maa betragtes som Lovens Mennekkeblivelse, som Slægtens incarnerede Samvittighed. Thi hvor dette hellige Billede fuldt af Naade og Sandhed lyste ind i mennekkelige Sjæle, som vare af Sandheden, der blev Synds-erkjendelsen levende, der bleguede denne Verdens Retfærdighed, og Lovens og Omvendelsens Fordring søltes i dens hele Omfang. Hvor Synet opgik for Aabenbarelsen af den rene

*) Kun under Forudsætning af den her antydede Distinction tilegne vi os den augsburgske Confessions Formel om Arvesynden: *Damnans & afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum & Spiritum Sanctum.* Conf. Aug. II.

**) Rom. 3, 20. 7, 7.

Menneskenatur i den anden Adam, i hvem Birkeligheden og Muligheden af et usyndigt Menneskeliv er givet, der blev Synden erkjendt som en Naturens Forstyrrelse, som en Førdærvelse af Villien i dens Rod. Føderne erkjendte, at de, ligesaa vel som Hedningerne, manglede den sande Retfærdighed, og Hedningerne betragtede Synden ikke blot som Uvidenhed og Mangel af Oplysning, betragtede deres tidligere Tilstand ikke blot som en Ulykke, men som en hemmelig Skyld. Missionernes Historie viser, at Hedningerne selv have erkjendt Sandheden i Apostelens Ord, at de ere uden Undskyldning. Thi skjøndt de vistnok have erkjendt den Tilstand, da de faldt i Mørke og Dødens Skygge, som en tung Skjæbne, en Følge af Slægtens almindelige Brøde, og forsaavidt ikke vare uden Undskyldning — som jo ogsaa Apostelen, idetmindste middelbart, undskylder dem, naar han siger: „Hvorledes skulle de paakalde den Gud, paa hvem de ikke have troet? men hvorledes skulle de troe paa den, om hvem de ikke have hørt? men hvorledes skulle de høre, naar Ingen prædiker?“ *) — dog have de ikke blot anklaget de Guder, hvilke de opgave for Kristus, men de have anklaget sig selv.

§ 110.

Med Erkjendelsen af Synden og Skylden opgaaer tilige det rette Syn for Lidelsen, for Ulykken, for Modsigelsen mellem Verdensløbet og de menneskelige Livsidealer. Den Livsbetragtning, der hviler i Hellighedens Lov og i Samvittighedens Gud, erkjender i Modsigelsen mellem Verdensløbet og de menneskelige Bestræbelser, i Folkenes Trængsler, i den Enkeltes Lidelser Guds Retfærdighedsaaabenbarelse over Synden **). I den forskjellige Betragtning af denne Verdens Trængsler, afpræger sig de forskjellige Livsanskuelsers religiøse Charakter. Den blot naturlige Betragtning opfatter Ulykken kun som Udtrykket for en blind, hensigtsløs Nødvendighed, som Endelighedens uundgaelige Lod. Den ethiske Livs-

*) Rom. 10, 14. 15.

**) Rom. 1, 18.

betragtning sætter Ulykken i et indre Forhold til Samvittigheden. Allerede i Hedenstabet udlægges Ulykken som Straf, som Følge af Gudernes Fortørnelse; men hverken Retfærdighedens eller Syndens Begreb er reent opfattet. Grækernes Nemesis straffer ikke blot Menneskenes Overmod, men er ogsaa en nivellerende Magt, der misunder Menneskene deres Lykke. Hebraismens Gud derimod er en nidkjær Gud, der i Retfærdighed hjem søger Synderen; og Ulykken er Straf for Overtrædelsen af Hellighedens Lov, for Krænkelsen af Herrens Villie. Men efterdi det Gamle Testamente ikke har den fuldstændige Erkendelse af Arvesynden, som Slægtens Fælledsbrøde, saa ligger den Forestilling nær, at den Lidelse, der beiderfares den Enkelte, altid maa være ham tilmaalt i et bestemt Forhold til hans personlige Syndighed, og at der altsaa af en usædvanlig Lidelse maa kunne sluttet, at den Lidende er en Synder fremfor Andre (Hjops Bog). Skjøndt denne Betragtningssmaade tildeels bliver ophævet paa det Gamle Testaments eget Standpunct, saa ophæves den dog først tilfulde ved Christendommen, idet Christendommen ved sin Lære om Arvesynden viser os den Enkelte som indviklet i Slægtens Lidelser. De Lidelser, der ere grundede i Slægtlivets og Samfundslivets Fælledsbrøde, kunne i overordentligt Maal være sammentrængte paa enkelte Dele af Samfundslegemet, uden at derfor de enkelte Lemmer, der ere lidende fremfor andre, ogsaa ere syndige fremfor andre*). Og skjøndt denne Tids Trængsler, som foranledigede ved Synden, ere guddommelige Straffe, ere de dog, ifølge deres sidste Formaal, guddommelige Belgjærninger, Helbredelsesmidler og Opdragelsesmidler i den evige Kjærligheds Haand, Prøvelse og gavnlig Tugt (*paidzeia***), Foranledninger og Midler for Guds Forløsningsaaenbarelse***). Begge Betragtningssmaader gjøre sig ideligt gjældende under Livets Gang; men

*) Luc. 13, 2.

**) Hebr. 12, 5—12. Joh. Ab. 3, 10.

***) Joh. 9, 3.

hvilken af dem, der overveiende skal anvendes i det enkelte Tilfælde: dette er betinget ved det Forhold, hvori de enkelte Tidsaldere og de enkelte Individer have stillet sig og stille sig til Hellighedens Lov. Thi det er ikke den udvortes Lidelse, der afgiver Maalestoffet for den ethiske Tilstand; det er den ethiske Tilstand, der afgiver Maalestoffet for Lidelsen. Om Trængslerne overveiende skulle opfattes som gjengjældende Straffedomme, eller som luttrende Forsøgelse, som faderligt opdragende Tugt, derfor gives der intet tilstræffeligt udvortes Mærke, der kunde anvendes paa alle Tilfælde, men den sidste Maalestof ligger i Samvittighedens Mysterium. Med Rette talede derfor de gamle Afteter ikke blot om Guds aabenbare Domme, der ere kjendelige for Alle, som betragte Verdenslobet efter Guds Ord, men ogsaa om de skjulte Gudsdomme, om hvilke kun Enkelte vide i deres Samvittighed.

Anm. Den Sætning, at Synden selv er Syndens Straf, udtrykker, at Mennesket ved Synden underlægges en ethisk Fatalisme, en misera necessitas mali, der er betegnet i Herrens Ord: „Hver den, som gjør Synd, er Syndens Træl“ *). Naar Gud siges at forhærde Menneskenes Hjerter, at slaae dem med aandelig Blindhed, gjøre dem uduelige til at forstaae hans Ord; da siges ikke hermed, at Gud vil Synden som saadan, men kun, at han vil Syndens Aabenbarelse, vil, at Synden skal ud-tomme sine egne Consequenser; at han altsaa har indsluttet Synden under den nødvendige Udviklingslov, hvilken Alt er undergivet.

§ 111.

Den Forstyrrelse af det sande Menneskeliv, der er Syndens Følge og Straf, sammenfatter den hellige Skrift under Benævnelsen Død. Døden er Syndens Sold **). Der gives mangehaande Død, og Aabenbaringen tænker herved ikke blot paa den Død, der omspænder det indvortes Liv, paa den aandelige Skintilværelse, som Synderen fører i Stilsmissen fra Gud; ikke blot paa den sonderrevne Tilstand i Menneskets Indre, den Adjplittelse og Sonderlemmelse af de aandelige

*) Joh. 8, 34.

**) Rom. 6, 23. Jac. 1, 15. Rom. 5, 12.

Kræfter, der er en Folge af Synden: men ogsaa paa den Død, der omspænder det udvortes Liv, den hele Hær af Sygdomme og Plager, der hjemføge Menneskenes Slægt, og som finde deres høieste Maal i den Død, der er Legemet's Skilsmisse fra Sjælen.

I det vi nævne den legemlige Død som Syndens Sold, udtale vi en Lære, der vistnok hører til de dunkleste for vor Erkjendelse. Ikke desto mindre er denne Lære Aabenbaringens, og den finder et naturligt Tilknætningspunct i den Gru, vi føle for Døden som for en Unatur i Naturen*), en Følelse, der ikke lader sig afvise som en blot sandfælig, da den efter sit inderste Væsen er af aandelig, af ethisk Natur, ikke blot findes hos det raæ, naturlige Menneske — som den jo ogsaa er bleven stadfæstet af den aandeligste af alle Religioner, nemlig Christendommen. Thi vel synes det faare naturligt, at Mennesket døer; og det er ikke vanskeligt at paavise Døden som en almindelig Naturlov, hvilken alt Levende er underlagt. Men naar man paaberaaber sig Naturlivets Analogie for dermed at bevise, at Døden hører med til Menneskets normale Udvikling: da er dette en Slutning, som ikke holder Prøve. Thi ved denne Analogie oversees den væsentlige Forskjel mellem Naturvæsenene og Mennesket. Om end Døden er naturlig for Naturvæsenene, saa følger deraf dog ingenlunde, at den er naturlig for det personlige Individuum. At Naturvæsenene døe, synes ikke at indeholde nogen Modsigelse; thi de ere ikke Individer, men kun Exemplarer, Gjennemgangspuncter for Slægtlivet: altsaa ifølge deres Begreb forgængelige og dødelige. Men at det personlige, det udødelige Individuum, hvis Begreb det netop er at være Aandens og Naturens Eenhed, at dette Væsen døer, at den udødelige Sjæl stilles fra sit Legeme: dette forstaaer sig ikke af sig selv som naturligt, dette er en Gaade, en Hemmelighed. Vel vil den moderne Uldødelighedslære troste os med den Forestilling,

*) 1 Cor. 15, 26.

at det kun er Legemet, som doer, at Døden er en Befrielse for Sjælen, en Befrielse fra en hemmende Sranke. Men hvorledes vil denne Lære, der saa let bliver færdig med Dødens Problem, forklare os Gødjelens Problem? Til hvilken Hensigt er Sjælen født ind i denne Legemlighed, naar Foreningen med Legemet er uvæsentlig, eller endogjaa en Hindring for Sjælens Frihed? Og hvorledes skulle vi da som Christne forklare os den store Bægt, der lægges paa Legemet's Opstandelse som Forløsningsværkets Afslutning? Vel døde ogsaa Kristus, skøndt han var uden Synd, og idet han siger, at Hvedekornet bør falde i Jorden og døe for at bære Frugt*), synes han at betegne Dødeligheden som medhenhørende til det normale Menneskeliv. Men nærmere beseet ligger heri ikke mere, end at Frelseren er bleven os liig i Alt, undtagen i Synden, at han ogsaa har paataget sig syndigt Kjød's Vignelse**), har undergivet sig alle nuværende Betingelser for Menneskelivets Udvikling. Idet vi derfor holde os til den kirkelige Lære, at Døden ikke var en Nødvendighed for Menneskets oprindelige Tilstand (potuit non mori), saa ville vi dermed ikke have paastaet, at det var Menneskets Bestemmelse evigt at forblive paa Jorden; kun dette paastaa vi, at en anden Art af Bortgang, en anden Forvandling da vilde have været naturlig for Mennesket***), ikke denne smertefulde Oplosning, denne Sjælens voldsomme Afklædning, denne Legemet's Trastillelse under Sjælens Afsmagt.

Og hvor dunkel denne Lære end monne være, naar vi fordybe os i Betragtningens Naturside, saa klar er den atter, naar vi betragte dens ethiske Side. Thi selv om vi vilde forudsætte, at Dødelighed hørte med til Menneskets oprindelige Tilstand, saa er det dog klart, at Døden ved Synden maatte faae en anden ethisk Betydning for Mennesket, at da Livets Skikkelse forvændtes ved Faldet, ogsaa Dødens Skikkelse maatte blive en anden. Som Verden ved Faldet blev

*) Joh. 12, 24.

**) Rom. 8, 3.

***) Jvfr. 1 Mojs. 5, 24.

denne Verden, som Tiden blev denne Tid, saaledes maatte ogsaa Døden blive denne Død. Denne Død, der forestaaer det verdslige Menneske som et uundgaaeligt Fatum, en Skjebne, hvis Fuldbyrkelse er ubetinget vis, skjøndt dens Time er saa uvis, denne Død med det uigjennemtrængelige Mørke, med Tvivlens og Frygtens natlige Dæmoner er ikke naturlig for det i Guds Billede skabte Menneske. Thi Synden er Dødens Brod*). Denne Tanke er den mørke Grund til det Gamle Testaments Klager over Dødens Skygger og det sørgelige Ophold i Scheol**). Men først Christendommen har fuldkomment affløret Dødens Hemmelighed, har fuldkomment affløret Dødens Skrækbillede for Verden, fordi den vilde indføre en anden, en ny Død i Verden. Thi skjøndt Dødens Brod vistnok ogsaa hemmeligt fornemmes af det naturlige Menneske, dog undflyer Hedenstabet Dødens Tanke og søger at skjule det Forfærdelige for sig selv.

Anm. Forholdet mellem den kristelige og den hedske Betragtning af Døden er anstuelig i den kristelige og den hedske Kunst. Medens den græske Kunst forestiller Døden som en Genius med den omvendte Fakkell, afbilder Christendommen den som Knokkelmanden med Leen og Timeglasstet. Det verdslige, eudaimonistiske Sind taaler ikke at gjennemtænke Dødstanken. Det søger at unddrage sig for Dødens Gru, at formilde Tanken om det Uundgaaelige, ved at kaste et æsthetisk Billedslør derover; og Grækerne forholde sig her, som Herder bemærker, ligesom Børn, der holde Haanden for Øinene, for ikke at see det Frygtopvækkende. Nærmere beseet er imidlertid den græske Genius med den omvendte Fakkell kun til ringe Beroligelse; thi det er et Billede uden Haab og Trost, viser kun hen paa Livets Ophør i stille, haabløs Resignation. Christendommen derimod afslæder Døden ethvert formildende Smykke; thi den seer Døden med Samvittighedens Øie, seer den som Synderens Død, for hvem denne Verden forgaar. Dens Memento mori er ikke blot en Grindring om Forfrænkelsen, er ikke en æsthetisk, veemodig Klage, men en Grindring om Syndens Sold, om Skylden og Dommen. Og Kirken kan trostigt afbilde Døden paa denne Maade, fordi den ogsaa kan plante Korsstet paa Graven, kan vise de Trøende Forsoningens og Opstandelsens haabopfyldte Symboler.

*) 1 Cor. 15, 56.

**) Ps. 6, 6. 23, 4.

§ 112.

Men det er ikke blot Menneskets egen Natur, der efter Aabenbaringens Anskuelse er forstyrret ved Synden, men ogsaa den Natur, der omgiver ham; ikke blot indeni os, men ogsaa udenom os vidner Naturen, for at vi her skulle bruge Pascals Udtryk om en tabt Gud. Denne Forestilling er i nyere Tid ofte bleven afviist som en blot digterisk Phantasie, uden Rod i Virkeligheden. Og det er ikke vanskeligt at vise, at vi ikke paa en tilfredsstillende Maade kunne forklare det Ondes Indtrængen i Naturen, det være sig nu ved at forudsætte, at Naturen for Menneskets Skyld er underlagt Forbandelse, eller ved med Jacob Böhme, Baader og Steffens at antage, at det Onde er indtrængt i Naturen ved den overnaturlige og overmenneskelige Magt, der først i sig selv opvakte Forstyrrelsens Princip, for derefter at opvække det i de Kredse af Skabningen, hvortil Afgangen stod den aaben. Det er ikke vanskeligt at vise, at hermed Intet er forklaret, da alt dette i hoi Grad selv trænger til Forklaring. Men det er meget vanskeligt at nægte, at der i Naturen er Phænomener, der selv fremkalde Problemet om det Ondes Indtrængen i Naturen. Vi ville ikke blot paaberaabe os de frempringende Forbilleder for det moralske Onde, der saa ofte komme os imøde i Naturen, ville ikke blot paaberaabe os, at hvad der rører sig i den menneskelige Sjæls Mørke, det hvisler gennem Skovens Lov i Slangens Bugten, det hyler gennem Orkenen i vilde Dyr's Blodtørst*). Men vi ville isærdeleshed pege hen paa, at der i Naturen aabenbarer sig en gaadefuld Modsigelse mod Naturens egen, indre Teleologie, en Modsigelse mod Naturens egen, indre Henigtsmæssighed. Naturen viser os ikke blot en sund og normal Udfoldelse af dens Kræfter, men ogsaa en Række af hemmede, afbrudte, forstyrrede Udviklinger, viser os en Død, som er for tidlig, viser os det blomstrende Liv fortrængt af den forstyrrendeOrm just paa det Punct af

*) Sefr. Wynthers Afhandling om Drifterne. (Vidensk. Selsk. Skr.)

dets Udvikling, hvor det skulde udfolde sin Skjønhed og Herlighed. Denne Forstyrrelse af Naturens egne Formaal formaae vi ikke at erkjende som grundet i en sand Nødvendighed; Natur-Phænomenet, der i sig selv bære et forstyrrende Princip, formaae vi ikke at erkjende som normale. Vi tvivle ikke om, at der lader sig give en tilfredsstillende physicalsk Forklaring af saadanne Phænomenet som ødelæggende Pest, Orkaner og Jordstjælv; vi tvivle heller ikke om, at en Theodicee, der gaaer ud fra en udbortes og endelig Teleologie, vil kunne estervise, at saadanne Phænomenet, der forstyrre Naturens Liv, forstyrre Menneskets Liv og Menneskets ædleste Værker, i en anden Henseende lade sig betragte som gavnlige, fornemmelig fordi de hindre andre skadelige Kræfter i deres Fremgang; men vi betvivle meget, at de ville kunne udledes af selve Naturens Begreb. En Theodicee, som her vilde berolige os med den almindelige Forestilling om Endeligheden og Livets nødvendige Udvikling gennem Modfætninger, vilde kun omgaae Problemet. Thi baade den sande og den falske Udvikling bevæger sig gennem Modfætninger, og Spørgsmaalet er netop, om alle de Modfætninger, som Naturlivet viser os, ere normale. Og skjøndt en fuldkomment tilfredsstillende Forklaring af Naturens mørke Tale ikke er mulig for de nuværende Betingelser for vor Erfaring*), vil dog en aandelig, en ethisk Naturbetragtning altid føres tilbage til Apostelens Ord, at Skabningen er underlagt Forfrænkelfighed og sukker efter Forløsning**).

Selv den, der ikke kan overbevise sig om, at Forstyrrelsen er indtrængt i den ufrie, den villieløse Skabning, men indrømmer, at den er indtrængt i Frihedens Verden, maa dog erkjende, at Naturens Forhold til Mennesket er blevet et

*) Baade paa den Forstyrrelse, der er indtrængt i Naturen, og paa Dødens Indtrængen i Menneskelivet ville disse Ord af Pascal steds finde deres Anvendelse: *Ce sont choses qui se sont passées dans un état de nature tout différent de nôtre, et qui passent notre capacité présente. Pensées de Pascal.*

**) Rom. 8, 20.

andet ved Faldet. Da Naturen kun naaer sin sidste Bestemmelse ved at gjen speiles i Menneskets aandelige Anskuelse, ved at forklares i Friheden og gennem Friheden at tilbagestraales i Gud: saa maa der dog i dybeste Betydning siges, at den sande Naturaabenbaring er forkrænket ved Synden. Thi istedetfor at Naturen skulde ethiseres, er Aanden bleven naturaliseret, er kommen i et falskt Afhængighedsforhold til Naturen. Og saalænge som Menneskets Forløsning ikke er fuldbyrdet, saalænge er Naturen ogjaa underlagt den Skjebne ikke at kunne udfolde sit sande, sit ethiske Begreb, er med al sin Skjønhed kun et sonderbrudt Stykke, fordi den ved Menneskets Fald har mistet sin Krone, sit Hovedsmykke, fordi dens Udvikling er bleven forstyrret paa det sidste, det afsluttende Punct, hvor den just skulde udfolde sin hele Skjønhed og Herlighed ved at forklares til et Aandens Tempel.

G u d s F o r s y n .

§ 113.

Naar den Modsigelse, der er opkommen ved Frafaldet, finder sin Løsning i Forløsningen: saa har selve Forløsningen atter sin almindelige Forudsætning i det guddommelige Forsyn. Begrebet om Forsynet er det udviklede Skabelsesbegreb; det udtrykker at Gud kun skaber og opholder Verden for at fuldbyrde sit Endemaal, det høieste Gode. Skjøndt enhver af de skabte Ting kun er, hvad den er med Hensyn paa det høieste Gode (*providentia generalis*), saa kan det Gode dog kun virkeliggjøres i Frihedens Rige, og Forsynet kan derfor ikke aabenbares som saadant i Naturen, men kun i Historien (*providentia specialis*). I Historien som Slægtens Frihedsudvikling maa det Gode blive virkeligt. Men da det Gode kræver personlig Tilværelse, er det menneskelige Individuum den egentlige Gjenstand for det guddommelige Forsyn (*provi-*

dentia specialissima), iffe i atomistisk Adstillelse fra Slægten, men som et Lem paa det store, aandelige Legeme. Dette er udtrykt i Forestillingen om Guds Rige, hvor det høieste Gode, der iffe er forstjelligt fra Gud selv, giver sig Tilværelse i et System af gudbesjælede Individer. Formedelt Syndigheden maa Guds Rige aabenbares som Forløsningens Rige, og det virkelige Forsyn maa anskues i Forløsningens Økonomie.

Det frie Verdensløb og Guds mangfoldige Viisdom.

§ 114.

Den guddommelige Forsynsvillie er i sit Væsen eenfoldig, fordi den kun vil Gode (det Gode, Guds Rige); men i sin Aabenbarelse er den faare mangfoldig, iffe blot fordi den er en levende Villie, men ogsaa fordi den iffe aabenbarer sig i et blot naturnødvendigt, men i et frit Verdensløb, et Verdensløb, der indeslutter en Uendelighed af selvstændige Verdenskræfter og Magter, fremstiller et uberegneligt, mangfoldigt slynget Spil af frie Aarsager og derfor ingenlunde udelukker Synd og menneskelig Vilkaarlighed. Og deri aabenbarer sig Guds mangfoldige Viisdom*), at denne Frihedsbevægelse og Frihedsforvirring uundgaeligt maa aabenbare Guds evige Forsæt og virke til dets Udførelse. Den guddommelige Raadslutning er den skabte Friheds egen Bestemmelse, og under Verdenslivets Forviklinger undgaaer den skabte Frihed iffe at blive et tjenende Redskab for denne Raadslutning, enten til Fald, eller til Øpreisning for sig selv.

§ 115.

Den Modsigelse, man har fundet mellem et frit Verdensløb, hvis Veie iffe ere Guds Veie, og Skabningens absolute Afhængighed af Guds Almagt, beroer paa en Misfjendelse af den Sandhed, at Almagten efter sit inderste Væsen er den ethiste og dermed den sig selv begrænsende Magt.

*) ἡ πολυποίκιλος σοφία θεοῦ. Eph. 3, 10.

Betragte vi Verdensløbet alene under Synspunctet af Skabningens naturlige Afhængighed af Gud, da føres vi vistnok til heri at see et umiddelbart Udtryk for den guddommelige Villie; thi der gives ikke noget Moment i Skabningens Liv, hvor Gud ikke maa tænkes at opholde sin Skabning, at gennemstrømme den med sin altopfyldende Kraft, at give den Liv og Aande og Alt*). („Samler Du deres Aand fra dem, da opgive de den; udsender Du Din Aand, da skabes de“**). I denne Betydning kunne vi med vore gamle Dogmatikere i enhver Livs- og Frihedsrørelse i Skabningen erkjende en concursus af Gud og Skabningen, kunne erkjende, at Gud endogjaa samvirker med Skabningen til det Onde, forsaavidt som den virkende Livskraft i det Onde i sit inderste Væsen er en Guds Kraft. Men Skabningens naturlige Afhængighedsforhold til Guds Almagt er kun Underlag for det ethiske og religiøse Afhængighedsforhold, der indeslutter et Spillerum for den frie Selvbestemmelse. I den sædelige Verdensorden aabenbarer Guds Almagt sig ikke blot som den naturlige Almagt, som den altfrembringende, den verdensskabende og verdensopholdende Villie, men ogsaa som den bydende, den paamindende Villie, der taler til os mange Gange og paa mange Maader ved Loven og Profeterne, som ikke blot ere udenom os, men ogsaa inden os; dermed ogsaa som den tilstedende Villie (voluntas permissiva), der ogsaa lader Mørket have sin Time og sin Magt***). Betragte vi Verdensløbet under Synspunctet af Guds hellige Lov, da er der ikke blot Tale om en Samvirken, men ogsaa om en Modvirken; da maa der siges, at Menneskenes Tanker ikke ere Guds Tanker, at Menneskenes Veie ikke ere Herrens Veie†), at Folkene optænke daarligere Raad, at Sandheden opholdes i Uretfærdighed, at Tidsaander og Verdensmagter staae Gud og hans hellige Rige imod††). Kun en falsk Optimisme kan umiddelbart ville

*) Ap. Gj. 17, 25.

**) Ps. 104, 29. 30.

***) Luc. 22, 53.

†) Es. 55, 8.

††) Ps. 2, 1—3. Rom. 1, 18. Eph. 6, 12.

erkjende det Virkelige som det i og for sig Nødvendige. Ikke desto mindre maa det fastholdes, at den hellige Willie fuldbyrder sig igjennem Verdensløbet; men den fuldbyrder sig *κατ' οἰκονομίαν* d. v. s. overensstemmende med Frihedens Natur. Hvad den verdslige Viisdom har kaldt Fornuftens List, at nemlig Fornuften har skjult sig under Menneskenes ufornuftige, ja forbryderiske Handlinger og forbender disse til sine Diemed: deri erkjende vi Guds mangesidige Viisdom, hans altgjennemtrængende, altledende, altstyrende Willie, der har indflynget sine Traade i Verdensløbet. Denne Viisdomsvillie forhindrer ikke Menneskenes mangehaande Syndefald, men indleder nye, usorudseete Udviklinger, hvorigjennem den forbender de menneskelige Planer for saaledes gennem Omveie at fuldbyrde sine hellige Planer. Den sande Theodicee kan derfor ikke ville paatage sig det utaknemmelige Arbejde at eftervise Menneskeslægstens Bei til Maalet som en naturligt fremstridende Udviklingslinie, som den lige, og derfor den korteste Bei mellem to Puncter. Den erkjender meget mere, at Menneskeslægstens Udviklingsgang kan betragtes efter Typen af Israels Børns Vandring gennem Orken til det forjættede Land, hvorhen de ikke kom ad den lige og korteste Bei, men kun gennem mange Omveie, mange Forsinkelser og Tilbagestridt. Den sande Theodicee luffer ikke Dinene for Guds Straffedomme over Slægter og Individuer, erkjender disse som Reactioner af den guddommelige Retfærdighed med Menneskenes Overtrædelser; men den hviler i den Erkjendelse, at den straffende Retfærdighedsaaabenbarelse er Betingelse for Guds Riges Komme, og at selv de dæmoniske Magter mod deres Willie maae arbejde paa Tilkommelsen af det Andens og Kjærlighedens Rige, der er Skabellens Endemaal. Og først i Guds Rige, hvor Friheden opfyldes af Naaden, hvor Guds Willie stæer, ikke mod Skabningens Willie, eller uden Skabningens Willie, men hvor de frie Skabninger ere Forsynets Medvidere og Medarbejdere*), først her erkjender den, at der

*) Joh. 15, 15. 1 Cor. 3, 9.

i fuld og udeelt Betydning kan være Tale om en concursus, om hvilken der kan siges, «ut idem effectus non a solo deo, nec a sola creatura, nec partim a deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a deo et creatura producat» *).

Anm. Den sande Theodicee maa kunne opstilles fra Christendommens Standpunkt, men den fuldstændige Theodicee kan først gives med den fuldbendte Verdenshistorie. Der gives Phænomener saavel i Slægtens som i Individernes Skjebner, hvis oekonomiske Betydning det ikke er muligt at erkjende paa vort nuværende Erkjendelsestrin, men som kun i Troen maa forudsættes. At fordre, at en fuldstændig Theodicee allerede skulde kunne gives i denne Tidelighed, vilde være det Samme som at fordre, at Verdensløbet paa alle Puncter skulde være gennemført for os, og at Guds mangfoldige Wiisdom skulde være udtømt i det nærværende Livs Aabenbarelser. Begrebet om det Stykkevisse, om Modsatningen mellem Mysterium og Aabenbaring, mellem Tro og Beskuelse, Idee og Virkelighed er uadskilleligt fra Tidelighedens Begreb, end lige fra denne Tidelighed, der bestemmes ved Kampen mellem Lys og Mørke, hvor Seiren vel væsentligt er vunden, men hvor Virkeligheden dog i mange Maader maa have Præget af det Uafgjorte, maa have et tve-tydigt Udseende, hvor Tegn staae imod Tegn.

§ 116.

Den Modsigelse, man har villet finde mellem Begrebet af et frit Verdensløb og den guddommelige Alvidenhed, berøer paa en eenfaldig Opfattelse af Alvidenheden som blot Forudvidenhed, paa en Misforstaaelse af det Betingede i den guddommelige Raadslutning. En ubetinget Forudvidenhed ophæver unægtelig Skabningens Frihed, forsaavidt som denne er Valgsfrihed, ophæver unægtelig det Uafgjorte, der er uadskilleligt fra Begrebet om en Frihedsudvikling i Tid. Kun det Virkelige, der i og for sig selv er fornuftigt og nødvendigt, kan være Gjenstand for en ubetinget Forudvidenhed, men ikke det Virkelige, der ogsaa kunde være anderledes; thi dette kan kun vides forud som Mulighed, som Eventualitet. Men

*) Quenstedt I p. 531.

ligesom en ubetinget Forudvidenhed ophæver Begrebet om den frit handlende Skabning, saaledes ophæver den ogsaa Begrebet om den i Historien frit handlende Gud. Den Alt forudvidende Gud bliver kun Tilstuer ved Historiens fra Ewighed afgjorte og forudbestemte Begivenheder, ikke den altledende Styrrer i et Frihedens Drama, som han gennemfører i Begelvirkning og i Begelskamp med Skabningens Frihed. Ville vi derfor ikke ophæve Guds og Skabningens frie Begelsforhold, da kunne vi ikke sætte hele det virkelige Verdensløb som Forudvidenhedens Indhold, men kun Verdensløbets evige Gehalt, den deri fremtrædende virkelige Sandhed. Verdensudviklingens Endemaal med den hele Række af i og for sig nødvendige Udviklingsmomenter maa tænkes at staa fast i den evige Raadslutning; men den virkelige Udførelse af den evige Raadslutning, den hele Fylde af Verdensløbets virkelige Bestemmelser, forsaavidt som disse ere betingede ved Skabningens Frihed, kunne ogsaa kun være Gjenstand for en betinget Forudvidenhed, det er, de kunne kun forudvides som Muligheder (som Futuribilia), men ikke som Virkeligheder, efterdi ogsaa andre Muligheder kunne blive virkelige. Idet vi saaledes sige, at Gud ikke veed alt det Virkelige forud, sige vi dermed ingenlunde, at ikke alt det Virkelige skulde være Gjenstand for hans altgjennemtrængende Viden. Gud er jo ikke blot for Skabningen („for Bjergene bleve til og han dannede Jorden“), men han er ogsaa i og med sin Skabning i ethvert af dets Udviklingsmomenter. Skjøndt Gud ikke kan og ikke vil være forudvidende om det, som skal være uafgjort, først skal finde sin Afgjørelse i Tiden, saa opfører han dog ikke at være samvidende og medvidende om alt det Virkelige. Enhver Rørelse i Skabningen, selv Skabningens hemmeligste Tanke maa oprinde indenfor Omfærdsen af hans altomringende Viden. „Du omringer min Sjæl. Hvor skal jeg henflye for Dit Afsyn, Herre? Farer jeg op til Himlen, saa er Du der, farer jeg ned i Afgrunden,

jaa er Du der“ *). Hans Viden gennemtrænger Verdensløbets Forvirring paa alle Puncter, hans ubedragelige Wiisdomsøie opfatter i ethvert Nu de frie Væseners Forhold til hans evige Verdensplan; og hans vældige Haand, hans hensigtsfulde Almagt leder og vender Verdensbevægelsen jaaledes, som hans Raadslutning kræver det **).

§ 117.

I det guddommelige Forsyns Aabenbarelse stjelne vi mellem den immanente og den transcendente Virken, mellem den Virken, hvor det guddommelige Forsyn har indfattet sig i Verdensløbets Love og aabenbarer sig under Form af den opholdende Magt i den sædelige Verdensorden, og den Virken, hvor den historiske Rækkebevægelse afbrydes og den guddommelige Villie aabenbarer sig i skabende og dommende Gjennembrud, der i Verdenshistorien mere eller mindre kunne sammenlignes med „Lynet, som farer fra Østen til Vesten“. Naar vi erkjende „Guds Finger“ jaavel i Indvidernes som i Slægtens Liv, da tilkjendegive vi, at det Sammentræf af Omstændigheder, der er nødvendigt, for at et Vendepunct kan indtræde, for at en Epoche enten skal begynde eller bringes til Afslutning, ikke har sin tilstræffelige Grund i disse Omstændigheder selv, men i den overhistoriske Villie, som kommer til Gjennembrud i Kredsen af de naturlige Betingelser. Det er Underets Begreb, som her atter møder os. Dog er Underet kun det relative Under, saalænge det enten kun er Udtrykket for den skabende Virken i Historien, eller for den skabende Virken i Naturen, uden at udtrykke begges d. e. Naturens og Historiens fuldkomne Forening og Samvirken. Det fuldkomne Under er uadstilleligt fra den hellige Historie, der ikke blot aabenbarer Forsynets skabende Virken i Almindelighed, men Forsynets særegne Virken til at begrunde og stifte den sande Forsynstro blandt Menneffene, og derfor udfolder sig gennem en Række af Kjendsgjerninger,

*) Ps. 139.

**) Richard Rothes theologische Ethik. 1, 124.

der ere Tegn og Vidnesbyrd om, at Historiens og Samvittighedsens Gud ogsaa er Naturlovens Herre.

Ann. Enhver, som for Alvor troer paa en fortsat Skabelse og dermed et levende Forsyn, antager ogsaa Undere, d. e. nye Gjennembrud af den guddommelige Villie jaavel i Naturens som i Historiens Verden. Men man bliver her alt for ofte staaende ved det relative Under, fordi man tænker sig Naturen og Historien som to ved Siden af hinanden løbende Rækker, der hver for sig har sine Undere og sine Love, uden at erkjende, at der i Skabelsesværket ogsaa maa indtræde det Trin, hvor Historiens og Naturens fuldkomne Enhed aabenbares, d. e. hvor det fuldkomne Under indtræder. Man indrømmer saaledes viligt, at Christi Fødsel er et historisk Under; men at denne Fødsel tillige er det dybeste Naturunder (den overnaturlige Undfangelse), nægter man. Man indrømmer, at Evangeliets Virkninger paa det menneskelige Sind ere et aandeligt Under, hvormed de aandeligt Blinde og Døve blive seende og hørende; men at Evangeliet skulde kunne virke det Samme som et Naturunder, benægtes. Aabenbaringen fatter begge i Et. „Gaaer ud og forkynder Johannes, hvad I have seet“, siger Jersleren, „Blinde see, Halte gaae, Spedalske renses, Døve høre, Døde opstaae og Evangelium prædikes for de Fattige“ (*). Og vilde Forsynets Begreb, vilde Begrebet om en fri Skabergud have Sandhed, dersom han i sin Aabenbaring var bunden i Mod sætningen mellem Natur og Historie; dersom Naturen, der tilvisse er en Skranke for den i Historien kæmpende Menneskeand, for Skabningens Frihed, ogsaa var det for den hellige Guddomsvillie; dersom Guds Herredømme var deelt, saaledes at han, hvor han aabenbarer sig som Aande verdenens Herre, maa gjøre Afkald paa at aabenbare sig som Naturens, og hvor han aabenbarer sig som Naturens Herre, maa skjule sin aandelige Majestæt? Er det ikke den fletteste Anthropolomorphisme, den fletteste Overførelse af vor egen Indskrænkning paa Skaberen, at bestemme ham som den Gud, der sætter Hellighedens Rige som sit høieste Formaal, og dog at lade ham have en uovervindelig Skranke i en Naturlov, der er ligegyldig for Hellighedens Lov, hvilke han ikke har Magt til at forlige, skøndt han selv dog sættes som Principet for begge? Er Underet umuligt for Gud, da er han selv fængslet i den Mod sætning mellem Frihedens Lov og Naturens Lov, i hvilken den skabte Aand er fængslet, og hvori denne netop har Creaturlighedens uudslettelige Mærke.

*) Matth. 11, 4. 5.

En uforklarlig Harmonie mellem det Naturlige og det Ethiske, mellem Naturbegivenheder og historiske Begivenheder anerkjender man i det „Vidunderlige“ (mirabile), et Begreb, man ofte har villet sætte istedetfor det egentlige Under (miraculum). Medens det egentlige Under udtrykker en Ophævelse af denne Naturs Love, saa betegner det Vidunderlige, i nærværende Forbindelse, et saadant Sammentræf, en saadan Samvirken af Naturbegivenhed og historisk Begivenhed, der for det religiøse Die aabenbarer en overnaturlig Årsag, medens dog den naturlige Forklaringsgrund beholder sin Ret for Forstanden. Den strenge Vinter og Napoleons skjebnesvangre Tog til Rusland, den pludselige Storm og Philip den Andens uovervindelige Armada (afflavit deus & dissipavit eos) kunne betragtes som Exempler paa det Vidunderlige i den angivne Betydning. Der viser sig her en overraskende, en uforklarlig Samvirken af Naturen og Historien, og dog gaaer alt naturligt til; ingen Lov bliver ophævet, det er kun Sammentræffet, som er det Overraskende. Saavel i Slægtens som i det enkelte Menneskes Liv møde vi det Vidunderlige paa mangfoldige Maader. Overalt er der et uberegneligt Naturmoment, der spiller ind i de historiske og sædelige Livsforviklinger, og ingen opmærksom Jagttager vil kunne dølge for sig selv, at et vidunderligt Sammentræf her ofte paanøder sig hans Betragtning; den blot forstandige Betragtning vil heri kun see et besynderligt, et uforklarligt „Tilfælde“; den blot poetiske Betragtning vil heri anerkjende et dybtindigt „Spil“ af Verdensaanden og i Verdensløbet ane den virksomme Tilstedeværelse af en guddommelig Phantasi, hvis Combinationer ligge ud over al forstandig Beregning og ligesom Geniet spotte den menneskelige Erkjendelses indskrænkende Regel; den religiøse Betragtning vil heri oie „Guds Finger“. Men hvo, som for Alvor erkjender Guds Finger i det Vidunderlige, bør ogsaa ville stride frem til at erkjende det egentlige Under. Det Vidunderlige er kun det uigjennemførte, halvt udviklede Underbegreb. Just fordi det Hellige og det Naturlige kun udbortes træffe sammen, er det Vidunderlige besættet med Tvetydigheden af Tilfælde og Forsyn, Natur og Gud, og Troen maa endnu begjere en Aabenbaring, hvor Naturen og Friheden, der i det sædvanlige Verdensløb ere skilte, ikke blot søge hinanden i vidunderlige Configurationer, ikke blot tilnærmelsesvis træffe sammen, men ere umiddelbart og oprindeligt forenede; den maa begjere et utvetydigt Tegn, hvorom den kan sige: Her er Gud og ikke Naturen*). Dette Tegn er givet i Christi hellige Historie,

*) Jvfr. Mynster: Om Begrebet af den christelige Dogmatik. S. 22.

et Tegn, „som modsiges“, og som er blevet Mange til Fald og Mange til Opreisning.

§ 118.

Den fuldkomne Aabenbarelse af den undergjørende Forsynsgud er givet i den menneskeblevne Logos, i Guds verdensfrelsende og sjælefrelsende Aabenbarelse i Christo. Først ved Christi Aabenbarelse har Menneskehistorien vundet en virkelig Midte, og kun i det Lys, som udgaaer fra Christo, kan Slægten see tilbage paa en hensigtsfuld Fortid, see ud i en forjættelsesfuld Fremtid og i Aanden anskue sin Udvikling som et organisk Hele; hvorimod den Menneskehistorie, der bevæger sig udenfor Christus og uden Forventning om Christus, hverken ved Begyndelse eller Ende, fordi den er uden Midte. Den christelige Forsynslære finder derfor sit fuldstændige Udtryk i Læren om Naadevalget, om Folkenes og Individernes Skabelse og Opdragelse til Guds Rige, en Opdragelse, der begyndes, fortsættes og fuldføres ikke blot ved indre aandelige Bæffelser og Sjælebevægelser, ikke blot ved Guds Ord og Sacramenternes Virksomhed, men ogsaa ved udvortes Livsbegivenheder og Skjebner.

Troen paa Guds Forsyn i det enkelte Menneskes Liv (*providentia specialissima*) faaer først sin rette Grundvold ved Christi Aabenbarelse. Ligesom det først bliver lyst i Slægtens Historie fra den Tid af, at Christus træder ind deri, jaaledes ogsaa i det enkelte Menneskeliv. Hvor uransageligt Forsynets Veie end monne være i den Enkeltes Liv — allerede af den Grund, at Menneskets jordiske Liv kun er et Brudstykke, som først finder sin sidste Forklaring i den hensigtsfulde Fremtid, der venter Mennesket bag Graven — saa kan og skal den Troende dog stræbe efter en stykkevis Erkendelse af den guddommelige Wiisdomsvillie i sit Liv, og der er aldrig fort noget i Sandhed christeligt Liv, som var uden Erkendelsen af guddommelige Forelser, skøndt den sande Tro aldrig har villet forevise disse paa en haandgribelig Maade.

Rjærnen i den christelige Forsynserfaring er Individets

egen Omvendesheshistorie og Erfaringer af Guds Naade i Christo, hvorved den Troende befinder sig i Midtpunctet af alle guddommelige Raadslutninger. Idet de enkelte Livsbegivenheder, indvortes og udvortes Erfaringer, idet selv det Ringeste, det som, lig Græsstraet, i og for sig kun har tilfældig og forsvindende Betydning*), samler sig om denne Livsfjærne og faaer Betydning for Individets Udviklingsgang: vil den Troende heri efterspore Guds forende og opdragende Villie. Og i den guddommelige Raadslutning, der fuldbyrder sig gennem Individets Levnetsløb, og under hvilken ikke blot Fødselens, men ogsaa Dødens Time er indesluttet, vil den Troende ikke erkjende en ubetinget Raadslutning (en fatalistisk Forudbestemmelse) men en betinget Raadslutning**), betinget ved Individets egen Frihed, der baade er henviist til at arbejde og til at bede, betinget ved den oekonomiske Nødvendighed, under hvilken Gud indeslattede Individets Liv, da han indflettede det i Slægtens.

Men medens Guds mangfoldige Viisdom i de Enkeltes Liv taber sig for vort Blik i det Enkeltes Uendelighed; medens denne Side af Erkjendelsen hører til den Enkeltes Troeserfaringer, til det for Verden forborgne Liv, han lever med sin Gud, og kun kan komme til Udtalelse i den christelige Biographie (man tænke saaledes paa Augustins Selvbekjendelser): saa ere Viisdommens Grundtanker udprægede med storstilet og derfor mere almeenlæselig Skrift i Slægtens Historie; og fra Kirkens Begyndelse af har den christelige Tænkning søgt at læse denne i Guds Ords Lys. I nærværende Deel af vor Undersøgelse spørge vi kun om Guds Viisdoms Forelse i Hedensfabet og i Israels Folk eller i Forberedelsens Oekonomie.

§ 119.

Naar Hedensfabet bevæger sig udenfor Aabenbaringens og dermed udenfor Forsynets Rige i strengere Forstand, naar

*) Matth. 10, 30.

**) 2 Kong. 20. Ps. 102, 25.

det med sine mange Mythologier frembyder Skuet af et Babel*), hvor Tungemaalene ere forvirrede, hvor Folkene ikke forstaae hverandre, fordi de have tabt det forenende Midtpunct i Guds Ord og Aand: saa virker Gud dog i Hedenstabet efter sin evige Wiisdomsmagt, idet han har underlagt Hedenstabet en nødvendig Udviklingslov, hvorved Mythernes babelske Forvirring ordner sig til et betydningsfuldt Hele, i hvilket den guddommelige Forsynstanke skjuler sig. Betragte vi med Apostelen Paulus Hedenstabet, i Forhold til Israels Folk, som den sig selv overladte Menneſkehed, som det vilde Olietræ; betragte vi altſaa Mythologien (efter Schellings heldige Commentar) som den „vildtvogende Religion“: ſaa ligger heri, at den, ſkjøndt den mangler den guddommelige Cultur, dog maa være underlagt Naturudviklingens nødvendige Lov. Ligeſaalidt ſom Mythologien uden videre maa betragtes ſom et Værk af Gud, ligeſaalidt er den et blot Menneſkeværk. Og ligeſaalidt ſom Hedenstabets Hiſtorie er Guds Aabenbarings-Hiſtorie, ligeſaalidt er den de menneſkelige Wildfarelſers Hiſtorie. Den er Verdensideens Hiſtorie, ſom denne har aabenbaret ſig i de ufrie, naturbundne Folkeaaender ſom dens aandelige Redſtaber. Hvad der i Menneſkets normale Tilſtand vilde have været en fri Ideudvikling, det frembryder nu af Bevidſthedens Chaos ſom en theogoniſt Proceſs, ſom en Gudeverdens Fødsel. Den plaſtiſke Naturſikkerhed, der er færegen for Mythologien, beroer derpaa, at Bevidſtheden ſelv er fængſlet i Naturlivet, er betagen af ſine egne indre Syner, at den tillægger deres Indhold en ydre Virkelighed. Ligeſom et Menneſke i Dromme eller i Søvngegenerens Tilſtand ikke kan foreſtille anderledes end han foreſtiller, ſaaledes danner ogſaa Mythologien ſig med en psykologiſt Naturnødvendighed, ikke ſom en uſammenhængende, men ſom en ſammenhængende, en conſequent Drom. Den mythiſke Bevidſthed maa gjennemgaae den hele Mangfoldighed

*) 1 Moſeb. 11.

af Former, i hvilke det er muligt at tage Verdensideen for Gud. Den maa gjennemvandre Tilværelsens forskjellige Riger og gjøre ethvert af dem til Form for det Guddommelige. Den anskuer Livets høieste Magter i Stjernerne, i de himmelfste Hærskarer; den aner Allivets Hemmelighed i den stille Planteverden; den betragter endelig Dyreverdenen som den Hieroglyph, der er Guddommens mystiske Forklædning, indtil Natursphingen nedstyrtes og Mennesket selv erkjendes som Guddommens sande Skikkelse — en Erkjendelse, der navnlig giver Grækenlands og Nordens Myther den høiere Aandelighed fremfor Østerlandets blotte Naturmyther. I det saaledes den lange Vandring, som den hedenske Bevidsthed maa foretage, viser en Fremgang fra det Naturlige til det Aandelige, fra det Upersonlige til det Personlige, og heri en dunkel Søgen (*ζηλοῦν*) efter den ubekjendte Gud: maae vi i denne Udviklingslov iffe blot erkjende Skaberens evige Magt, men ogsaa hans ordnende Forsyn.

§ 120.

Spørges der, hvorfor Gud har ladet Menneskene drømme den lange Drøm, hvorfor han gjennem Martusinder har ladet Hedningerne vandre deres egne Veie uden den sande Aabenbaring: saa have allerede Kirkens ældste Lærere (Forfatteren af Brevet til Diognet, Irenæus) hertil svaret: fordi Gud vilde vise Menneskene, hvad de formaaede ved egen Kraft; fordi Hedenstabet ligesom den forlorne Søn i Evangeliet (Luc. 15) selv skulde gjøre Erfaringen af Verdens Forsængelighed. Med andre Ord: Verdensriget maatte aabenbares i sit hele Omfang, for at Gudsriget kunde aabenbares i Aand og Sandhed. Aabenbarelse er Tilværelsens Formaal, og efterat Verden ved Faldet er bleven denne Verden, maa den gennemføre sin Selvaabenbaring, at den fuldstændigt kan oplade sig i al sin Herlighed og i al sin Forkrænkethed, i hele sin Glands og i hele sin indre Tomhed. For at den sande Guds Seier kan være en aandelig, en retfærdig Seier, maa Hedenstabet udtømme alle sine Muligheder, maa

fuldstændigt udarbejde sit Pantheon, at det kan blive aabenbart, at det som er Ringe og Foragtet i Verden, at det stille Lys, der skinnede i Samvittighedens Dyb, hvilket Mørket ikke ændse, men som lyste for Israels foragtede Folk — at dette alene har Magt og Herlighed. I Hedenstabets historiske Skjæbne skulle vi derfor ikke blot erkjende den Høiestes Magt og Wiisdom, men hans Retfærdighed. Thi det er Retfærdighedens Krav, at Uretfærdigheden selv aabenbarer sin Dom, og at Syndens Sold er Døden. Den mythiske Gudeverden gaaer tilgrunde i et aandeligt Ragnarok, i Forstandens Tvivl og Vantro; Ideen taber sin Glans, Synerne ophøre og denne Verdens Riger synke tilbage i et historisk Chaos, til et Tegn paa, „at den store Pan er død“. Denne Gudsdom og Retfærdighedsaabenbarelse udtale allerede Israels Profeter over de hedenske Verdensriger. Et Magesmaal skal høres paa Folkehavet, en Beeklage skal lyde over denne Verdens sjunkne Herlighed, over de nedstyrtede Guder, hos hvilke der ingen Frelse er, over Sengen og Strengeligen, der er forstummet*) Men at den forløsende Kjærlighedsaabenbarelse omsider skal gjennembryde Retfærdighedsaabenbarelsen, dette propheteres ikke blot i Israel, men anes ogsaa i Hedenstabet. I de forskjellige Myther forekomme glimtviise Anelser om Forløsningen, der dog atter tilbagetrænges af de verdslige Syner, indtil Driften mod Guds Rige omsider bryder igjennem til at skabe sig et fuldstændigt Udtryk i den nordiske Ragnaroksmythe, denne Mythologiens Apocalypse, der er at betragte som Afslutningen af dens hele System. Den mythiske Bevidsthed bebuder her sin egen Undergang og det hellige Princip's Seier. Bag Gudedæmringen viner Vola Forløsningens Morgenrøde, en ny Himmel og en ny Jord.

Anm. Blandt de forskjellige Forsøg til en sammenhængende Fremstilling af de hedenske Religionsystemer er det af Hegel (i hans Religionsphilosophie) og det af Schelling (i hans nyere

*) Jvfr. især Esaias og Ezechiel.

System) de mærkeligste. Uden her at kunne gaae ind paa det Enkelte, maae vi erklære det for et afgjort Fortrin hos Schelling, at han har søgt at drage en bestemt Grændse mellem Mythologie og Aabenbaring, mellem det vilde og det ædle Oietræ, medens Hegel betragter alle Religioner som Grene paa een og samme Stamme, der har Christendommen til sin Krone. At den Hegelske Religionsphilosophie overseer den store Dobbeltthed i Religionshistorien, viser sig paa en iøinefaldende Maade deri, at den betragter den jødiske, den græske og den romerske Religion som Forgreninger i den samme Udvikling.

En væsentlig Fællelsesmangel i begge de navnkundige Fremstillinger er det, at den nordiske Mythologie aldeles ikke har faaet nogen Plads. Og dog mangler det mythiske Pantheon uden denne sin rette Afslutning, ligesom man paa den anden Side uden Kjendskab til Nordens Guder kun har en ufuldstændig Erkendelse af Forskynets Oekonomie med Hedeniskabet og den hemmelige Forbindelse mellem Mythologien og Aabenbaringen. Man har vant sig til at betragte den græske Mythologie som Mythologiens Hoidepunkt; men om end dette lader sig sige i æsthetisk og kulturhistorisk Henseende — thi i denne Henseende kan den græske Mythologie og den sig hertil sluttende Kunst og Videnskab betragtes som Kulturverdenens Gamle Testament — saa er det ikke vanskeligt at bevise, at den nordiske staaer høiere i religionshistorisk Henseende, fordi den er den eneste Mythologie, som er positivt forberedende for Christustroen. Den nordiske Mythologie spaaer selv sit eget Ragnarok, medens dette som et brat og uventet Tusmørke falder over alle de andre Gæddinger, „der ikke have Haab“. „Gjerne“, siger Grundtvig i den første Udgave af sin Nordens Mythologie, „rækker Nordboen Prisen til Grækeren; naar der spørges om Figurerens Bestemthed og det udbortes Smykke; men er Talen om indbortes Kraft og højeste Betydning, da peger Nordboen rolig paa Ragnarok, og Grækeren maa tie“. Thi medens de græske Guder staae for os i en æsthetisk Evigheds afsluttende No, som en Verden af fuldendte, i sig selv hvilende Naturer, udfolder Asalæren et fremstridende Drama, der begynder med Tidens Fødsel og ender med Fornæghelsen og Gjenfødselen hiinsides Ragnarok. Det Betydningsfulde i Nordens Mythologie er ikke blot at sætte i Afsæring Kamp med Jetter, skøndt der allerede maa siges, at et Liv indvietet til Daad og Bedrift, selv i sin Gjøringsstilstand betynder Mere, end et Liv, afsluttet i æsthetisk Nydelse, og som kun har Skinnets af Fuldkommenhed, fordi det er blevet for tidligt færdigt med Tilværelsens Gaade; den højeste Betydning ligger ikke i den Mod sætning, som Asalibet har udenfor sig, men i den

Modsatning, der viser sig indenfor Afsalivet selv. I Modsatningen mellem Baldur og Thor, mellem Gimle og Valhal fremtræder Modsatningen mellem det hellige og det verdslige Princip, saaledes som denne kunde fattes af den mythiske Bevidsthed. Den tragiske Mythe om Baldurs Død, der er gjenoplivet i Dødensslægers u dødelige Digterværk, udtaler Guder og Menneskers dybe Sorg over Tilværelsen, fra hvilken det hellige Princip er bortveget, over Ustyldighedens og Fromhedens Tab. Baldurs Død er en Følge af Asernes egen Letsind og Brode. Da Baldur, da Fromheden er bortvegen fra Valhal, maa Afsalivet gaae under i Ragnarok; thi „Baldur var det Baand, der sammenholdt Valhals Krands“, det enende Middelpunct for de forfjellige Livskræfter. Men af Ragnarok frembryder Gimle, et Fredens og Forsoningens Rige, hvor Baldur kommer igjen og Aserne, d. e. Livets Grundkræfter, opstaae luttrede og forklarede. At det romantiske Princip allerede skabte sig en mythisk Form hos de Hedninger, der i Modsatning til den gamle, udlevede Folkeverden vare bestemte til at afgive en frisk aandelig Jordbund for Christendommens hellige Sæd; at Driften mod Guds Rige kraftigt maatte røre sig i Norden, da Lyset allerede var oprundet i Østen: deri erkjende vi Forsynet's Dekonomie. Vi erkjende, at det var mere end den blot verdslige Drift, der bragte Nordens Folkesfæder til at udvandre og som Træksugle at søge et mildere Himmelfrø.

§ 121.

Medens Hedenstabet, det vilde Olie træ, er underlagt Naturudviklingens Lov, bliver Hellighedens Lov aabenbar for Israels Folk. Det er ikke den menneskelige Natur, som her i driftmæssig Længsel og dunkel Søgeren bevæger sig henimod den ubekjendte Gud: det er Herren, som her i sin Aabenbaring bevæger sig henimod Mennesket, og en Grundanskueselse træder os her imøde, der danner den polemiske Modsatning til Mythologien. I Mythologien er Verdensideen, der spalter sig i en Mangfoldighed af Ideer, det Ubestemte. Israel derimod begynder med Herrens Frygt og vidner om den Ene, den sande Gud, den usynlige Himlens og Jordens Staber, der har oprettet en Pakt med Israel. Hvad Samvittigheden er i det enkelte syndige Menneskes indre Verden, det er Israel i den syndige Folkeverden —

det stille Sandhedens Vidne midt under Verdens Uretfærdighed, og dermed det af Hedenskabets overseete og ubemærkede Folk. Ikke i Virkeliggjørelsen af nogen Verdensidee, ikke i politisk Bedrift, eller i Kunst og Philosophie ligger dette Folks Bestemmelse. Det er et ukunstnerisk, et ikke=philosopherende Folk, uden Bedrifter paa den store Skueplads. Dets Kald gaaer udelukkende op i den religiøse Opgave; dets Bestemmelse er at være et Udtryk for den syndige Menneſſekhed, forsaavidt som denne under Indvirkningen af Guds Ord og Guds Aand skal opdrages for hans Rige. Den Strid, som dette Folk, gennem hele sin Historie, skal stride, er Troens Strid, den aandelige Strid mellem Gud og Verden, mellem Herren og Afguderne, Striden mellem Herrens Lov og det hedenske Væsen, paa det at Guds Rige atter kan vorde grundlagt paa Jorden. Det gamle Testamente betragter Afguderne dels som Skin=Guder, som afmægtige Skygebilleder, dels som virkelige Magter, med hvilke Jehovah ligger i Kamp. Jehovah er stor fremfor alle Guder*). De mythiske Guddomme ere altsaa Skinguder, forsaavidt som de tages i Stedet for Jehovah, paa den anden Side ere de aandelige Magter (*ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*), der have deres eget Rige og kunne modarbejde Jehovah. Modsatningen mellem Herren og Afguderne er altsaa Modsatningen mellem den hellige Skabervillie, hvem det ene bør at herske, og de falske Magter i deres falske Herredomme over Menneſſenes Sjæle, en Betragtning, der videre uddanner sig til Modsatningen mellem Gudsriget (Theokratiet) og Verdensrigerne, af hvilke Israel er omgivet, og som ere uberettigede for Jehovah. Og af denne Grundbestemmelse i den israelitiske Anskuelse lader Betydningen af Israels Folk sig forklare. Nødvendigheden af et saadant Folk er grundet i Begrebet om Frelsens Dekonomie. Ligesom i den syndige Menneſſe natur Samvittigheden og Hjertets Længsel er Tilknætningspunktet for

*) 2 Mojs. 12, 12. 18, 11.

Guds frelsende Naade, saaledes skal i den syndige Menneſte-hiſtorie dette Folk med Loven og Propheterne forberede og afgive Betingelſerne for Frelsens Virkeliggjørelſe. Som dette Folk er det af Verden overſeete, ſaaledes er det det af Gud udſeete og udvalgte, fra den verdſlige Maſſe udſondrede Folk, det teleologiſte Folk, Forſynets og Fremtidens Folk. Thi Frelſen kommer fra Toderne*).

§ 122.

Det udvalgte Folk er Underets Folk, ikke blot fordi der i dets Hiſtorie forekomme ſandſelige Tegn og Undere, men fordi det ſelv er et hiſtoriſt og psykologiſt Under, der ikke ſom Hedenſkabet lader ſig begribe af en blot Naturſtabelſe og Naturudvikling, men kun af en ny ethiſk Skabelſe. Naar det hedder i Abrahams Udvælgelſe: „Gaf ud af dit Land og din Slægt og din Faders Huus til det Land, jeg vil viſe dig**), ſaa udtrykkes heri Udſondringen fra den hedenſke Naturſammenhæng, Afbrydelsen af den blotte Naturudvikling og Indtrædelsen af en ny Begyndelſe, et nyt, et overnaturligt Udviklingsprincip. Naturligt kan intet Folk udvikle Andet, end hvad der ligger i Folkeandaen, hvorfor ogſaa Mythologierne ere ethniſke Religioner, deres Guder ægte Nationalguder. Her derimod bliver en enkelt Mand og et enkelt Folk Bærer af et Princip, der ligger ud over alle Folkeandaer. Thi Gud vil kun være Abrahams Gud, forſaavidt ſom han gjenſtem ham vil være alle Slægters Gud, og Particularismen er her altsaa kun Hylſteret for Universalismen. At nu Gud juſt udvælger dette Folk, dette kan viſtnok ikke betragtes ſom vilkaarligt eller tilfældigt. Den overnaturlige Udvælgelſe viſer hen paa et naturligt, et med ſkabt Anlæg til Troen, en religiøs Naturgrund, der fremfor andre Folk og Slægter gjorde dette Folk ſkiftet til at være Bevareren af den hellige Overlevering og Bæreren af dens Udvikling. Men af den blotte religiøſe Natur, af en blot driftmæssig

*) Joh. 4, 22.

**) 1 Moſeb. 12, 1—3.

Udvikling af Religionen, lader Israels Udvikling sig ikke forklare. Af den blotte Naturudvikling lader sig vel forklare en myhtigt Gjæring, hvori det Hellige rører sig, men intet fast prophetiskt Ord i fremskridende Udfoldelse fra Klarhed til Klarhed; glimtviise Gjennembrud af det Hellige, men ingen Traditionens Kjæde, hvor det efterfølgende Led organisk optager det Foregaaende; Anelser og Sogen efter den ubekjendte Gud, men ingen bestemt Tro paa den usynlige Gud og ingen fremskridende Vægt i Troen. Jehovahreligionen er ingen vildtvogende Religion. Vel affalder Israels Folk ideligt fra Jehovah og vandrer efter Afguderne. Men dette beviser just, at Israels Gud ikke, som Hedningernes Guder, er en Gud efter det naturlige Hjertes Lyst. Herren og Afguderne, de sande og de falske Propheter kæmpe gennem Israels hele Historie. Efter sit indre Menneske har Israel Lyst til Herrens Lov og Ord, men efter sit verdslige Menneske har han Lyst til den myhtiske Billeddyrkelse og vandrer efter de fremmede Guder. Men at Jehovahpartiet feirer og gennem en fremskridende Udvikling grunder sig sit Rige, at der gennem alle Rystelser og Kampe strækker sig en hellig Kjæde af Troesvidner, en Kjæde*), som aldrig blev brudt, men rækker fra Abraham, de Troendes Fader, der i Anden faae den tilkommende Frelse, indtil den gamle Simeon, der i Templet med legemlige Dine faae Opfyldelsen**): dette lader sig ikke forklare af en religiøs Naturudvikling, men kun af en guddommelig Udvalgelse, eller deraf, at Gud har oprettet en Pagt med dette Folk. Om derfor end Critiken kan gjøre enkelte sandfælske Undere tvivlsomme, saa kan dog ingen Critik bortforklare Udvalgelserns Grundunder. Abrahams Tro, Moselovgivningen paa Sinai, Davids hellige Kongedømme og Salomons Tempelbygning, det andet Tempel og Bevarelsen af det messianske Haab indtil dets Opfyldelse, disse uomtvistelige Kjendsgjerninger lade sig kun forklare af et Princip, der

*) Hebr. 11.

**) Luc. 2, 30.

danner den polariste Modfætning til Mythologien og dermed til hvilkensomhelst Form af den naturlige Religion*).

§ 123.

Idet Israels Historie udtrykker den fremskridende Dannelse af Samfundet mellem Gud og hans Folk, er den tilslige Forudfremstillingen af den Huusholdning, som Gud i Tidernes Fylde vil oprette med alle Folk. Det udvalgte Folk er derfor det typiske Folk. Begrebet om det Typiske er uadstilleligt fra Begrebet om en teleologisk Udvikling, hvor det Nærværende er svangret med det Tilkommande, hvor Endemaålet gennemvirker alle sine Forudsætninger. Som Naturens Rige er fuldt af Typer paa Aandens Rige, som enhver betydeligere Mythologie indeholder Forbillederne paa Folkets historiske Fremtid: saaledes er Israels Historie den hellige Typus paa det Aandens Rige, der i Tidens Fylde skal komme. Israels Historie afbilder den sande Kirkes Skjebne i Verden, Guds dommende og forløsende Styrelse med denne**); dets Indretninger afbilde styggeviis de tilkommende Goder***); dets store Personligheder ere Forudfremstillinger af ham, som i Tidens Fylde skal komme. Af Typen udvikler Prophetien sig, og en ny Dobbeltthed indtræder herved i den israelitiske Bevidsthed. Det er ikke blot Modfætningen mellem Herren og Afguderne, der udtaler sig i Prophetien; det er Bevidstheden om en Dobbeltthed i det Helliges egen Aabenbarelse, om en dobbelt Pagt. Den prophetiske Bevidsthed veed, at den gamle Pagt væsentlig har forberedende og timelig Betydning, og maa derfor ideligt kæmpe med Folket, som atter her vil fastholde Billedværket og glemmer det Uynlige over det Synlige, det Tilkommande over det Nærværende. Af Propheterne bevidnes allerede den nye Pagt under den gamle; over det jordiske Jerusalem

*) Jvfr. Grundtvigs Dannevirke, 3 B. p. 231 ff. (Om Aabenbaring, Kunst og Vidskab).

**) 1 Cor. 10, 11.

***) Hebr. 10.

svæver i deres Syner et himmelsk Jerusalem og et nyt Tempel; og fra det jordiske Israels Propheter, Præster og Konger peges der hen til Messias, som til den evige Præst, den store Prophet og den sande Konge.

Anm. Som det er Moses med Lovens Tabler, med Tabernaklet og Leviterne, der har givet det jordiske Israel dets Grundstiftelse, Israel, forsaavidt som det betragtes under Nærværelsens og Virkelighedens Synspunct: saaledes er det Abraham, de Troendes Fader, hvis Billede speiler sig i denne Historie, forsaavidt som den betragtes under Fremtidens, under Forjættelsens og Idealets Synspunct. Det er Abrahams Tro, der udfolder sine Vinger i Davidspsalmen og i Propheternes Orneflugt. Som Abraham troede paa den Gud, der kan lade den Ufrugtbare føde og skabe Liv i Dødt*), saaledes vente Propheterne ikke Hjælpen af Verdens naturlige Løb, men i de ufrugtbare Tider imødesee de det skaberiske Vendepunct, det underfulde Gjennembrud i Historien. Herrens Skaberliv skal fornye Jordens Skikkelse; den øde Mark skal blomstre som en Rose, og Dalen, der er bedækket med tørre Dødningsbeen, skal levendegjøres ved Herrens Mand**). En hellig Døst skal fremstjude af Jsais tørre Stub, og alle Hedninger skulle strømme til Zions Bjerg***). Og det er i Abrahams Tro, i Haab mod Haab, at i Tidens Fylde en Abrahams Datter føder Solnen, hvis Udgang er fra Evighed af†), og i hvem Israels Huusholdning har sin Ende, fordi det vilde Olietræ nu kan vorde indplantet og Føder og Hedninger sammenføies til Et i Christo.

I Ertjendelsen af Prophetiens Mulighed maa det fastholdes, „at det Nærværende er svangert med det Tilkommande“ og at Propheten seer Fremtidens-Ideale gennem Nutidens Farve. Den sande Prophetie udspringer af Historien, det vil sige: den samme guddommelige Mand, der afpræger sig i Begivenheden og Kjendsgjerningen, udtaler sig i det prophetiske Ord, der tyder og forklarer dette Typiske i Kjendsgjerningen. Kun i samme Maal som de historiske Typer og Præformationer vinde i Omsang og Rigdom, udvides ogsaa Fremtidens Perspectiv for Seeren. De forskellige Træk af Fremtidens Ideal udfolde sig altsaa efterhaanden og i stykkevis Søndring og sammenslutte sig først til Eenhed i Opfyldelsen. Anderledes gestalter sig det messianske Haab i Patriarkerne's Periode, anderledes i den mosaiske, an-

*) Rom. 4.

**) Ef. 51, 3. Ezech. 37.

***) Ef. 11. Jer. 33, 15. Ef. 2, 3.

†) Mich. 5.

derledes i den davidiske Periode, anderledes under Udlændighedens Trængsler. Men de forstjellige Træk aflutte sig først til Eenhed i Christo, i hvem de finde deres Fylde. Hvo, som i det G. T. allerede vil have en fuldstændig og afluttet Christologie, overseer, at det Samme gjælder om Spaadommen, hvad der gjælder om Typerne, at de nemlig kun ere en *οξία τῶν μελλόντων*, og at ligesom Typerne ere prophetiske, saaledes ere atter Spaadommene selv typiske. Prophetien fremstiller kun Messiashaabet i dets stykkevisse Udfoldelse, og just derfor maa der altid være en vis Uoverensstemmelse mellem Spaadom og Opfyldelse, saa at vi her kunne erindre Apostelens Ord, at al Propheten er ligesom Erkjendelsen Stykværk*), thi han betegner herved netop det Forholdsvise i Begrebet, eller dets historiske Begrændsning: Uden denne Begrændsning maa man komme til den Paastand, at Gud paa en reent ubetinget Maade, altsaa til hvilken som helst Tid og under hvilket som helst Forhold kan lade den menneskelige Aand see ind i Fremtiden og lade den see hvilken som helst — hvorved man da opgiver Begrebet om den vekomistiske Gud. Erkjende vi derimod den uoploselige Sammenhæng mellem Prophetie og Historie, saa kunne vi ogsaa erkjende, at Typerne og Spaadommene allerede ere i en fortjat Opfyldelse under selve det G. T.; men enhver relativ Opfyldelse afgiver atter en ny Typus og bliver Grundlag for en ny Spaadom, indtil den i det N. T. finder sit fuldkomne Endemaal. Det N. T.s *ἡ να πληρωθή* er derfor ikke at opfatte saaledes som om Spaadommen eller Typen nu for førstegang gif i Opfyldelse, men at den her opfyldes efter sin hele Prægnans; ei heller som om det Betegnede med samme Bestemthed har staaet for Propheternes Blik, som for Evangelisternes og Apostlenes. Thi det ligger i Sagens Natur, at Opfyldelsen, det fuldkomne selv maa indeholde et Mere, et Større og Højere, end den stykkevisse Forkundskab derom i Haabet.

Prophetien danner en Modsatning baade til den hedenstke Philosophie og det hedenstke Orakel. Den hedenstke Philosophie har brudt med Virkeligheden og Folkelivet, dens Tanke udfolder sit Styggerige over Virkelighedens Ruiner, og kun i denne Dæmring begynder, efter Hegels Signelse, Minervas Ugle sin Flugt; Prophetien derimod hvæver over Folkelivet og fører dette, ikke henimod et blot Jdeerige, men mod en højere, endnu mere underfuld Virkelighed. Det hedenstke Orakel er tvetydigt som Dialectiken; men Jehova er ingen Logias; det prophetiske Ord peger bestemt og utvetydigt hen mod det Ene. Pythia's Bevidsthed

*) 1 Cor. 13, 9.

indhylles i Dampen, der opstiger af Jordens Hule, hendes Begeistring er den bevidstløse Naturbegeistring, som i den magtfuldeste Klarfyndethed; men det er „Herrens Haand“, der kommer over Israels Propheter, det er Israels Hellige, der renser deres Læber ved at berøre dem med Bloden fra Alteret; deres Klarfyndethed er ikke Kommunismens, men Aandens, den menneskelige Aands Samviden med Forsynets og Fremsynets hellige Aand. De hedenste Spaamænd spaae af Jndvolde og Fugleslugt; Israels Propheter derimod see ind i Historiens Speil og spaae af Tidens Tegn.

§ 124.

Medens det græske og romerske Hedenstæb ender i et negativt Resultat, i Klagen over de tabte Livsidealer, (i en Ternalder, hvor Guldalderen kun mindes som en længst forsvunden Ungdomsdrøm), ender Israel med Opfyldelsen af Abrahams Haab. „Da Tidens Fylde kom, sendte Gud sin Son, født af en Kvinde“*). Haabets og Fremtidens Tøft naaer sin Bestemmelse som Johannes den Døber, der bereder Herren Vej, idet han vidner: „Ham bør det at voge og mig at aftage“; som den gamle Simeon, der i Templet tager Jesusbarnet paa sine Arme, sigende: „Nu lader Du din Tjener fare hen i Fred, thi mine Dine have seet din Frelse!“ Det naaer sin Bestemmelse i den hellige Familie og i den udvalgte Stare af Israeliter uden Evig, der blive Christi Apostle og Disciple.

*) Gal. 4, 4.

Læren om Sonnen.

Guds Menneſteblivelse i Chriſto.

§ 125.

Guds Sønns Aabenbarelse i Tidens Tylde viser tilbage til hans Præexiſtens, en Foreſtilling, der ikke blot udtrykker hans oprindelige Væren i Faderen, men ogſaa hans oprindelige Væren i Verden. Som Midleren mellem Faderen og Verden hører det Sønnen til, ikke blot at leve ſit Liv i Faderen, men ogſaa i Verden. Som „Gud Faders Hjerte“ er han tillige det evige „Verdenſhjerte“, hvorigjennem det guddommelige Lys ſtrømmer ind i Skabningen. Som Faderens Logos er han tillige den evige VerdenſLogos, hvorigjennem det guddommelige Lys ſtraaler ind i Skabningen*). Han er Grund og Kilde til al Fornuſt i Skabningen, det være ſig i Menneſte eller Engel, i Græſer eller Jøde. Han er Lovens og Forjættelſens Princip under det Gamle Testamente, det evige Lys, der ſkinner i Hedenſtabets Mørke; og alle hellige Sandhedſkorn, der findes i Hedenſtabet, ere af Guds Søn indſaaede i Menneſtenes Sjæle. Han er det evige Forſynsprincip i Verdenſlivets Fordirring; thi alle Tilværelſens Magter, alle Ideer og Engle, ere tjenende Redſtaber for den altordnende, alſtyrende Logosvillie. Men i ſin Præexiſtens er han kun den væſentlige, ikke den virkelige Midler mellem

*) Joh. 1, 4.

Gud og Skabningen; thi Modsætningen mellem det Skabte og det Uskabte er endnu kun ophævet i Væsenet, men ikke i Eksistensen; Spændingen mellem Gud og den syndige Verden er endnu kun ophævet i Ideen, ikke i Liv og Tilværelse. I sin Præeksistens bestemmer Guds Søn sig derfor som den gennem Historien Kommende, der bereder sig selv Betingelserne for sin Kjærlighedsaaenbaring, sin Menneskeblivelse i Tidens Fylde, den Aabenbaring, i hvilken han først fuldstændigt virkeliggjør sit Begreb som den midlende Gud. Det Gamle Testaments Bebudelse og Udbildning af Kristus er den fremstridende Udfoldelse af hans Selvbebudelse og hans Selvasbildning, hans fortsatte Komme. Det er den guddommelige Logos selv, der lader sig stue af Propheterne i Skikkelsen af sin tilkommende Menneskeblivelse; det er Vidlerens egen Natur at antage den menneskelige Natur som sin egen, og derfor at vise sig for det prophetiske Syn som en Menneskesøn; det er den guddommelige Logos selv, der forud afbilder sig i udvalgte Menneskesønner under det G. T., idet han i begrændset Maal indformer sit hellige Væsen i menneskelige Personligheder og saaledes virkeliggjør enkelte Træk af det Billede, hvis hele gudmenneskelige Fylde han vil sammenfatte i sin Christusaabenbarelse. Ja selv i Hedenstabet Gude sønner og i de Menneskesønner, der i Hedenstabet staae som Vidner om ædel, gudbeslægtet Menneskelighed har han afpræget enkelte Træk af sit Billede, skjondt Hedenstabet mistydede disse og ikke fattede Forjættelsen.

Anm. Man har ofte sammenstillet Aabenbaringens Logoslære med den alexandriniske Religionsphilosophie, ja der er ofte udtalt den Paastand, at Johannes skulde have lært sin Logoslære af Joden Philo. Men her finder den bestemtste Modsætning Sted. Teleologie, Tid, Historie og Begemlighed ere fremmede for den alexandriniske Logos, medens disse Bestemmelser ere uadskillelige fra Aabenbaringens. For Philo forvandler Historien sig til en Skinverden, de historiske Kjendsgjerninger til en Allegorie for almindelige Tanker og Ideer. For Philo er der et svælgende Dyb besættet mellem „Ord“ og „Kjød“ (λόγος og σάρξ); thi Sandseligheden og Naturen er ham kun et Aandens Fængsel,

og kun ved en myſtiſt Bortryffelse fra Virkeligheden, kun ved Sandſelighedens Dodelſe kan Tænkeren forenes med den guddommelige Fornuft. Aabenbaringens Logos derimod kommer gennem Hiſtorien, gennem Typen og Prophetien, ender med at antage Legemligheden og Naturen ſom ſit Eget og ſaaledes at aabenbare Genheden af Natur og Hiſtorie; her lyder det glade Budſkab: „Ordet er blevet Kød og boede iblandt os; vi have hørt det, vi have ſet det med vore Øine, vi have berørt det med vore Hænder“ *).

§ 126.

At Guds Menneſteblivelse er hiſtoriſt fuldbgyrdet i Jeſus Chriſtus, „født af Jomfru Maria, piint under Pontius Pilatus“, at Jeſus Chriſtus er den virkelige Midler mellem Gud og Verden, dette bekjendes og bevidnes af hele den chriſtelige Kirke, ligeſom det hiſtoriſke Chriſtusbillede, forklaret i Anden, er overleveret Kirken af Evangelifter og Apoſtle. Al menneſkelig Eſtertanke over Incarnationens Hemmelighed har ſin faſte Forudſætning og ſittre Ledestjerne i dette livslydige Billede. Saaledes ſom Guds Søn er kommen til Verden, ſaaledes ſkulle vi tage ham, og ſaaledes ſom han ſelv har aabenbaret ſig, ſaaledes ſkulle vi erkjende ham.

Alm. Vi forudſætte her, at det Chriſtusbillede, ſom er os overleveret i de fire canoniske Evangelier, er ægte. Er Chriſti Perſon Chriſtendommens egentlige Indhold, da maa der ogſaa være givet en uforvanket Opfattelse af denne Perſonlighed; thi at ſige, at det ſande Chriſtusbillede ikke er kommet i Verden, er det ſamme ſom at ſige, at Chriſtus ikke er kommen i Verden ſom Sandheden. Den Paaſtand, vi ideligt høre af den nyere Critik, at vi i vore Evangelier kun beſidde et falſkt og fortegnet, eller dog kun et højt ufuldkomment Billede af den Chriſtus, der virkelig er kommen i Verden, er derfor en middelbar Fornægtelse af Chriſtendommens Væſen. Vel er Chriſtus ikke blot nærværende for os i Skriften; vel lever Chriſti Billede paa en af Skriften relativt uafhængig Maade i Menighedens Hjerte og i hver enkelt Troendes Hjerte; men den indre Chriſtus i Gemyttet forudſætter den hiſtoriſt aabenbarede og opløſer ſig uden denne i en myſtiſt Taage. De mangfoldige Chriſtusbilleder, der findes i den chriſtelige Kirke, i de forſkjellige Confeſſioner og Secter,

*) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1.

Martenſen: Chriſtelig Dogmatik.

i de forskjellige Former af christelig Kunst og Videnskab, stamme alle fra den ene, store Grundstiftelse, som Evangelierne afbilde os, ligesom de ogsaa alle skulle dømmes og prøves efter denne. Var denne ikke givet os i en Fremstilling, i hvilken intet væsentligt Grundtræk mangler eller er forveilet; stod Kristus kun for os som en halv apocryphist Person, saaledes som en eenfaldig Kritik ynder at fremstille ham, idet den søger at indhylle ham i en uigjennemtrængelig Taage: da kunde der ikke være Tale om den christelige Aabenbaring i den Betydning, at Kristus selv er Grundaabenbaringen. Men at Kristus er dette, er kommen i Verden som Sandheden og Livet, dette er den christelige Kirkes Grundvidnesbyrd og Grunderfaring; ligesom ogsaa Vissheden om den indre Sandhed og oprindelige Fuldkommenhed i Evangelierne Vidnesbyrd er en Grunderfaring, der til enhver Tid fornyer sig i Menigheden og i enhver enkelt Troende.

§ 127.

Det Nye i Christi Aabenbarelse er ikke den Forening af den guddommelige og menneskelige Natur, der allerede er givet i Begrebet om Mennesket som skabt i Guds Billede. Det Nye er den Forening af Naturerne, i hvilken et Menneske fremtræder paa Jorden som Selvaabenbaringen af den guddommelige Logos. Skjøndt Ordet „Gudmenneske“ ikke findes i det Nye Testament, saa er det dog denne Tanke, der ligger til Grund for dets Christologie. Kristus betegner sig selv som Menneskens Søn og Guds Søn. Idet han nævner sig som Menneskens Søn, betegner han sig som den personlige Fremstilling af den rene, grundbilledlige Menneskenatur (som den anden Adam, efter Apostelens Forklaring). Og idet han nævner sig som Guds Søn, gør han det i Betydningen af den Genbaarne (som Guds Væsens Afbildning og hans Herligheds udtrykte Billede, efter den apostoliske Forklaring). Som al Magt er givet ham i Himlen og paa Jorden*), saaledes kalder han sig selv Visdommen**), tillægger sig selv Hellighed, idet han stiller sig over det Helligste i Israel***), forkynder sig som Verdensfrelseren og Verdensfuldenderen. Thi

*) Matth. 28, 18.

**) Luc. 7, 35.

***) Matth. 12, 6.

ſom han har havt Magten til at forlade Synder*), til at ſende den Hellig Aand**) og være tilſtede, hvor To eller Tre ere forſamlede i hans Navn***), ſaaledes er han ogſaa den tilkommende Verdensdommer; og hans Tilkommelſe har ikke blot Betydning for Menneſteverdenen, men altomfattende Betydning for det aandelige og naturlige Univerſum †). Som han forkynder ſig ſom den, der ſkal komme i Verdensfuldendelſen, ſaaledes forkynder han ſig ſom den, der var fra Begyndelſen, havde Herlighed hos Faderen, for Verdens Tilblivelſe ††).

Der er ofte blevet ſagt, at Foreſtillingen om Gudmenneſket kun findes i Johanneſevangeliet, ikke i de tre forſte Evangelier; og man har villet finde en Modſigelſe mellem det johanneiſte Chriſtusbillede og de tre forſte Evangeliers, fordi diſſe ikke udtale Logoslæren og den dermed ſammenhængende Lære om Chriſti Præexiſtens. Men Forſkjellen er kun denne, at Johannes beſtemt udtaler og fremhæver, hvad i de tre forſte Evangelier er tilſtede i uudviklet Fylde. De tre forſte Evangelier opfatte Chriſti Gudsdomsherlighed væſentligt under Eſchatologiens prophetiſke Synspunct, eller, om vi ſaa tør udtrykke os, under Synspunctet af hans Poſtexiſtens. De fremſtille Chriſti Herlighed fornemmelig fra den Side, at han, ſom er kommen, er den, ſom fra nu af vedvarende ſkal komme, den, til hvem ikke blot Menneſteſlægten, men Aſtabningens Fremtid er knyttet; at han er Verdensdommeren og Verdensfrelſeren, hvem alle aandelige og naturlige Kræfter, alle himmeſke og jordiſke Magter ſtulle underlægges (ſjfr. fornemmelig Herrens eſchatologiſke Taler). Og herved betegne de ham ikke blot ſom en gubbegavet Prophet, men tillægge hans Perſonlighed en metaphyſiſt og koſmiſt Betydning. Men i denne Opfattelſe er den Tanke ſkjult tilſtede, ſom Johannes klart udtaler, at den, ſom er den Sidſte, ſom i ſin Tilkommelſe

*) Matth. 9, 6.

**) Joh. 15, 26.

***) Matth. 18, 20.

†) Matth. 24. Luc. 21.

††) Joh. 17, 5.

skal være over Alt i Skabningen, over Alt i Himlen og paa Jorden, ogsaa maa være den „Første“, maa være for alle Skabninger; at den, hvem vi i denne Betydning maae tillægge Postexistens, ogsaa maa have Præexistens, eller med andre Ord: at efterdi det verdensfuldendende Princip maa være det samme som det verdensskabende, saa maae vi i ham, i hvem vi see den personlige Aabenbarelse af det verdensfuldendende Princip, ogsaa see Menneſkeblivelsen af det verdensskabende Princip, af Ordet, der i Begyndelsen var hos Gud og selv var Gud *). Det er altsaa tvende forſkjellige Sider af Christi Herlighed, der bestemme de tvende Fremstillinger, som, langt fra at udelukke hinanden, gjensidigt kræve og fuldstændiggjøre hinanden. De tre første Evangelier have overveiende en fremadstuenende, prophetisk-historisk Character, betragte Christus under Fremtidens Synspunct, under Synspunctet af den teleologiske Ende. Johannesevangeliet seer tilbage, ikke blot i Tiden, men i Egheden, betragter Christus overveiende under det metaphysiske Synspunct, under Synspunctet af hans Præexistens, af Teleologiens evige Begyndelse **).

§ 128.

Foreningen af den guddommelige og menneſkelige Natur er ikke fremmed for Jødedommen, forsaavidt som denne erkjender et Samfund mellem Guds Aand og Menneſkets Aand, et Samfund, der fremtræder hos fromme Menneſker og gudbegavede Propheter. Men at Gud selv er bleven Menneſke, er et Nyt for Jødedommen, der er bunden i Modſætningen mellem Skaberen og Skabningen. Stjøndt Messias viser sig i menneſkelig Skikkelse for den prophetiske Aand, har denne dog kun i glimtviſe Auelſer hævet sig til Tanken om den fuldkomne Væſenſeenhed af Gud og Menneſke; og for den almindelige jødiske Bevidsthed synes det en Beſpottelse, at Jeſus, som var et Menneſke, vilde gjøre sig selv til Gud ***).

*) Joh. 1, 14.

**) Jvfr. Dörner *Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Christi*. 1 B. 234, 2den Udg.

***) Joh. 10, 33.

Foreningen af den guddommelige og menneſkelige Natur er heller ikke fremmed for Hedenſkabet; thi Hedenſkabet fremſtiller os jo en heel Verden af gudmenneſkelige Idealer. Men at den guddommelige Logos er bleven Kjød, er et Nytt for Hedenſkabet. Thi i Hedenſkabet, der lever i Sammenblandingen af Gud og Verden, er det kun Menneſket, der anſeer ſig ſelv ſom Gud. Eenheden af den guddommelige og menneſkelige Natur er kun en Eenhed i det foreſtillede Ideal, der foreſvæver Menneſkets Tragten, men i Virkeligheden kun høiſt ufuldkomment kan fremſtilles. Det gudmenneſkelige Ideal har derfor kun en mythiſt Tilværelſe, en Tilværelſe i Skinnets, i Phantaſiens, i Digtningens Verden. En Chriſtus i Ideen, en Chriſtus, der var et Billede paa Menneſteaandens guddommelige Herlighed, ſkulde Hedenſkabet vel have annammet; og juſt paa den Tid, da Chriſtendommen fremtraadte, ſkulde det vel have annammet Læren om en alleſtedsnærværende, guddommelig Logos; thi for en ſaadan var der et Tilknætningspunct i de hedenſke Philoſophers Ideelære, i hvilken Mythologien omſider havde oploſt ſig. Men at Logos var bleven Kjød, at et Menneſte var kommet til Verden, der ikke blot var en Aabenbarelſe af den Forening af Guddommeligt og Menneſkeligt, ſom tilkommer os Alle af Naturen, og ſom har lagt ſig for Dagen i Hervernes Daad og Bedrift og i de Viſes Tanter; at dette Menneſte i den fuldkomne Væſenſeenhed med Gud var den guddommelige Helligheds og Retfærdigheds perſonlige Fremtræden paa Jorden, der gjorde Salighed og Fortabelſe afhængig af Troen paa ſin Perſon; at dette Gudmenneſte for Alvor havde ladet ſig forſætte til en Forſoning for Verdens Synd: denne Forkyndelſe var en Daarſtab for Hedningerne, for hvilke den ſande Gud kun var en ubekjendt Gud, for hvilke Foreſtillingen om Hellighed og Synd og Fortabelſe var fremmed.

Det var naturligt, at da det nye Evangelium blev forkyndt med ſin paa eengang ſaa tiltrækkende og fraſtødende Kraft, der da ogſaa maatte være dem, der ſøgte at tilegne ſig

af Christendommen hvad der tiltrak dem, medens de søgte at fjerne, hvad der var dem til Anstod. Blandt den nye Troes Befuldere vare der baade Jøder og Hedninger, som dannede sig en Christus efter deres eget Hjertes Drift. Heri have Kjætterierne og de falske Christusbilleder deres Grund. Idet den jødiske Tænkemaade fandt det anstodeligt, at Gud selv var i Christo, gjorde den Christus til et gudbegavet Menneske, den største af alle Profheter, den fuldkomneste af alle hidtil bekyndte. Hermed var Forargelsen borttaget, men hermed var ogsaa det Nye i Christendommen borttaget; thi Christendommen staaer nu kun som den høieste Blomst af Jødedommen. Idet den hedenste Tænkemaade fandt det anstodeligt, at Bæfens=eenheden af Gud og Menneske skulde have en anden Virkelighed end i Billede og Tanke: erklærede den, at Christus kun havde haft et Skinlegeme, det vil sige, den forvandlede hans Historie til en Mythus. Hermed var Daarstaben, d. v. s. det virkelige Under taget bort; men hermed ogsaa det Nye i Christendommen. Thi Tanken om den blot ideale Genhed af Gud og Menneske, er en Tanke, som kan have sig for meget let Kjob i de fleste filosofiske Skoler. Christendommen staaer da kun for os som Kronen paa det store mythiske Træ, maa dele Rod og Stamme med Mythernes Mangfoldighed. Hiint er den ebionitiske (den fattige, den moralsk=forstandige) Opfattelse af Christus; dette er den doketiske eller gnostiske (den spekulativ=phantastiske). Disse ere de egentlige Grundkjætterier, Forbillederne for alle falske Christusbilleder, i hvilke „det Anstodelige“, men dermed ogsaa det Nye og Originale er udeladt. I mangfoldige Skikkelser vedblive de stedse at dukke op paany, medens Kirken stadig afviser dem begge.

Num. Doketismen har i vore Dage gjentaget sig i den mythiske Behandling af den hellige Historie, til hvilken Schelling allerede tidligt gav den poetiske Skizze, medens det blev de nyeste Kritikere forbeholdt at udsøre den i Forstandsprosa. Naar Doketismen ikke sjældent har erklæret, at den, skjøndt den bortkaster Historien om det forgængelige Hylster, dog har bevaret det Blivende og Uforgængelige i Christendommen, nemlig Ideen: saa

ſvare vi, at Miſkjendelſe af den evangeliſte Hiſtorie netop er Miſkjendelſe af Chriſtendommens Grundtanke, at Opfattelſen af Chriſtendommen ſom en Mythologie er Miſkjendelſe af de religiøſe Grundproblemer, fra hvilke Chriſtendommen gaaer ud, og hvis Løsning den finder i Chriſti Perſon. Diſſe Grundproblemer ere nemlig Skabelſens og Syndighedens Problem. Da Modſætningen mellem Gud og Verden ikke er et Skin, da der foruden Gud er et ſtadt Verdensliv, der higer tilbage til Livet i Gud, ſaa kræver denne Modſætning ogſaa en Løsning ikke blot i Tanke og Billede, men i Liv og Virkelighed. Og da Modſætningen mellem den ſyndige Verden og den hellige Gud ikke er Skin, men dyb Alvor, ikke blot er en Hæmmelſe i Tanken, men en Forſtyrrelſe i Exiſtensen, ſaa maa ogſaa Forløsningen ikke blot være Tankens Befrielse fra Skinnets, men Exiſtensens Tilbageførelſe til det ſande Grundforhold. En myhiſt Løsning af diſſe Problemer vilde netop ſtride mod Chriſtendommens inderſte Tanke, vilde være en ſpottende Ironie over den dybe, ſædelige Alvor, der er givet med Skabelſesforholdet og Syndsbevidſtheden. Er det kun et Skin, ſige vi med de apoſtoliſke Fædre (ſ. Ex. Ignatius), „at Guds Søn er forſættet for mig, da er det ogſaa kun et Skin, at jeg er bunden i Syndens Vænger; men de, ſom tale ſaaledes, ere ſelv et Skin“, (leve hen i en Drømmetilſtand, uden at kjende Livets Alvor, fremmedgjorte for den ſande Virkelighed). Mythiciſmen er alſaa et Forſøg paa at føre Chriſtendommen tilbage til Kunſtreligionens Standpunct, hvor der ikke ſpørgeſ om nogen anden Virkelighed end Phantaſiens og Tankens, ikke om nogen anden Regemlighed end Billedets og Skinnets, men hvor Menneſkets perſonlige Exiſtentialforholde ikke ere erkjendte. Og Critiken kan kun nedbryde den evangeliſte Hiſtorie ved for Ved, idet den ved ethvert Under vender tilbage til den Forudſætning, at der ingen Skabelſe er til, og intet Afſald fra Skaberen. Vi kunne ikke Andet end finde det ſaare naturligt, at den Løsning, ſom Chriſtendommen giver af Livets Gaade baade ved Ord og Gjerning, ikke tilfredſtiller den, for hvem Spørgſmaalet aldeles ikke exiſterer. Og vi maae finde det i ſin Orden, at denne nedbrydende Critik ikke blev ſtaaende ved Chriſtologien, men vendte ſig mod Aabenbaringen i dens Heelhed og paa alle Puncter ſøgte at ſætte den hedenſte Livsanskuelse iſtedetſor den chriſtelige.

Skjøndt vi nu villigt indrømme, at vi ikke kunne paanode Nogen den Anskuelse af Chriſtendommen, ſom er Kirken, ſaa kunne vi dog derfor ingenlunde indrømme, at den myhiſte Opfattelſe er den enefte videnskabelige. Spørge vi da, hvad hiin

Critik i det Særſilte har opſtillet mod den kirkelige Anſkuelse, ſaa lader dette ſig henføre til følgende tre Hovedpuncter.

Det første Punct er dette, at Forſoningen mellem Idee og Virkelighed kun kan frembringes i Tanken og Foreſtillingen, men ikke i Virkeligheden ſelv. Juſt fordi Alt i Evangelierne, ſiger Critiken, har poetiſt Sandhed, kan det ikke have hiſtoriſt Virkelighed. Virkeligheden er en haard Maſſe, vanſkelig at gjenneſtrænge, et modſtræbende Stof for Aanden, en Splidens og Smerternes Verden; og kun i det, ſom er Virkelighedens Duſt og aandelige Extract, i den philoſophiſte Tanke er Forſoningen indeholdt. I ſamme Maal derfor, ſom Det, der fremſtilles for os, er poetiſt og udtrykker en dybere Symbolik, i ſamme Maal taber det i hiſtoriſt Troværdighed. Thi hvad den poetiſte Anſkuelse ſammenfatter i Et, deraf kan der ſtedſe kun findes enkelte adſpredte Træk i Virkeligheden; og hvad den poetiſte Aand opbygger med et Trylleſlag, dertil behøver den virkelige Aand en lang og moiſonmelig Tid, og naaer det kun ſtykkeviis gennem den timelige Adſplittelse.

Denne Modſigelse mellem Idee og Virkelighed, hvilken Critiken ved alle Leiligheder gjør gjældende, har ſin Grund i Mangelen af et ſandt Skabelſes- og Forſynsbegreb. Gnoſticismen ſlaaer her over i Manichæisme. Thi da Endeligheden kun er Betingeſe for Guddommens eget Liv, er den ſnart beſtemt ſom det uſelvſtændige Stin, ſnart ſom den hemmende Skranke, der aldrig kan og aldrig tør fuldkomment overvindes, fordi da ſelve den guddommelige Livsbevægelse vilde ſtandſe. Anerkjende vi derimod et ſkabt Verdensliv, der ſkal forklare, til et Liv i Gud, anerkjende vi en ſkabende Forſynſtanke i Hiſtorien, da maa det ogſaa være Livets Formaal, at denne Tanke udformes til Virkelighed, at Tanke og Liv blive Et. Og ſkjøndt Hiſtorien tilviſſe viſer os Virkeligheden ſom et modſtræbende Stof for Aanden, finde vi dog, at der gennem Hiſtorien og ethvert betydeligere Individuums Liv gaaer en plaſtiſt Tendens, en Tendens til at ſammenforme Idee og Virkelighed, Indre og Ydre, Frihed og Skjebne. Hvo finder ſaaledes ikke i Napoleons eller i Luthers Livsbegivenheder en Hiſtoriens Symbolik, der paa en plaſtiſt Maade udtrykker Ideen? Med Rette er der ſagt, at det ifølge denne Critiks Præmiſſer vilde være let at opviſe Napoleon og Luther ſom mythiſke Perſoner; at Beretningen om den glimrende Række af Napoleons ſciervindinger og Erobringer, der ere ſammenſtrængte i et ſaa kort Tidsrum, kun hører hjemme i Eventyrets Verden, fordi Virkeligheden er en haard Maſſe, vanſkelig at gjenneſtrænge, og fordi der til ſaadanne Arbejder, naar de ſkulde udføres i Virkeligheden, ud-

jordres en lang og moissommelig Tid; at det ikke vilde være vanskeligt at bevise, at Veretningen om Napoleons Endeligt paa St. Helena, paa en affides liggende De i Verdensocæanet, kun tilhører Phantasiens Verden, fordi den paa en saa slaende Maade symboliserer den mægtige Verdensherskers Fald og Fornedrelse! Men hiin plastiske, symboliserende Forsynsvirken, der mere eller mindre kjendeligt viser sig paa alle Hovedpuncter af Historien, finder sin fuldkomne Aabenbarrelse i Christi Liv, fordi dette Liv er Skabelsens og Forsynets Fylde og derfor den fuldkomne Enhed af Virkelighed og Idee, Natur og Historie, Skjebne og Frihed. Mythen er som al Poesie og Kunst blot den subjective Løsning af hiin Modsigelse mellem Ideal og Virkelighed, som er Kilben til Mennekeslægtes Kamp og Lidelser, og kun i denne Mellemegn har Poesien sin Betydning. Men hvilken Virkelighed skulde der vel kunne tillægges Poesien, dersom den ikke som en sand Drom, som det sande Sten viste hen til en Virkeliggjorelse af Idealet, høiere end dens egen?

Det andet Punct er udtrykt i den bekjendte Sætning, at Ideen ikke udtømmer sin Fylde i eet Exemplar. Ideen realiserer sig ikke i eet Individuum, men fordeleer sin Fylde til hele Slægten. Derfor kan Christus hverken være den fuldkomne Aabenbaring af den guddommelige Natur, eller den fuldkomne Aabenbaring af den mennekeselige Natur. Thi kun det hele Aanderige kan være den fuldkomne Gudsaaabenbaring, og kun den hele Mennekeslæggt kan være den fuldkomne Aabenbaring af Menneketets Idee.

Underjogge vi den Sætning, at Ideen ikke udtømmer sin Rigdom i eet Exemplar, da er den forsaavidt rigtig, som Ideen ikke saaledes meddeleer sig til en Enkelt, at denne paa en egoistisk Maade kan besidde denne Rigdom for sig selv, uden at de Andre deeltagiggjores deri. Men i Critikens Mening lader den sig ikke gennemføre. I alle Kredse af Livet finde vi nemlig Centralisationer af Ideen, hvor vi netop maae opstille den Sætning, at Ideen har indfattet sin Rigdom i en Enkelt. I alle de Enkelte, der i Historien fremtræde som Hoveder og Midlere for mennekeselige Kredse, sammentrænger sig Ideens Rigdom, hvorfor ogsaa den moderne Tid elsker at betegne saadanne Individuer som Incarnationer af Ideen. Og ligesom de Kunstværker vi kalde klassiske (s. Ex. det Homeriske Epos), netop ere saadanne, der staae som evige Repræsentanter for den hele Art, saaledes gives der ogsaa Menneker, om hvilke dette gælder. Den Sætning, at et enkelt Individ ikke kan rumme Ideens Uendelighed, men at hertil behøves en Verden af Individuer,

berøer paa en udbortes Opfattelse af det Uendeliges Begreb. Den retforstaaede Lære om Gudmenneftet opfordrer os ikke til i ham at anskue det guddommelige Væsen i dets ydre Verdensuendelighed, men til i ham at anskue Guddomsfyllden eller den intensive Enhed af alle Guddomskræfter. Og ligesom vi, naar vi sige, at Menneftet er Naturskabelsens Fylde, ikke mene, at Menneftet besidder alle de eensidige Fuldkommenheder, der findes i Dyreverdenen, Lovens Styrke, Ornenes Blif, Hestens Hurtighed o. s. v., men at alle disse relative Fuldkommenheder ere optagne i den menneskelige Organismes indre Fuldkommenhed: saaledes er det heller ikke Opgaven, i den anden Adam at anskue alle de relative Fuldkommenheder og Fortrin, der findes i Mennefterverdenen, men Grundfuldkommenheden; og ligesaa lidt er det Opgaven i Christi Værk at anskue Løsningen af alle menneskelige Livsopgaver, men Løsningen af Livets Grundopgave. Imod en saadan Misforstaaelse gjælder Schleiermachers Betragtning, at vil Nogen være en Philosoph, han gaar til Philosopherne, vil Nogen være en Poet, han gaar til Poeterne, vil Nogen være en Maler, han gaar til Malerne: men vil Nogen være et Guds Barn, han gaar til Kristus; thi i ham er Guds Rige, er Gimmeriges Fylde. Men, tilføie vi, idet Guds Rige ikke blot er et høiere Bevidsthedens Trin, men det højeste Eksistensens og Livets Trin, saa maa der siges, at idet Guds Riges Fylde er i ham, er ogsaa Afslutningens Fylde i ham; og alle Kræfter og Potenser, der virke adskilte i Natur og Historie, ere her optagne og forklarede i Kjærlighedens og Hellighedens Kraftfylde.

Det tredje Punkt er udtrykt i den Sætning, at det første Led i en Udviklingsrække umuligt kan være det fuldkomneste. Al Udvikling, siger Critiken, strider frem fra det Lavere til det Høiere. Først finde vi en Gjæring, en Samlen efter Sandheden, og herfra strides der efterhaanden frem til Lyg og Klarhed, saaledes at det efterfølgende Trin stedse gaar ud over det foregaaende. Idet Critiken anvender dette paa Kristus, staaer han kun som den, der har givet det første Stød til den nye Udvikling, men selv besidder det nye Princip paa en ufuldkommen Maade. Det Samme anvendes paa den hellige Skrift, der som det første Led i den christelige Litteraturs Udvikling, kun kan indeholde de raare, gjærende Elementer til en saadan. „At ville gjøre disse Bøger til Regel for det Christelige, er ligesaa forkeert, som at ville søge Idealet af den menneskelige Skabning i Barnets Former“.

Det forholder sig med denne Sætning som med den foregaaende, at den vel indeholder en betinget Sandhed, men som

ubetinget Regel gjendrives af Erſaringen. Paa en ucritiſk Maade opfatter man Begyndelſens Begreb, naar man ikke ſkjelner mellem den approximative, blot forberedende Begyndelſe og den centrale, den ſtaberiſke Begyndelſe. See vi hen til den forſte, da gjælder hiin Sætning. Men de Individier, der i Critikens Betydning ere de forſte Led i Rækken, ere i Virkeligheden kun Forløbere for den ſande Begyndelſe, for det i Sandhed forſte Led; de udtrykke kun den Gjæring og Samlen, der almindeligt findes i de ſaakaldte Overgangstider, og hvor Tidens Ulykke egentlig beſtaaer deri, at den ikke ret kan komme til at begynde den nye Udvikling, ſkjøndt den ſoler Trang til en ſaadan. De udtrykke deels kun Forventningen om det nye ſtaberiſke Gjennembrud, deels tage de Tillob og gjøre Forſøg paa at iværkſætte, hvad de af Mangel paa ſand Etaberkraft dog ikke formaae; — thi i alle Livets Kredſe gjælder det, at forſt i Tidens Fylde fødes Geniet, den ſtabende Begynder. Men ſee vi hen til denne Begyndelſe, da maae vi ſige, at det forſte Led i Udviklingsrækken altid er det fuldkomneſte; ikke ſom om Alt var afsluttet og færdigt dermed, men fordi det i ſin indre Fylde indeſlutter Udviklingens hele Fremtid og er forbilleligt for denne. Ere maaſte Plato og Ariſtoteles, Schelling og Hegel, de ufuldkomneſte Led i de philoſophiſke Skoler, ſom med dem toge deres Begyndelſe? Eller Shakeſpeare, Goethe, Rafaël i de ved dem grundede nye Kunſtepocher? Eller ſkulle vi mene, at Luther og Calvin ere de ufuldkomneſte Led i deres Menighededer? Maae vi ikke ſige, at de ere de perſonlige Forbilleder for de Menighededer, der bære deres Navn, at diſſe Menighedeshoveder have beſiddet i Fylde, hvad deres Diſciple kun have beſiddet ſtykkeviis. Jo høiere de paagjældende Livskredſe ere, deſto mere gjælder det, at Enkelte maae være Meget for Mange, at der blandt de Mange kun ere ſaa Udvalgte, af hvis Fylde Mange ſkulle tage. Men denne den guddommelige Udvalgelſes Lov, iſølge hvilken det forſte Led i Rækken er det fuldkomneſte, finder ſin høieſte Opfyldelſe der, hvor der er Tale om en Forløsning, en Gjenfødelſe af Slægten. Den nye Adam er Hovedet for en Udviklingsrække, der ikke er beſtemt til at afloſes af en anden, og er derfor grundbilledlig for alle Tider, Slægter og Individier, medens alle Andre, der have grundlagt en eller anden ny Etabelſe i Menneſteheden, kun ere Hoveder for en i Tiden aflobende Række.

Spørge vi da om det hiſtoriſke Grundlag for Mythedigtningen; ſpørge vi: hvad er da ſteet i Virkeligheden, ſom har kunnet frembringe et ſaa mægtigt Indtryk, at en ny Mythologie ſkabtes, en Mythologie, der ſammenlignet med den ſenere Legende-

freds, som dannede sig i Catholicismen, atter stadfæster den Sætning, at det første Led i Rækken er det fuldkomneste? da erfare vi: der er skeet dette, at der paa Tiberii Tid fremstod en Høitbegavet, Jesus af Nazareth, som udtalte det Ord, der var den nye Tids Løsen. Paa hiin Tid var der nemlig en almindelig Gjæring i Gemytterne. Hedenstabet og Jødedommen vare udlevede, og Verden behøvede et Nyt. Dette nye Princip, hvorved Verdens Skikkelse forandrede, lader sig udtrykke som Erkjendelsen af Enheden af Gud og Menneske. „Jeg og Faderen ere Eet“. Ved denne energiske Udtalelse af Menneskeaaendens uendelige Frihed, hvorved Jesus som en palæstinensisk Socrates førte Menneskene ind i deres eget Indre, fra den jødiske Cereemonietjeneste, fra den hedenske Fortabelse i denne Verden (i det politiske Rige), viste dem hen til Idéens usynlige Rige, frembragte han et stort Indtryk. Han fik det herskende Parti imod sig og blev korsfæstet; men efter hans Død vedblev hans Tanke at udvikle sig med større Kraft. Dog Menneskeslægten var endnu ikke modnet saa vidt, at den kunde fatte sig selv som Gudmennesket; de Troende overførte endnu Idéens hele Rigdom paa den Enkelte, som først havde udtalt Idéen, og tillagde ham Egenstaber, der kun have Gylldighed, naar de tillægges Menneskeslægten i dens Heelhed. I den religiøse Bevidstheds gjærende Dunkelhed dannede sig den mythiske Sagnfreds, i hvilken hans Person for de Troendes Blif er sammenmeldet med selve Idéen, og derved fremtræder i et overnaturligt og underfuldt Lys.

Vi have her blot kunnet antyde den nyere Doketismes Grundtanke, men det vil være tilstrækkeligt for at bedømme, hvorvidt den angiver en tilstrækkelig Forklarings-Grund til Dannelsen af den christelige Kirke og en heel ny Historie. Thi dette itaer dog fast, at Grunden ikke kan være ringere end Følgen, Aarsagen ikke ringere end Virkningen. Men den christelige Kirkehistorie og den christelige Verdenshistorie lader sig ikke forklare af hiin Lære om den pantheistiske Enhed af Gud og Menneske, der, saaledes som den fattes af Critiken, er uden nogen som helst Frugtbarhed for Livet. Havde hiint Princip, hiin Lære om Menneskeaaendens uendelige Frihed og Idéens usynlige Verden, været i Stand til at indgyde den udlevede Verden et nyt Liv, da havde allerede Neoplatonismen været tilstrækkelig til at gjenføde Verden. Og selv naar vi tænke os en Til sætning af luttret Moral, da kan heraf vel udledes et Tilsvarende til de socratiske Skoler, men ingen verdenshistorisk Religion, ingen ny Menneskeslæggt.

Spørge vi nu om Dannelsen af en Mythologie er tænkelig paa hiin Tid, da maae vi besvare det benægtende. Hiin Tid, i

hvilken Chriſtendommen fremtræder, er en Culturens og Forſtandens, tillige en Vantroens og Tvivlens Tidsalder. I en ſaadan Tid kan der vel forekomme forſættlige religiøſe Digtninger, ſom hos enkelte Sectſtiftere; der kan forekomme en phantaſtiſt, men ideeloſ Overtro, der ſædvanlig pleier at ledsage Vantroens Tidsalder; der kan endelig forekomme enkelte Anecdoter, ſagnagtige Træk, der knytte ſig til ſtore hiſtoriske Perſoner og Begivenheder og ligesom danne en poetiſt og mythiſt Brømme paa Hiſtoriens Klædebon: men Dannelsen af en mythiſt Verden er utænkelig i en ſaadan Tid. Den egentlige Mythedannelse finder kun Sted, hvor Aanden endnu befinder ſig paa Livets Naturtrin; hvor Forſkjellen mellem Indbildningskraftens Verden og den virkelige Verden endnu ikke er bragt til Bevidſthed. Kun i ſin Barndom formaaer Menneſkeſlægten at drømme den mythiſte Drøm, ſom vi ſee det i Grækenlands og Nordens Myther; men i en Tidsalder, hvis overveiende Grundpræg er Scepticiſmen, hengiver den ſig ikke paa en ſaa naiv Maade til Troen paa ſine egne Drømme om „Forſoningen af Ideal og Virkelighed“; thi det er netop Forſtandens og Alderdommens Særtegn at fremhæve Modſigelsen mellem Ideal og Virkeligheden; ligesom den ogſaa mangler indre Skaberkraft til at frembringe en Drømmeverden, fuld af Liv og Aand. Hiin nogne philoſophiſte Tanke om den pantheiſtiſte Væſenſeenhed af Gud og Menneſte, hiin Tanke, der er den alexandrinſke Religionsphiloſophie værdig, kunde maaskee yttre ſig i poetiſke Allegorier af tilsvarende Værdi, men ikke i en Livspoetiſe, ſom Evangelierne. Atter her finde vi altsaa, at Critiken har ſtødt an mod principium rationis ſufficientis, naar den fordrer, at vi ſtulde tænke Chriſtus ſom en Skabelſe af Menigheden, iſtedetfor at betragte denne ſom en Skabelſe af Chriſtus, ſom Templet bygget af levende Stene, hvor Jeſus Chriſtus ſelv er Hovedhjørneſtøtten.

Hvad dernæſt Behandlingen af de hellige Skrifter angaaer, ſaa paastaar Critiken, at vore Evangelier ere forfattede langt ſenere og af heelt andre Forfattere, end Kirken antager. Den ſætter dem ſom Producter af det 2det Aarhundrede, medens Kirken antager, at de ere affattede i den ſidſte Halvdeel af det 1ſte Aarhundrede. Critiken behøver hiin Antagelſe for at kunne vinde Tid til Uddannelsen af en fuldſtændig Mythefreds. Men naar vi nu finde, at vore Evangelier mod Slutningen af 2det og Begyndelſen af 3die Aarhundrede ere eenſtemmigt bevidnede i de forſkjellige egne af Kirken, da mangler Critiken atter den tilſtrækkelige Grund til at forklare det Phænomen, at af Mythedigtningens hele apocryphiſke Maſſe netop diſſe fire

Evangelier ere blevne udsondrede som canoniske? Hvorfor just disse fire? og hvoraaf denne eenstemmige Anerkjendelse baade i Kirkens østlige og vestlige Egne? Det bliver kun forklarligt under Forudsætningen af en Tradition, der stammer fra de apostoliske Menigheder og er forplantet gennem hele det andet Aarhundrede*). At vi først saa fildigt have skriftlige Vidnesbyrd om vore Evangelier, forklares tilstrækkeligt deraf, at de første Tider, der levede i den mundtlige Overleverings Fylde ikke havde den Interesse for skriftlige Vidnesbyrd, som de følgende Tider nødvendigt maatte have.

Men det er fornemmelig indre Grunde, der skulle godt-gjøre vore Evangeliers uhistoriske Character. „Selv naar man seer bort fra de metaphysiske og dogmatiske Banskigheder, selv naar man seer bort fra Underet, findes der i Evangelierne en Mængde indre Modsigelser, saa at deres Beretninger for det prøvende Blik vise sig umuligt at kunne være Historie“. Vi maae overlade til den bibelske Theologie at gennemgaae dette i det Enkelte, men ville her kun fremhæve Hovedpunktet, nemlig Evangeliernes indbyrdes Uoverensstemmelser og Critikens almindelige Fremgangsmaade i denne Henseende. Det er bekendt, at den gammelorthodoxe Evangelie=Harmonistik gik ud fra den Forudsætning, at Alt bogstavelig maatte være skeet og sagt saaledes, som det i Evangelierne fremstilles, i samme Orden og Tidssfølge. Herved fremkom de bekendte Banskigheder og haartrukne Kunstter, i hvilke den gamle Theologie indviklede sig, naar den skulde bringe de forskjellige Evangelister i Samklang med hverandre. Men den moderne Critik gaaer ud fra den samme mechaniske Forudsætning, kun at den anvender den i modsat Retning; den forudsætter nemlig, at enhver Evangelist har villet udgive sit Værk for en bogstavelig Gjenfremstilling af Jesu Liv, i hvilken Ord og Begivenheder saa at sige vare protocollerede. Og idet den nu bagefter optager et Criminalforhør over Evangelisterne, har den let ved at vise, at de sige hverandre imod. Men det har, som rigtigt er blevet bemærket, ikke været Evangeliernes Hensigt at levere en Daguerreotyp af Christus, men i Aanden at gjenfremstille Frelserens Billede. Vi have ikke med fire Daguerreotyper at gjøre, der i saa Fald tilvisse maatte være falske, men med fire frie, aandelige Gjenfremstillinger af

*) Mynster: Om Justinus Martyrs Brug af vore Evangelier. Bidentst. Forhandl. ved Sjællands Stifts Landemøde, 1 B. Og saa i Al. theol. Skrifter. Isfr. S. N. Clausen: Udvikling af de kristelige Hovedlærdomme. S. 120.

det Selvfamme. At Chriſti Perſonlighed, at dette Liv lader ſig opfatte under forſkjellige Hovedſynspuncter, er indlyſende. Enhver Evangelift er ledet ved et beſtemt Hovedmoment af den dogmatifke Idee; og Optagelſen og Udvalget af det hiſtorifke Stof, af Ord og Begivenheder, og det Heles Anordning er beſtemt ved Værkets almindelige Plan; det Enkelte tjener det Hele, tjener til at ſtille den Side af Chriſtusbilledet i det rette Lys, ſom er gaaet op for Forfatteren, og hvilken det er hans Hensigt at afbilde. Fordringen af en Harmoniſtik i ſiin umiddelbare Betydning falder bort. Men Hovedſpørgsmaalet bliver, om Evangelierne ſamſtemme i Evangeliet, om de forſkjellige Fremſtillinger af Chriſtusbilledet i Aanden ſammenſoie ſig til eet Grundbillede, hvis indre Fylde og Rigdom udfolder ſig gennem diſſe forſkjellige Former; — og dette vil ingen Critik kunne afbeviſe. Det kan indrømmes, at der i den evangelifke Hiſtorie kunne findes ſagnagtige Træk angaaende det reent Udvortes og Tilfældige; det kan indrømmes, at der i den hiſtorifke Detail ere Puncter, hvor Forſkningen nodes til at udtale et: non liquet; dette viſer kun, at vi ikke ere berettigede til at faſtholde en ældre Theologies mechanicke Inſpirationsbegreb. Men de Spor af menneſkelig Indſkrænkning, der findes i diſſe Skrifter, tjene netop til at ſtille Grundphenomenet, Grundbilledet af Herrens Perſonlighed og Liv i et fuldere Lys, til at faſte et klarere Lys over den uroffelige, hiſtorifke Klippegrund, hvorpaa det ſtore Grundfactum hviler. Den Objectivitetenſ hellige No, det faſte, i ſig ſelv klare og beſtemte Phyiognomie, hvormed det ſamme Grundbillede træder os imøde gennem alle enkelte Beretninger og Træk, beviſer dets ubetingede Herredomme over de menneſkelige Individualiteter, gennem hvis Opfattelſe det gjenspeiles, dets aandelige Magt, der er ſtørre end Bogſtabens Indſkrænkning. Albrig paa noget Punct lades vi i Uviſhed om Herrens Character, og ingen indre Modſigelſe, ingen Inconſequent lader ſig efterviſe i dette rene, trofaſte Grundbillede af den Genbaarnes Væſen, Villie og Værk, ſom træder os imøde gennem de forſkjellige Fremſtillinger.

Og her komme vi til et vigtigt Punct for Burderingen af ſiin Critik. Ingen Perſonlighed kan opfattes gennem Aggregatet af hans enkelte Handlinger og Livsbegivenheder, men kun ved en aandelig Anſtuelfe, der gennem det Enkelte lader os erkjende hans Væſen og Character. Vel maa der ſiges, at denne aandelige Anſtuelfe, naar den ikke ſkal være myſtiſk og blot ſubjectiv, maa kunne bekræfte ſig gennem det Enkelte; men paa den anden Side beroer atter Opfattelſen og Burderingen af alt

Enkelt paa hiin Grund-Anskuelse. Ethvert betydeligere Individuum fordrer en saadan tilsvarende Sands, et tilsvarende aandeligt Organ for sin Opfattelse, og vil, hvor dette fattes, uundgaeligt blive miskjendt. Dette gjælder nu fremfor Alle om den, som er Personlighedernes Personlighed. Men vi maae tilføie. Et endnu. Kun Personligheden kan fatte Personligheden, og Opfattelsen af enhver Personlighed kan ikke Andet end være betinget ved personlige Sympathier og Antipathier. Det er kun en Indbildning, at Nogen i sit Forhold til menneskelige Personligheder aldeles skulde kunne frigjøre sig for saadanne; jo betydeligere den paagjældende Personlighed er, og jo mere den fremtræder med Fordringen paa Anerkjendelse, desto mere ville de tvertimod gjøre sig gjældende. Anvendelsen paa Christus ligger nær. Ingen vil kunne optage det rene Indtryk af hans Personlighed, uden den, som ved en Villiens Hengivelse aabner sit Sind for samme. Derfor kræver Herren stedse Tro paa sin Person; og just fordi Christus af ethvert menneskeligt Individ liget Individ, der ikke tankeløst gaaer ham forbi, men i aandelig Bemærkelse stiller sig i hans Nærhed, enten træde i et religiøst eller et irreligiøst Forhold til ham. Hvad nu hine Critikere angaaer, saa kunne vi gjerne indrømme dem, i det Enkelte at have udfoldet megen Værd og Skarpsindighed; men Et fattes dem endnu, nemlig hiin aandelige Anskuelse og Sympathie, der altid maa forudsættes ved Opfattelsen af en stor Personlighed, medens de i deres Behandling af Jesu Liv overveiede have ladet sig bestemme af personlige Antipathier.

For den sagkyndige Læser have vi maaskee allerede været for udførlige i denne Betragtning, hvor vi have maattet gjentage hvad allerede fra flere Sider er sagt; vi ville derfor slutte med den Bemærkning, at det doketiske Christusbillede med indre Nødvendighed forvandler sig til det ebionitiske. Hvor fornemt den speculative Mythicisme end har seet ned paa den gamle Rationalisme, bærer den dog den gamle Rationalisme i sit eget Indre. Thi naar dens Christus offrer det mythiske Klædebon, som Menighedens Phantasie skal have iført ham, svinder Guddomsherligheden, og den virkelige historiske Christus staaer da kun for os som et høitbegavet Menneske. Han bliver kun en Lærer, en stor Prophet, der har udtalt en ny Bevidsthed, men der bliver ingen Plads for hans hypperstepræstelige og kongelige Embede, hvilket netop er Ebionitismens Særkjende.

Foreningen af den guddommelige og menneskelige
Natur i Christo.

§ 129.

Skjøndt det almindelige Forhold mellem Gud og Menneske indeholder den almindelige Mulighed til en Forening af den guddommelige og den menneskelige Natur, saa lader dog den Genbaarnes Herlighed sig ikke forklare af denne Mulighed. Vistnok følger det af Menneskets gudbilledlige Bestemmelse, at det uskabte Gudsbillede maa kunne forenes med det skabte, at den menneskelige Natur maa kunne deelagtiggjøres i den guddommelige Naturs Egenskaber, i den guddommelige Wiisdom og Retfærdighed, Hellighed og Kjærlighed, og dermed i den guddommelige Frihedsmagt. Men denne almindelige Enhed af den guddommelige og menneskelige Natur, der idetmindste som Anlæg maa være tilstede hos enhver gudbilledlig Skabning, fører os kun til Forestillingen om et Rige af gudforenede Individer, men ikke til Kristus. Vi komme saaledes til et altfor bredt Grundlag for Menneskeblivelsen; thi paa dette Grundlag staae vi Alle, og der bliver da ingen Plads for den Genbaarne. Paa dette brede Grundlag bevæger sig ikke blot den abstracte Speculation, men ogsaa den religiøse Mystik. „Forjaavidt som Mennesket vender sig bort fra Skabningerne og fornægter sig selv ved Gud, er han mere Gud end en Skabning. Thi han lever da ikke sig selv, men det er Gud, der lever i ham. — At fatte Gud som han er i sig selv, det er i visse Maader at være Gud med Gud.“ Mystiken forudsætter, at ethvert gudforenet Gemyt væsentlig er det samme, hvad Kristus er. Den historiske Kristus er kun den første Fremstilling af det gudforenede Gemyt; hans Historie er fuld af vækkende Billeder og Symboler for det fromme Sind; men den sande Kristus er den indre, den mystiske, hvem vi Alle bære indeni os, skjøndt han ikke lige kraftigt rører sig i Alle. Vi have her en ny Form af Doketismen, der fornægter den

virkelige Incarnation. Thi Forestillingen om Incarnationen er ikke Forestillingen om et gudforenet Gemyt (unio mystica), men Forestillingen om et Menneske, i hvem Guddomsfylde boer legemligt.

§ 130.

Den Genbaarnes Herlighed lader sig kun erkjende ad den Veie, ad hvilken den kristelige Tænkning har søgt at erkjende den fra Kirken Begyndelse, idet den nemlig er gaaet ud fra Begrebet om Midleren mellem Gud og Menneskene. Den frelsende Midler, hvis Bestemmelse det er at gjenoprette Menneskeslægten ved Synden afbrudte Samfund med Gud, maa paa eengang være i det fuldkomne Samfund med Gud; thi kun saaledes kan han være det fuldkomne Baand mellem begge. Som Midleren mellem Gud og Slægten maa han paa eengang være et Led af Slægten, og dog staae over den hele Slægt, staae i Modsetningsforhold til den hele Slægt — ikke blot fordi han midt i den syndige Verden er uden Synd, men fordi Alle kun gennem ham kunne komme til Faderen, fordi Alle skulle tage af hans Fylde, fordi han allene er givende, medens Alle de andre ere modtagende. Men den Fylde, af hvilken de Alle skulle tage, er ikke blot Menneskenaturens, men ogsaa den guddommelige Naturs Fylde; det er Foreningen af begge, hvortil de Alle trænge, og det er denne Forening, som Midleren maa aabenbare, ikke i dette eller hiint endelige Forhold, men i forbilledlig Fuldkommenhed, at han kan være riig nok til Alle. Han maa derfor fremstille den menneskelige Natur i dens Reenhed, dens Modtagelighed for Gud, d. e. han maa være den sande Adam; men idet han aabenbarer Menneskenaturens Dybheder, maa han ogsaa aabenbare den guddommelige Kjærligheds Dybheder, maa han være Aabenbarelsen af det guddommelige Væsens fuldkomne Selvmiddel til den menneskelige Natur, saaledes at Guds Væren i ham ikke blot er en forholdsvis Væren i endeligt Maal, men er

Grundaabenbaringen af den guddommelige Kjærlighed selv, Selvaabenbaringen af det Princip, der fra Begyndelsen var Verdens Liv og Lys, det Lys, der skinnede i Mørket, skjøndt Mørket begreb det ikke. Som den Personlighed, i hvem ikke et enkelt Føls eller en enkelt Tidsalder, men hele Menneskeslægten og hvert menneskeligt Individuum har Muligheden til at udvikle sin egen Menneſtehed i det rette Gudsforhold, og hvis Virksomhed derfor er bestemt til at overvinde enhver Skranke i Tiden og Rummet, staaer Christus for os, ikke blot som en historisk Religionsstifter, men som verdensfrelsende Midler, der nødvendigt maa tænkes i et evigt Forhold baade til Faderen og til Menneskeslægten.

§ 131.

Staaer da Verdens Frelser for os i et evigt Forhold til Faderen og til Menneskeslægten; har hans Personlighed ikke blot historisk, ikke blot religiøs og ethisk, men metaphysisk Betydning: da kan hans Aabenbarelse heller ikke være bestemt ved Synden alene, som jo ikke er indkommen efter en metaphysisk Nødvendighed; thi han kan kun blive Frelseren, fordi det er hans evige Begreb at være Midleren. Skulle vi mene, at det Herligste i Verden kun er opnaaet ved Synden, saaledes at, dersom Synden ikke var, da vilde der i Menneskeslægten ikke være Plads for den Genbaarnes Herlighed*)? Gaae vi ud fra Tanken om Menneskeslægten's gudbilledlige Bestemmelse, gaae vi ud fra Tanken om et Rige af gudopfyldte Individer, maae vi da ikke, ogsaa naar vi tænke Synden bort, nødvendigt spørge: hvor er det fuldstændige Gudmenneske i dette Rige? Ethvert af de mange Individer udtrykker nemlig kun en relativ Forening af den guddommelige og den menneskelige Natur; ethvert af dem er partielt udenfor Fylden og viser derfor udover sig selv til den Forening af Gud og Menneskene, der ikke er stykkevis (*ex mérov*) og forholdsvis, men fuldkommen i sig selv. Svare vi: det

*) Jvfr. Mynster: Om Begrebet af den kristelige Dogmatik. Pg. 44.

hele Antal af disse Enkelte, der hver for sig kun i endeligt Maal ere gudforenede, det hele Rige er den fuldkomne Forening af den guddommelige og menneskelige Natur, det sande, det fuldstændige Gudmenneske: saa komme vi herved dog ikke til det Fuldkomne. Thi det fuldkomne Gudmenneske er kun da en Personification, og kun forestillet og tænkt, medens Foreningen af den guddommelige og menneskelige Natur kræver en Fremstilling i personlig Virkelighed. Vi føres derfor tilbage til den Genbaarne som til det Individuum, der som Menneskehedens Centrum tillige er det aabenbare Guddomscentrum, det personlige Enhedspunct af Gud og Guds Rige, der i Fylde aabenbarer, hvad Riget aabenbarer i deelt Mangfoldighed. Erkjende vi, at det uafhængigt af Synden er Verdensfuldendelsens Idee, at Menneskeslægten forenes med Gud; erkjende vi, at denne Forening ikke blot skal omfatte Sind og Tanke, men hele den udeelte Menneskenatur, altsaa ogsaa Menneskets Legemlighed, der skal beredes til et Tempel for den guddommelige Fylde: saa føres vi atter tilbage til den Genbaarne, der i Menneskeudviklingens Midte fremtræder som det guddommelige Væsens Incarnation og dermed som Verdensfuldendelsens Begynder, den personlige Fremstilling af Endemaålet for Guds Veie med den menneskelige Natur, som i sin fortsatte Virken gennem en ny Etabelsesøkonomie er Midleren for det hele Riges og for hver Enkelts Fuldendelse.

Det er denne Tanke, Apostelen Paulus udtaler, naar han betegner Kristus som den, under hvem, efter Guds Raad, Alt skal indsamles som under Hovedet*), en Fremstilling, der allerede af Kirkens ældste Lærere, navnlig af Irenæus, er tilegnet for derved at udvikle Christi kosmiske Betydning. Og kun naar vi holde fast ved ham, som er Hovedet**), ikke blot see Kristus under Verdensforløsningens, men ogsaa under Verdensfuldendelsens Synspunct, kunne vi

*) Eph. 1, 10 ff. Coll. 1, 15 ff.

**) Coll. 2, 19.

rettelig erkjende Christi forbilledlige Fuldkommenhed i dens Forstjæl fra den afbilledlige Forening af Gud og Menneske. Hvad den første Adams Fremtræden er for Naturen, det er den anden Adams Fremtræden for hele Menneskeslægten. Som Mennesket blev stillet i Skabningens Midte, saaledes at alle øvrige Naturskikkelser forholde sig til Mennesket som Brudstykker til Heelheden, som spredte Straaler til det altforenende Brændpunkt; som Naturens hele Mangfoldighed er bestemt til at indsamles under Mennesket som under sit Hoved og sin Krone: saaledes fremstiller Menneskeslægten atter en udstykket Mangfoldighed af individuelle Mod sætninger af Virksomheder og Kræfter, der først finde deres Foreningspunkt i Christo, under hvem Menneskeslægten store Vegeme skal indsamles som under Hovedet. Og ligesom Mennesket er et enkelt Led af Naturens store Hele, medens han ikke blot mikrokosmisk fremstiller den hele Natur, men staaer over den hele Natur, som Midleren mellem den sandfelige Verdensorden og den usynlige, hellige Verdensorden: saaledes er Christus atter et enkelt Led af Menneskeslægten, der ikke blot mikrokosmisk fremstiller den hele Slægt, men staaer over den hele Slægt, som Midleren mellem Slægten og Gud. Hans Individualitet forholder sig til alle andre menneskelige Individualiteter, som Midtpunktet i en Kreds til alle de enkelte Puncter i Kredsen. Kun formedelst denne Grundindividualitet kan Slægtens Mangfoldighed organisk fuldkommes til et Guds Rige, kan ethvert menneskeligt Individuum fuldkommes til sin egen rette Egenommelighed og sin rette Plads i Menneskehedens Hele*).

Som den verdensfrelsende og verdensfuldendende Midler maa han erkjendes som Selvaabenbaringen af den guddommelige Logos. Thi det verdensfuldendende Princip kan ikke være forstjelligt fra det verdensskabende, ved hvilket alle Ting ere blevne til. Som den menneskeblevne Logos er han ikke

*) Vfr. Dorners *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 1 Udg. 527.

blot Midtpunctet i Menneſſeverdenen, men Afſkabningens Midtpunct, hvorfor Apoſtelen ogſaa opfatter ham ikke blot ſom Menneſſeflægtenſ, ſom Menighedens Hoved, men ſom „Afſkabningens Hoved“, ſom den „Afſkabningens Førſte-fødte*“, til hvem Alt er ſkabt. Thi ſom Menneſket er Midtpunctet i Skabningen, Enhedspunctet af Aandeverden og Sandſeverden, ædlere end Englene, ſaaledes gjælder dette i høieſte Betydning om den anden Adam, i hvem det Himmeſke og det Jordiſke, det Uſynlige og det Synlige, Afſkabningens Kræfter, Engle, Herſkaber og Magter finde deres Alt ſammenfattende Afſlutning.

I denne Betydning ſige vi, at ſelv om Synden ikke var indkommen, vilde Chriſtus dog være kommen. Og kun naar vi ſee Midleren i denne hans metaphyſiſke og koſmiſke Betydning, vinde vi den Grundvold, paa hvilken en Lære om Frelſeren kan bygges.

§ 132.

Naar man har fundet det at være ſelvmodſigende, at den evige Logos er bleven Menneſke, „fordi den, ved hvem Univerſet er ſkabt, og ſom bærer alle Ting, ikke kan blive ſin egen Skabning“: ſaa er dette med andre Ord at ſige, at der er en uoploſelig Modſigelse mellem Begreberne Skabelſe og Incarnation. Men Aabenbaringen kjender ikke denne Strid. mellem Skabelſe og Incarnation, idet den i Chriſto paa eengang ſeer den menneſkelige Naturs fuldbendte Skabelſe og den menneſkeblevne Gud ſelv. At Gud ſkaber, indeholder viſtnok, at han frembringer et Andet end ſig ſelv; men uadſtilleligt herfra er, at han giver ſig ſelv Tilværelſe deri, tager Bolig deri, gjør det til ſit Organ, ſit Tempel. Naar ſaaledes allerede det naturlige Univerſum kan betragtes ſom et Guds Tempel, ſaa gjælder dette i langt høiere Forſtand om Menneſteverdenen, idet ikke blot den hele Menneſkehed, men

*) Coll. 3, 19.

hver enkelt Sjæl er bestemt til at blive et Tempel for Gud. Og naar saaledes Ideen om Guds Menneſteblivelse moder os trindtomkring i den menneskelige Skabning, da maae vi ſige, at der, hvor Guds Menneſteſtabelſe har ſit Fyldepunct, der maa ogſaa Menneſtebliveſen have det; og Skabelſen af den anden Adam, af den Afſtabningens Forſtefødt, af det Menneſte, der er beſtemt til at være Midleren mellem Gud og Menneſkene, maa være Eet med Guds Incarnation; det vil ſige, Guds ſkabende Virkſomhed maa her være ubetinget Eet med hans Selvaabenbarelſes Virkſomhed. Vil man alſaa ſige: den nye Adam er en Skabning af Logos, da kan man vel ſige dette; men Sætningen bliver falſk, derſom man herved bliver ſtaaende og ikke ſiger Mere. Thi Sandheden er, at paa dette Punct har Skabelſen ingen Selvſtændighed udenfor Menneſtebliveſen, men er oprindeligt ophævet deri; Sandheden er, at den anden Adam ikke bevæger ſig i ſkabt Andethed udenfor den uſkabte Fylde, hvilket gjælder om alle de peripheriſte Individier, der hige tilbage mod Evighedens Fylde og begjere en Midler, ſom kan forhjelpe dem dertil; men at i dette Centralindividuum Guddomsfyllden oprindeligt og uoploſeligt er indfattet i den ſkabte Natur, og at denne uoploſelige Indfatning af det uſkabte Guds billede i det ſkabte er det Grundbeſtemmende i hans Perſonlighed.

Naar man har fundet det ſelvmodſigende, at den evige Logos bliver Menneſte, „fordi den Evige og Alleſtedsnærværende ikke kan lade ſig føde midt i Tiden“: da kan det viſtnok ikke være Opgave at tænke, at den evige Logos med Incarnationen ſkulde ophøre at exiſtere i ſin almindelige Verdenſaaenbaring, eller at Logos ſom ſelvbevidſt, perſonligt Væſen ſkulde være indeſluttet i Modersliv, fødes ſom Barn, tage til i Rundſkab o. ſ. v.; thi denne Foreſtilling ophæver ſelve Fødselens Begreb. Fødsel i Tid medfører nødvendigt Foreſtillingen om en Fremgang fra det Ubevidſte til det Bevidſte, fra Mulighed til Virkelighed, fra Sædeforn og Spire til fuldbaaren Organisation, og en modſat Opfattelſe af

Gudmenneskets Fødsel maa betegnes som doketisk. At den guddommelige Logos lader sig føde, vil derfor sige, at han indsjænter sig i Menneſkehedens Skjød som Mulighed, som hellig Sæd, for at kunne opſtige i Menneſkeſlægtens Midte i midlende og frelsende Menneſkeaaſenbarelse, at den guddommelige Naturfylde individualiſeres i et menneſkeligt Enkeltiliv, ſaaledes at det hele Indbegreb af hellige Kræfter her er involveret. At Guds Søn ikke som ſelvbevidſt Guddomſeg, men som ufuldbaaret Foſter er i Modersliv, antyder ogſaa Skriften i Engelenſ Ord til Maria: det Hellige, ſom ſkal fødes af dig (*τὸ γεννώμενον ἄρτων*), ſkal kaldes Guds Søn*). Men det Hellige, der fødes af Maria, og ſom under ſin Fremvæxt bliver ſig bevidſt ſom et menneſkeligt Seg, bliver ſig i ſamme Maal ſin Guddom bevidſt; veed ſig ſom gudmenneſkeligt Seg, fordi Guddomſfyllden er Livsgrunden til hans menneſkelige Leven; veed ſig ikke blot ſom deelagtig i den guddommelige Logos, men ſom den gudmenneſkelige Fortſættelſe af det evige Guddomſliv fra Begyndelſen. Skjøndt Chriſtus derfor vidner: „Seg og Faderen ere Eet**), ſiger han dog aldrig: Seg og Logos ere Eet. Thi han er den menneſkelige Selvaabenbaring af den guddommelige Logos, hvorfor han ogſaa umiddelbart benævner ſig ſom Verdens Liv og Verdens Lys***), ſom den, der, udgangen fra Faderen, er nedſtegen fra den himmeſke Herlighed, for at udføre Kjærlighedens Raadſlutning.

§ 133.

Vi følge derfor Apoſtlen Paulus, der foreſtiller ſig Guds Menneſkeblivelſe ſom en Selvudtømmelſe (*κένωσις*) af den guddommelige Logos, der nærmest viſer ſig ſom en Selvførnedrelſe. „Der han var i Guds Stikkeſe, holdt han det ikke for et Rov at være Gud liig, men han udtømte ſig ſelv og tog en Tjenerſ Stikkeſe paa ſig†)“. Hvorledes man end

*) Luc. 1, 35.

**) Joh. 10, 30.

***) Joh. 8, 12.

†) Philipp. 2, 5—7.

vil fortolke de omtvistede Ord: „Han holdt det ikke for et Rov“, saa er dette dog Apostelens klare Tanke, at skjondt den evige Logos eksisterede paa Guddomsvis (*ἐν μορφῇ θεοῦ*), fornedrede han sig dog til at eksistere paa en menneskelig Viis. Han vilde ikke blot leve i den rene Guddomsherlighed, i metaphysisk Majestæt; men han udtømte sin Fylde i den ringe Tjenerstiftelse for at kunne blive Hovedet i Kjærlighedens Rige, Forsoneren og Forløseren. Men denne Selvfordrelse maa tillige sees som hans Selvfuldendelse, fordi han først ved sin Aabenbarelse i Kjødet i den fuldkomne Betydning bliver „Herren til Gud Faders Vre.“ Thi Begrebet om Sønnens Guddom er Begrebet om Gudsaaenbareren, om Midleren mellem Gud og Skabningen; men den midlende Gud i den dybeste Betydning af Ordet er han ikke som Midler for den første, men for den anden Skabelse, ikke for Naturens, men for Aaadens og Kjærlighedens Rige; og Herskeren i Kjærlighedens Rige bliver han kun, naar han antager den menneskelige Natur som sin egen. Den midlende Gud maa paa existential Maade sætte sig ind i sin Skabnings Liv, maa blive Mennesker lig og i Stiftelse findes som et Menneske, maa selv erfare og opleve Mennesketilværelsens Vilkaar, for saaledes at kunne have den fulde Medfølelse med vor Trang og vore Skrøbeligheder. Idet han saaledes lever paa menneskelig Viis, og som „Menneskens Søn“ kun besidder sin Guddom i den menneskelige Individualitets Indskrænkning, i den menneskelige Bevidstheds begrænsede Former: maa han vistnok siges at leve i Fordrelse og Fattigdom, efterdi han har givet Afkald paa den majestætiske Herlighed, i hvilken han som den allestedsnærværende Logos gennemlyser Afkaben; men efterdi han kun i denne sin Fordrelse fuldelig kan aabenbare den guddommelige Kjærligheds Dybheder, og efterdi han just ved denne sin Fattigdom gjør Alle rige*): maa der ligesaa vel

*) 2 Cor. 8, 9.

figes, at han først som Menneskens Søn tager sin Guddoms-herlighed i fuld Besiddelse; thi kun da er Kjærligheden i den fulde Besiddelse, naar den fuldeligt kan meddele, og kun da aabenbarer den sin Almagt, naar den overvinder Hjerter og „gjør de Stærke til Bytte“*).

§ 134.

Forholdet mellem Christusaabenbaringen og den evige Logosaabenbaring lader sig derfor udtrykke saaledes, at Guds Søn i den almindelige Logosaabenbarelse er Afslabningens Forudsætning, er den, ved hvem Alt er skabt, medens han i Christusaabenbarelsen er Afslabningens Endemaal, eller den, til hvem Alt er skabt, og under hvem Alt skal indsamles som under Hovedet. I Logosaabenbarelsen er Sønnen udgangen fra Faderen som Gud (*ἐν μορφῇ θεοῦ*); men i Christusaabenbarelsen vender han tilbage til Faderen som Gudmenneske; og denne hans Tilbagevendelse er rigere end hans Udgang, thi han vender tilbage med et heelt Rige af Guds Børn („Her er jeg og de Børn, som Du har givet mig“**). Uden Christusaabenbarelsen vilde Verdens Tilbageførelse til Gud ikke være en Tilbageførelse i Eksistensen, men kun i Sdeen, og de skabte Individer vilde forgjeves søge Veien og Døren, hvorigjennem de kunde indgaae til Forløsningens og Fuldendelsens Samfund med Faderen. Dog er der ikke to Guds Sønner, men kun een Guds Søn; med Christus kommer ikke en anden Søn til Treenigheden; den hele Bevægelse foregaaer indenfor Treenighedens Kreds. Men vel maae vi sige, at Guds Søn fører en Dobbelttilværelse i Faderens Dekonomie, lever et Dobbelttliv i verdensskabende og verdensfuldendende Virken. Som den rene Guddoms Logos gjennemvirker han Naturens Rige i altopfyldende Nærværelse, virker Forudsætningerne og Betingelserne for sin altfuldendende Kjærligheds Aabenbarelse. Som Christus gjennemvirker

*) Ef. 53, 12.

**) Jvfr. Hebr. 2, 13.

han Naadens, Forløsningens og Fulbendelsens Rige og viser tilbage til sin Præexistens*).

§ 135.

Han er sand Gud, men i Christusaabenbarelsen er den sande Guddom aldrig udenfor den sande Menneſkehed; guddommelig og menneskelig Natur ere aldrig skilte fra hinanden, og aldrig ophæve de hinanden**). Ikke den nøgne Gud skulle vi anſkue i Christo, men Guddomsfylden, indfattet i Menneſkehedens Ring; ikke den guddommelige Naturs Egenſkaber i deres uindſkrænkede Verdensuendelighed, men de guddommelige Egenſkaber, indformede i den menneskelige Naturs Egenſkaber (*communicatio idiomatum*). Iſtedetfor Alleſtedsnærværelsen træder her den ſalige Nærværelſe, i hvilken Gudmennesket vidner: „Hvo, ſom ſeer mig, ſeer Faderen“***); iſtedetfor Alvidenheden træder den gudmenneskelige Wiſdom, der oplader Himmeriges Hemmeligheder for de Umyndige; iſtedetfor den verdensſkabende Almagt træder den verdensovervindende og verdensfulbendende Magt, Kjærlighedens og Hellighedens uendelige Kraftfylde, i hvilken Gudmennesket vidner: „Mig er givet al Magt i Himlen og paa Jorden“†). Thi alle himmeſke og jordiſke Magter, alle Kræfter i Natur og Hiſtorie finde i ham deres befriende Midtpunct og ere tjenende for det Rige, hvis Hoved han er. Vil Noget nu ſige, at Sønnen dog er ſandere Gud i ſin almindelige Verdensaaenbaring, end i ſin Christusaabenbaring: da betænke han, at Begrebet om Sønnens Guddom er Begrebet om den midlende Gud eller om Gud ſom Gudsaaenbareren. Men i ingen Skikſe er Sønnen i ſandere Betydning Midleren og Gudsaaenbareren, end i Skikſe af Menneſkens Søn.

*) Joh. 8, 58. Joh. 17, 5.

**) De ere efter den Chalcedonenſke Formel forenede: *ἁσυγχύτως*, *ἀτρέπτως*. *ἁδιαφύτως*, *ἁχωρίστως*.

***) Joh. 14, 9. †) Matth. 28, 18.

Ann. Naar Christus betegner sig selv som Menneskens Søn, da betegner han vistnok i een Henseende sin menneskelige Tilværelse som en anden og ringere end den, der oprindeligt hører ham til, hvorfor han ogsaa som oftest betjener sig af denne Benævnelse, naar han taler om sine Lidelser. Men atter betegner han sin menneskelige Tilværelse som Opfyldelsen af sin evige Bestemmelse, som Fuldbendelsen af sin Herlighed. Naar han taler om den Herlighed han havde hos Faderen, før Verden var, da taler han ikke blot om den rene Guddomsherlighed, men om den gudmenneskelige Herlighed, til hvilken han skal indgaa ved sin Opstandelse og Himmelfart, og som han evigt havde i den guddommelige Idee. Thi det ligger evigt i Sønnens Begreb at skulle incarneres, at blive Hovedet for Kjærlighedens Rige. Naar han siger: „For Abraham blev, er jeg“, da taler han ikke blot om den rene Logosherlighed, men om Kristusherligheden, og ikke blot om Kristusherligheden i den evige Idee, men om den nærværende Herlighed, i hvilken han staaer midt iblandt de vantroe Føder. Thi just som den, til hvem Alt er skabt, som Skabningens Endemaal er han Forudsætningen for Abraham, Forudsætningen for hver af Historiens Perioder. For ham, der staaer som den personlige Evighed i Tidernes Midte, ja i Afskabningens Midte, har den sandhelige Forskjel mellem Fortid og Fremtid kun forsvindende Betydning; thi alle Verdenstider, alle Væner bevæge sig om Ham som om deres altbestemmende Midtpunct, der giver enhver af dem sin sande Betydning.

§ 136.

Den eutychianste eller monophysitiske Gensidighed fastholder Begrebet om Christi Guddom paa en saadan Maade, at den derved ophæver Begrebet om den sande Adam. Den overfører uden Begrænsning paa den menneskeblevne Logos alle de Prædicater, der maae udsiges om den evige Verdenslogos, hvorved en forvirret Forestilling om Christus uundgaeligt fremkommer. Den monophysitiske Typus behager sig i saadanne Formler om Kristus, som: Gud er forskæftet! Gud er død! En af Treenigheden har lidt Hunger og Tørst! Paa mange Maader er denne Gensidighed vendt tilbage i Kirken. Naar saaledes den catholiske Almue pleier at benævne Kristus „den kjære Gud“; eller naar Zinzendorf siger, at Lammet er Verdens Skaber, Opholder og Bestyrer: da beroer dette paa den eutychianste Sammenblanding af den

dobbelte Logosaabenbarelse. Skjøndt Kirken paa det Udtryffeligste har forkastet den monophysitiske Lære, saa er dog den firkelige Orthodorie ikke uden et monophysitist Anstrøg, hvilket navnlig viser sig i dens Lære om de guddommelige og menneskelige Egenstabsers Forening (*communicatio idiomatum*). Thi den forestiller sig, at de guddommelige Egenstaber meddeles den menneskelige Natur i den uindskrænkede Uendelighed, i hvilken de omfatte Alskabningen, Noget, der staaer i en uoploselig Modsigelse til Begrebet om Christi menneskelige Udvikling og navnlig springer i Dinene ved Alvidenheden, Alstedsnærværelsen og Almagten. Der er saaledes blevet paastaet, at Christus som Barn i Krybben efter sin guddommelige Natur paa en skjult Maade (*κατά κρυψιν*) har regjeret Verden i guddommelig Alvidenhed, skjøndt han efter sin menneskelige Natur tog til i Kundskab og Viisdom; der er blevet paastaet, at Christus i Dødskampen paa Korset almægtig og alstedsnærværende har regjeret Himmel og Jord, Bestemmelser, der umuligt lade sig tænke sammen. Personens Eenhed ophæves, og vi faae to forskjellige Bevidsthedsrækker i Christus, der aldrig ville gaae sammen. Vi faae saa at sige en Christus med to Hoveder, et Billede, der ikke blot gjør Indtrykket af det Overmenneskelige, men af det Monstrøse, og som mangler den ethiske Virkning. Hvad der fattes denne Theorie, er det retforstaaede Begreb om *ζέωσις*, om den guddommelige Selvbegrænsning. Skal det være Alvor med Menneskeblivelsen og med Midlerens Begreb, da maa Gud ogsaa for Alvor vide sig i den menneskelige Naturs Begrænsning, for Alvor gennemleve den menneskelige Naturs Tilstande som sine egne Tilstande. Derfor maa Guddommen tænkes som indhyllet i Christi Menneskelighed; de guddommelige Egenstabsers ydre Uendelighed maa omsættes i den indre, for saaledes at kunne rummes i den menneskelige Naturs Begrænsning. I samme Maal, som Menneskenaturen vøxer og udvikler sig, i samme Maal vøxer ogsaa Guddomsnaturen i ham; og i samme Maal, som han under

sin fremskridende Udvikling bliver sig sin historiske Betydning bevidst, i samme Maal erindrer han sin evige Præexistens og Udgang fra Faderen.

§ 137.

Som han ikke besidder sin Guddom udenfor sin Menneſtehed, ſaaledes er atter hans ſande Menneſtehed begrundet i hans ſande Guddom. Det er den menneſkelige Naturs Begreb, ikke at være en ſelvſtændig Natur, men at være Organ, Tempel for den guddommelige. I ſamme Maal, ſom den menneſkelige Natur er opfyldt af den guddommelige, i ſamme Maal naaer den ſit Begreb; og det gjælder om ethvert menneſkeligt Individuum, at det kun bliver et ſandt Menneſte, forſaavidt ſom et guddommeligt Ord bliver Kjød i det. Det enkelte Menneſtes Anlæg til ſand Humanitet maales derfor ved dets Capacitet for det Guddommelige, dets Evne til at være Gudsorgan; og kun det Individ vil være Humanitetens fuldkomne Aabenbarelse eller den ſande Adam, der i ſig for-maaer at rumme den hele Guddomshylde. At Chriſtus er Menneſtehedens Ideal, vil nu ikke ſige, at han er Indbegrebet af alle relative Fuldkommenheder og eenſidige Fortrin, der findes i Menneſteſlægten, men at han er Centralmenneſtet, i hvis Fuldkommenhed alle eenſidige Fortrin og dermed al eenſidig Naturbundethed er ophævet. Men dette vil atter ſige, at hans Menneſtehed er beſtemt til ikke at udtrykke det Guddommelige i et enkelt Forhold eller i brudte Straaler, men til at være det guddommelige Væſens fuldſtændige Af-glands, at det altsaa ikke er et guddommeligt Ord, der her er blevet Kjød, men Ordet, der ſelv er Gud. Vi maae da ſee hans Perſonlighed ſom den frie, ſædelige Udformelse ikke af enkelte Guddomskræfter, men af Kræfternes Hylde eller af Guddomsherligheden (*δόξα*), ſom den menneſkelige Aabenbarelse af det guddommelige Væſens udeelte Myſterium. Men ikke kan den menneſkelige Natur i Chriſto ved egen Kraft have opſvunget ſig til denne Genhed med den guddommelige, hvilket vilde være en hedent Foreſtillingsmaade.

Initiativet til Foreningen maa tænkes at udgaae fra den guddommelige Natur; og det hele Begreb om Christus vinder først Holdning og Fasthed, naar vi med Skriften erkjende, at det er Gud selv, den evige Logos, som her har gjort sig til Menneske.

Anm. Saavel den moralske som den æsthetiske Rationalisme fremstiller Christus som Menneskehedens Ideal, men vægrer sig ved at fremstille ham som den menneskeblevne Gud. De herhen hørende Dogmatikere ligne de Malere, hvis Christushoveder kun udtrykke det saakaldte „reent Menneskelige“, det vil sige, det Menneskelige udtømt for det Guddommelige — en *κένωσις* i den fletteste Betydning. Intet Mystorium speiler sig i disse Træk, intet Guddomsdyb lyser ud af Blikket. Saadanne Hoveder frembyde enten Udtrykket af tør Vdruelighed og Alvor, eller af sværmende Følsomhed. Hiint svarer til den moralske, dette til den æsthetiske Rationalisme. Det Billede derimod, som Evangelierne give, viser os „Guddomsglansen i vor Herres Jesu Christi Afsyn“. Allerede om enhver ægte Religionens og Sædelighedens Heros gjælder det, at hans Tilsyneladelse ikke blot frembringer et moralsk Indtryk, men et høiere aandeligt Naturindtryk, Indtrykket af Guddommens Nærhed, af den guddommelige Naturs Tilstedeværelse i den menneskelige. Men det gjælder ubetinget om Christus, hvis hele menneskelige Tilsyneladelse gjør et overmenneskeligt Indtryk og derfor paa eengang indgyder Tillid og Frygt, Kjærlighed og Udfrygt. Uden den mysteriose Guddomsgrund i hans Væsen vilde Christi moralske Egenstaber være magtesløse, vilde hans Ord ikke være Liv og Aand, vilde han i sin forbarmende Kjærlighed ikke have en Guds Kraft til Salighed for Menneskene, vilde han ved sin Hellighed ikke kunde optænde en Ild paa Jorden til at rense og domme Verden. Ja selv hans Ydmyghed og Lydighed er betinget ved hans Majestæt; thi først der fremtræder Ydmygheden i hele dens indre, stille Storhed, hvor den, hvem det er givet at have Livet i sig selv, dog ikke vil være af sig selv, men af Faderen alene. Vilde vi derfor tænke os Christus som den sande Adam, da maae vi tillige tænke ham som den menneskeblevne Gud. Christus maa staae for os, for at jeg her skal benytte en af vore Forfatters Ord*), „som den guddommelige Helligheds umiddelbare Fremtræden paa Jorden; og den høieste Kjærlighed og Hjertets Ydmyghed og Hengivenhed i Gud maa her sees at

*) Sibbern: Om Poesie og Kunst, 1. B. 351.

smelte sammen til Et med det, baade Frygt og Urefrygt indgydende, Udtryk af en Retfærdighed, hvis Grundbold Intet kan ryste, og med det mystiske Udtryk af en Magt, der kunde byde alle Kræfter og alle Magter at tjene sig."

En særegen Plads blandt de nyere Tids Christusbilleder indtager den Schleiermacherske Dogmatiks. Idet Schleiermacher gaaer ud fra Modsatningen mellem Synden og Forløsningen, opfatter han Forløseren som den anden Adam, den menneskelige Naturs fuldbendte Skabelse, og erkjender hans Gudsbevidsthed som Udtrykket for Guddommens virkelige Nærværelse i ham, seer ham som forbilledlig for alle Tider og Slægter, som Hovedet for et nyt Samfundsliv, der vedbarende tager af hans Fylde. Men Manglerne ved denne Cristologie lade sig henføre til tvende Hovedpuncter, til Guddomssiden og til Verdenssiden i Christi Tilværelse. I Henseende til Guddomssiden savnes her Begrebet om Sønnens Præexistens, dermed ogsaa Begrebet om en nedstigende Kjærlighedsaaftenbaring af den evige Logos. Det er kun den upersonlige Guddom, der i Christo vinder Personlighed. I Henseende til Verdenssiden i Christi Tilværelse, saa har denne Christus kun religiøs og ethisk, men ikke kosmisk Betydning, staaer vel som den menneskelige Naturs fuldbendte Skabelse, men ikke som Alskabningens Afslutning, og de bibelske Steder, der udsige, at alle Tyrkender og Magter og Kræfter ere ham underlagte, maae lade sig nøie med en blot moralsk Udtydning. Det Schleiermacherske Christusbillede har ved den Sandhedskraft og Livskraft, det unægteligt indeholder, været til Betsignelse for Mange, som herved ere forte nærmere til Troens Kilde. Men først naar vi erkjende Guds Menneskeblivelse i Christo som den frie Selvaabenbaring i Skaberordet fra Begyndelsen; først naar vi i ham, der er sin Menigheds Hoved, tillige erkjende Alskabningens Hoved, først da have vi den Christus, der kan være en Gjenstand for Troens ubetingede Tilsegnelse. Og først da vende vi tilbage til den Christusbevidsthed, i hvilken Apostlene, i hvilken den kristelige Oldtid levede.

§ 138.

I Modsatning til Eutychianismen søger Nestorianismen at fastholde Gudmenneskets ethiske Betydning. Men idet den kun betragter Christus som det frie Organ, som et Tempel for Guddommen, bringer den det kun til en Forbindelse imellem Christus og Logos, kun til en Inhabitation, ikke til en virkelig Incarnation. Idet den tillægger Christi menneskelige

Individualitet en Selvstændighed udenfor og for Foreningen med Logos, betragter den ham kun som en Skabning, og kan med Hensyn paa hans menneskelige Individualitet ikke komme ud over Categorien af Geniet, eller det udvalgte Nedskab. Den overseer, at Guds Mennefteskabelse i Christo absolut falder sammen med Guds Menneftskelivelse og ikke har nogen selvstændig Betydning udenfor denne; hvilket ogsaa kan udtrykkes faaledes, at Nestorianismen kun bliver staaende ved det, hvad Skriften kalder den første Skabelse. Den fatter Christus kun som et Mennefte, ikke som Menneftet, ikke som den anden Adam, den Aftabningens Førstefødte, der er Skabelsens Fylde. Men den Skabning, der er Skabelsens Fylde og dermed ogsaa Guds Menneftskelivelses Fylde, er ikke blot et Organ, et Tempel for Guddommen, men Tempel og Gud paa eengang. Geniet (Digteren, den Vise) har en Kaldelse; Propheten har en Sendelse; men den eenbaarne Søn er nedstegen fra Himlen*), er udgangen fra Faderen**). Naar han nu ikke destomindre omtaler sin Sendelse***) og forsaavidt stiller sig selv under samme Synspunct, som Fortidens Hellige og Propheter: da forklares dette deraf, at han er Gud i Tjenestikkelsen, der gjennem en Frihedsudvikling i Lydighed selv skal erhverve den Herlighed, der oprindeligt tilkommer ham†). Ifkun fra dette Synspunct kunne vi forklare Modsætningerne i hans Bevidsthed. Efter sit evige Væsensforhold til Faderen siger han: „Ingen farer op til Himlen, uden den, som nedsteeg fra Himlen, Menneftens Søn, som er i Himlen“; men som den, der i denne timelige Virkelighed skal fuldkommes gjennem Lydighed og Lidelse, maa han ogsaa komme ind i den Time, hvor han siger: „Min Sjæl er bedrovet indtil Døden“††). Efter sit evige Væsensforhold til Faderen siger han: „Feg og Faderen ere Et“†††); men som den, der i denne timelige Virkelighed endnu ikke er fuldkommet til at

*) Joh. 3, 13.

**) Joh. 16, 27.

***) Joh. 10, 36. 17, 3.

†) Phil. 2, 9.

††) Matth. 26, 38.

†††) Joh. 10, 30.

indgaae i sin Herlighed, siger han ikke blot: „Faderen er større end jeg“ *); men siger endogsaa: „Hvi kalder du mig god; Ingen er god uden Een, som er Gud“ **).

Den gudmenneskelige Udvikling.

§ 139.

Foreningen af den guddommelige og menneskelige Natur maa tænkes at fuldbyrde sig gjennem en fortsat Udvikling, men maa ligesaavel forudsættes som tilstedeværende lige fra Undfangelsens og Fødselens første Dieblis. Som Forudsætning for den gudmenneskelige Udvikling maa Christi Fødsel tænkes saaledes, at baade den gnostiske og den ebionitiske Branglære afværges, eller med andre Ord: Gudmenneskets Fødsel maa tænkes som et Under, og dog som en sand menneskelig Fødsel. Den anden Adam, der fremstiller en ny Menneskehedens Typus og er Udgangspunktet for en ny Menneskefæbelse, kan ikke tænkes selv at fremkomme efter den gamle adamitiske Typus. Efter denne fremkomme jo kun Væsener, der i indskrænket Forstand bære Guds Billede; hvortil kommer, at Alt, hvad der fødes under denne Typus, er indesluttet under Synd; men ikke desto mindre maa hans Fødsel være en sand menneskelig Fødsel. Han maa ikke blot være som en Fremmed i Slægten, „uden Fader og uden Moder og uden Slægtregister“ ***); men han maa tillige fødes som en Davids Søn. Denne Fordring, at den nye Adam skal være født i Slægtens Midte, uden at dog den syndige Slægt maa have nogen selvbestemmende og selvvirksom Andeel i hans Fødsel, at han skal være undfangen og baaren af en Kvinde, uden dog ved sin Undfangelse at være indlemmet i den syndige Naturssammenhæng — denne Fordring fyldestgøres ved Evangeliet og Kirkens Bekjendelse, at han er „undfangen af den Hellig And, født af Jomfru Maria“. Han er født, ikke af Mands Villie eller

*) Joh. 14, 28.

**) Marc. 10, 18.

***) Hebr. 7, 3.

Rjods Villie, men iftedetfor Mands Villie og Rjods Villie træder den hellige Skabervillie, Skaberaanden fra Begyndelsen, fom det plastifte Princip. Han er født af Jomfru Maria, den udvalgte Qvinde i det udvalgte Folk. Det var Israels Opgave, ikke fom der ofte siges, at frembringe Christus, men at frembringe Herrens Moder, at udvikle Modtageligheden for Christus til det Punct, hvor den kan fremtræde fom den dybeste Genhed af Natur og Aand, en Genhed, der finder fit Udtryk i den rene Jomfru. I hende er Israels og dermed Menneftets gudhengivne Længfel, dens Tro paa Forjættelsen sammentrængt; hun er det renefte Punct i Historien og det renefte Punct i Naturen, og kan derfor blive det skabte Tilknætningspunct for den nye Skabelse. Maae vi end fige, at den jomfruelige Fødsel er indhylllet af et Slør, fom er uigjennemtrængeligt for den physicalste Betragtning, faa er denne Fødsel dog den eneste, der tilfredsstiller den religiofe og theologifte Betragtning. Thi denne Artikel „undfangen af den Hellig Aand, født af Jomfru Maria“, er det eneste fiffre Børn jaa-vel mod den ebionitifte fom mod den doketifte Opfattelse af Gudmenneftets Indtræden i denne Natursammenhæng.

Anm. Det er blevet almindeligt at tage den jomfruelige Fødsel fom en Mythus, et Sindbillede paa Geniets Fødsel. Thi Geniet har vel en jordift Moder, men er efter fin aandelige Herkomst uden Fader og uden Slægtregifter. Ifølge denne Anfkuelse anerkjendes Christi Fødsel kun fom et Under for Historien, men ikke for Naturen; hans Fødsel sættes i Claffe med de verdenshistorifte Undere, der gjentage fig paa alle Skabelsefpuncter af Historien. Men netop herved ophæves Incarnationens Begreb og Begrebet om den nye Adam. Vel maae vi fige, at ogsaa Geniets Fødsel er en Fødsel af Aanden, en Fødsel ikke blot af Naturaanden, Folkeaanden. Verdensaanden, men af den guddommelige Skaberaand; men den guddommelige Skaberaand aabenbarer fig i Geniets Fødsel overveiende kun fom Magtens og Kraftens Aand, ikke fom Hellighedens Aand. Geniet er kun en kosmift Aand, og selv i det religiofe Genie, betragtet blot fom faadant, er det Hellige oprindeligt bundet i kosmifte Skranke, det gjører kun i de naturlige Kræfters urene Grund. Geniet trænger altsaa selv til at forløses, til at gjenfødes af

Hellighedens Aand, befinder sig altsaa oprindeligt i en Modsigelse mellem det Naturlige og det Hellige. Men Incarnationens Begreb er netop Begrebet om det Helliges Naturblivelse, den oprindelige Eenhed af Hellighed og Natur; vi komme derfor uundgaaeligt til en ebionitisk Christologie, fornægte Begrebet af Freløsningen og den nye Skabelse, naar vi kun sætte Christi Fødsel som en Afbrydelse af Slægtens historiske Udviklingsrække, uden tillige at sætte den som en Afbrydelse af Slægtens naturlige Udviklingsrække, hvorved vi da føres tilbage til den evangeliske Beretning om Herrens overnaturlige Fødsel. En Udvei til at undgaae den jomfruelige Fødsel og forene den naturalistiske Anskuelse af Christi Fødsel med den supernaturalistiske er bleven forsøgt af Schleiermacher. Han antager, at alle naturlige Vættelser for en almindelig Mennekesfødsel ogsaa have været tilstede ved Christi Fødsel, men at der hermed har forbundet sig en absolut skaberisk Act, der har ophævet den syndige, traducianiske Indflydelse. Men uden at tale om, at denne Forklaringsmaade mangler ethvert Tilknætningspunct i den hellige Skrift, saa forøger den snarere Banfeligheden end hæver den. Underet forøges nemlig med en Modsigelse, idet den mandlige Deel skal tænkes som medvirkende, uden dog virkeligt at være medvirkende. Den productive Indflydelse fra Mandens Side, der ifølge Naturens Orden sigter til at forplante hans individuelle Liv og det adamitiske Slægtliv, maa i samme Dieblit, som den sættes, tænkes ophævet eller forvandlet ved hiin guddommelige Act, hvormed den mandlige Medvirkning stilles i et besynderligt doctisk Lys.

Hvad angaaer Skriftens Udsagn om Gudmenneket's overnaturlige Fødsel, saa er denne kun middelbart bevidnet i Christi Udsagn om sig selv og i den apostoliske Prædiken. Det er naturligt, at Herren, der i Aandens Kraft skulde bevise sig som den, der er udgangen fra Faderen og nedstegen fra Himlen, ikke be- raaber sig paa denne Kjendsgjerning — en Beviisførelse, der som den vilde være unyttig, tillige vilde mangle Aandens og Frihedens Præg, da han ved nærværende Beviser, ved Ord og Gjerning maatte bevise sin Herkomst. Og det er naturligt, at Apostlene, som i deres Forhyndelse maatte gaae ud paa at virke ved det hele og store Indtryk af Herrens Aabenbarelse og derfor maatte sammenfatte Væren om hans Person med Væren om hans Værk, mere middelbart end umiddelbart fremhæve denne enkelte Kjendsgjerning af den evangeliske Forhistorie. Den historiske Grundvold er derimod given i de første Capitler af Matthæus- og Lucas-Evangeliet. Det er ofte bleven sagt, at disse Capitler ere af en hemmelighedsfuld Oprindelse, liig den Fødsel, de beskrive; og at der ikke kan indrømmes disse Fortællinger samme

historiske Værd og Character, som Beretningerne om Herrens offentlige Liv: dog ſtaaer dette faſt, at den dogmatifke Subſtans i diſſe Fortællinger, det, hvori de tvende Traditioner ubetinget ſtemme overeens, er det Samme, hvad Kirken beſtender i ſit apoſtolifke Symbolum: „Undfangen af den Hellig Aand, født af Jomfru Maria“. Men den Critik, der ikke vil beſeende dette, ſalder ufeilbarligen i Doketiſme eller Ebionitiſme, eller maa, derſom den ikke deſtomindre vil undgaae diſſe, hengive ſig, ſom vi ovenfor have ſeet, til vilkaarlige og phantaſtiſke Viſninger om denne Fødsels underfulde Maade.

§ 140.

Herrens gudmennefselige Udvikling maa tænkes ſaaledes, at den mennefselige Natur ikke i noget Moment fornægter den guddommelige, og at den guddommelige Natur ikke i noget Moment fornægter den mennefselige. Negativt udtrykke vi dette ved den Beſtemmelse, at Chriſti Udvikling er fuldkommen ſyndfri*) (det være ſig nu, at Synden tænkes ſom en Tilſtand, eller ſom en enkelt Handling); poſitivt udtrykke vi det ved den Beſtemmelse, at Chriſti Liv paa Jorden ikke blot har havt en normal Udvikling, men har aabenbaret den forbilledlige Fuldkommenhed**), hvorved han alene kan blive Midleren mellem Gud og Verden: at alſaa hans Liv i ethvert af dets Dieblifke har været den hiſtorifke Virkeliggjørelſe af det gudmennefselige Ideal. Medens derfor i det ſyndige Menneſkeliv det Hellige er beherſket af det Koſmiſke, Gudsbevidſtheden er tilbagetrængt af Verdensbevidſtheden og Selvbevidſtheden, finder det omvendte Forhold Sted i den nye Adam. Hans jordiſke Tilværelſe er fuldkomment beſtemt ved hans Forhold til Faderen. I ſamme Maal ſom han kommer til Selvbevidſthed, bliver han ogſaa ſit Forhold til Faderen bevidſt; og i ſamme Maal, ſom han kommer til Verdensbevidſthed, kommer han ogſaa til Bevidſthed om ſit eenbaarne, ſit hellige og forloſende Forhold til Verden.

*) Joh. 8, 46. Hebr. 4, 15.

**) Matth. 11, 29. Joh. 13, 15. 1 Petr. 2, 21.

§ 141.

Da ethvert Menneskeliv udvikler sig i Begelvirkning med Verden; da vi Alle fra Bevidsthedens første Opvaagnen i aandelig Bemærkelse indaande denne Verdens Luft, og da den Forestillingskreds, der udgjør enhver Tidsalder's aandelige Atmosphære, indeholder en Blanding af Sandt og Falskt, Reent og Ureent, saaledes at Bildfarelsen paalister sig os fra vore første Dieblifte: saa vilde heller ikke den anden Adam kunne undgaae Bildfarelsen, dersom han ikke stjermedes herimod af den hellige Natursikkerhed, hvormed han allerede i sin Barndom maa tænkes at frastøde det Urene og Syndige som fremmedt for hans Væsen og kun at optage og tilegne, hvad der kan blive Element for hans normale Udvikling. Det ligger i hans forbilledlige Bestemmelse, i hans Bestemmelse som Frelseren, i Forhold til hvem alle Andre skulle være modtagende, medens han alene skal være den Givende, at hans egen Modtagelighed for denne Verdens Indtryk fuldkomment maa være bestemt ved hans Individualitets indre Selvtændighed og Oprindelighed, det være sig nu, at vi tænke denne under Formen af den klare Selvbevidsthed, eller at vi (som i hans Barndom) tænke den i Form af Følelse, af hellig Naturligtilskyndelse og Drift. Han bestemmes kun af de udenfra kommende Indtryk og Forestillinger, idet han tillige selv bestemmer disse, forvandler dem i Medfør af sit eget hellige Væsen. Skjøndt hans hele Barndomshistorie ikke er os overleveret, er dog et enkelt Billede deraf opbevaret os, som tjener til at anstueliggjøre dette, nemlig Billedet af ham som tolvaarigt Barn i Templet*). Ikke blot see vi i denne Fortælling, hvorledes Bevidstheden om hans særegne Forhold til Faderen fremdæmmer i ham („Vor det mig ikke at være i min Faders Huus?“); men idet vi see ham omgivet af sit Folks Lærere, ikke blot hørende dem, men sættende dem i Forundring ved sine Spørgsmaal og Svar, see vi her den begyndende Aaben-

*) Luc. 2, 41—52.

barelse af hans Oprindelighed og productive Forhold til sine Omgivelser (*discendo docuit*). Dette Forhold vedbliver at udvikle sig i samme Maal, som hans Selvbevidsthed udvikler sig. Hvad der gjælder om enhver Genius, at han sætter den overlevere Forestillingskreds som Stof og Element for sin egen dannende Virksomhed, men kun i indskrænket Maal, fordi det er Syndighedens Lov, at selv den største Genius maa betale Tribut til sin Tidsalvers Bildfarelser — det gjælder uindskrænket om Christus. Men just her indlyser tillige Betydningen af, at Christus ikke fødes i et hedenst Folk, men i det udvalgte Folk. Thi dette Folks hele Forestillingskreds med sit prophetiske Billedsprog er foruddannet til ham, bier paa ham, der skal indaande disse Forestillinger den rette Betydning og Fylde. Og Udviklingen af hans oprindelige Fuldkommenhed og naturlige Hellighed understøttes ikke blot derved, at Bevidstheden om Synden og Hellighedens Lov allevegne træder ham imøde i hans Folks Indretninger, Sæder og Skikke, men ogsaa derved, at hans Barndom udfolder sig under de rene og frommeste Omgivelser, der ere mulige under den almindelige Syndighed. De menneskelige Skikkelser, der omgive hans Barndom, og som træde os imøde i Julens Evangelier — den hellige Familie, de Stille i Landet, der forvente Israels Trost — ere at betragte som et Udvalg indenfor selve det udvalgte Folk. Den anden Adams Barndom henrinder i et relativt Paradiis midt i den syndige Historie.

Ann. Da ethvert Menneske i sit Temperament ikke blot har et understøttende Grundlag, men ogsaa en hemmende Skranke for sin Udvikling, saa horer det med til den anden Adams Syndfrihed, at han ikke er bunden i Temperamentets syndige Gensidighed, ligesom det horer med til hans forbilledlige Fuldkommenhed, at ikke et enkelt Temperament kan sættes som det fremherskende i ham. Vi finde i den nye Adam baade det sorgfrie, det lette Sind, der lader hver Dag have sin Plage*), er ubekymret som Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, og det dybe, det

*) Matth. 6, 34.

smertelige Sind*), af hvis Jnderste det lyder i en langt høiere Betydning end af hiin gamle Prophets: „Hvor er en Smerte som min Smerte“***)! Vi finde i ham baade det rolige, af Verden ubevægede Sind***) og det stærkt bevægede, det heftige og nidkjære Sind†), medens ingen af disse Modsætninger er forvendt i Gensidighed. Men ligesom denne Fuldkommenhed tilhører ham af Naturen, saaledes er den ogsaa bevaret og fuldkommet igjennem hans fremstridende Frihedsudvikling††).

Da et fuldstændigt Menneskeliv ikke kan tænkes uden et folkeeiendommeligt Præg, kan Christus ikke være uden dette, medens det paa den anden Side hører med til hans Syndfrihed ikke at være behestet med den naturlige Gensidighed, som mere eller mindre klæber ved enhver Nationalitet. Den jødiske Nationalitet fremtræder derfor i Christo ikke som noget Selvstændigt, men kun som Middel og Klædebon for det evigt Forbilledlige i ham; og at den kan dette, beroer derpaa, at det netop er den sande Betydning af Israels Folkeeiendommelighed, at opheve sin Selvstændighed ved at afgive Betingelserne for hans Aabenbarelse, der skal tilhøre alle Folk; som jo ogsaa de sande Messiasforventninger i Israel overstride Folkeeiendommelighedens Skranke. I Christo er Folkeeiendommeligheden altsaa ikke Princip, men kun Organ, og just derfor forekommer han de kjødeligtfindede Jøder, der ville afslutte sig i deres Nationalitet og sætte denne som noget Selvgjældigt, som unational†††). Men just fordi Nationaliteten i ham er gaaet op i Humaniteten, i det evigt Forbilledlige, kan han blive Alt for Alle, baade for Jøder og Hedninger, kan den nye Adam finde Indgang hos Grækerne, og den hvide Christ blive hjemme blandt Nordens Barbarer.

Og da ethvert Menneske i sin Legemlighed ikke blot har et Nedsat, men ogsaa en hemmende Skranke for sin sædelige Udvikling, saa hører Spørgsmaalet om Herrens Legemlighed ogsaa med til Spørgsmaalet om hans Syndfrihed og forbilledlige Fuldkommenhed. Først maa vi da fastholde, at han, skjøndt uden Synd, dog har levet — ikke i et uforskrænkeligt Legeme, thi et saadant erholdt han først ved Opstandelsen fra de Døde, men i et Legeme som vort††††), undergivet de samme Fornødenheder, modtageligt for de samme Smertes og dødeligt. Men dernæst — skjøndt Intet nærmere herom er os overleveret — maa vi dog nødvendigt tænke, at hans Legemlighed maa have været et tilsvarende Tempel til hans Aandelighed. Naar Kirken stundom

*) Luc. 19, 41.

**) Jer. Begræd. 1, 12.

***) Joh. 16, 32.

†) Joh. 2, 17.

††) Hebr. 5, 8. f.

†††) Joh. 8, 33.

††††) Rom. 8, 3. Hebr. 2, 14.

i Stemningen af den nærværende Tids Trængsler har forestillet sig Herren i en nedbøiet og fortrykt Legemlighed, ja som hæslig, efter Ef. 53, 2: „Han havde ingen Skikkelse eller Deilighed; vi saae ham, men der var ingen Anseelse hos ham, og der var Ingen, som fandt Behag i ham“: saa strider det aabenbart mod Begrebet om den fuldstændige Mennefthed i Christo, at tillægge ham Hæslighed eller Sygdelighed. Og efterdi Bønforbed allerede udelukkede fra Præstedømmet i Israel, maatte den endmere være uførenelig med Messias. Naar i Modfætning hertil den Anstuelse har gjort sig gjældende, at Herrens Legemlighed ikke blot har besiddet en normal Sundhed, der gjorde den stiftet til at være Aandens Redskab, men ogsaa en forbilledlig Skjønhed — „Du er meget deiligere end Mennefenes Børn!“ Ps. 45, 3 —: da maa dette vistnok erkjendes som væsentlig rigtigt; kun at vi afværge den Anstuelse, der, som en Eftervirkning af Hedenskab, ikke sjældent har gjort sig gjældende i den græske Kirke, at nemlig den legemlige Skjønhed i ham var fremtraadt som Noget, der havde en selvstændig Betydning i sig: thi da komme vi over paa Kunstreligionens Standpunkt, hvor det Indre gaaer op i det Ydre og den skønne Legemlighed fremtræder i umiddelbar Selvgjældighed, som i en Zeus eller Apollo. Den forbilledlige Skjønhed, vi kunne tillægge Herren i Kjødet's Dage, er den hellige Skjønhed, der gennemlyser Tjenerstikkelsen, Foreningen af Grefrygt indgydende Majestæt og forlosende Kjærlighed, som kun er sjunlig for Troens Øine. Saa ofte derfor ægte kristelig Kunst har søgt at danne sig et Billede af Herren, har den altid gjort det i Følelsen af, at den Skjønhed, som her skal udtrykkes, ikke blot er den, som sees, men ligesaameget den, som anes, og som kun det levende Ord kan tolke.

§ 142.

Han vøxer fra Fødselen en hellig Væxt*), og som Mennefensaturen vøxer i ham, saaledes vøxer ogsaa den guddommelige Natur. Men var hans Liv kun en aandelig Naturudvikling, da vilde det kun være en hellig Fortklarelse af det helleniske Forbillede af de salige Guder. Skal hans Liv aabenbare den forbilledlige Fuldkommenhed, hvorved han alene kan blive vor Midler, da maa det ikke blot være en stille fremstridende Væxt, men ogsaa en fremstridende Frihedskamp og Seier efter Forbilledet af Jehovas Tjener under det G. T.**);

*) Luc. 2, 52.

**) Ef. 42, 1—4.

da maa han forsoges i Alt ligesom vi, dog uden Synd*). Saa sandt som Fristelsen er uadskillelig fra et normalt Menneskeliv, saa sandt som den første Adam maatte fristes: saa sandt maa dette ogsaa gjælde den anden Adam. Han maa fristes ikke af dette eller hiint Onde, men af det Onde i og for sig, af det onde Princip selv, af Djævelen; thi kun ved at overvinde denne Verdens Fyrste kan han gjøre sig til Midleren mellem Faderen og Verden. Det er naturligt, at denne Fristelse paa en særegen Maade fremtræder paa det Punkt af hans Liv, hvor han er kommen til den Modenhed, at han med klar Selvbevidsthed skal vælge sig selv, skal bestemme sig for sit messianske Kald. Han maa vælge det sande Messiasideal ved at afvise de falske Messiasidealer**).

Idet han nu under sin fremstridende Udvikling gennemfører sit Ideal, møde ham ikke blot de dæmoniske Anfægtelser (thi kun til en Tid forlod Djævelen ham efter hiin første Fristelse***), men ogsaa alle de Følgelser, Trængsler og Lidelser, der fremkomme under hans Kamp med Verden. I Forhold til Faderen berøber hans Livsopgave derpaa, at han gennem sin frie Stræben fuldbyrder sin Eenhed med Faderen og fortsætter sin Menneskeblivelse: at han uagtet de Anfægtelser, han maa lide af denne Verdens Fyrste, uagtet Mørkets Time og Mørkets Magt uroffeligt fastholder Visheden om sin Udgang fra Faderen (ἐξὼ ἐμὴ†). I Forhold til Menneskeslægten berøber hans Livsopgave derpaa, at han under den fortsatte Bekæmpelse af Verdens Synd, hvorved han paadrager sig Verdens Had, stifter et uoploseligt Kjerlighedsfamfund mellem Sig og Slægten, uden at hans Kjerlighed indskrænkes ved det stigende Fjendskab fra Verdens Side. Hans Livsopgave er altsaa den alfuldkomne Opgave; thi hverken i Henseende til Indhold eller til Omfang er en høiere Livsopgave tænkelig, end den at blive Midleren mellem Gud og Verden,

*) Hebr. 4, 15.

**) Matth. 4, 1—11.

***) Luc. 4, 13.

†) Luc. 22, 70.

Stifteren og Begynderen af Guds Rige. Den Kamp han har at beftaae, er den altafgjørende Kamp, og en ftørre er ikke tænkelig. Thi denne Kamp er ikke blot Kampen mellem hans Individualitet og hele den ydre verdenshistorifte Modvendighed, men Kampen mellem hans Individualitet og felvet det koſmifte Princip, det dæmonifte Rige og dets Fyrſte. Og denne Kamp er ikke blot tilfyneladende, men virkelig; thi ſkjøndt Guddomſfyllden oprindeligt er ham iboende, kan dog hverken hans Viſhed om fit eenbaarne Forhold til Faderen, eller hans Kjærlighed til Menneſkeſlægten have naaet det høieſte Maa! af indre Fuldkommenhed, forinden hans Perſonlighed gjennem den vedvarende, ſig ſtedſe paany gjentagende Lydhighed har fuldendt ſin Udvikling (ſin τελείωσις *). Men i ſamme Forhold, ſom hans Liv udvikler ſig, i ſamme Forhold ſtiger ogſaa Verdens Fjendſkab, ſtiger Modſigelfen mellem hele den ydre Virkelighed og hans indre Viſhed. I Erfaringen gaaer Alt tilbage for ham, og han ſynes at ende ſom en Konge uden Rige, idet ſelv Disciplene paa det Sidſte ſpredeſ hver til Sit og lade ham alene. Men dette er Mabenbarelfen af hans Syndfrihed og forbilledlige Fuldkommenhed, at han fejrer i Undergangen, aflægger den gode Betjendelfe for Pontius Pilatus og afſlutter ſit Liv paa Korſet med at ſtiſte en evig Forſoning.

§ 143.

At den anden Adam beſtaaer i alle Forfølgelfer, det være ſig nu, at de træde ham imøde ſom loffende eller ſom truende og pinende, dette grunder ſig ikke i hans moraliſke Frihedſkamp alene, ei heller i hans hellige Naturudvikling alene, men i beggeſ Forening. Det er derfor ſaa langt fra, at Sætningerne potuit non peccare (det var ham muligt ikke at ſynde) og non potuit peccare (det var ham umuligt at ſynde) udelukke hinanden, at de meget mere forudſætte hinanden. Betydningen af den forſte Sætning, der kun ſætter Syndfriheden

*) Hebr. 5, 9.

som en Mulighed for ham, er denne, at han har fornummet Fristelsen som en virkelig Magt; thi skjøndt den kommer til ham udenfra, maa den dog, naar den ikke skal være Skin, sætte noget tilsvarende i Bevægelse hos ham, formedelst hvilket han virkelig kan forsøges. Og da nu Modsætningen mellem det naturlige og det aandelige, det kosmiske og det hellige Princip nødvendig maa findes i den anden Adam som en Dobbelthed i hans Villie; da den anden Adam ikke kan tænkes monothetisk (hvilket vilde være at tænke ham monophyisitisk), men maa tænkes dyotheitisk: saa rører sig jo ogsaa det Princip i den anden Adam, der gjorde den første Syndefald muligt. Det Ondes Mulighed rører sig ogsaa i den anden Adam; men at denne Mulighed aldrig bliver Virkelighed, som i den første Adam, men kun maa tjene som den dunkle Grund for Hellighedens Aabenbarelse: derfor indestaaer — ikke Dyden eller Ustyldigheden, thi disses Forhold til Fristelsen er altid saare uvist og tvivlsomt, ikke den guddommelige Natur i dens Adskillelse fra den menneskelige, ei heller den menneskelige Natur i dens Adskillelse fra den guddommelige —; men det uopløselige Baand mellem den guddommelige og menneskelige Natur, et Baand, der vel kan bøies og bevæges til den yderste Mod-sætning og Spænding mellem Naturerne, men aldrig kan bryde. Og dette er Betydningen af den anden Sætning: non potuit peccare (det var ham umuligt at synde). Skjøndt Fristelsen og Kampen ikke har været Skin, men Virkelighed og Alvor, saa kunde dens Udfald dog ikke være tvivlsomt; thi Baandet mellem den guddommelige og menneskelige Natur kan kun bryde i Skabningen, men ikke i ham, som er Midleren mellem Faderen og Afskabningen; thi det kan kun opløses der, hvor Foreningen mellem den guddommelige og menneskelige Natur blot er relativ og afbilledlig, men ikke der, hvor den er forbilledlig og grundbilledlig, ikke i ham, i hvem Faderens Raadslutninger ere fattede, for Verdens Grundvold blev lagt.

Anm. Læren om Christi Syndfrihed er bleven angreben paa en dobbelt Maade. Kant lærte ifølge sin Anskuelse om Lovens

ubetingede Bydende, at det maatte være muligt, at et Menneske i ethvert af sit Livs Dieblikke fyldestgjorde Lovens Fordringer, da en Benægtelse af denne Mulighed vilde indskrænke disse Fordrings Gylldighed. Men, bemærker Kant, om Ingen lader det sig bevise, at han er uden Synd, fordi vi ikke ere Hjertekjendere og alene kunne domme Handlingerne, men ikke de usynlige Bevægrunde; Forestillingen om Syndfriheden kan derfor kun gjælde som et practisk Ideal for vor Stræben. En saadan Tale bærer ganske Præget af en for Christendommen fremmedgjort Anskuelsesmaade. Betragtes Kristus kun som et enkelt tilfældigt Individuum, da er hans Syndfrihed tilvisse meget problematisk. Men et Andet er det, naar vi udlede Syndfriheden af Ideen om Midleren, om den nye Adam, om den menneskeblevne Gud, der er rejsfærdiggjort i Aand (1 Tim. 3, 16), ved den nye Skabelse, hvis Hoved han er. Thi kun fra dette den nye Skabelses Standpunct kan der tales om Nødvendigheden og Virkeligheden af Christi Syndfrihed.

Naar den critiske Rationalisme idetmindste indrømmer Syndfrihedens Mulighed, saa bliver denne Mulighed bestemt benægtet af den speculative Rationalisme, fordi Synden skal være uadstillelig fra Endelighedens Begreb. I dette Stykke viser denne Philosophie sig ikke at være kommen videre end Hedeningen Epictet, der forelagde sig selv det Spørgsmaal: „Er det muligt at være feilsfri?“ og besvarede det: „Nei, det er umuligt. Kun dette er muligt, at stræbe efter at være feilsfri“. Naar dette Hedenkab, der, betragtet som Hedenkab, kan være meget agtværdigt, vil optræde i den christelige Theologie, pleier det at udtrykke sig saaledes, at der i Christo har været et minimum af Synd og et maximum af Sædelighed. Men saavel ved hiint minimum som ved dette maximum fornægtes Idealet, der ikke taaler Superlativer, men kun det simple Positiv. Den Paastand, at det Gode og Hellige ikke kan have nogen anden Virkelighed i Verden end den, som ligger mellem et i sig selv aldeles ubestemt minimum af Synd og et ligesaa ubestemt maximum af Sædelighed, hvoraf videre følger, at Sandheden ikke kan have nogen anden Virkelighed end den, som ligger mellem et minimum af Daarskab og et maximum af Viisdom — denne Paastand er vistnok meget yndet i denne Verden (*ó νοστος οὐτός*), hvis Væsen netop er den urene Sammenblanding af Daarskab og Viisdom, Vogn og Sandhed, Løst og Dyd, Had og Kjærlighed; men i sig selv er dette en diabolisk Paastand*). Thi det er Djevlelsens Væsen at bagvasse Helligheden, og det maa være ham magtpaaliggende at nedsætte

*) Jvfr. Taub's Judas Ischarioth, 2 S. 222, fl

det Hellige til en Relativitet, for at han selv og hans Rige ogsaa kan faae en relativ Gyslighed. Er der i Christo et minimum af Syndighed, har han endogsaa kun i eet Dieblif enten indladt sig med det Onde eller undladt at gjøre Modstand mod det Onde: saa er han ikke Gudmennesket, ikke Frelseren. Vi kunne da paa ham anvende Apostelens Udsagn, at hvo, som støder an mod eet Bud, er bleven skyldig i dem alle; og har han syndet i eet Dieblif, da har han ogsaa syndet i flere, efterjom det første Dieblif ikke er uden Estervirkninger, og han med det første ufjendelige minimum af Synd har indladt selve det syndige Princip, der ikke er orkesløst. Efterdi dernæst Synd ikke kan tænkes uden Tilregnelse og Skyld, da der for Synden i det Høieste kun gives en Undskyldning, men ingen Retfærdiggjørelse: saa trænger han selv til Syndsforladelse, som vi Alle, og burde i Ydmyghed have erkjendt dette. Men naar han nu ikke gør dette, naar vi aldrig af hans Mund høre Syndsbekjendelsen og Klagen over Misdforholdet mellem, hvad han er, og, hvad han burde være — en Tilstaaelse, en Klage, vi dog høre af alle dem, som have været de Vdleste og Bedste i Menneskeheden; naar vi istedetfor dette høre ham forjætte den Aand, der skal overbevise Verden om Synd og Retfærdighed og Dom (fordi den ikke har troet paa ham, og fordi denne Verdens Fyrste er dømt*): da kunne vi heller ingenlunde tillægge ham hiint saakaldte maximum af Sædelighed, da han enten maa have været mere forblindet end de Fleste, eller hvad der er det Strafværdigste, har villet udgive sig for noget heelt Andet, end han var.

Naar han i Ord og Gjerning, i Liv, Lidelse og Død viser sig for de Troende som den fuldkomment Hellige, da maa det vistnok indrømmes, at der ikke kan gives noget tvingende Beviis for de Bantroe, som ikke ville hengive sig til Indtrykket af hans Hellighed. Thi et Hovedled i dette Beviis er den Erfaring, Enhver selv maa gjøre ved at lade sig gjenføde i Christi Rige, hvorved han practist forvisSES om, at den Kilde, hvorfra disse forløsende og helliggjørende Virkninger udgaae, ikke selv kan være forgiftet ved Synden.

De gudmenneskelige Tilstande.

§ 144.

Saalænge som Gudmennesket befinder sig i Timeligheden, kan det ikke være Andet, end at hans Aabenbaring i en vis

*) Joh. 16, 8—12.

Forftand maa være uovereensftemmende med hans evige Væfen. Vel er han i ethvert af fine Diebliffe, hvad det efter Faderens Raadftlutning bor ham at være; vel har denne Verden og denne Tid (*ὁ χρόνος οὗτος* og *ὁ αἰὼν οὗτος*) ingen Magt over ham: men det er uadftilleligt fra den timelige Udvikling, at han, faa længe han befinder fig i Hiftorien, maa befinde fig i Modfætningen mellem det Stykkevife og det Fuldkomne, mellem den deelvife, forholdsviis tilbageholdte Aabenbaring af fin Herlighed og Aabenbaringen af dennes udeelte Fylde. Ogfaa i Gudmennefskets hellige Liv, betragtet fom et Aabenbaringsliv, er et *ἐκ μέρους*, det peger hen til et *τέλειον*. Han er endnu ikke forklaret, og den Samme, der figer: „Hvo af Eder kan overbevife mig om nogen Synd“? den Samme figer: „Hvi kalder du mig god, der er ingen god uden Gen, fom er Gud“. Han er uden Synd, men ikke god (i den fidsste og høiefte Betydning, i Fuldendelfens og Forklarelsens Betydning); thi ftjondt han væfentligt er Gæt med Faderen, bevæger hans virkelige Liv fig dog i Hiftoriens Sondring, i den timelige Modfætning og Kamp, er forfaavidt et Liv udenfor Fylden og bevæger fig henimod denne. Derfor ftjelner den kirkelige Dogmatik med god Grund mellem hans Fornedrelfe og hans Ophøielfe (status exinanitionis og exaltationis *), hiin fom Udtrykket for hans Liv i Hiftorie og Timelighed, denne fom Udtrykket for hans Opftandelsesliv, og Sæde ved Faderens Høire, hans Tilværelfe i Evighedens Rige, i den falige Fylde, hvorfra han fom fin Menigheds ufynlige Hoved opfylder Alt i Alt og forklares ved Aanden; den peger hen til hans anden Tilfommelfe ved Dagenes Ende fom til det Maal, hvor hans Aabenbaring først fuldkomment vil fware til hans Væfen, hvor vi, fom Apoftelen figer, ftulle fee ham, fom han er **).

§ 145.

Men denne Modfætning mellem hans Fornedrelfe og

*) Phil. 2, 8. 9.

**) 1 Joh. 3, 2.

Ophøielse finder allerede Sted indenfor hans jordiske Liv, der udfolder sig gennem en Bægel af Ringhed og Majestæt. Var hans Liv kun en umiddelbar Høihedsaaenbarelse, da vilde han kun have været en jordist Messias, som de fjendelige Jøder begjærede ham, en Messias, der gjorde Troen og dermed ogsaa Hjertets Forløsning oversflodig; hans Herlighed vilde da ikke i Sandhed have været den gudmennekelige Herlighed, fordi den havde omgaaet Korset, havde omgaaet Virkelighedens Alvor. Og var hans Liv kun et Fornedrelsens Liv uden Tegn og Under, en stræbende Frihed, i hvilket Guddomsherligheden aldrig kom til Gjennembrud, da var det ikke Evighedens Aabenbaring. Det ovenfor betegnede Uovereensstemmende beroer nu derpaa, at Høihedens Tilstande ere forenede med de modsatte, at den Genbaarnes Herlighed altsaa ligesaameget er skjult som aabenbar, ligesaameget er i *κρυψις* som i *φανέρωσις*. Den Samme, der forklares paa Bjerget, findes i Jerusalems Gader i sædvanlig Mennefteskiffelse, maa taale Modsigelse af Syndere*), der ikke troe paa ham, fordi han ikke viser dem Tegnet fra Himlen. Den Samme, der gjør de forløsende Undergjerninger, opvækker Lazarus fra de Døde, maa i Gethsemane stride i Bønnen, maa paa Korset høre den spottende Tale: „Er han Guds Søn, da stige han nu ned af Korset, og vi ville troe paa ham“. Men just disse Fornedrelsens Tilstande, der ere de dybeste Lydighedens, Ydmyghedens, Taalmodighedens og Sagtomodighedens Tilstande, betinge Herlighedens og Forklarelsens Tilstande. Thi Hellighedens Konge tør ikke som en jordist Seierherre vilkaarligt bære sin Herlighed tilskue som et Rov; enhver Herligheds Aabenbarelse er for ham betinget ved den dybeste Lydighed, saaledes at det i høieste Maade gjælder om ham selv: „Hvo sig selv fornedrer, skal ophøies“! Paa denne Dobbeltthed i de gudmennekelige Tilstande beroer det, at Gudmenneftet i Timeligheden ikke kan give noget tvingende

*) Hebr. 12, 3.

Beviis for sin Sandhed, men at Sandheden i ham kun kan fattes med Troens Øie. Forestillingen om disse Fornedrelsens Tilstande, i hvilke Herligheden tilføres og skjules, er medindbefattet i Benævnelsen „Menneskens Son“, som han saa ofte kalder sig selv med en særegen Betoning, ja stundom med en Betoning af hellig Sorg. Thi ligesom han veed dette som Spidsen af sin Kjærlighedsaaenbarelse, at han er aabenbaret som Menneskens Son, saaledes veed han ogsaa, at det er fra denne Side, at Miskjendelsen og Forargelsen kommer. Vi finde derfor ogsaa, at mange af hans Samtidige, der kun ad den sandkelige Erfarings Bei vilde forviise sig om Sandheden, have fremsat de samme Tvivl og Indvendinger, som siden ere fremsatte af dem, der mene, at de nok vilde troe, dersom de kun selv havde været Dienvidner. Men naar de kjødeligt findede Dienvidner meente at have faaet Troen i Hænderne ved Tegn og Under, da blev Troen atter tagen ud af Hænderne paa dem, idet den modsatte Side i Gudmenneskets Liv, idet Fornedrelsens Tilstande traadte frem, og hertil knyttede sig da Tvivlene og Indvendingerne. „Er denne ikke den Tømmersmand, Josephs Son, og er han ikke Broder til Jacobus og Josef og Judas og Simon? og ere ikke ogsaa hans Søstre her iblandt os? Og de forargedes paa ham.“ *)

Anm. Den ovenfor betegnede Bægel af Fornedrelse og Herlighed, af *κρίσις* og *φανέρωσις* udtrykker en almindelig Lov, der gjælder for al Sandhedsaaenbarelse i Tiden, navnlig for al guddommelig Forsynsaabenbarelse. Timelighed kan ikke tænkes uden en Incongruens mellem Idee og Erfaring, dog ikke som om Forsøningen mellem Idee og Erfaring var umulig, eller som om der var uforligelig Modsigelse mellem dem begge: men i den Betydning, at Modsetningen mellem Idee og Erfaring dog først skal løses gjennem Tiden og den sig i Tiden fuldblydende Aandekamp og Frihedskamp. Paa den anden Side maa det i den timelige Udvikling komme til saadanne Puncter, hvor Tid og Evighed dække hinanden, hvor Erfaringen finder sin Fer-

*) Marc. 6, 3.

klarelse, sin Transfiguration i den evige Sandhed; thi ellers vilde den timelige Udvikling kun fremstille Sandhedens fremstridende Kamp, men ikke dens fremstridende Seier, og Sandheden vilde mangle de Hvilepuncter, i hvilke den midt i Tiden anticiperer Tidens Ophor. Men just fordi denne Evighedsaabenbarelse er en Aabenbarelse i Timelighed, kan den kun være momentan og forsvindende og maa fastholdes i Troen; thi Erfaringen frembyder atter en Mangfoldighed af Tegn, der kunne bruges som Vidnesbyrd for det Modsatte. Og skjøndt Christi Komme er det utvetydigste Beviis paa Guds Forsyn, dets Lyspunct og Glædespunct, er det dog undergivet denne almindelige Lov; ja ogsaa i denne Henseende kunne vi sige, at Christus er Lovens Fylde, fordi Timelighedens Lov, Modsetningen mellem det Aabenbare og det Forborgne i Faderens Forsyn med den Retfærdige, Alt, hvad der kan trøste og styrke, og Alt, hvad der kan forarge, her er fremstillet i sin yderste Spidse. Alt fordre, at Christus midt i Tiden skal give tvingende Beviser for sin Sandhed, er det Samme som at opstille den usornuftige Fordring, at han midt i Tiden skal aabenbare sig saaledes, som han først vil komme ved Dagens Ende, naar denne Timelighed skal stilles ad i Himmels og Helvedes, hvor al Tvetydighed er ophævet; er det Samme som at fordre, at han ikke skal være et Tegn, der modsiges, ikke skal være til Fald og til Opreisning for Mange, fordi der da ikke vilde kunne tales om Tro og Bantro. Og hvad der gjælder om Herren, gjælder ogsaa om hans Evangelium og Kirke. Den christelige Kirke maa i Historien udvikle sig gennem en fortsat Begreb af *χρῆσις* og *φανερωσις*, af Fornedrelsens og Herlighedens Tilstande. Hvormange Tegn og Undere Kirken end har aflagt i Historien, hvormange Momenter der end have været, da Christendommens Sol stod straalende paa Historiens Himmel: saa maa der dog ogsaa i den christne Kirkes Historie indtræde partielle, ja totale Solformørkelser, der kunne tjene som Støttepuncter for Bantroen, medens de paa den anden Side skulle tjene til at udvikle „de Helliges Taalmodighed og Tro“. *)

§ 146.

Den troende Betragtning erkjender den samme Kristus i Fornedrelsen og i Høiheden, erkjender, at den menneskelige Natur i ham aldrig fremtræder saaledes, at den fornægter den guddommelige, den guddommelige aldrig saaledes, at den

*) Joh. Ab. 13, 10.

fornægter den menneskelige — at der altsaa ikke er noget Dieblif i hans Liv, hvor Naturernes Sondring er bleven en Skilsmisse. Han fremstiller den menneskelige Naturs Endelighed saavidt som denne tør fremsilles, idet han nemlig er bleven forsøgt i alle Ting ligesom vi, dog uden Synd. Thi kun Synden er den menneskelige Naturs virkelige Afпад fra den guddommelige, medens den endelige Udvikling, eller hans Udvikling i Tjenerskikkelsen, kun medfører Modsatningen og Spændingen, uden at det ligger i denne Udviklings Natur, at Genhedens Baand skal bryde. Men at Baandet mellem den menneskelige og guddommelige Natur aldrig er brustet, men har været skjult tilstede selv i den dybeste Fornedrelses Tilstande, dette er aabenbaret derved, at han forklaret og forherliget er gaaet ud af enhver Forsøgelse. Selv da han paa Korset udbrød: „Min Gud, min Gud! hvi haver Du forladt mig!“ selv da var det ikke brustet. Vel betegner dette Ord den yderste Grændse for Naturens Sondring, er et Udbrud af den til sig selv overladte, lidende og kæmpende Menneskenatur. Det betegner ikke blot Smerten over Modsigelsen mellem den ydre Virkelighed og den Retfærdiges indvortes Bevidsthed, udtrykker ikke blot Fornemmelsen af den sandelige Erfarings hele frygtelige Magt, der tilsyneladende fejrer over det Evige, en Smerte, af hvilken alle Tiders Fromme og Hellige have været gennemtrængte, uden at de derfor have opgivet det evige Ideal, som de bare i deres eget Indre. Det betegner en større Smerte, nemlig en indre Gudforladthed, hvilken de Retfærdige og Hellige ogsaa kjende, og hvilken de have betegnet som den Tilstand, hvori et Menneske er uden Guds Trøst*). Thi ikke blot i de Helliges udvortes Tilstande, men ogsaa i deres indvortes sjælelige Tilstande og Stemninger maa der være en Begreb af *χρῆσις* og *φανέρωσις*, af Dunkelhed og Forklarelse, Tomhed og Fylde.

*) Vfr. det skønne Afsnit hos Thomas a Kempis om Christi Efterfølgelse: „Hvad det betyder at være uden Trøst.“

De salige Timer, i hvilke Sjælen fyldes med Guds Trøst, med den himmelske Fred og Glæde, i hvilken de med Lethed bære alle Trængsler, fordi Aanden giver dem rigelig Erstatning, disse Timer maa omstiftes med Dunkelhedens og Odets Timer, hvor Gud synes at være fjern, fordi Trøsten og Glæden er fjern, men som have den Betydning, gennem Prøvelsen og Taalmodigheden og Forventningen at betinge en høiere Fuldkommenhed og Forklarelse. Thi, som Thomas a Kempis siger: „Det er ei svært at forsmåe al menneskelig Trøst, naar man har en bedre, nemlig den guddommelige; men stort, meget stort er det, at kunne undvære saavel den menneskelige som den guddommelige Trøst og for Guds Vres Skyld gjerne ville vanke omkring med sit Hjerte, som En, der er forviiist fra Trøstens Land. Hvad stort er der vel i, at være glad og andægtig, naar man føler den kommende Naade? Slige Timer med Trøst og behagelige Følelser ville Alle vel gjerne have; og det er intet Under, at den ingen Byrde føler, som bæres af den Almægtige og ledes af den høieste Fører. Men den virkelige Fremgang i det aandelige Liv bestaaer ei alene deri, at Naaden fylder Dig med Trøst, men og deri, at Du, naar Naaden forlader Dig, bærer det taalmodigen i Ydmyghed og Selvfornægtelse, uden at dog Din Iver i Bønnerne kjølnes, Din Lyst til det Gode tager af.“ Saasandt som nu Christus maatte forjages i Alt som vi, dog uden Synd, saasandt maa der ogsaa i hans indvortes Liv være denne Regel af Dunkelhedens og Forklarelsens, af Tomhedens og Fjaldens Tilstande. Skjøndt han aldrig var alene, men Faderen altid var hos ham, skjøndt Guddomsfylden boede legemligt i ham, dog har han ikke blot kjendt saadanne Tilstande, i hvilke Fjlden gjennebrød den jordiske Indskrænkning og den Genbaarne saligt hvilede ved Faderens Bryst, men ogsaa saadanne Tilstande, hvor Guddomsfylden var traadt tilbage i hans Væsens forborgne Dybheder, kun var i Grunden af hans Tilværelse, medens han i sin fjælelige Virkelighed maatte kæmpe Taalmodighedens

Ramp. Det er disse Tomhedens Tilstande, der sammentrænges i Lidelsens og Dødens Timer, som have deres Udtryk i hine Ord af den gamle Psalme, i hvilke han betegnede, hvad han søgte paa Korset. I hiint Dieblif var Guddomsfylden i den dybeste Forborgenhed, var kun i Grunden; i hiint Dieblif var der en indvortes Solformørkelse; men ikke var der nogen Forandring eller Skygge af Omstiftelse i hans Syndfrihed og Hellighed. Thi det er ikke den Utaalmodiges Klage, der høres, ikke den Tvivlendes, der opgiver sig selv og sin Sag, men den taalmodigt Lidendes, der veed, at ogsaa dette Ord af Skrifterne bør opfyldes paa ham, for at Faderens Raadslutning kan fuldbyrdes, veed, at alle de Helliges Lidelser skulle sammentrænges i den Kalk, han nu maa tomme, altsaa ogsaa denne Lidelse af Sjælens indvortes Dunkelhed. Just idet han udtaler sin Smerte i et Skriford, tilkjendegiver han, at han befinder sig under de guddommelige Raadslutningers Oekonomie, hvad ogsaa klarligt aabenbares ved de Ord: „Det er fuldbragt“!

§ 147.

Som Christi menneskelige Natur aldrig fornægter den guddommelige, saaledes fornægter hans guddommelige Natur aldrig den menneskelige. Den guddommelige Naturs Aabenbarelse i den menneskelige afflører den menneskelige Naturs Betydning som Midtpunktet i Skabningen, som den Natur, i hvilken Himlen slutter sig sammen med Jorden, Gud med Skabningen. Hans Undergjerninger ere Tegn paa, at Menneskens Søn er Naturens Herre, Tegn paa Frihedens og Naturens Genhed. Derfor er hans Magt over Naturen ingen vilkaarlig, ubegrændset Magt, men har sin indre Grændse i Helligheden, og Udøvelsen af denne Magt er betinget ved hans Lydighed mod Faderens Villie. Opstandelsen fra de Døde strider ikke mod den sande Menneskenatur, men er dens Forklaring, Løsningen af Livets og Dødens Gaade. Ved hans Hjemkomst afforer han sig ikke den menneskelige Natur; men, optagen ved Faderens Høire, hvor alle Magter

og Kræfter ere ham underlagte, vedbliver han at være den himmelske Adam*), til hvis Billede hans Menighed skal opvoge, og det er som „Menneskens Søn“ han vil komme igjen at domme Levende og Døde.**). De skulde Alle dømmes af Menneskens Søn, af deres eget Ideal, deres eget evige Forbillede.

Christi Midlerembede og Bærf.

§ 148.

Som den verdensfuldendende og verdensfrelsende Midler er Christus kommen for at begrunde et nyt Gudsforhold, en ny Pagt, at stifte — ikke blot en ny Gudsbevidsthed, men et nyt Liv i Gud, hvorved Menneskeslægten's abnorme Udvikling afbrydes og den nye Udvikling indledes gennem Syndens fortsatte Ophævelse. Hans Midlerembede lader sig derfor betragte under det tredobbelte Synspunkt af det prophetiske, det ypperstepræstelige og det kongelige Embede. Som Propheten fremstod under den gamle Pagt med Sandhedens Vidnesbyrd; som Ypperstepræsten frembar Offeret for Folkets Synder; som Israels Konge stjernede og værnede om Guds Folk; saaledes maa disse midlende Grundvirkomheder samle sig, finde deres Fuldendelse og aandelige Forklarelse i Messias. Han bliver den nye Pagts Midler ved sit Vidnesbyrd, ved sin Forsoning og ved Stiftelsen af et Rige, hvis evige Konge, hvis Herre og Hoved han er.

Christi prophetiske Embede.

§ 149.

Aabenbaringen træder til Mennesket gennem Ordet, og Christus maa derfor optræde som en Prophet i Folket. Propheten er mere end en Guds Ords Lærer. En Guds

*) 1 Cor. 15, 49.

**) Luc. 21, 27.

Ords Lærer udlægger kun, fortolker og bevidner kun det i Nabenbaringen Givne. Propheten derimod bringer et Nyt, hans Fremtræden betegner altid et nyt Vendepunct, og det prophetiske Ord er selv en historisk Gjerning i den onde Tid, et dømmende, et forlofende og forsonende Ord til at rense og omdanne Tiderne. Propheten staaer midt paa Folkelivets og Historiens bevægede Strøm og forkynder den fremskridende Opfyldelse af Guds egen Raadslagning. Han staaer i Midten af det Forbigangne og det Tilkommande, og ligesom han viser, at Fortidens Typer opfyldes i Nærværelsen, saaledes udtaler han i Nærværelsen et Fremsyn af det Tilkommande.

§ 150.

Medens de gamle Propheter kun betegne relative Udviklingspuncter i Forberedelsens Dekonomie, saa forkynder Kristus en heel ny Dekonomie, hvis Hoved han selv er. Hans prophetiske Fremtræden betegner det absolute Vendepunct i Tiderne, og i Tidens Fylde udtaler han al Propheties Fylde. Dette lader sig ogsaa udtrykke saaledes, at Christi Prophetie er Prophetiens Ende, at der nemlig efter ham ikke kan forventes nogen væsentlig ny Prophetie, men at al efterfølgende kun er Forklarelse og Udfoldelse af denne.

§ 151.

Han optræder i Folket og prædiker Lov og Evangelium. Som allerede de gamle Propheter, i Mod sætning til Præstefabets og Mængdens kjødelige Opfattelse, stedse paany maatte gjenoplive Lovens aandelige Betydning, fra Bogstavens, fra de ydre Skiftes Sagttagelse maatte føre tilbage til Aandens Fordringer: saaledes forkynder han ogsaa i Mod sætning til Phariseernes og de Skriftkloges Retfærdighed, Aandelighedens og Inderlighedens Lov, udlægger Moseloven, ikke for at nedbryde den, men for at fuldkomme den. Og som de gamle Propheter fojede Guds Raades Forjættelser til Loven, saaledes ogsaa Kristus, idet han ikke blot fremstiller sig selv som Lovens Ende, men ogsaa som Forjættelsens Ende.

Ihi dette er Forskjellen mellem Christus og de gamle Profheter, at Midtpunctet i Christi Vidnesbyrd er hans Selvforkyndelse, Vidnesbyrdet om sig selv som Midleren mellem Gud og Verden. Han vidner om sig selv som al Maa-des Fylde: „Kommer til mig Alle I, som lide Møie og ere besværede, og jeg vil give Eder Hvile“*). Han vidner om sig selv som Lovens Fylde: „Hvo af Eder kan overbevise mig om nogen Synd“? I den skarpeste Mod sætning til denne Verden vidner han om det Himmeriges Rige, som ikke er af denne Verden, og udtaler Deelagtigheden i dette Rige, Troen paa hans Person som Salighedens uomgængelige Betingelse. Ligeoverfor dette Formaal have alle andre Formaal kun endelig Betydning og skulde ubetinget opoffres, naar Guds Rige kræver det. Derfor ligner han Himmeriges Rige med den ene kostbare Perle, for hvilken en Kjobmand bortgiver alt sit Gods**). Ihi hvad gavnede det et Menneſte, at han vandt den gauste Verden, men tog Skade paa sin Sjæl? Derfor siger han, at hvo, som elsker Fader og Moder mere end ham, er ham ikke værd, at hvo, som lægger Haanden paa Ploven og seer tilbage, er ikke skiftet til Guds Rige; og til En, der vil følge ham som Discipel, men først vil begrave sin Fader, siger han: „Lad de Døde begrave deres Døde, men gaa du hen og forkynd Guds Rige“***).

§ 152.

Som de gamle Profheter udtalede hellige Fremtidssyner, saaledes ogsaa Christus. Men ogsaa i hans Fremtidssforkyndelse er hans Selvforkyndelse Midtpunctet, idet han profheterer om sig selv som den, der skal komme igjen og dømme Levende og Døde. De apocalyptiske Taler****) ere ligesom Prophetiens ndfoldede Blomst, og den nye Verdensanskuelse oplader sig her i sine Grundtræk. Paa dette Prophetiens Høidepunct udtaler han Timelighedens og Historiens Grund-

*) Matth. 11, 2.

**) Matth. 13, 45—46.

***) Luc. 9, 60, fl.

****) Matth. 24. Luc. 17, 21. Marc. 13.

betydning. Hverken Forestillingen om et Kredslob, eller en Fremstreden i det Uendelige bestaaer for hans prophetiske Syn; den timelige Udvikling har et bestemt Endemaal, i hvilket denne Verdens Skikkelse skal afledes af en ny Himmel og en ny Jord; og i denne Modsatning mellem den nærværende og den tilkommende Verden, mellem Her og Hidsset, skal hans Menighed leve sit Liv paa Jorden. Men den Forestilling, der er saa tiltrækkende for det naturlige Hjerte, Forestillingen om en harmonisk, roligt fremstredende Udvikling af Guds Rige paa Jorden, er fremmed for hans prophetiske Syn. Thi vel skal Guds Rige voxe en stille Væxt i Verden og som en Suurdeig gjennemtrænge Maaen; men Verden staaer ikke blot for Kristus som det Naturlige, der skal forædles, forklares og fuldkommes, men tillige som den Verden, der ligger i det Onde, gjør en fjendtlig, ja en dæmonisk Modstand mod Evangeliet. Timelighedens Grundbetydning er derfor Kampen mellem de to Principer, mellem Kristus og denne Verdens Fyrste, mellem Hellighedens Rige og det falske Verdensrige, en Kamp, i hvilken alle Sjæle skulle tage Deel, skulle nødes til at tage Partie, idet enhver, som ikke er med ham, er mod ham*), — en Kamp, i hvilken alle Tilværelsens Magter og Aander ere indviklede. At denne Modsatning mere og mere bliver aabenbar, er Udviklingens Maal. Og langt fra at stadfæste den philosophiske Drøm om den evige Fred, der skulde indtræde her paa Jorden som en Følge af Menneskeslægten's fremadskridende Oplysning og Dannelse, stadfæster han snarere den nordiske Ragnaroksmythe, at der i de sidste Tider skal være en Forbærvelse, en Strid og en Trængsel paa Jorden, som der ikke har været fra Verdens Begyndelse af. Kun gennem den haardeste Kamp skal Fuldendelsen og Fortklarelsen frembryde.

Udm. Just fordi Livets Grundmodsatning staaer for Herren som Modsatning mellem Himmeriges Rige og denne Verden,

*) Matth. 12, 30.

propheterer han Intet om Menneslagts Fremstridt i Cultur og Dannelse. Den Modsætning, hvorpaa det kommer an i Prophetien, er ikke den mellem Aanden og det Aandløse, i hvilken Culturen bevæger sig, men Modsætningen mellem Verdensaand og Helligaand. Den gængse Humanisme, der kun opfatter Historien som en fremstridende Culturudvikling, som Aandens og Fornustens fremstridende Seier over Naturen, over Materien og Stoffet, over det Aandløse og det Ufornuftige, er i det Væsentlige ikke kommen ud over Hellenismen, idet den ikke erkjender den altafgjørende Modsætning mellem Verdensaand og Helligaand, ikke erkjender, at en mægtig Verdensforstand og en storartet Cultur kan staae i det Princip's Tjeneste, der modarbejder Guds Rige — hvad navnlig ligger i Begrebet om den falske Prophetie, der ingenlunde er Gæt med den aandløse. Culturens og Dannelsens Magter ere Mellemmagter, som kun faae deres Betydning ved deres Forhold til de tvende Principer, der kæmpe om Herredømmet i Historien, og om hvilke Menneskelivet, bevidst eller ubevidst, bevæger sig.

§ 153.

Skjondt Christi Viden ikke er Alvidenhed, men en begrændset Viden, er den ikke destomindre den fuldkomne Viden. Skjondt han vidner, at Sonnen veed ikke Tiden og Timen, men at Faderen har forbeholdt dette i sin Magt*), vidner han dog ogsaa, at Himmel og Jord skulde forgaae, men hans Ord skulde ingenlunde forgaae**). Denne Modsætning mellem det Uindskrænkede og det Indskrænkede i hans Viden løses kun ved Begrebet om den centrale, den grundbilledlige Viden. Og saa i hans Viden er den ydre Uendelighed omfat i den indre, og som hans Person ikke er Indbegrebet af alle relative Fuldkommenheder, jaaledes er hans Viden ikke Indbegrebet af alle relative Sandheder, men den evige Grundsandhed. Idet han er Afslabningens Midtpunct, i hvem det har behaget Faderen, at al Tylde skulde boe, er hans personlige Bevidsthed uadstillelig fra den grundbilledlige Guds-erkjendelse, Menneskeerkjendelse og Verdenserkjendelse. Idet han paa personlig, paa existential Maade veed Guds Riges

*) Marc. 13, 32.

**) Math. 24, 35.

Hemmeligheder, veed han ogsaa det menneskelige Hjertes Hemmeligheder; og paa Grund af det mysteriøse Forhold, hvori han staaer til ethvert menneskeligt Hjerte, maa ethvert Menneske, der kommer indenfor Omkredsen af hans personlige Virkninger, blive ham aabenbart og gjennefsigtigt, det være sig en Nikodemus eller en samaritansk Qvinde, det være sig en Nathanael eller en Judas. „Han kjendte Alle, og han havde ikke behov, at Noget skulde vidne om et Menneske, thi han vidste selv, hvad der var i Mennesket“ *). Og som han veed, hvad der er i det menneskelige Hjerte, saaledes veed han ogsaa, hvad der er i Verden, idet han med sit ubedragelige Wiisdomsøie gjennefskuer de himmelske, jordiske og dømoniske Magter, ved hvilke Timeligheden og Livets Udvikling i Timeligheden bestemmes, Magter, som ikke doe i Tiden, men efter ethvert enkelt tilbagelagt Tidsrum stige kæmpende op paany og gennem en Række af historiske Criser gaae den sidste store Verdensdom imøde. Hans Prophetie er derfor Nøglen ikke blot til Kirkehistoriens, men ogsaa til Verdenshistoriens, ja selv til Naturens endelige Forklaring.

Anm. Som Han selv er det menneskeblevne Guds Ord, saaledes er ogsaa det Ord, han udtaler, et Guddomsord paa menneskelig Wiis. Han taler i Billeder og Billedsprog, og herved bliver den guddommelige Sandhed i dybeste Betydning menneskelig, fattelig ikke blot for de Vises, men ogsaa for de Gensoldiges Samvittighed. „Fader! jeg takker Dig, at Du har aabenbaret for de Gensoldige, hvad Du har skjult for de Vise og Forstandige“ **). Dette er det sande Begreb om Accommodation (συγκατάθεσις, en Nedstigen, en Lempelse efter den menneskelige Fattetheds Indskrænkning). Det rationalistiske Begreb om Accommodation, ifølge hvilket Kristus skal have ført to Sandheder, en hemmelig og en offentlig, strider mod Begrebet Aabenbaring. „Havde han havt et bedre Evangelium, han havde givet os det“, siger Luther. At der derimod var det, som han ikke kunde sige Disciplene, fordi de endnu ikke kunde bære det ***), og at der overhovedet ere Ord i Christi Taler, hvilke Ingen endnu fuldelig har rummet, dette er nødvendigt givet med Dekonomiens Begreb.

*) Joh. 2, 24—25.

**) Matth. 11, 25.

***) Joh. 16, 12.

§ 154.

Han taler med Myndighed og ikke som de Skriftsloger*). Dette gjælder om enhver sand Prophet, men i en særegen Betydning om den Eenbaarne. Thi Kilden til Christi Ords Myndighed er ikke Inspirationen, som hos Propheterne, men Incarnationen. Inspiration forudsætter en oprindelig Modsatning mellem Gud og Menneske. Propheten befinder sig oprindeligt i det syndige Naturliv, og maa ved Guds Mand rykkes ind i den høiere Synskreds; han har oprindeligt besmittede Læber, og maa indvies derved, at Seraphen berører hans Læber med Bløden fra Alteret**). Kristus derimod taler som den, der oprindeligt er i Faderen og Faderen i ham; derfor hedder det: „Ingen kjender Faderen uden Sønnen og hvem Sønnen det vil aabenbare“; og selv i Forhold til Propheterne hedder det: „Ingen har nogensinde seet Gud; den eenbaarne Søn, som er i Faderens Skjød, har kundgjort det“ ***). Hans Myndighed er derfor større end alle Propheters: „Sandelig, sandelig, Jeg siger eder!“ Men skjøndt han taler med denne uindskrænkede Myndighed, kræver han dog ikke Trældommens, men Frihedens, Inderlighedens Hørelse og Lydighed. „Salige ere de, som hungre og tørste efter Retsfærdighed, thi de skalle mættes“. Dersom Nogen vil gjøre Guds Villie, han skal erfare, om Læren er af Gud eller om jeg taler af mig selv****)

§ 155.

Han er en Prophet, mægtig ikke blot i Ord, men ogsaa i Gjerning†). Medens Undergaven hos de gamle Propheeter kun er noget Forbigaaende, er Christi Undergave grundet i hans Person, i hans kosmiske Betydning. Hans Ord og hans Undergjerninger ere forstjellige Sider af det Samme, Aabenbarelsen af Incarnationens Grundunder. „Gaaer hen

*) Marc. 1, 22.

**) Ef. 6.

***) Joh. 1, 18.

*****) Matth. 5, 6. Joh. 7, 17.

†) Luc. 24, 19.

og forkynder Johannes, hvad I see: Blinde see, Halte gaae, Spedalske renses, Døve høre, Døde staae op og Evangelium prædikes for de Fattige". Hans Ord, hans Værdom er selv en underfuld Gjerning midt i denne Naturrens Orden, og enhver af hans Gjerninger er et synligt Ord, et Tegn paa Evangeliets underfulde Udspring. Den kjædelige Mirakeltro dables af ham *), fordi de, som misforstaae Ordet, ogsaa misforstaae Miraklet og snart ville forarges over hans Fornedrelse. Derfor henviser han ikke blot til Miraklernes Vidnesbyrd **), men ogsaa til Aandens Vidnesbyrd i Menneskets Bryst, saavel som til Tidernes Tegn, der gjennem Historien skulde stadfæste Prophetien. Men hans Ords Virkning er stedse betinget ved det hele Indtryk af hans Personlighed; og Antagelsen eller Forkastelsen af Ordet er uadstillelig fra Antagelsen eller Forkastelsen af hans Person.

Christi ypperstepræstelige Embede.

§ 156.

Det prophetiske Embede viser hen til det ypperstepræstelige, der er Udtrykket for Forsøningens Idee. Alt Præstedomme og alle Offringer i de forchristelige Religioner have deres dybeste Rod i denne Idee. Men ligesom Kristus er Prophetiens Ende og Fylde, saaledes finder ogsaa alt Præstedomme og alle Offere deres Ende og Fylde i ham, som paa een gang er den sande Ypperstepræst og det sande Offer. Thi ingen Skabning, end sige en syndig Skabning, men kun Sonnen kan være den forsonende Mædler mellem Gud og den syndige Skabning, kan være Stifteren af den nye Pakt ***).

§ 157.

Forsøningens Nødvendighed er givet med den Skilsmisse, der ved Synden er sat mellem Gud og Menneske.

*) Joh. 4. 48.

**) Joh. 5. 36.

***) Jvfr. hele Brevet til Hebræerne.

Saa sandt som denne Skilsmisje ikke blot har Betydning for Mennesket, men ogsaa for Gud, saasandt er ogsaa Forsoningens Nødvendighed ikke blot en menneskelig, men en guddommelig Nødvendighed. Ikke vil dette sige, at der ved Forsoningen skulde foregaae en Forandring i Guds Væsen, (reent metaphysisk betragtet); thi det er jo af det guddommelige Væsen, at Forsoningen fremgaaer; det er jo i det evige Kjærlighedsdyb, hvor der ikke er Forandring eller Skygge af Omstiftelse, at Raadslutningen til Forsoningen er fattet *). Ikke vil det sige, at der ved Forsoningen skulde foregaae en Forandring i Guds væsentlige Grundforhold til Verden; thi formedelt den evige Logosnærværelse i Verden vedbliver Gud at være i væsentlig Eenhed med den affaldne Verden, der uagtet sit Affald dog endnu vedbliver at være hans Verden. Men ikke desto mindre maa der siges, at det ikke blot er Mennesket, der skal forsones, men at Gud selv maa blive en forsonet Gud **). Thi Guds virkelige Kjærlighedsliv i sin Verden er hemmet ved Synden; og derfor svæver den guddommelige Hellighed og Retfærdighed som en ufyldstgjort Fordring over Uretfærdighedens Verden, en Fordring, der er Udtrykket for, at den guddommelige Kjærlighed, der skulde være virkelig aabenbaret i Verden, maa forblive i Grunden, at Gud maa tilbageholde sin Kjærlighedsaabenbaring i Mulighedens Dyb, istedetfor at lade den udstømme i Verden.

Anm. Forsoningsbegrebet er derfor at bestemme som Løsningen af en Modsatning i Guds eget Aabenbaringsliv eller af Modsatningen mellem Guds Kjærlighed og Guds Retfærdighed. Skjondt disse Egenskaber væsentlig ere Et, bestaaer der dog formedelt Synden en Spænding mellem disse tvende Bestemmelser i det guddommelige Væsen. Thi uagtet Gud evigt elsker Verden, er hans virkelige Forhold til Verden dog ikke et Kjærlighedsforhold, men kun et Hellighedens og Retfærdighedens Forhold, et Modsatningsforhold, hvori Eenheden er hemmet og til-

*) Eph. 1, 5. 1 Pet. 1, 20.

**) Conf. Aug. III. Ut reconciliaret nobis patrem. XX. quod propter Christum habeant placatum deum.

bagetrængt. Der bestaaer altsaa en Modsigelse mellem Guds virkelige Forhold til Verden og hans væsentlige Forhold, en Modsigelse, der kun kan løses, naar det hemmende Princip, naar Synden virkelig tilintetgjøres i Menneskeheden. Det er dette Ulyldestgjorte i Guds Forhold til Verden, der udtrykker sig i Forestillingen om Guds Brede, en Forestilling, der ikke blot er anthropopathisk, men er Udtrykket for den guddommelige Pathos, som nødvendigt er givet med Begrebet af en tilbageholdt, en hemmet og i Uretfærdighed opholdt Kjærlighedsaaenbaring. Thi Bredden er den hellige Kjærlighed selv, forsaavidt som denne føler sig hemmet ved at finde det Væsen bortvendt fra sig, med hvilket den vil indgaae Samfund. Denne hemmede Kjærlighedsaaenbaring, der fra een Side er at betegne som Brede, lader sig fra en anden Side betegne som en Bedrøvelse i Kjærlighedens hellige Aand, og herigjennem gaaer Bredden over i Barmhertigheden. Kun hvor der er Tale om Guds Brede, kan der ogsaa være Tale om Guds Barmhertighed. At den hedenstidldtid ikke har nogen Forestilling om Guds Kjærlighed, dette beroer derpaa, at den ikke har nogen levende Følelse af, at Verden er under Bredden; Platon og Aristoteles hæve sig kun til den fattige Bestemmelse, at Gud ikke er misundelig; og al moderne Tale om den affectløse Kjærlighed kommer i Grunden ikke videre. Det Gamle Testamente derimod prædiker i Psalmerne og Propheterne saagodt som paa hvert Blad om Herrens Brede, som er en fortærende Tid, men prædiker ogsaa, at Herrens Barmhertighed og Misundhed er stor, og at Herrens Kjærlighed er som Moderens Kjærlighed.

At det ikke blot er Mennesket, men Gud selv, der skal forjones, strider kun imod det døde, men ikke mod det levende Begreb om Guds Uforanderlighed. Thi skal Guds Uforanderlighed ikke være en tom og indholdsløs Tanke, da kan den ikke udelukke Begrebet om en Livsbevægelse i Gud, hvorigjennem Gud underlægger sig et frit Begrebsforhold til sin Skabning. Og skjøndt Guds Egenstaber vistnok i Grunden ere Gæt, maae de dog, naar denne Enhed ikke skal være tom og intetsigende, opfattes som forskellige Momenter i den guddommelige Livsbevægelse, og deres levende Aabenbarelse i den sædelige Verdensorden maa være betinget ved de moralske Væseners frie Forhold. Nu udtrykker Retfærdigheden Modsætningsforholdet mellem Gud og Menneske; men vil man ikke nægte Syndens Virkelighed, da maa der erkendes, at dette Modsætningsforhold formedelst Synden er blevet et saadant, at Enhedsforholdet er hemmet og forstyrret. Og dog maa Gud just ifølge sin Naturs Uforanderlighed kræve, at dette Enhedsforhold kommer istand. En blot

Erklæring om Syndernes Forladelse, uden Syndens virkelige Ophævelse, vilde kun være en Skinforsoning; og hellere maatte hele Verden gaae tilgrunde, end at Gud skulde krænte sin Helighed og Retfærdigheds evige Love. Den hellige Kjærlighed, der har et ubetinget Krav til Menneskets Hjerte, maa kundgjøre sig i Samvittigheden som den uafviselige Creditor, der banker paa for at faae sine Krav fyldestgjorte. Skylden maa betales; men efterdi Mennesket ikke har Udveie hertil, maa den evige Kjærlighed selv have fundet en Udvei; — det er saa langt fra, at en virkelig Forsoning strider mod Guds Uforanderlighed, at den meget mere er dennes levende Consequens.

At Forsoningen ikke blot maa foregaae paa Jorden, men ogsaa i Himlen, ikke blot i Menneskets, men ogsaa i Guds Hjerte, er Grundtanken i Kirkens Forsoningslære, der i Middelalderen videnskabeligt udvikledes af Anselm af Canterbury i hans Skrift: *Cur deus homo*, ligesom ogsaa denne Tanke er Grundtanken i Reformatorerne's Lærebegreb. I Modsætning til denne objective Forsoningslære, ifølge hvilken Kristus har afvendt Bredden og forliget Himlen med Jorden, udviklede allerede Abælard Læren om en subjectiv, blot psykologisk Forsoning, en Lære, der paa Reformationstiden gjentog sig i Socinianismen og i vore Dage i Rationalismen. Ifølge denne Lære kan Gud ikke forjones og trænger ikke til Forsoning; thi han er den evige Kjærlighed uden Forandring og Omstiftelse. Kun Menneskene behøvede at forjones, fordi de ikke kunde troe paa Kjærligheden. Hengivne til Synden vare de beherskede af Frygtens Aand. Derfor behøvedes kun et Tegn, et synligt Pant paa Guds Naade; og dette Pant er Kristus. Kristus er ikke kommen for at afvende Bredden — en uværdig Forestilling —, men for at drive Frykten ud. Hans Kjærlighedsliv, hans rørende Selvopoffrelse vækker Tillid og Tro i Menneskenes Hjerter, og fører dem tilbage til Faderen. Forsoningen foregaaer altsaa kun i Mennesket, men ikke i Gud, som er idel uomstiftelig Kjærlighed, altså op-
høiet til at behøve Offer og Forsoning.

Men skøndt ogsaa vi lære, at uforanderlig Kjærlighed er Guds Væsen, vedblive vi dog at fastholde, at Guds Kjærlighedsliv i Verden maa kunne hemmes ved Verdens Synd, og at en Kjærlighed, hvis hellige og retfærdige Fordringer ikke kunne kræntes, ikke er den sande Kjærlighed. Hviin Lære om den ophøiede Gud, der ikke behøver at forjones, er uadstillelig fra den Lære, at Gud er for ophøiet til at kræntes ved Synden, at ligesom Forsoningen ikke er for Gud, saaledes er Synden heller ikke for Gud. Erkjende vi derimod, at Synden er for Gud, er et forstyrret Gudsforhold, da kunne vi heller ikke nøies

med hin Skinforsoning, der alene forgaaer paa Jorden, men ikke i Himlen. Kun en overfladelig Syndserkjendelse kan noies dermed. Hvormegen sædelig Energie man end kan indromme en Abølard og andre pelagianiske Naturer, saa lærer dog Erfaringen, at de Gemytter, der under den forfærdede Samvittigheds Kamp have fornummet Syndighedens Brod og Bægten af den menneskelige Skyld, have fornummet Synden ikke blot som et forstyrret moralist Forhold til den upersonlige Lov, men et forstyrret religiøst Forhold til den levende Gud — en Paulus, Augustin, Anselm, Luther, Pascal, Hamann —: ene have kunnet finde Beroligelse i Troen paa en forsonet Gud; og først efterat de i Troen havde grebet det Evangelium, at Bredden var afvendt, har Kjærligheden kunnet drive Frygten ud.

§ 158.

Modsigelsen mellem Gud og Verden, og dermed ogsaa den ved Synden betingede Hemmelse i Guds eget Aabenbaringsliv, vilde kunne hæves, dersom Mennefteslægten formaaede at bringe det fuldkomne Offer, d. v. s. dersom den formaaede at offre — ikke Dette eller Hiint af denne Verdens Ting, som i Oldtidens Religioner —, men det hemmende Princip selv, formaaede at afdoe fra den syndige Jeghed og i ubetinget Ydighed atter at vende sig til Gud. Men Slægten formaaer ikke at bringe dette Offer. Thi kun i sit Samfund med Gud, kun i sit Udspring af den guddommelige Naade formaaer den menneskelige Frihed at frembringe det sande Gode. Men dette er jo netop Synden, at Samfundet er brudt, at den menneskelige Frihed er en Frihed uden Naade, at selv det bedste Menneftesværk kun er et Lovens Bærk, som ikke er udsprunget af den hellige Kjærlighedskilde, af den skabende Kjærlighedsbegeistring. Derfor vare alle de gamle Offere utilstrækkelige og kunde ikke rense Samvittigheden*). Hjertets ubetingede Hengivelse manglede, thi Friheden var skilt fra sit guddommelige Udspring og formaaede ikke at hengive sig selv. Skal det fuldkomne Offer fuldbyrdes, da er der en dobbelt Fordring, der maa fyldestgøres, men som den

*) Hebr. 9.

syndige Slægt ikke formaaer at fyldestgjøre: Mennesket maa nemlig ved den dybeste Frihedsact selv tage sin syndige Udvikling tilbage og begynde en ny Udvikling i Kjærlighed, i Lydighed og Retfærdighed; og denne den menneskelige Friheds Gjerning maa tillige være den dybeste Naadens Gjerning, Guds egen Gjerning i den syndige Historie. Denne Fordring er ingensteds løst uden i det Evangelium: „Gud var i Christo og forligte Verden med sig selv“*).

§ 159.

Den guddommelige Kjærlighed, som fra Evighed kjendte Afkalbets Mulighed, har ogsaa fra Evighed udfundet Forsøningens Vei. Af fri Kjærlighed og Naade hengiver Faderen Sønnen i Fornedrelsen, i Lydigheden og Lidelsen; og som den anden Adam fyldestgjør Sønnen ved sin frie Lydighed den hellige og retfærdige Kjærligheds Fordring, bringer det Offer, som den syndige Menneskeverden skulde bringe, men ikke kunde, tømmer Syndesmerternes Kalk, som maa tømmes, naar den syndige Udvikling skal tages tilbage og et nyt Liv begynde. Christi Gjerning er Guds egen Naades og Kjærlighedsgjerning i Slægten; men den er ligesaavel i dybeste Betydning Menneskehedens egen Gjerning; thi det er Gud i den menneskelige Natur, det er den anden Adam, der fyldestgjør Retfærdighedens hellige Fordring til Menneskeslægten. I Menneskehedens Midte er altsaa Skilsmisjen borttagen mellem Gud og Menneske, i den syndige Slægts Midte er det rene, det hellige Punct, hvor det forstyrrede Gudsforhold er gjenoprettet, og hvorfra den guddommelige Kjærlighed atter kan indstrømme i Verden. Idet Gud seer hele Slægten i den nye Adam, gjælder det, at naar Een er retfærdig, da ere de Alle retfærdige, naar Een er død for Alle, da ere de Alle døde; og ligesom Alle døe i den første Adam, saaledes skulle Alle levendegjøres**) i den anden.

*) 2 Cor. 5, 19.

**) 2 Cor. 5, 14. 1 Cor. 15, 22.

§ 160.

Den anden Adam træder altsaa i Mennefteslægten's Sted, og hans offrende Gjerning er at betragte som Mennefteslægten's egen Gjerning (*satisfactio vicaria*). Men vor inderste Bevidsthed kræver, at Retfærdigheden og Lydigheden ikke blot maa være udenfor os i en Anden, men maa blive vor egen personlige Retfærdighed. Denne Fordring løses derved, at Christus ikke blot er vor Forsøner, men ogsaa vor Forløser, der ophæver Synden ved at meddele Slægten sit nye Liv, stifter et virkeligt Livssamfund mellem sig og Slægten. Al udvortes og aandløs Fortrøstning til Forsøningen beroer paa at ville have Christus som Forsøner, uden tillige at have ham som Forløser og Helliggjører. Det Evangelium: „Gud var i Christo og forligte Verden med sig selv“, er derfor uadskilleligt fra den Formaning: „Fader Eder forløse med Gud!“ det vil sige: tilegner Eder den i Christo stiftede Forsøning, formedelst de fra Christo udgaaende forløsende og rensende, levendegjørende og helliggjørende Virkninger! Idet Christus tilegnes i Troen, er Forsøneren ikke blot udenfor Menneftet, men indeni Menneftet; og med Troen, d. e. med den nye Grundvillie, der indeslutter Hjertets Offer, er en ny Livskilde, er Saliggjorelsens Begyndelse opladt i Menneftet. At Gud i Christo anstuer Verdens Forsøning kan ogsaa udtrykkes saaledes, at han i Christi Fuldkommenhed og i Christi fuldkomne Offer forudsætter den ganske Verdens Forløsning og Saliggjorelse, d. e. Syndens virkelige Ophævelse i Mennefteslægten. Men da Forløsningen, da Troens Grundelse i Menneftets Hjerte, skjøndt et Bærf af Naaden, ikke desto mindre er betinget ved Menneftets Villie, der kan modstaae Naaden: saa maa Forsøningens Evangelium, skjøndt det omfatter den ganske Verden, blive Mange til Fald og Mange til Opreisning, blive en Duft til Døden for dem, som fortabes, og en Duft til Livet for dem, som lade sig frelse — et Punct, der først kan finde sin Udvikling i Læren om Naadevalget.

§ 161.

Naar den evangeliske Troeslære betragter Forsoningen under det dobbelte Synspunct af Christi virkende og lidende Lydighed (*obedientia activa et passiva*), da forudsættes, at denne Modfætning kun er relativ. Der kan ikke tænkes nogen Virksomhed af Christus, hvori der ikke formedelst Verdens Synd ogsaa er en Lidelse; hans Lidelseshistorie begynder ikke først i Gethsemane, thi hans hele Lydighedsliv er en Lidelseshistorie; men paa den anden Side kan der ikke tænkes nogen Lidelse i Christo, som ikke er Virksomhed, som ikke efter sin inderste Betydning er en hellig Frihedsgjerning, thi hans hele Lydighedsliv er en stridende og seirende Frihedshistorie. Under denne Forudsætning af det Forholdsvise i denne Adskillelse sige vi, at Christus er vor Retfærdighed, idet han ved sit Livs Gjerning har opfyldt Loven (*obedientia activa*) og ved sin Lidelse og Død har hengivet sig for vore Overtrædelser (*obedientia passiva*).

§ 162.

Han er vor Retfærdighed for Gud, idet han i syndfri og forbilledlig Fuldkommenhed har overvundet Verden, gennem alle Forsøgelser har opfyldt Loven*) og virkeliggjort Menneskenaturens Ideal. Saa sandt han har opfyldt Loven, ikke som et enkelt tilfældigt Individuum i Slægtens Række, men som Slægtens Hoved, under hvem Alt skal indsamles; saa sandt som han ved at virkeliggjøre sit eget, personlige Ideal, ikke blot har virkeliggjort et enkelt Menneskes, men selve Menneskenaturens og Menneskelivets Ideal: saa sandt har han ogsaa opfyldt Loven i vort Sted og kan sige til Disciplene, at om de end have Trængsel i Verden, dog skulle de have Fred i ham, fordi han har overvundet Verden**). I ham, som er Hovedet, er hele Legemets Retfærdighed inde sluttet; og idet Faderen anstuer Slægten i ham, anstuer han den som en gudvelbehagelig Slægt. Naar herimod er blevet

*) Matth. 3, 15. 5, 17. Hebr. 10, 7.

**) Joh. 16, 33.

indvendt, at Tilregnelse af en fremmed Retfærdighed er eens-
tydig med Uretfærdighed; da beroer dette paa en Opfattelse
af Menneskeheden som en udvortes Samling af enkelte In-
divider; da fornægtes Organismens Mysterium og Legemets
Sammenhæng med Hovedet. Consequent maa denne atomi-
stiske Betragtningssmaade fornægte Begrebet om ethvert aande-
ligt Legeme, maa fornægte al Samfundsbevidsthed og al hi-
storisk Begeistring. Consequent maa den fornægte al aandelig
Tilregnelse af en fremmed Fuldkommenhed, maa fornægte den
Følelse, der gjør, at et Folk i sine Helte ikke blot seer Ex-
empler til Efterligning, men tilegner sig deres Gjerning som
sin egen Gjerning, som sin egen folkelige og borgerlige
Retfærdighed. Thi det er denne dybe Følelse af den uop-
løselige Enhed i Mangfoldigheden, der gjennemstrømmer alle
aandelige Legemer, og som i Christendommen har fundet sit
høieste og helligste Udtryk.

§ 163.

Men som han er bleven vor forsonende Retfærdighed for
Gud, saaledes er han ogsaa bleven os til Forløsning*), til
virkelig Befrielse fra Synden. Idet han i sit Liv aabenbarer
Lovens Menneskeblivelse, vækker han Syndens Erkjendelse,
vækker han Længselen efter det fuldkomne og salige Liv. Men
dem, som optage ham, giver han Magt til at blive Guds
Børn**). Denne befriende Kraftmeddelelse beroer ikke blot
paa hans Tales Magt, men paa den Personlighedens umiddel-
bare Magt, hvorved han gjør sig selv til det besjælende
Princip for alle dem, som Faderen giver ham. Allerede
Plato siger, at vi ikke komme til Dyden ved Lære eller ved
vor egen Natur, men ved Gudernes Indflydelse, og at Om-
gangen og den blotte Nærhed af en guddommeligfindet Mand
giver os Kraft til det Gode, ligesom man i Nærheden af en
modig Kriger selv bliver modig. Og Apostelen Paulus ud-
trykker denne Hemmelighed i de Ord: „Ikke jeg lever, men

*) 1 Cor. 1, 30.

**) Joh. 1, 12.

Christus lever i mig!"). Men alle dem, som Herren optager i sit Livs Samfund, dem henviser han ogsaa til sine Lidelsers og sin Døds Samfund. Thi først i Herrens Død opgaaer den fuldkomne Erkjendelse af Synden, og først ved den bliver Synden fuldkomment sonet. Som Loven fuldkomment maa opfyldes, saaledes maa ogsaa Skylden fuldkomment udslettes.

§ 164.

Herrens Død er den fuldkomne Aabenbarelse af Verdens Synd. Det er ikke den relativt gode Sag, som her gaaer under, det er ikke et Partie, som her bukker under for et andet Partie; thi den, som her maa døe en Misdæders Død, er den menneſteblevne Retfærdighed selv, som ſtaaer over alle Partier. Denne Død maa derfor betegnes ſom den fuldkomne verdenshiſtoriske Uretfærdighed. Den er ikke blot et Værf af Enkelte; det er Hiſtoriens hele foregaaende Syndighedsudvikling, ſom her naaer ſin høieſte Spidſe. Saa dybt er Hiſtorien ſjunken, at de Magter, ſom i Jødedommen og Hedensſkabet ſkulle fremſtille Retfærdigheden paa Jorden, den geiſtliche og den verdſlige Magt, forene ſig om at korſfæſte den perſonlige Retfærdighed ſelv. Det er Mere end Kajaphas og Pilatus, der bringer Frelſeren paa Korſet; det er aandelige Tyrkender og Magter; det er paa den ene Side den vantroe Jødedom, Pharifæiſmens Aand, der forguder ſig ſelv i Bogſtavens Lov, og paa den anden Side det aandsfornægtende Hedensſkab, det jordiske Verdensherredømmes Aand, der i Roms Keiſer anſkuer ſig ſelv ſom en jordift Gud. Selv om Kajaphas og Pilatus og Judas ikke havde været, ſkulde hine Magter dog have ſaaet ham korſfæſtet. Saaledes er da Herrens Død den fuldkomne Aabenbarelse af Verdens Synd og Skyld. Men at denne Død, der ſynes at være til Forbyggelse for Slægten, ſoner Slægtens Brøde; at Golgathas Kors, der ſynes at være plantet til et Forbandelsens Tegn

*) Gal. 2, 20.

for Historien, bliver Frelsens Tegn, bliver Historiens sande Frihedstræ — dette er Forsoningens dybeste Kjærligheds Mysterium.

§ 165.

Opløsningen af denne Modsigelse kan kun søges i det mysteriose Forhold, der bestaaer mellem Christus og Slægten. Det er ikke blot Slægten, som er fremstillet i dem, der staae under Korset; men det er ogsaa Slægten, som er fremstillet i ham, der hænger paa Korset. Det er den gamle Adam, som er under Korset; det er den nye Adam, som er paa Korset. Vel er den anden Adam udeeltagtig i Slægtens Synd; men hans Selvbevidsthed er uadskillelig fra Bevidstheden om hans Eenhed med den syndige Slægt. Den Lidelse og Død, som han lider af Slægten, forvandler han selv til en Lidelse og Død for Slægten; thi i sin Kjærligheds uendelige Medfølelse formaaer han at føle Brodrenes Skyld som sin egen, formaaer han at bære Slægtens Skyld paa sit hypperstepræstelige Hjerte. Saa inderligt er han ved sin Mennekselivelse forbunden med den syndige Slægt, at Kristus, som Luther udtrykker det, kan sige: Jeg er denne Synder, d. e. hans Skyld og Straf tilhøre mig; og at Synderen formedelt Troen kan sige: Jeg er Kristus, d. e. hans Død og Retfærdighed tilhøre mig! Kun fra dette Synspunct er det forstaaeligt, at han, som ikke vidste af Synd, er gjort til Synd for os; at han er faaret for vore Overtrædelser og knuust for vore Misgjerninger; at Straffen lagdes paa ham, for at vi skulde have Fred*).

§ 166.

Det forsonende Offer, som Slægten ikke kan bringe, er den frivillige Hengivelse, den frivillige Overtagelse af den Lidelse, i hvilken Syndens Villie døer. Nærmest maa denne Lidelse betegnes som Bevidstheden om Skylden, som Syndsbekjendelsen og Angeren. Thi Angeren er den fjælelige

*) Cor. 5, 21. 1 Pet. 2, 24. Ef. 53, 5.

Dødskamp, i hvilken det syndige Menneske afdoer ikke blot fra enkelte syndige Handlinger, men fra sin hele foregaaende syndige Udvikling. Skjøndt nu Kristus, den Syndfrie, Intet har at angre, er dog den hellige Smerte over Slægtens Brøde Sjælen i alle hans Lidelser. Det er den rene, den sande Menneskenaturens Smerte over den syndige Udvikling, der kommer til Gjennembrud i den nye Adams Lidelser. Det er Slægtens Syndsbejendelse, der udtaler sig gennem den døende Frelser. I Historiens egen Midte er den rene, den fuldkomne Smerte over Synden bleven følt, den aandelige Smerte, ved hvilken Steet bliver Usteet, ved hvilken den syndige Udvikling tages tilbage*). Thi hvad den nye Adam offerer paa Korset, er Fegheden, er det kosmiske Princip, dette Princip, hvorfra hele denne Verdens Rige stammer med al dets falske Herlighed, dette Princip, der ogsaa rørte sig i ham selv, skjøndt det aldrig blev virkelig Synd. Og ligesom den anden Adam selv fuldkommes, idet han afdoer fra Syndens Mulighed, jaaledes er Slægten i ham afdød fra Synden; thi naar Een er død, ere Alle døde**).

§ 167.

Det Forsonende i Herrens Død ligger altsaa ikke i den legemlige Lidelse, blot som saadan, ikke i hans Blod og Vunder, blot som saadanne; men i det uendelige Kjærligheds-offer. Men Kjærlighedens fuldkomne Offer var ikke bragt, dersom han kun aandeligt og ikke legemligt døde i Slægtens Sted. Det fuldkomne Forsoningsoffer indeslutter ikke blot Syndsbejendelsen og Syndesmerten, men ogsaa den frivillige Overtagelse af Straffen, af den Lidelse, som er Syndens Følge. Men alle Syndens Følger, al Menneskets Elendighed sammentrænger sig i den Død, som er Syndens Sold. Skjøndt nu Kristus, den Ustyldige, Intet har at lide for sine egne Synder, saa lider han dog, hvad Syndere fortjene at lide, Undergangen i Døden, i den Død, der har

*) Rom. 3, 25.

**) 2 Cor. 5, 15.

Syndens Brod i sig. At Herren doer den Død, der er Syndens Sold, udtrykker sig deri, at han doer Misdæderens Død paa Korset. Men Brodden i denne Død er Verdens Synd, som han bærer paa sit hypperstepræstelige Hjerte, ere Guds Straffedomme, der ere lagte paa hans Sjæl. Idet han saaledes frivilligt overtager Straffen, frivilligt hengiver sin hele, udeelte Personlighed i Døden, nagler han vort Skyldbrev til Korset. Idet Straffen fuldkomment er baaren, er Retfærdigheden fyldestgjort og det fuldkomne Offer bragt til „Syndernes Forladelse“. Saa sandt som denne offrende Gjerning er den nye Adams Gjerning, saasandt er den ogsaa Menneftenaturens, den menneskelige Friheds egen, inderste Gjerning; men den er kun den menneskelige Friheds Gjerning, idet den tillige er Guds forbarmende Naades Gjerning i Historien, idet den lidende Adam er den lidende Gud, Gud selv i den dybeste menneskelige Fornedrelse, det døende Gud-menneske.

For de Troende har Døden fra nu af mistet sin Brod; i ham, i hvem de have en forsonet Gud, ere de afdøde fra Dødens Frygt*), fra den Død, hvis Brod er Synden og Guds retfærdige Dom.

§ 168.

I den lidende og døende Frelser afdoer Slægten altjaa fra Døden, idet den tillige afdoer fra Synden. Men at Slægten i den nye Adam afdoer fra Synden, vil ikke blot sige, at den afdoer fra Kjødets Villie, men at den ogsaa afdoer fra alle sine verdslige Idealer. Thi hvad der i aandelig Forstand gjør Verden til denne Verden, det er, at Slægten søger det Fuldkomne i et Rige af jordiste Idealer, hvorfra det naturlige Hjerte ikke vil afdoe. Mennesteaanden søgte det Fuldkomne i Jødedommens jordiste Messiasideal, i et jordist Ulyksalighedens Rige, som Haabet smykkede med Indbildningskraftens glimrende Farver; den søgte det i Hellenis-

*) Hebr. 2, 15.

mens æsthetiske Verdensideal, i et sandt og et Skjønhedens Rige, i Kunstens Drømmeverden; den søgte det i Roms politiske Verdensideal, i et Virkelighedens Rige, fuldt af jordist Storhed og Gæde og Nidelse. Vel maa der siges, at disse Idealiser efter Nødvendighedens Lov maatte gaae under i den almindelige verdenshistoriske Død; vel var det den gamle Verdens mundgaaelige Skjebne, at dens Herlighed omsider maatte visne som en Skov i Høst: men dog var der det Sted i Historien, hvor Skjebnens Magt var brudt, fordi Menneskenaturen her ved en hellig Frihedsact selv offrede de jordiske Idealiser, frivilligt bortgav denne Verdens Herlighed for det Rige, som ikke er af denne Verden — og dette Sted er Golgathas Kors. Men vistnok var dette kun den offrende Friheds Gjerning, fordi det var den offrende Naades Gjerning. Just ved denne fuldkomne Forening af det Guddommelige og det Menneskelige blev Christi Død det hellige Brændpunkt for Forsynets Aabenbarelse i Historien; medens Tøbedommen var underlagt Lovens, og Hedenstabet det blinde Fatums Nag.

§ 169.

Da Frelseren udbød paa Korset: „Det er fuldbragt“, da brast Forhængen i Templet, thi nu var hele den gamle Offertjeneste afstøffet. Det fuldkomne, det fyldestgjørende Offer var bragt, Gud til en velbehagelig Lugt. Thi denne Offerduft opsteeg fra Menneskeslægten's hellige Hjerte; og da dette Hjerte brast for atter at blive evigtlevende: da var denne Verden og denne Verdens Fyrste overvunden. Og som Herrens Død er forsonende, saaledes er den ogsaa forløsende. Den korsfæstede Frelser bliver Bodens og Omvendelsens Princip for Verden. Hans Offer bliver Middepunktet i den apostoliske Forkyndelse. „Sag vil Intet vide uden Jesum Christum og ham korsfæstet!“ Thi kun gennem Syndernes Forladelse kunne vi deelagtiggøres i det evige Liv. Derfor er ogsaa den Artikel om Syndernes Forladelse og om Rettefærdiggjørelsen af Troen med Rette bleven Midtpunktet i den

evangeliste Kirkes Bekjendelse. Fra dette Punct udvifler sig den nye Lydighed eller Christi Efterfølgelse i hans Lidelsers Samfund; thi kun naar vi døe med Herren, kunne vi leve med ham. Men dette er Særkjendet for Christi Lidelsers Samfund, at enhver menneskelig Lidelse bliver aandeligt forklaret, at Døden bliver en fri, en verdensovervindende Død efter Herrens Forbillede. Og jo mere de Troende drages ind i Christi Lidelsers Samfund, desto mere ville deres Lidelser ogsaa blive forløsende for Verden, Noget, der synligt stadfæstes ved de christelige Martyrers og Heltes Historie.

Anm. Til Christi ypperstepræstelige Embede henregnes ogsaa hans ypperstepræstelige Bon, i hvilken han er vor Talsmand hos Faderen. Men da herved betegnes, at han vedvarende gjør sit Forsoningsoffer gjældende hos Faderen, saa finder dette Punct sin rette Plads i Væren om hans kongelige Embede, eller om hans fortsatte Virksomhed i sin Menighed.

Christi kongelige Embede.

§ 170.

Gjennem Fornedrelsen vinder Herren sin ethiske Selvfuldendelse. Men just fordi han i Døden er bleven ethisk fuldkommet, maa hans Personlighed og Værk efter Døden aabenbares i hele sin kosmiske Betydning. I Rjødets Dage kunde Genheden af hans ethiske og kosmiske Betydning kun fremtræde deelt og udstykket i Tidelighedens Indskrænkning, kun fremtræde i en Vexel af Forborgenhed og Aabenbarelse. Men gennem den frie Selvopoffrelse i Døden har han bragt sin menneskelige Natur i fuldkommen Genhed med den guddommelige; han afdoer fra Etykværket, for at det fuldkomne kan komme, for at kunne aabenbare sig som Herlighedens Herre, hvem Faderen har givet Riget og Magten. Ophøiet over Tidens og Rummet's Indskrænkning, aabenbarer han sig nu paa evig Wiis som Hovedet for det Naadens Rige, der ikke blot er Midtpunctet i Menneskehistorien, men i hele Aande verdenen, det Naadens Rige, der i sig skal op-

tage og forklare hele Naturens Rige, at der saaledes kan blive eet Herlighedens Rige (*regnum gloriæ*). Dette Begreb om Christi Ophøielse udvikles gennem Dogmerne om hans Redfart til de Dødes Rige (*Hades*), hans Opstandelse og Sæde ved Faderens Høire. I denne Christi Ophøielse opfyldes den hele Række af gammeltestamentlige Spaadomme om den fejrende Messias, der danne Modstykket til Prophetierne om den lidende Messias, og som finde deres almindelige Udtryk i Typen om den theokratiske Konge, der er Hovedet for Guds Folk.

Alm. Allerede i sin Førnedrelesstand er Kristus en Konge og udøver sit kongelige Embede. Han udvælger Apostle, indstifter Prædikeembedet og Sacramenterne, giver Apostlene Magt til at løse og binde; men først efter Døden træder hans Kongedomme i Kraft.

§ 171.

Det er en Grundbestanddeel i den apostoliske Overlevering*) og i den oprindelige Kirkes Tro, at Herren, medens Legemet laae i Graven, i Aanden er nedstegen til de Dødes Rige og har prædiket for Aanderne, som holdtes i Forvaring. Hvormegen Dunkelhed der end omgiver denne Lære, udtrykker sig dog heri Ideen om Christi universelle og kosmiske Betydning, Ideen om Forsoningsværkets Betydning for alle de forchristelige Slægter, for alle dem, der ere hendøde uden Kundskab om Frelsen, og for alle dem, der ere døde i Troen paa Forjættelsen. Ogsaa de hiinsidige Mennekejæle, der vedblive at staa i en mystisk Forbindelse med Mennekeslægten's Organisme, deelagtiggjøres i den Restitution, der har fundet Sted i Organismens Midtpunct. Ved sin Redfart til Hades aabenbarer Kristus sig som alle Sjæles Frelser. Redfarten til de Dødes Rige udtrykker, at for Kristus og Christi Rige har Forstjællen mellem Her og Hisset ingen blivende Gyldighed, og fra dette Synspunct henregne vi dette Dogma

*) 1 Petr. 3, 19. Eph. 4, 9. Phil. 2, 10.

til Læren om hans Ophoielse. Ingen Naturmagt, ingen Tidens og Rummet's Skranke kan hindre Christus i at finde Veie til Sjælene. Da hans Rige ogsaa er kommet og vedbliver at komme i de Dødes Rige, har Forstjellen mellem Levende og Døde, mellem tidligfødte og sildigfødte Slægter, mellem Uvidenhedens Tider og Kundskabens Tider kun forsvindende Betydning. Al Fatalisme er herved ophævet for de menneskelige Individuer. Enhver Aand bestemmer selv sin Skjebne; thi alle timelige Forstjelle ophæves tilsidst i den ene absolute Forstjel, den eneste, der gjælder for Christus, den store Friheds-Forstjel mellem Troende og Vantro, mellem dem, der selv vælge eller forstyde Frelsen.

Anm. Vi have her henregnet Nedfarten til Hades til Læren om Ophoielsen. Dog lader den sig ogsaa fra et andet Synspunkt hense til Fornedrelsen. Til Fornedrelsen maa den nemlig henregnes, forsaavidt som Christus fuldstændigt underkaster sig Dødens Lov, underkaster sig den menneskelige Skjebne, at nedstige i Dødens Skyggedal, hvor Sjælen er stilt fra sin fuldstændige Legemlighed og lever i en ufuldendt Tilværelse, forventende Gjenforeningen med Legemet. Forsaavidt som derfor Fornedrelsen og Ophoielsen tages som succesive Tilstande, betegner Nedfarten til Hades Overgangsledet, er paa eengang Fornedrelsens dybeste Trin og Ophoielsens Begyndelse.

Hadde denne Lære om Nedfarten til de Dødes Rige til alle Tider været anerkjendt i den Betydning, hvori den stod for den christelige Oldtid, da vilde en senere Orthodoxies fatalistiske Paastande om Hedningernes Salighed kunnet være undgaaede. Den lutheriske Orthodoxie, der af Frygt for den catholske Skærpsild havde en Sky for at antage en Mellemtilstand og kun vilde antage Modsetningen mellem det evige Liv og den evige Ild, forklarer Dogmet saaledes, at Christus er nedstegen til de For dømtes Rige og har triumpheret over Djævelen. Men aabenbart lader der sig ved denne Triumph over Djævelen dog kun tænke noget Bestemt, naar vi med den gamle Kirke tænke os, at Christus har frabristet Djævelen sit Bytte, har taget Fangenskabets fangen*), har udløst de forchristelige, navnlig de hedenske Slægter fra Djævelens og de fjendtlige Magters Herredømme, som de ogsaa i den hiinsidige Tilværelse maae tænkes at være

*) Eph. 4, 8.

underlagte. · Men Forvirring er afstedkommet ved Udtrykket „Nedfart til Helvede“, da dette sidste Udtryk i det ældre Sprog snart i Almindelighed betegner de Dødes Rige, snart de For= dømtes Opholdssted. Den første Bemærkelse er her væsentligt at fastholde; men den blev efterhaanden fortrængt af den anden, baade i den lutheriske og i den reformeerte Kirke. Den reformeerte Kirke berøver dette Dogma al selvstændig Betydning ved kun at ville forstaae det figurligt, at Christus nemlig paa Korset har lidt Helvedes Qvaler og forsaavidt kan siges at være nedfaren til Helvede. Begge Confessioner maae derfor i dette Stykke rettes efter Skriften og den oprindelige Kirkes Anstuelse.

§ 172.

Paa den tredie Dag opstod Herren fra de Døde til en Aabenbaring om det tilkommende Herlighedens Rige (regnum gloriæ). I Herrens Opstandelse er Verdensfuldendelsen anticiperet. Den Palingenesie, den Fornøjelse og Forklarelse, der forestaaer Menneskeslægten og Afstamningen som Verdens= udviklingens Endemaal, i hvilken Aand og Legemlighed, Natur og Historie ere fuldkomment forsonede, den menneskelige Natur forklaret til et Tempel for den Hellig Aand, den legemlige Natur til Guds Børns herlige Frihed; denne Palingenesie, der maa staae som en nødvendig Fordring for al Tænkning, der ikke vil standse ved en evig uopløst Modsigelse mellem det Physiske og det Ethiske, mellem Naturens og Naadens Rige — er forbilledligt aabenbaret i Herrens Opstandelse. Men Herrens Opstandelse er ikke blot et Tegn paa denne Palingenesie, men denne selv i levende Begyndelse; den er det hellige Punct, hvor Døden er overvunden i Guds Skabning, og fra dette Punct afledes hele Menneskeslægstens baade aandelige og legemlige Opstandelse fra de Døde. Først som den opstandne Frelser kan Christus blive Menighedens virkelige Herre og Hoved. Thi først naar Verdensfuldendelsen er grundbilledligt fuldbgyrdet i hans Person, kan han ogsaa blive den virkelige Verdensfuldender, kan han opfylde den nærværende Verden med den tilkommende Verdens Kræfter.

Ann. Der bestaaer altsaa en dyb Forbindelse mellem Herrens Opstandelse og Kirkens Juldendelse. Kirkens salige Fremtid, det Seiersideal, der foresvæber dens Haab, er allerede opnaaet i den opstandne Frelser. Derfor er Paaskefesten den første Christelige Fest, og Søndagen som de Christnes almindelige Festdag er Herrens Opstandelsesdag. Kirken begynder sin Tilværelse fra den historiske Kjendsgjerning, hvori den har Pantet paa den salige Fremtid, der som Endemaalet for Udviklingen og Kampen maa foresvæbe den fra Begyndelsen. Mere end paa noget andet Punct viser sig her den dybe Sammenhæng, der i Aabenbaringen findes mellem Prophetie og Historie. Prophetien om Guds Riges Fremtid maa sees i Lyset af Opstandelsens historiske Kjendsgjerning, og den historiske Kjendsgjerning maa atter sees i det prophetiske Lys. Uden Herrens Opstandelse vilde Kirkens Haab og Forventning, vilde dens prophetiske Verdensanskuelse være uden Grundboid i den nærværende Virkelighed *), og det evige Liv vilde kun være et tilkommende; uden Prophetien vilde Opstandelsen være en Kjendsgjerning uden Idée, et enkeltstaaende Under uden en tilsvarende ny Tingenes Orden. I Kirkens Opstandelsesglæde sammenjmelter derimod Historie og Prophetie, Opfyldelse og Forjættelse, og denne Paaskeglæde er ikke blot en Glæde over dette eller hiint Enkelte, men en Glæde over Christus og Christi Rige som det, der er Eet og Alt.

Benægtelsen af Opstandelsens Under er derfor ikke blot en Benægtelse af en enkelt historisk Kjendsgjerning, men er Benægtelsen af Christendommens hele prophetiske Verdens-Anskuelse, der i Opstandelsen har sit levende Udgangspunct. En Verdensanskuelse, der foreviger denne nærværende Verdensorden og dens Love, og kun vil gribe det Evige som et stedse Nærværende — en saadan Verdensanskuelse har naturligvis ingen Plads for Herrens Opstandelse, der midt i denne Verdensorden er Gjennembruddet af en tilkommende Skabelsesorden, er Vidnesbyrdet om Gyldigheden af det tilkommende Liv, ja er det tilkommende Liv selv i levende Nærværelse, Begyndelsen af de sidste Ting, hvorfor ogsaa Apostlene vidne, at efter Herrens Opstandelse leve vi i de sidste Tider **), og at der nu kun staaer tilbage, at den Opstandne atter aabenbarer sig til at domme Levende og Døde. Hiin Verdensanskuelse ligger til Grund for den nyere Tids mythiske Opfattelse af Opstandelsen og den sig dertil støttende bibelske Kritik. Da Hegel manglede al Eschatologie, var det naturligt, at man paa hans Philosophies Grundvolde fornægtede Opstandelsen som Noget, der ikke kunde have Plads i

*) 1 Cor. 15, 14.

**) 1 Petr. 1, 20.

Birkeligheden. Og naar Schleiermacher af Verbodighed for det apostoliske Vidnesbyrd vel ikke fornægter Opstandelsens Kjendsgjerning, men paa den anden Side ikke kan tillægge den nogen dogmatisk Betydning, ikke veed at bringe Noget ud deraf: saa grunder dette sig ligeledes i hans Dogmatiks bekendte mislige Forhold til Forestillingerne om de sidste Ting. Blandt de nyere Religionsphilosofher har fornemmelig Steffens i Sammenhæng med en storartet Naturanskuelse udtalt Opstandelsens prophetiske Betydning.

Store Ophævelser har Critiken gjort af den Uovereensstemmelse i Enkeltheder, der findes i de evangeliske Beretninger om Opstandelsen, og man har deraf villet udlede, at disse Beretninger mangle den historiske Grundvold. Men vi opfordre enhver jordskærfri Critik til forsøgsviis at antage, at Opstandelsen er skeet, og da at spørge sig selv, om det ikke vil være at vente, at det mageløse og store Indtryk, som hiin Begivenhed maa have gjort paa de første Vidner, maa have sat disse ud af Stand til en mikroskopisk Betragtning af alle Biomstændigheder og derved have frembragt Uoverensstemmelse i Opfattelsen af disse, medens derimod Grundindtrykket af den Opstandnes Åbenbarelse maatte være sig selv ligt hos Alle; med andre Ord, om vi under Forudsætning af, at Opstandelsen er skeet, ikke maae vente just at finde Beretningerne derom, saaledes som vi finde dem. Er Opstandelsen derimod ikke skeet, da komme vi til den psykologiske Umulighed, at Disciplene, der nyligt ved Herrens Død vare nedsjunkne i en fuldkommen Modløshed og aandsforsladt Tilstand, pludseligt skulle have kunnet begeistre sig selv ved et selvskabt Drømmebillede, der, Ingen veed hvorledes, har viist sig eens for dem Alle; og Critiken maa bukke under for den Vanstielighed at skulle forklare, hvorledes Disciplene — da Bedrageri dog vel maa være utænkeligt — ere blevne satte i hiin Drømmetilstand, hvori de have seet denne Skinopstandelse.

En større Modsigelse end den, der findes mellem de forskjellige Evangelister indbyrdes, er følgende, som ikke er fordeelt paa forskjellige Evangelister, men findes eenstemmigt hos hver Evangelist. Alle evangeliske Beretninger synes nemlig at føre til to modsatte Forestillinger om Bestaffenheden af den Opstandnes Legemlighed. Snart synes den Opstandne at leve et naturligt, menneskeligt Liv, i et Legeme, som han havde det før Døden: han har Kød og Been, spiser og drikker; snart derimod synes hans Legemlighed at have en aandelig, oversandselig Bestaffenhed, for hvilken Tiden og Rummet's Skranter ere ophævede: han kommer ind gennem lukkede Døre, staaer pludseligt i Disciplenes Midte og bliver ligesaa pludseligt usynlig for dem. Denne

Modsigelse, der findes i den Opstandnes Aabenbarelse i de 40 Dage, formaae vi kun at forklare deraf, at han i dette Tidsrum befinder sig i Overgangens og Forvandlingens Tilstand, befinder sig paa Grændsen af tvende Verdenes og derfor paa een gang har Præget af denne og af den tilkommende Verden. Først i Himmelfartens Moment kunne vi tænke os hans Vægemlighed at være fuldkomment forklaret og ophøiet over alle jordiske Skranker og Fornødenheder, at være det aandelige Væge (σῶμα πνευματικόν), som Paulus omtaler*).

§ 173.

Herrens Himmelfart er Opstandelsens Afslutning, og det fuldkomne Udtryk for Ophøielsen. Ved Himlen kunne vi vel ikke tænke paa et sandt seligt Sted, en Klode eller deslige, et „Hvor“ efter den nuværende Sandsnings Forestillinger, efterdi Himlen er alle vegne, hvor Gud er; men dog maae vi ved Himlen tænke os et bestemt Hver, hvor nemlig det kosmiske, det statte Liv fuldkomment opfyldes af Gud, hvor Gud selv er Alt i Alt, hvor det Stykkevisse, det Ufuldendte, som er givet med en Tilværelse i Timelighed, er ophævet i Evighedsens Fylde. At Christus er optagen i Himlen vil altsaa sige, at han er optagen i den Sphære, hvor hans Liv og Væren er fuldkomment overensstemmende med hans Væsen. Vel kunde han allerede i sin jordiske Tilværelse vidne, at han var i Himlen**); men dog sagde han ogsaa, at han skulde forlade Verden og gaae til Faderen***); thi han var endnu undergivet Timelighedens og Udviklingens Stykkeværk. Som nu hans himmelske Liv er Udtrykket for hans fuldkomne Væren i Faderen (Sag i Faderen og Faderen i mig), saa er det ogsaa Udtrykket for hans fuldkomne Væren i den forløste Menneskehed (Sag i dem og Faderen i mig †). Vel kunde han allerede i sin jordiske Tilværelse nævne sig som Vintreet og de Troende som Grenene; men dog siger han: „Naar jeg bliver ophøiet fra Jorden, da vil jeg drage Alle til mig“ ††) thi først naar han er ophøiet over Tidens

*) 1 Cor. 15, 44.

**) Joh. 3, 13.

***) Joh. 16, 28.

†) Joh. 17, 12.

††) Joh. 12, 32.

og Rummets Skranker, kan han gjennem Aandens og Ordets Alt gjennemtrængende Virksomhed fuldstændigt udfolde sit organiske Forhold til Menneskeslægten.

§ 174.

Christi himmelske Herlighed betegnes i Skriften som hans Sæde ved Faderens Høire*). Faderens Høire er Udtrykket for Faderens Magt, og væsentligt udsiger derfor denne Forestilling det Samme, hvad der er indeholdt i de Ord: „Mig er givet al Magt i Himlen og paa Jorden“. Denne Christi kongelige Magt er ikke umiddelbart Gæt med den guddommelige Almagt, der aabenbarer sig i den første Skabelse og tilkommer Sønnen som Logos. Ogsaa i Ophoielsen gjælder det, at Kristusmagten ikke er den verdensskabende, men den verdensfuldendende Magt, der skal gjennemtrænge alle Skabelseskredse, baade de aandelige og naturlige, skal fuldkomme Almagtens Værker i den første Skabelse. Men først efter Ophoielsen kan denne Christi kongelige Magt aabenbare sig i sin hele Kraft og i sit hele Omfang, at Alt omfider kan vorde ham underlagt.

§ 175.

Christi Sæde ved Faderens Høire kan derfor ikke tænkes som en orkesløs Hvile. „Min Fader arbejder indtil nu, ogsaa jeg arbejder“, er et Ord, som ogsaa finder sin Anvendelse paa Kristus i Ophoielsen. Christi Sæde ved Faderens Høire maa derfor tænkes uadskilleligt fra en evig Kristusvirksomhed, hvorigjennem han aabenbarer sin kongelige Magt. En dobbelt Grundvirksomhed bliver her at adstille, en Virksomhed i Forhold til Faderen, og i Forhold til Verden. Siin udtrykkes ved den Forestilling, at han hos Faderen fremtræder for os som vor Talsmand (*intercessio Christi***); denne udtrykkes ved hans Gjenkomst, eller derved, at han vedvarende kommer igjen til at oprette sit Rige i Verden, kommer igjen til

*) Marc. 16, 19.

**) Rom. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 9, 24.

Frelse for de Troende og til Dom for Verden. At han alt-
 saa sidder ved Faderens Høire, fremtræder i vort Sted
 for Faderen, kommer i Verden — disse Forestillinger ud-
 trykke kun forskjellige Sider af Ophøielens Begreb.

§ 176.

At Christus fremtræder for os hos Faderen, vil sige, at
 han som Midleren og Forsoneren evigt fremstiller Menneske-
 slægten for Faderen, som en for Faderen velbehagelig Slægt,
 der kan være Gjenstand for hans Kjærlighed. Men denne
 Bevægelse ad intra er betinget ved en tilsvarende Virksomhed
 ad extra, derved nemlig, at Christus vedvarende kommer i
 Menneskeslægten, vedvarende gennemtrænger Menneskeslægten
 med sin hellige Magt, med sine personlige Virkninger. Da
 Menneskeslægten's Forløsning ikke er en blot Naturproces, men
 fra Slægtens Side er betinget ved et Frihedens og Bevidst-
 hedens Forhold, saa er Christi fortsatte aandelige Komme be-
 tinget ved en historisk Oekonomie, hvorved Menneskeslægten
 successtvt bringes ind under hans Indflydelse, gjøres mod-
 tagelig for hans Indvirkninger. Som den, der kommer i
 Aanden, kommer han derfor ligesaa meget gennem sit Ord
 og sine Sacramenter og gennem dette sit fortsatte Komme
 vinder han stedse en dybere Centralitet i Menneskeheden og
 kan saaledes for Faderen vedvarende bekræfte Gylldigheden af
 sit Forsoningsværk. Da hans organiske Forhold til Menneske-
 heden saaledes er undergivet en Vordelse og en Væxt, maae
 vi selv i hans himmelske Herlighed erkjende en Stigen og
 Tiltagen. Selv om den Himmelfarne maa der siges, at han
 voger og tager til, vel ikke i Visdom, men dog i Naade hos
 Gud og Menneskene, i Salighed og Livshylde, en Væxt, der
 først naaer sit Hødepunct, sin ἀκμή, naar hans Menighed,
 som er hans aandelige Legeme, er fuldbaaret, naar Alt er
 indsamlet under ham som under Hovedet*).

*) Eph. 4, 13.

Anm. Derved at Christus efter sin Vortgang fra Jorden evigt vedbliver at være Menneſſeſlægtenſ perſonlige Hoved, adſkiller han ſig fra alle blot hiſtoriske Perſonligheder. Thi diſſes Indvirkning paa Slægten har enten ikke været nogen perſonlig Indvirkning, men en blot Ideevirkning, ſaaledes at deres Perſon ſnart er bleven ſtillet i Skygge for deres Sag; eller forſaavidt ſom deres Virkſomhed har været en perſonlig, da har den kun havt en begrændſet og forſvindende Betydning for et enkelt Punct af Menneſſeſlægtenſ Organisme, og de ere ſnart gaaede over i den blotte Grindringſ Skyggerige. Den Himmelfarne derimod er ikke blot en hiſtorisk, men en overhiſtorisk Perſon, ſom tillige vedbliver at gennemtrænge og opfylde Hiſtorien med ſin Nærværelſe, idet al Gjenſødſe og Helliggjørelſe vedvarende udgaaer fra hans perſonlige Virkninger, og der ikke gives nogen Hellig Aands Virkning i Kirken, ſom jo i ſin inderſte Grund er en Christusvirkning. Imod denne Lære indvender den ſandſelige Forſtand, at Sandſelighedens materielle Skranter maae ſætte Stilsmiſſe mellem Christus, ſom er i Himlen, og os, ſom ere paa Jorden. Den opfatter derfor kun vort Forhold til Christus ſom et hiſtorisk Grindringens Forhold, kjender ingen andre Christusvirkninger end ſaadanne, der lade ſig begribe ſom Eftervirkninger af hans Fremtræden paa Jorden: den kjender intet nærværende Christusforhold. Men den troende Opfattelſe af Christi Perſon maa nødvendigt erkjende, at denne materielle Tidſ- og Rumſſphære, hvori den menneſkelige Psyche fører ſin Exiſtens, denne Sphære, der efter ſit hele Begreb kun har en timelig Mellem-Betydning og er beſtemt til at nedbrydes og forvandles, umuligt kan være uigjennemtrængelig for den høiere, himmeſke Sphære, hvori den er beſtemt til at ophæves, umuligt kan være uigjennemtrængelig for ham, der ikke blot er Menneſkehedenſ, men Aſtabningens Midte. Dette vedvarende organiſte Forhold mellem Kirken og detſ uſynlige Hoved er det Grundmysterium, hvorpaa Kirken hviler, og alle enkelte Myſterier beroe paa dette ene. Herpaa beroer Opbyggelſens Hemmelighed i Menighedens Forſamling — „Jeg er med Eder alle Dage“ og: „Hvor To eller Tre ere forſamlede i mit Navn, der er jeg midt iblandt dem“ —; herpaa beroer Sacramenterneſ Hemmelighed, og herpaa beroer endelig al chriſtelig Myſtik eller den individuelle Gemytſerfaring af et perſonligt Samfund med den himmeſke Treſſer (unio mystica), hvilket iſær Apſtelen Johannes ſtildrer med det chriſtelige Gemytſ hele Zunderlighed.

§ 177.

Læren om Christi Sæde ved Faderens Høire er udviklet i Læren om Christi Ubiquitet, eller Læren om Christus som den, der i Alt gennemtrængende Nærværelse opfylder Alt i Alt (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληροῦμένου*). Thi da Christus sidder ved Faderens Høire, men Faderens Høire er allevegne (dextera dei ubique est), fordi den er Gt med hans alt-opfyldende Magt: maa ogsaa den himmelfarne Christus være allevegne. Dette er den Lutherste Dogmatiks dybe Forudsætning; men i Udførelsen af denne Tanke har den overseet, at Christi Almagt ikke er den verdensstøbende, men den verdensforløsende og verdensfuldendende Magt. Da den saaledes umiddelbart sætter Christi kongelige Magt som Gt med Faderens, istedetfor at opfatte den som Almagtens Fyldepunct, hvorfra Forløsningens og Gjenfødselsens Kræfter skulle indstrømme i den første, den gamle Skabelse, der er Forudsætningen for Christi Rige: saa sammenblander den, hvad ikke bør skee, Christusnærværelsen og Logosnærværelsen, en Sammenblanding, der staaer i Forbindelse med den hele Lære om Foreningen af guddommelige og menneskelige Egenstaber i Christo (communicatio idiomatum). Alt, hvad der er at udsige om den evige Verdenslogos, udsiges om den himmelfarne Christus, hvem Verdensstøbelsens, Verdensopholdelsens og den almindelige Verdensstyrelses Virksomheder tillægges. Den Himmelfarne gennemtrænger ikke blot Naturens Rige med sine gjenfødende og forløsende Virkninger, men allevegne, hvor den guddommelige Almagt er, der er ogsaa Kristus, ikke blot efter sin guddommelige, men ogsaa efter sin menneskelige Natur; — og ikke blot i Kræfter og Virkninger, men i umiddelbar personlig og legemlig Nærværelse, skjøndt paa overnaturlig og uransagelig Maade, fylder han Himmel og Jord, er han i alle Stabninger, i ethvert Blad, ethvert Hvedekorn. Ville vi fastholde og gennemføre Fore-

*) Eph. 1, 23.

stillingen om en saa ubegrændset Christusnærværelse i Himlen og paa Jorden, da kunne vi ikke undgaae at forflygtige Christi Individualitet; thi selv en forklaret Individualitet, selv et aandeligt Væge- me lader sig ikke tænke uden Begrænsning — og den Vildfarelse staaer for Døren, der ofte har vilst sig hos Mystikere og Theosopher, og som opløser den personlige Christus i et almindeligt Guddomsliv, opløser Naadens og Hellighedens Christus i en pantheistisk Natur=Christus, der fylder Himmel og Jord, Luft og Hav, er i ethvert Græs- straa, ethvert Ar, enhver Vinranke, saaledes at Afstøbningen bliver et stort Sacrament for dem, som forstaae at anstue den og bruge den. Vel er Intet mere fremmedt for den lutherste Tro og for Lutherdommens Grundbetragtning end en saadan Christus, der kun er en Naturallegorie for den virkelige Christus; vel forholder en saadan Betragtning sig til Lutherdommens som det tomme Skyggebillede til det virkelige Væge- me; men de Former, i hvilke Skolen har søgt at udvikle Ubiquitetslæren, ere ikke uden en Misviisning i Ret- ning af hiin pantheistiske Betragtningssmaade, en Betragtningssmaade, der i den sidst forløbne Tid har fundet et poetisk Udtryk hos flere af Naturphilosophiens Digtere, ligesom den allerede findes hos flere af Lutherdommens Mystikere og Theosopher.

§ 178.

Den reformeerte Dogmatik antager en relativ, en be- grændset Christus=Nærværelse, en Nærværelse formedelst den Hellig Aands Virkninger paa Sjælene, og som derfor er indskrænket til de Troendes Samfund, til Menigheden. Medens den lutherste Dogmatik overveiende fastholder Christi kosmiske Betydning, fastholder den reformeerte overveiende den evige Gylldighed af hans ethiske og religiøse Betydning. Medens den lutherste Opfattelse vil anstue Christus i den hele Natur og gjør hans kosmiske Betydning gjældende paa en saa ubegrændset Maade, at den staaer fare for at for- vandle Naadens og Hellighedens Christus til en pantheistisk

Natur Kristus: saa fastholder den reformeerte Opfattelse Aa-
dens og Hellighedens Kristus, men indskrænker hans Virk-
somhed alene til Sjælenes Rige og staaer derved Fare for
at tabe hans kosmiske Betydning. Medens den lutherste Op-
fattelse lærer en Kristusnærværelse, der er det dybeste Natur-
mysterium, kjender den reformeerte Opfattelse kun moralske og
og religiøse Gemytsvirkninger af den himmelfarne Kristus.
Naturens og Legemlighedens Verden er fuldkomment uigjennem-
trængelig for Kristus, der i denne Henseende er undergIVEN
Sandjelighedens og Legemlighedens almindelige Love. Derfor
er her intet Naturmysterium, men kun en subjectiv Mystik,
i hvilken Sjælen erfarer Samfundet med den Himmelfarne.
Paa sandelig Maade er den Himmelfarne stilt fra sin Me-
nighed; høit over Stjernerne throner han ved Faderens Høire,
som for denne Opfattelse kun betegner et bestemt Sted i
Himlen; selv kan han med sin Legemlighed ikke træde ind i
denne materielle Tids- og Rumssphære, men kun formedelt
Aandens hemmelige Virkninger formaaer han at have Sam-
fund med Sjælene — et Punct, der især viser sig i den
reformeerte Opfattelse af Sacramentet, hvori der vel erkjendes
et psykisk Mysterium, men intet Naturmysterium. Da den
reformeerte Opfattelse saaledes gjør Naturens og Legemlig-
hedens Verden absolut uigjennemtrængelig for Kristus, mis-
kjender den Begrebet af Kristus som Verdensfuldenderen;
thi som saadan er han ikke blot Aandens og Sjælens, men
ogsaa Legemlighedens og Naturens Forløjer og Fuldender,
og den christlige Anskuelse kræver nødvendigt, at ikke blot
Sjælenes Rige maa være gennemtrængeligt for Christi Aand,
men at ogsaa Legemlighedens Rige maa være gennemtrængel-
igt for hans forklarede Legemlighed.

§ 179.

I det vi søge en Ubiquitetslære, der kan undgaae de be-
tegnede Genfidigheder, see vi kun en Udvei hertil, naar vi,
ifølge det hidtil Udviklede, bestemme Christi kongelige Magt,

ikke som den umiddelbare Almagt, men som den verdensfuldendende Magt, der i fortsat Udvikling gennemtrænger alle Skabeljesskredse, baade i Historien og i Naturen. Christi Nærværelse i Afslutningen maa derfor ikke betragtes som en umiddelbart værende, men som en vordende Nærværelse, maa betragtes under Synspunctet af hans fortsatte Komme, hvorved han i stigende Udfoldelse af sin Fylde gjør sig til Midtpunctet for Afslutningen, der skal beredes og nyskabes til et levende, organisk vøgende Christustempel. Den nærmeste Kreds for hans Nærværelse er nu vistnok de troende Sjæles Rige, Menigheden, hvilken han formedelst den Hellig Aand opfylder med sine Kræfter, Virkninger og Gaver. Men i alle sine Gaver giver han Sig Selv til sine Troende. („Ikke jeg lever, men Christus lever i mig“). Og ikke blot i Menigheden, men ogsaa i Verdenshistorien udfolder sig Christusnærværelsen i stigende Udvikling. Uafbrudt kommer han i Verdenshistorien, ikke blot i verdensdømmende Magt, der sætter Skilsmisse mellem den sande og den falske Aandelighed, og hvis Nærværelse er fjendelig i Tidernes Tegn, men ogsaa i verdensforløsende og fuldkommende Magt, der indsamler Alt, hvad der i Sandhed er aandeligt, under sig som under Hovedet, gennemtrænger det med sine helliggjørende Virkninger. Og ikke blot i Verdenshistorien, men ogsaa i det hiinsidige Aanderige udfolder sig hans Nærværelse i stigende Udvikling; thi Tid og Rum sætte ingen uovervindelig Skranke for ham.

Efterdi da Skilsmisssen mellem Aand og Legemlighed er ophævet i den Opstandne og Himmelfarne, staaer ikke blot Aanderiget, men ogsaa Legemlighedens, ogsaa Naturens Rige aabent for hans Indvirkninger. I Sacramenterne, der ere Udtrykket for den Opstandnes allerhelligste Nærværelse i sin Menighed, gjør han Naturens, gjør han Sandhelighedens Rige til Redskab og Middel for de himmelige Virkninger, hvorigennem han deelagtiggjør sine Troende, ikke blot i sin Aandeligheds, men ogsaa i sin forklarede Legemligheds Væsen, nærer

og styrker det tilkommende Opstandelsesmenneske i dem. Men den fuldkomne Aabenbarelse af denne hans aandselegemlige Nærværelse indtræder først i Tidens Fylde, i den sidste store Verdensforvandling, naar Aande-verdenen, Sjæleverdenen og Legemverdenen sammensmelte til eet Herlighedens Rige (regnum gloriæ). Da er Afslabningen omdannet til et stort Kristusstempel, da er dens store Mangfoldighed gjennemlyst af det Ene. Kristus opfylder da Alt i Alt*), skjøndt det vistnok gjælder om Kristusilværelsen, hvad der gjælder om den guddommelige Alstedsnærværelse overhovedet, at Nærværelsesmaaden bestemmer sig efter de forskjellige Skabelsesfredes særegne Natur og Modtagelighed.

Num. Idet vi saaledes see Kristus som Verdensfuldenderen, som Naadens og Hellighedens Fyrste, som Menighedens og Afslabningens Hoved, der i kommende Nærværelse allerede nu lever i Sjælene, i Historiens, i Aandernes Rige, og paa hvis sidste, altfuldendende Komme Naturen bier, at den maa blive Middel for hans Fylde, maa blive sacramental; og idet vi i Skabningens, i Naturens nærværende Tilstand allevegne see Skjægbilleder og Sindbilleder paa Christi Rige: kunne vi tilægge os Digterens**) skjøne Ord (der iøvrigt ogsaa kunne tages i en heelt anden Betydning, dersom vi nemlig i Christi Aabenbarelse kun see en Allegorie for det almindelige Guddomsliv i Skabningen):

Du gaaer mig tidt imode,
Min Frelser! thi Du opstod fra de Døde.
Din Elskov Alt omfatter,
I hvert et Dieblif Du fødes atter.
Kun Tiden og Naturen helligt maler
Det store Billed', som Din Glands udtaler.
Selv i mit Hjertes Kammer
Er Du det Lys, det fromme Lys, som flammer.

§ 180.

Vi slutte med at gjentage, at der i denne Lære maa gjøres en grundig Forskjel mellem Sønnens Midlervirksomhed

*) Jvfr. Coll. 3, 11.

**) Dehlsenschläger i „Narets Evangelium“.

i Logosaabenbarelsen og i Christusaabenbarelsen, mellem den verdensskabende og den verdensfuldendende Virksomhed. Selv naar vi tænke os Herlighedens Rige at være kommet, vil denne Forstjæl have Gyldighed. Ogsaa i det salige Liv vil Mod sætningsforholdet mellem Gud og Skabningen ikke fuldkomment kunne tænkes at ophøre, fordi det betinger Enhedsforholdet; men saa vil der ogsaa være at skjelne mellem en udadgaaende Virksomhed af Guddommen, der sætter og opholder det skabte Liv i en forholdsvis Bæren udenfor Gud, hvilket netop er Begrebet af den altfrembringende, altbærende og altopholdende Logosvirksomhed, og en tilbageførende, en fuldendende Virksomhed, der løser Mod sætningsforholdet i Enhed, at Gud kan være Alt i Alle, hvilket er Begrebet af Christusvirksomheden. Den dobbelte Midlervirksomhed vil derfor aldrig kunne tænkes at ophøre.

Christi Kongedomme udtrykker saaledes paa eengang Forestillingen om et tilkommende Herlighedens Rige og Forestillingen om et Himmeriges Rige paa Jorden, i hvilket han selv er det uhyrlige Hoved. Begge Forestillinger finde deres nærmere Udvikling i Læren om Aanden.

Læren om Aanden.

Andens Udgang fra Faderen og Sønnen.

§ 181.

I Guds indre Aabenbaringsliv er Anden den i sig selv tilbagevendende Gud, er den himmelske Værkmester, der udformer Sønnens evige Muligheder til indre Virkelighed. (Se fr. Treenheds læren.) Denne afsluttende Virksomhed, der tilkommer Anden i Væsenstriniteten, tilkommer den ogsaa i den oekonomiske Trinitet. I Skabelsens Begyndelse svævede Guds Aand over Vandene; i den forchristelige Menneſteverden, i Jødedommen og Hedenskabets, var det formedelst Guds Aand, at den guddommelige Logos indsaade sin hellige Sæd i Sjælene og talede igjennem Propheterne. Og som Guds Aand i den første Skabelses Begyndelse svævede over Vandene, saaledes er det ved den samme Aands Virksomhed i den menneskelige Natur, at den syndige Menneſtenatur kunde blive modtagelig for den anden, den nye Skabelse, at Kristus kunde undfanges og fødes af en Kvinde; og efterat Kristus er aabenbaret, er det Anden, som forklarer ham.

Naar vi derfor i det Foregaaende have nævnet Kristus som Verdensfuldenderen, maa dette Navn ogsaa tillægges Anden, skjøndt i forskjellig Betydning. Hvad Kristus er i Enhed, er Anden i Mangfoldighed. I Christo er Verdensformaallet forbilledligt fuldbgyrdet; men det er formedelst Anden, at den ene Kristus vinder Skikkelse i Sjælenes Mangfoldighed, at Guds Rige kommer i Verden. Thi ogsaa her

er Aanden den himmelske Værkmester, der udformer Sønnens Fylde til et Herlighedens Tempel, omdannende og berebende den hele Mangfoldighed af naturlige Menneſteindividualiteter og Folkeindividualiteter til Redſkaber for den ene Christus.

Anm. I det vi have beſtemt Aanden ſom det formende og forklarende Princip, have vi udtalt en Beſtemmelse, ſom har Anvendelse paa enhver Aand. Kun der erkjende vi en Aandens Aabenbarelse, hvor vi erkjende en plaſtiſt, en arkitektoniſt Magt i en forudſat Livsfylde. Juſt fordi Aanden er Formprincip, er den ikke det Førſte, men det Sidſte; og det gjælder om enhver Aand, at dens Rigdom er betinget ved dens Forudſætninger, beroer paa, hvilke Dybheder den ransager, hvilke Livsmysterier den forklarer og giver Skikkelse. Derfor ſætter den chriſtelige Treenhedslære Aanden i uoploſelig Forbindelse med Faderen og Sonnen. Den erkjender Aanden ſom den, der ikke taler af ſit Eget, men uafſadeligt tager af Chriſti Fylde. Vore Dages philoſophiſke Idealisme er i mange Henseender bleven Formalisme, fordi den, ikke blot i Religionen, men i Livets forſkjellige Egne har villet gjøre Aanden til Eget og Alt, uden at have Die for den Livsgrund, af hvilken Aanden opſtiger, uden at have Die for det Livsmysterium, ſom Aanden ſkal forklare. Loſrives Aanden fra ſin Forudſætnig, da taler den kun af ſit Eget, og den bliver den tomme Aand. „Den ſkal ikke tale af ſit Eget; men af min Fylde ſkal den tage, og mig ſkal den forklare“, dette Chriſti Ord gjælder paa ſin Viis i enhver af Livets Kredſe. Thi allevegne gjælder det, at Aanden maa have ſit Udſpring fra en Livets Kilde; og allevegne ſtaðfæſter det ſig, at den philoſophiſke og poetiſke Idealisme, der har ſtilet ſig fra Livets Kilder, kun aabenbarer tomme Sandhedsformer og tomme Kunſtformer.

§ 182.

Den Aand, der udgaaer fra Faderen og Sønnen, og ſom ſelv er Gud, har nævnet ſig ſelv ſom den Hellig Aand. Den Hellig Aand adſtiller ſig fra alle Verdenſaander ikke blot derved, at alle Verdenſaander ere indſluttede under Synd, men ogſaa derved, at Verdenſaanderne efter deres oprindelige Beſtemmelse forfølge heelt andre Formaaler. De koſmiſke Aander, det være ſig Folkeaander eller Statens Aander, det være ſig Kunſtens Aander eller Videnskabens Aander, have kun det Formaaler at grunde og udbrede deres Rige,

medens de menneskelige Individuer fornemmelig gjælde dem blot som Midler for dette Maal. Disse Anden spørge alene om, hvortil den Enkelte kan bruges i Godeens Tjeneste, om hvad den Enkelte er i sin jordiske Bestemthed, men de spørge ikke om den Enkelte selv. Den Hellig Anden derimod vil skabe et Rige af helliggjorte, af salige Individuer, dens Formaal er Sjælernes Frelse. „Jeg søger ikke Eder, men Guds“, siger Apostelen Paulus*); (jeg søger ikke nærmest Guds naturlige Anlæg og Gaver, ikke Mand eller Kvinde, Jøde eller Græker, men Guds Selv, det skjulte Samvittigheds-menneske i Guds). Dens Formaal er vistnok et Rige, men et Rige, hvor enhver enkelt Sjæl er Formaal i sig, et Tempel, hvor enhver Steen atter er et Tempel for sig**). Dette Tempel, denne aandelige Gudsbolig, der selv bestaaer af uendeligt mange Gudsboliger, er Christi Kirke, de Helliges Menighed og Forsamling.

Anm. Begrebet Kirke fører Tanken tilbage til Herren, fra hvem Anden udgaaer, til Kristus som Kongen, dermed ogsaa til Christi Indstiftelser, til Apostelembedet og Lærembedet. Begrebet Menighed derimod fører nærmest til Tanken om de menneskelige Individuer og Sjæle. Hiint udtrykker altsaa overveiende den objective, dette den subjective Side af Guds Rige i dets historiske Fremtræden.

§ 183.

Som Sønnen først aabenbarer sig ved sin Menneſteblivelse, saaledes kan ogsaa den Hellig Anden først fuldkomment aabenbare sig ved at indgaae, ikke blot en forbigaaende, men en blivende Forening med den menneskelige Natur, ved at blive Anden i Christi Rige. Thi først som Christi Anden kan den Hellig Anden indgaae den blivende Forening med Menneſteslægten. Først naar den forbilledlige Genhed af den guddommelige Natur og den rene, syndsfrie Menneſtenatur er fuldbæret, først naar Midleren mellem Gud og Guds Rige er kommen: først da kan Riget selv træde i Kraft, kan

*) 2 Cor. 12, 14.

**) 2 Cor. 6, 16.

der fuldbyrdes en Forening mellem den guddommelige Natur og den syndige Menneſtenatur, ſom er Afbilledet af Naturernes Forening i Chriſto. I Chriſto boer Guddomsfylden legemligt, i Chriſto er Naturernes Genhed en ſaadan, at den menneſkelige Natur ikke har nogen Selvſtændighed udenfor og før Foreningen med den guddommelige; i Aanden derimod have de menneſkelige Individuer en naturlig og verdſlig Selvſtændighed udenfor og før Foreningen og ſtulle først efterhaanden omdannes af Aanden til Afbilleder af den Fuldkommenhed, der i Chriſto er af Naturen. Men ſkjøndt Aandens Forening med den ſyndige Menneſtenatur ſaaledes ikke er et Incarnationens, men et Inhabitationens Forhold, er den ikke deſtomindre at betegne ſom en blivende, en uoploſelig Forening. Thi ligesom Naturernes Genhed i al Evighed aldrig oploſes i Chriſti Perſon, ſaaledes vedbliver i Kraft af Chriſti evige Midlerembede den Hellig Aand i al Evighed at boe i Chriſti Rige, og blandt alle de Samfundsaander, der røre ſig i Hiftorien, vil den Hellig Aand ſtedſe aabenbare ſig ſom den ſtærkeſte. (Den, ſom er i os, er ſtørre end den, ſom er i Verden *).

Num. Naar vi her beſtemme Aanden ſom den hellige Samfundsaand, da ophæver dette ikke, men indeſlutter netop, at den er den i ſig ſelv perſonlige Aand. Thi kun ſom den i ſig ſelv hellige, dermed ogsaa perſonlige Aand, kan den være Aanden i de Helliges Samfund, kan den have Individernes Frelſe til ſit Formaal eller være den himmeſke Sjæleſorger. En ubeſtemt Almænaand maa mere eller mindre virke blindt og driftmæſſigt og kan allerede af den Grund ikke være den Hellig Aand, ligesom den ogsaa kun kan have det Almene, men ikke de enkelte Sjæle til ſit Formaal. Det er en Følge af det pantheiſtiſke, ſpinoziſtiſke Element hos Schleiermacher, at han beſtemmer Aanden ſom den uperſonlige Samfundsaand, hvorved en ureen Sammenblanding af den guddommelige Aand og den ſtabte, ſyndige Menneſteaand uundgaeligt fremkommer.

§ 184.

Som den Aand, der er ſendt og ſtedſe paany ſendes

*) 1 Joh. 4, 4.

af Christus (procedit a patre filioque*), aabenbarer den Hellig Aand sig nærmest som den evangeliske Histories Aand, som Traditionens, den rene og usforvanskede Overleverings Aand. Derjom det var tænkeligt, at Aanden nogensinde kunde løsrive sig fra den hellige Historie, da vilde den ophøre at være Aabenbaringsens Aand og kun blive en mythisk, en mystisk og apokryphisk Aand. Dog maa der paa den anden Side siges, at den Hellig Aand er langt Mere end Traditionens Aand. Den er ikke blot Grindringens, men Forklarelsens Aand; den minder ikke blot om Christus**), som om en forbigangen historisk Person; men den udgaaer fra Christus, som fra den evige Levende, og forklarer ham***) for Sjælene og i Sjælene. Heri ligger, at skjøndt Aanden sætter sig selv i et Afhængighedsforhold til Christus, dette Forhold ikke desto mindre er et Frihedens og Selvstændighedens Forhold, saaledes at Aanden aldrig ophører at være den frit skabende Aand. Var Aanden kun Traditionens og Overleverings Aand, da vilde Kirken ikke kunne synge: Veni creator spiritus! Men just fordi den ikke blot er Traditionens, men ogsaa Forklarelsens Aand, er den tillige den levendegjørende, den frit formende, den plastiske Aand. Vel former Aanden Alt, hvad den former, efter Christi Billede; og ville vi tale paa menneskelig Viis, da kunne vi sige, at ligesom den menneskelige Kunstner under alt sit Værk stedse seer hen til et evigt Grundbillede, der foresvæver ham, og udpræger dette sit Grundsyn i den hele Mangfoldighed af sine Frembringelser: saaledes seer Aanden, den store usynlige Værkmeister og Tempelkunstner, stedse hen til Christi Grundstiftelse, og Aanden gjør Intet, uden hvad den seer Sønnen at gjøre. Men idet Aanden i evigt nye Afbilleder, i evigt nye Gjentagelser og Forskjelligheder, udpræger det ene Grundbillede i den menneskelige Natur, aabenbarer den sig som Frihedens Aand, der forklarer den evige Sandhed. Som den frie Udviplings Princip,

*) Joh. 15, 26.

**) Joh. 14, 26.

***) Joh. 16, 14.

der uafslædigt skaber et Nytt paa Jorden, fornyer og fornyger Christuslivet saavel i de enkelte Sjæle som i det hele Rige, gjenfoder den christelige Lære og den christelige Cultus i nye Skikkelser, ransager og udfinder nye Midler og nye Veie for Udbredelsen af Christi Kongedomme, som dette hellige, umiddelbart nærværende Forsynsprincip aabenbarer Aanden sig som Parakleten, der, som den paa den ene Side overbeviser Verden om Synd og om Retfærdighed og Dom*), saaledes tillige er Trøsteren ikke blot for de enkelte Sjæle, men for den Kirke, til hvilken alle Historiens Forjættelser ere knyttede. Thi som Fornyhelsens og den levende Udviklings stedse nærværende Princip beviser Aanden i Kraft, at Christi Kongedomme aldrig doer og aldrig forældes.

Forholdet imellem Aandens Virksomhed og Christi kongelige Virksomhed i sin Kirke bliver ifølge det Foregaaende altsaa at bestemme som et samvirkende Forhold. I det christelige Samfund gives der ingen Virkning af den Hellig Aand, som ikke i sin inderste Grund er Forklarelsen af en Christusvirkning („af Mit skal den tage“); og omvendt gives der ingen Christusvirkning, som jo maa forklares ved Aanden, thi Ingen kan kalde Christum en Herre uden ved den Hellig Aand**). Denne Samvirken af Herren og Aanden aabenbarer sig i Kirkens Stiftelse, Opholdelse og Fuldendelse.

Kirkens Stiftelse og Opholdelse.

§ 185.

Væsentligt er Kirken stiftet af Christus under hans jordiske Tilværelse, men virkelig stiftes den først ved Aandens Udgydelse paa Pintsefesten eller ved Inspirationen.

*) Joh. 16, 8.

**) 1 Cor. 12, 3.

Inspirationen er Guds Aands Indgang i den menneskelige Aand til at begrunde den blivende Forening, og den er derfor det Tilsvarende til Incarnationens Under. Er det Kirken's Bestemmelse, at Verden formedelst den skal christnes og gjenfødtes, at Christi forløsende Livsfylde formedelst den skal indføres i den syndige Menneskehed: da er Intet utænkeligere, end at Kirken skulde være indtraadt i Verden med en Kreds af blot menneskelige Stemninger og Tilstande, fromme Erindringer og fromme Følelser, eller med en Kreds af blot sporadiske, dunkle og driftmæssige Bevægelser og Rørelser af Guds Aand. Thi paa denne Maade vilde Kirken være indtraadt i Verden famlende efter Principet for sin Udvikling, vilde uden Roer og Compas snart drives ind i denne, snart i hiin eensidige Retning. Ved saadanne famlende Begyndelser vilde der i det Høieste kunne stiftes en Mangfoldighed af religiøse Secter og gnostiske Skoler, men ingen Kirke, ingen Aabenbaringens og Forløsningens levende Organisme, der udbreder sig gennem alle Tider og alle Folk, gennemstrømmende og befrugtende Historien med den aabenbarede Sandheds og Aaades Fylde. Den christelige Kirke kan kun tænkes at indtræde i Verden med eet Slag som den nye Skabning i Christo, der vel gennem Tiderne skal udvikles og opvoxe til Christus, som er Hovedet, men som dog i den nye, gjenfødte Bevidsthed, hvormed den er bleven til, besidder det altomfattende Udviklingsprincip for sin hele Fremtid. Den første Virksomhed, som Kirken maa udøve i Verden, er at indplante dette Udviklingsprincip til en ny Historie i Menneskeslægten's Vidde, og derfor begynder Kirken med Aandens Fylde, med den hele intensive Rigdom af hellige Kræfter og Aaadegaver. Det første Led i den kirkehistoriske Udvikling, d. e. den apostoliske Kirke, er ikke det ufuldkomneste, men det intensivt fuldkomneste Led. Ligesom nemlig Christus, den nye Adam, er den Førstefødte blandt mange Brødre, ikke blot fordi han i Tiden er det første Led i en ny Udviklingsrække, men ogsaa fordi han forbilledligt staaer over den hele Række: saaledes

maa der siges, at i Forhold til de efterfølgende Skikkelser af Kirken, i Forhold til de efterfølgende Epocher af Kirkehistorien, er den apostoliske Kirke den Førstefødte blandt mange Søstre, fordi hele den efterfølgende Udvikling er anlagt i dens indre Rigdom.

Anm. At en ny aandelig Skabelse ikke maa begynde med en blot Approximation, men centralt, med Aandens Fylde, dette stadfæster sig ogsaa i den naturlige Aands Udvikling, isjondt vi her kun have relative Forbilleder, fordi den naturlige Aands Udvikling paa mange Maader er undergIVEN forstyrrende Hjemmelser. Maae vi saaledes ikke sige, at den første Begeistrings Periode, hvori det sande Genie finder sig selv og vinder sin Productivitet, er prototypisk for dets hele efterfølgende Udvikling, der, om den end skrider frem i en fortsat Række af Productioner, dog ikke kan udsolde Andet, end hvad der er præformeret i de første Grundsyner? Maa der ikke siges, at det er Opgave for Geniets normale Udvikling, at blive den første Begeistring tro, under de senere Reflexionens Kampe at fastholde de første Grundsyner, hvorigjennem Aanden aabenbarede sig for det og udvalgte det til sit Redskab? Hvad nu den første Begeistring er i det høitbegavede Individuums Udvikling, det er Inspirationen i Kirkens, forsaavidt som denne betragtes som eet stort aandeligt Individuum. Den første Begeistrings Periode er canonisk for alle efterfølgende Trin. Kun i det Liv og i den Virksomhed, i hvilken Kirken bevarer Sammenhængen med den første Begeistring, aabenbarer den sit sande Væsen; i enhver anden Virksomhed er den forladt af sin egen Aand, kun paaavirket af fremmede Aander.

En aandrigh Mand har sagt, at der gives Forfattere, som endnu ikke have faaet deres Pintse, og vil dermed tilkjendegive, at Geniet kan være tilstede, uden dog endnu at være kommet til den Kraft, at det i Sandhed kan begynde sin Productivitet. Aanden, den usynlige Bærtmester med den plastiske Magt, er endnu ikke kommen over dem. Dette Blik tjener til at oplyse Apostlenes Tilstand for Aandens Udgydelse. Væsentligt havde de Aanden i Christi Aabenbarelse og Christi Udvalgelse; men virkeligt havde de den ikke, thi de vare endnu uproductive. Modtageligheden for Inspirationen udvikledes først hos dem, da Herrens sandselige Nærværelse blev tagen fra dem og de i indre Jordybelse sadde stille og ventede i Jerusaleem.

Inspirationen og Apostelembedet.

§ 186.

Inspirationen kunde kun begynde med et Gjennembrud af Guds Aand i den naturlige Menneſſeaand. Paa Pintſjedagen vare Apoftlene forſamlede, og pludſeligt bleve de fyldte af den Hellig Aand og talede i Tunger *). Hvor meget man nu end har tviftet om det Begreb, at tale i Tunger, — efter den Forklaring, Apoftelen Paulus giver os, betegnes derved en Tilſtand, hvori Bevidſtheden ikke er ſig ſelv mægtig, en Ekſtaſens, en Henrykkelfsens Tilſtand, der var Udtrykket for de nye aandelige Kræfters Gjennembrud og mægtige Rørelſe i Sjælenes Dyb, og ſom mere havde Præget af en aandelig Naturtilſtand, end af det klare Bevidſthedsliv **). Hiin Talen i Tunger var altsaa Udtrykket for den forſte, endnu regelloſt frembrydende og ligesom overſtrømmende Begeiſtring, i hvilken Apoftlene ſolte hele deres naturlige Tilværelſe gjennemgaa af Guds Aand ſom af et Lyn, ſolte ſig overvælde af den overvættets Kraft, ſom kom over dem; hvorfor ogſaa den vanhellige Betragtning, der ikke fattede Begivenhedens indre Betydning, betragtede dem ſom beruſede, ſpottede og ſagde: „Diſſe ere fulde af ſød Viin“. Naar derimod de andre Tilſtedeværende hørte dem tale om Guds ſtore Gjærninger Hver i ſit Tungemaal, da er det ikke fornodent her at tænke paa forſkjellige Sprog, men derpaa, at de Hver for ſig ſolte ſig tiltalte i deres egen inderſte Eienommelighed, at det indvortes Menneſte i Enhver ſaaledes tiltalte af dette Henrykkelfsens Tungemaal, at Sjælen ſolte ſig udloſt af den vante, den naturlige Indſkrænkning og paa underfuld Maade blev ſig ſelv aabenbar. ***) Hiin Henrykkelfsens Tilſtand alene udgjør imidlertid ikke Inspirationen. Den betegner kun det aandelige Fødjelsøieblik, hvor

*) Ap. Gj. 2, 3.

**) 1 Cor. 14, 2—4.

***) Zſfr. Steffens Religionsphilosophie II. 346.

Aanden maatte gjennembryde Naturlighedens Hylster, og gif umiddelbart over i den klare Bevidstheds og Besindigheds Tilstand. Af Betragtningens bevægede Naturgrund opsteeg den klare historiske Aabenbaringsbevidsthed. De religiøse Naturkræfter lededes over i den historiske Udviklings Orden; Glosfolalien gif over i Prophetien, idet Petrus stod frem og udtalte det løsende Ord i en befindig Tale, tolkede Begivenheden som grundet i Aabenbaringens Dekonomie, som Opfyldelsen af Propheternes Spaadomme, forkyndte, at den ved Kristus stiftede Huusholdning nu traadte i Kraft, opfordrede til Omvendelse og Daab, og henved tre Tusinde bleve den Dag døbt. Saaledes endte Begivenheden med den første Missionsprædiken og den første omfattende Missionsdaab. Alt blev historisk og kirkeligt organiseret; og vi kunne betragte Peters Tale som en Typus for den historiske Aabenbaringsbevidsthed, der fra nu af fremtræder hos Apostlene. Den nye apostoliske Tunge, der fra nu af taler trindtomkring paa Jorden, tolkende Guds Riges Hemmeligheder baade for Vise og Umyndige, er vistnok en glødende Tunge, en Ildtunge; dog er det ogsaa dens Kjendemerke, at den fører forstandig, sund og befindig Tale*).

Anm. Dersom hiin første Talen i Tunger ikke var gaaet over i Prophetien, men var bleven fastholdt som noget Isoleret, da havde Apostlene kun været at betragte under Synspunctet af „de Dvakte“, og Sværmeriet og Fanatismen havde ikke været langt borte. Allerede Paulus maa advare Menighederne mod en eenfædig Overvurdering og Fastholden af dette Begeistringens Naturmoment, og indskærper, at Prophetien eller den klare, for Alle forstaaelige Aabenbaringstale er det Hoiere. Og Kirkehistorien lærer tilstrækkeligt, at naar i aandelige Gjennembruds- og Opvækkelsesperioder de religiøse Naturkræfter ikke bleve historisk organiserede, da var Sværmeri og Forvirring den uundgaaelige Følge. — Paa en sværmerisk Maade, men dog som et i psykologisk Henseende opklarende Phænomen, fremtraadte en Talen i Tunger i vore Dage hos Irvingianerne i England, der paa stode, at den apostoliske Tid med alle dens overordentlige

*) 1 Tim. 1, 13. Tit. 2, 2.

Naadegaver maatte kunne vedblive at gjentage sig i saadanne Menigheder, som ved deres Fromhed gjorde sig modtagelige for disse. Der viste sig hos hine Individer en Talen i Tunger, d. v. s. en ekstasisk Udgydelse i religiøse Naturlyd, i et Tunge=maal, der var uforstaaeligt baade for den Hørende og den Tælende selv. Skjondt disse Phaenomener vistnok i een Henseende bære Præget af det Sogte og Fremkunstlede, vidne de dog paa den anden Side mægteligt om Tilstedeværelsen af hoiere religiøse Naturkræfter. Det Følste maa her søges deri, at dette Gjennembrud af Kræfter, der oprindeligt hvilede i Naturgrunden, var vilkaarligt fremkaldt og opvakt af Menneskene selv, og just derfor bleve disse Kræfter ufrugtbare. Dette sees navnlig af den Prophetie, der hos hine Begeistrede afløste Glosjofalien som en Fortolkning af denne, men som ikke var Andet end et Slags opbyggelige Taler af reen subjectiv Character og saare langt fra at indeholde nogen ny kirkelig Bevidsthed*).

§ 187.

Pintjedagen er Typus for et heelt Tidsrum, i hvilket Inspirationen vedbliver at strømme, det Tidsrum, hvis væsentlige Grundtræk ere fremstillede i Apostlenes Gjerninger. Inspirationen er heller ikke indskrænket til Apostlene alene. Ikke blot Mænd, der stode Apostlene nær, en Stephanus og Barnabas, en Marcus og Lucas vare inspirerede; men vi finde ogsaa, at et Gjennembrud, liget det paa Pintjedagen, oftere har gjentaget sig med enkelte Individer, der lode sig optage i Kirken, og om hvilke vi læse, at de taledes i Tunger og propheterede**). Men just fordi vi saaledes kunne benævne hele denne Fodsels Periode som Inspirationens Periode, maae vi nødvendigt antage forskjellige Grader i Inspiration, antage at Inspirationen paa de forskjellige Puncter har været tilstede i forskjelligt Maal. Inspirationens Fylde maae vi da nødvendigt sætte i Kredsen af dem, der fra Begyndelsen havde hørt til Herrens engeste Kreds og som et helligt Udvalg vare udsætte af ham selv til at være hans Kirkes Piller og Støtter. Just fordi den Hellig Aand er den

*) Svfr. Tidskrift for udenl. theol. Litter. udg. af Clausen og Gohlenberg 1840. **) Ap. G. 19, 6. svfr. 8, 17, 10, 45.

hellige Histories Aand, maatte fornemmelig de være stiftede til Inspirationens Organer, som fra Begyndelsen af havde været med Herren, havde den fuldstændigste Opfattelse af ham og saaledes vare den sande Traditions Ihændehavere; og just fordi den Hellig Aand er den Aand, der ikke blot historisk minder om Christus, men forklarer ham, maatte ogsaa fornemmelig de være stiftede til Inspirationens Organer, hvilke Herren selv fra Begyndelsen havde udsondret fra Verden, havde renset og helliget ved sin Fortrolighed.

Anm. Naar de 11 Apostle efter Judas' Bortgang fuldstændiggjorde deres Kreds ved at optage en ny Apostel, saa hørte saavel Mathias, som Josès*), der tilligemed ham blev foreslaaet til Apostolatet, til dem, der i Bestandighed havde været med Herren fra Begyndelsen til Enden, og de ere altsaa af Apostlene selv blevene henregnede til den apostoliske Klasse, til den Grundstamme af Christi Efterfølgere, af hvilken Apostolatets Organer maatte tages**). Disse Mænd stode for Apostlene i den Grad paa lige Trin, at de nu kunde overlade Udsalbet til Lodkastning, for derigjennem at erfare Herrens egen Udvælgelse (*ἀνάδειξον ὁ θεὸς ἐκ ἐξέλεξω*). — Hvad dernæst Paulus angaaer, saa hørte han vistnok ikke oprindeligt til denne hellige Grundstamme, men er først senere som en vilb Green indpodet derpaa. Hans Apostolat beroer paa en overordentlig Kaldelse. Han er udvalgt af Herren ved hiin Aabenbarelse paa Veien til Damascus, til hvilken han selv stedse henfører sin Udvælgelse; og skjøndt han ikke har kjendt Herren efter Kjødets, altsaa ikke i den Forstand har kunnet være den historiske Traditions Ihændehaver, som de Andre: saa maa han dog antages at have staaet i et saadant Forhold til dem, der vare Piller og Støtter***), at han igjennem disse har annammet en fuldstændig Opfattelse af den hellige Historie, en Opfattelse, saa fuldstændig, at han kunde overlevere Menighederne historiske Momenter af Herrens Liv som Noget, han havde fra Herren selv†).

§ 188.

Som den kirkestiftende Aands Redstaber staae Apostlene i det dybeste Afhængighedsforhold og i det dybeste Frihedsforhold til Aanden. „Ikke I ere det, som tale, men min

*) Ap. G. 1, 23. **) Jvfr. Schleiermacher: Der chr. Glaube. II. 364.

****) Gal. 1, 18. 2, 9. †) 1 Cor. 11, 23.

Faders Aand, som taler i Eder!*)" Sandheden er tilstede i dem, uden at være formørket ved Bidsfarelse og menneskelig Egenhed. Men det er saa langt fra, at Apostlene ved at blive Aandens Redskabere skulde have tabt deres personlige Eiendommeligbed, at de meget mere derved ere blevne de blivende Vidner om Aandens persondannende Magt, de flippesfaste Forbilleder paa christelige Personligheder og christelige Characterer; og med Rette lader Apostlenes Tidsalder sig betegne som Herovernes Tidsalder, der afløser Gudealderen, da Herren selv vandrede blandt Menneskene. Da deres Forhold til Aanden saaledes ikke maa tænkes som et Ufrihedens, men som et Frihedens og dermed som et Udviklings Forhold, saa maa Inspirationens nærmere bestemmes som Aandens fortsatte Meddelelse gennem den fortsatte Friheds og Bevidsthedsudvikling. Men Aandens Aabenbarelse gives dem kun til det, som er nyttigt**), og Inspirationens fortsatte Udvikling i Apostlene er derfor betinget ved den apostoliske Kirkes historiske Forholde og Udviklingsgang. Kun til Embedets Gjerning gives dem Aandens Aabenbarelse; kun efter som de kirkelige Opgaver historisk fremkomme og danne sig, det være sig Opgaver i Henseende til Læren, eller i Henseende til Kirkens Organisation***), giver Aanden Løsningen, en Løsning, der, som den gives dem ovenfra, saaledes ogsaa kommer indenfra, af Selvbevidsthedens Dyb. „Det er den Hellig Aands Beslutning og vor Beslutning“ — disse Ord paa den apostoliske Forsamling i Jerusaleem udtrykke klarligt den frie Selvbevidsthed i Inspirationen.

Anm. Af Herrens Ord til Petrus†): „Du er Petrus, og paa denne Klippe vil jeg bygge min Menighed“, lader sig ikke udlede, hvad den romerske Kirke har villet udlede heraf. Men vel lader sig heraf udlede den store Betydning, der tilkommer den apostoliske Personlighed. Vel kunne vi sige, at ikke

*) Matth. 10, 20.

**) 1 Cor. 12, 7.

***) Ap. G. 15, 10.

†) Matth. 16, 16.

Petrus, men Troen og Troesbekjendelsen er den Klippe, paa hvilken Herren vil bygge sin Menighed; men dog kunde Kirken ikke stiftes ved Troen og Troesbekjendelsen in abstracto, kunde ikke stiftes ved upersonlige Organer, der kun paa en uklar og driftnæstig Maade ledes af Aandens Magt, hvilket mere eller mindre vilde have været Tilfældet, dersom Kirken kun havde været overladt til et masseagtigt Almeenliv. Kun formedelst Enkelte, i hvilke den hellige Samfundsaaend kom til den frieste og personlige Aabenbarelse, kunde Kirken stiftes. Idet den troende og bekjendende Petrus i hiint Dieblit staaer for Herren som Apostelrepræsentanten, nævner Herren ham som Troens Klippemand og udtrykker derved den apostoliske Personligheds Betydning for Kirkens Stiftelse. Det gjentager sig til alle Tider af Kirkens Udvikling, at denne umuligt kan stride frem, umuligt kan komme ud over Gjæringsstilstanden, naar ikke Samfundsaaenden centraliserer sig i Enkelte, fra hvilke, som fra personlige Livstilder, de organiserende Virkninger kunne udgaae til Mængden; Enkelte, i hvis aandelige Myndighed Almeenbevidstheden finder sit sammenholdende Midtpunkt, og som derfor kunne kaldes Kirkens Piller og Støtter; og til alle Tider (man tænke f. Ex. paa Reformationstiden) viser det sig, at de store kirkelige Personligheder, der ikke tale og handle af sig selv, men af Kirkehistoriens Aand, ere Frihedens og Selvbestemmelsens Hæroer, hos hvilke den uafhængige Mængde finder sit Tilhold. Men hvad der gjælder om de relative Udviklingspunkter, det gjælder paa overordentlig Maade om det forbilledlige Udviklingspunkt eller om Kirkens Stiftelsesperiode.

§ 189.

Som den kirkefæstende Aands Redstaber staae Apostlene ikke blot i det frieste Genhedsforhold til Aanden, men ogsaa i det frieste Genhedsforhold til hverandre. Skjøndt der ere forskjellige Gaver, er der dog kun een Aand; og skjøndt der ere forskellige apostoliske Læreformer, lever dog den ene Grundsandhed i dem alle. Just derved, at Aanden sonderer sit Indhold i en Forskjellighed af Momenter, aabenbarer den sin Fylde og sin Rigdom. Af samme Grund er ikke den enkelte Apostels Bevidsthed, men den apostoliske Totalbevidsthed det fuldstændige Udtryk for den kirkefæstende Aands Aabenbarelse, ligesom ogsaa kun denne er det fuldstændige Udtryk for Kirkens Bevidsthed om sit Grundforhold

til Herren og Aanden, sit Grundforhold til Verden og sig selv. Som Moderkirkens Repræsentanter udtrykke Apostlene ikke blot en enkelt Tids kirkelige Selvbevidsthed, men ere den kristelige Kirkes Repræsentation for alle Tider.

Kirkens væsentlige Egenskaber.

§ 190.

Inspirationens og de overordentlige Naadegavers Epoche ophører, men Aanden bliver i Kirken. Inspirationen horer til Kirkens Stiftelse, men ikke til dens Opholdelse. Den sande Grundvold er lagt, det fuldkomne Udviklingsprincip er givet. Men hvad der er givet i Inspirationen, skal bevares, skal udfoldes og frugtbargjøres gennem en lang historisk Frihedsprove. Kirkens fortsatte Udvikling indordnes nu i Verdenslivets store Sammenhæng, som ved Kirken skal fornyes og gjenfødes. Og just fordi Kirken skal gøre sig til en verdenshistorisk Potens, skal udvikle sig i et frit Bøxforhold med alle andre Potenser i Slægtens verdenshistoriske Liv, gennem forskellige Nationaliteter og Tidsalder, i Forhold til forskellige Trin af naturlig Oplysning og Dannelse: maa den ogsaa underkaste sig den verdenshistoriske Udviklings Love. Idet Kirken træder ud af sin paradisiske Tilstand, der betegnes ved Inspirationen, kan det ikke undgaaes, at Forholdet mellem det Guddommelige og Menneftelige i Kirken i mange Henseender bliver et uadæquat Forhold, efterdi Kirken ved at underlægges den historiske Udviklings almindelige Love, udsættes for alle de verdslige Indflydelser, der baade udvortesfra og indvortesfra hemme den normale Udvikling. Men at Kirken gennem den hele historiske Bøxel af sine Virkelighedsformer væsentlig bliver sig selv liig, at den gennem enhver Fordærvsens og Oplosningens Periode gjenfødes til en renere Stikfelse af sit Ideal, dette beviser, at den aldrig forlades af sin Stifter og af Stifterens Aand.

Anm. Vi staae her ved Udgangspunctet for Modfætningen mellem Catholicismen og Protestantismen. Henseette vi os i Taalen

til det Tidspunct, hvor den sidste Apostel er død, og spørge vi: hvor er nu Apostolatet? da svarer Catholicismen: det er i Apostlenes levende Efterfølgere som den sande Traditions Ihændehavere, i Biskopperne, i Concilierne og Paven, i hvilken Repræsentation den erkjender Fortsættelsen af den apostoliske Inspiration. Den evangeliske Kirke derimod svarer, at den kun finder det fuldgylldige Udtryk for Apostolatet i den hel- lige Skrift, der er den blivende Apostelstemme i Kirken. Medens Catholicismen altsaa antager en Inspiration gennem alle Tider, henseer Protestantismen Inspirationen kun til Kirkens Stiftelse. Den historiske Critik har nu noksom godtgjort, at hiin fortsatte Inspiration kun altsor meget er det Modsatte af, hvad den udgiver sig for. Fra Ideens Side derimod beroer Modsetningen paa et forskjelligt Begreb om den kirkehistoriske Udvikling. Protestantismen fatter Kirkehistorien som den frie Udvikling, hvor Kirken, med det apostoliske Ideal for Die, stræber efter den fuldkomne Genhed af sin guddommelige og menneskelige Side („Ikke at jeg har grebet det, men jeg jager derefter, om jeg dog kunde gribe det“). Catholicismen fatter Kirkens Udvikling som en sig mekanisk fortsættende Traditions- udvikling, i hvilken den guddommelige Side saaledes fremhæves, at den menneskelige bliver et Skin. Protestantismen sætter Udviklingens Bæsen deri, at Kirken gennem den historiske Reflexions Arbejde og Kampe frit skal reproducere, hvad der ved Inspirationen er givet den; Catholicismen derimod sætter Udviklingen i en blot kvantitativ Forlængelse af Begyndelsen, uden at erkjende, at de Momenter, der slumre i hiin syldige Begyndelse, maae træde ud i Søndring, i frit Vexelsforhold, ja i Vexelkamp med hverandre.

§ 191.

Det Blivende i Kirken under al Vexel er dens Grundforhold til Herren og Aanden. Som den Hellig Aands Kirke og som Kristuskirken er den sande Kirke paa eengang usynlig og synlig. „Seg troer en christelig Kirke“ -- i denne Bestemmelse ligger, at Kirken ikke blot er synlig, men ogsaa usynlig, da det ellers maatte være nok at sige: „Seg seer en christelig Kirke.“ Usynlig er Kirken, forsaavidt som den er de Helliges Samfund, et Samfund, ikke blot af Betsjendere, men af sande Troende, der ere omspredte blandt alle Folk, i alle Tidsalder, i alle Stænder og Embeder, og, stjødnt adskilte i Tiden og Rummet, ikke desto mindre

danne et aandeligt, et mystisk Legeme; usynlig er Kirken, forsaavidt som den er et Rige af usynlige Kræfter og Naadevirkninger, der danne Kirkens Organisme og gjøre den til Christi Fylde, hans Fylde, der opfylder Alt i Alle*); usynlig er den, forsaavidt som Kristus, dens Hoved, nu er usynlig. Men synlig er Kirken, forsaavidt som dens usynlige Væsen giver sig Vidnesbyrd, gjør sig kjendeligt i Verden; synlig er den, forsaavidt som dens Tilværelse er betinget ved Christi historiske Aabenbarelse, forsaavidt som Naadens Virkninger ere betingede ved de af Christo historisk indstiftede Naademidler, ved Ordet og Sacramenterne, og træder i Kraft formedelsk disse. Som det derfor paa den ene Side gjælder om den sande Kirke, at der ikke kan siges: „Se her eller see der“! saaledes gjælder det paa den anden Side, at den er som „Staden paa Bjerget“, der ikke kan skjules. Begge Bestemmelser ere sammensattede i Conf. Aug., naar den beskriver Kirken som et Samfund af Hellige, hvor Evangeliet rettelig forkyndes og Sacramenterne rettelig forvaltes**).

Anm. Imod de her angivne Kjendetegn paa den sande Kirke indvender den romersk-catholske Theologie, at de ere utilstrækkelige. Skal, siger man, Evangeliets rette Forkyndelse og Sacramenternes rette Forvaltning være Kjendetegn paa den sande Kirke, da maatte der først bestemmes, hvad der er den evangeliske Forkyndelses Indhold, og hvilken Kraft der maa tillægges de Sacramenter, der ere rette. For den evangeliske Kirke løser denne Indvending sig derved, at Kirken formedelsk den Hellig Aands Ledelse ogsaa uden den romerske Stol maa være istand til at opfatte Evangeliets Indhold og Sacramenternes sande Betydning, ligesom Kirken ogsaa fra de ældste Tider har udtalt sin aandelige Opfattelse af Evangeliet i sine Symboler. Catholicismen gjør de ydre Kjendemerker til Gæt og Alt; den evangeliske Kirke erkjender derimod, at Sandheden kun er i Betydelighedsforholdet mellem de ydre og de indre Kjendemerker, mellem den synlige og den usynlige Side af Kirken, mellem Traditionen og Aanden. At nu dette Forhold i Kirkehistorien er blevet opfattet

*) Eph. 1, 23.

**) Conf. Aug. VII. Eph. 4, 4-6. Ap. G. 2, 42. Joh. 15, 3.

forstjelligt, ja modsat, dette ligger i Begrebet om en historisk Frihedsudvikling, og saalænge som denne Udvikling varer ved, saalænge vil og skal der ogsaa kunne tvistes om det Spørgsmaal, hvor den sande Kirke er, uden at haandgribelige Beviser kunne gives. De synlige Mærker skulle kun være tilstrækkelige for dem, som ogsaa erkjende de usynlige.

§ 192.

Saa sandt som der ikke er flere, men kun een Herre, saasandt som der ikke er flere, men kun een Hellig Aand, og saasandt som der ikke er flere, men kun een Mennekehed, der skal forenes med Christus som med Hovedet: saasandt er der ogsaa kun een Kirke*). Men den sande Eenhed aabenbarer sig gennem Mangfoldighed. Allerede i den første apostoliske Kirke see vi, at den ene Aand aabenbarer sig i mange Gaver, og den ene Christus fremstilles af Apostlene i forskjellige Christus-billeder. Under sit Begelsforhold med Verden, med forskjellige Nationaliteter og forskjellige Udviklingstrin i Mennekeheden, har den ene Kirke sondret sig i en Forstjellighed af Confessioner eller Kirke-Typer. Den confessionelle Sondring maa vistnok betragtes som en Folge af Synden, forsaavidt som Confessionerne udelukkende fastholde relative Momenter af Sandheden eller vel endogaa Bildfarelser som absolut, saliggjørende Sandhed. Men efter deres sande Begreb ere de forskjellige Confessioner Individuationer af Christendommen, der som Muligheder allerede spire i den apostoliske Kirke, men først blive virkelige i Tidens Fylde og have deres Betydning som forskjellige Trin i Christenhedens Opdragelse til det Fuldkomne. Forsaavidt som den confessionelle Sondring er betinget ved Synden, maa den henføres til det forgængelige Stykværk og er bestemt til at affattes; men forsaavidt som den er grundet i Livets egne nødvendige Forstjelligheder, skal den stadfæstes og forklares, og maa betragtes under Naadegavernes og de apostoliske Læretypers Synspunct. De forskjellige Confessioner maae da sees som forskellige Værelser,

*) Eph. 4, 6.

forskjellige Boliger i den ene Herres Huus. I de givne Confessioner at sondre, hvad der hører Synden til, og hvad der er grundet i Livets egen Forskjellighed, henholder til de vanskeligste Opgaver for den kirkelige Betragtning og udgjør Hovedvanskeligheden i alle kirkelige Unions-spørgsmaal.

§ 193.

Den ene Kirke er tillige den almindelige. Almindeligheden eller Catholiciteten er det historiske Udtryk for Enheden. Kirkens Enhed maa gjøre sig kjendelig i den historiske Kirkelighed. Derjom der ikke var et fælleds, almeenkirkeligt Baand, der historisk forenede de forskjellige Particularkirker, da var Kirkens Enhed kun en Enhed i den blotte Idee, en tom Uhymlighed. Dette Almeenkirkelige, der staaer over alle individuelle Forskjelligheder, det være sig confessionelle eller nationale, er det Apostoliske. Den i Sandhed catholiske Kirke er derfor den apostoliske, idet den grunder sig paa apostolisk Overlevering og i den sig fra Slægt til Slægt fortsættende Tradition bevarer Sammenhængen med den apostoliske Moderkirke, holdende fast ved dennes Overlevering som ved det evigt Almeengyldige i Kirken. Denne sin Sammenhæng med det Apostoliske, hvis autentiske Udtryk er givet i det Nye Testamente (hvorfor den i Sandhed catholiske Kirke ogsaa er den skriftmæssige Kirke), har Kirken paa en forbilledlig Maade lagt for Dagen i sin Grundbeskjendelse, det apostoliske Symbol, hvori den bekjender den af Apostlene annammede Lære. I Modjættning til det falske Individuelle eller Hæretiske er den apostoliske Troesbeskjendelse bleven skarper udviklet i det nicæniske og athanasianske Symbol. I Kirkens Historie have disse økumeniske Symboler stedse paaany hævdet sig som Grundtyper for al kirkelig Beskjendelse, ikke blot ved deres traditionelle Autoritet, men ogsaa ved deres Biliblcltet og evige Sandhed; og de forskjellige Confessioner vise sig derved som Former af den catholiske Kirke, at de anerkjende dette økumeniske Grundlag, som er

forud for Søndringen i en græsk og romersk-catholisk, en lutherisk og reformeert Kirke.

Ann. Just derved, at Confessionerne anerkjende det oekumeniske Grundlag, adstille de sig fra Sectarne. Sectarne fastholde kun det Individuelle uden det Almindelige, uden det Oekumeniske. De ville vel sætte sig i Forhold til det Apostoliske, men have tabt den historiske Udviklings Traad, hvorved de kunde sætte sig i Forhold til Apostolatet. Medens Confessionerne udtrykke forskjellige Momenter af Christendommen, men saaledes, at ethvert Moment tillige indeholder Heelheden, saa udtrykke Sectarne kun Brudstykker, der ere skilte fra Heelheden (*dissecta membra*). Sectarne besidde kun Christendommen paa en sporadisk Maade. Da de have tabt Sammenhængen med den historiske Organisation, ere de nedstjuntne til den uklare og gjørende Naturudvikling.

Selv om den saakaldte Nycatholicisme var fremgaaet af en dybere, religiøs Naturgrund, end den har vist sig at være, vilde den dog kun kunne betragtes som et Sectvæsen, fordi den har løsrevet sig fra den oprindelige Catholicisme, ja endogaa forfaster *Symbolum apostolicum*. Denne Nycatholicisme er ikke blot et Forsald fra Rom, men fra den hele almindelige Kirke.

§ 194.

Den ene og almindelige Kirke er ogsaa den hellige Kirke. Kun i det Hellige grunder sig den sande Eenhed og Almindelighed; udenfor det Hellige er kun det Stykkevis og Forgængelige. Den hellige Kirke adstiller sig fra Verden; dens Udspring er ikke af en blot Naturudvikling som denne Verdens Riger; dens Udvikling er ikke Menneftæaandens Selvudvikling, men Gud, den Hellig Aand er Udviklingens Princip, og dens Formaal er ikke blot Mennefteslægtens Cultur, men dens Freløsning og Helliggjørelse. Men da Kirken ikke desto mindre har Verden ikke blot udenfor sig, men indeni sig, da Guds Aand i Kirken har forenet sig med den syndige Menneftæaand, er Kirkens Udvikling ikke absolut, men kun relativt fuldkommen. Absolut useilbar er Kirken efter sit Princip og sin Begyndelse; absolut useilbar er den efter sit Formaal; men mellem disse tvende Puncter, i Midten, i den historiske Friheds-Udvikling, ligger Kirkens relative

Teilbarhed. Kirken's historiske Udvikling er ikke, som Catholicismen mener, normal, men er undergivet Tidelighedens Bolgegeange, og der gives Tider, hvor Kirken kun paa en hoist ufuldkommen Maade udfører sit Kald som Huusholderste over Guds Hemmeligheder. Ecclesia potest deficere. Men i den Hellig Aand, der bliver i Kirken, har Kirken den usynlige Reformator, som staaer den indbrydende Verdslighed imod; og om end den enkelte Particularkirke kan tabe sit Liv i Verden, kan Kirken selv dog aldrig blive seculariseret. Til trods for Jordærvælsen, til trods for den relative Stilstand og den relative Tilbagegang, skrider Kirken frem i sin Udvikling og kan ikke forfeile sit Maal. Ecclesia non potest deficere.

§ 195.

Kirken's Helligheds-Ideal omfatter paa eengang Samfundet og de Enkelte, og den funder Udvikling beror paa det rette Begelsforhold af disse to Momenter. Den Enkeltes Fremgang i kristelig Fuldkommenhed er betinget ved Samfundets Fuldkommenhed, ved Kirken's moderlige og opdragende Indvirkninger; og paa den anden Side er Samfundets Fuldkommenhed betinget ved de Enkeltes Fuldkommenhed, ved saadanne Enkelte, i hvilke Idealet har vundet et frit, personligt Liv, i hvilke Ideen om de Christnes almindelige Præstedomme*) er bleven en Sandhed, hvis Fromhed og Aandsfylde bliver en Suurdeig for den hele Masse. Dette Forhold mellem Samfundet og de Enkelte er i Kirken's Historie imidlertid ikke blot optraadt som et normalt Begelsforhold, men ligesaameget som en Begelskamp, der fra Kirken's første Aarhundreder indtil denne Dag har gjentaget sig i stedse nye Former. Sit sande Helligheds-Ideal kan Kirken kun tilstræbe ved en fortsat Løsning af denne Modfætning, ved en fortsat Overvindelse af de Yderligheder, der fremkomme, naar den ene Side af Forholdet fastholdes paa den andens Beføstning.

*) 1 Pet. 2, 9.

Al eenfibdig Catholicisme og Orthodorie beroer faaledes derpaa, at Kirken lader sig noie med en Hellighed, som kun er i Samfundet, i Institutionerne, i Læren, i Kirkens Repræsentation, men er ligegyldig for de enkelte Individer, hvis Fromhed kun bliver et opus operatum; al eenfibdig Protestantisme, Pietisme og Sectvæsen beroer derpaa, at Helligheden kun sættes i de Enkelte, og at disse Enkelte mene at kunne undvære Kirken som Moder, eller vel endogsaa i fanatistisk Opposition vende sig imod den. I begge Tilfælde er megen Verdslighed og kjødelig Sikkerhed traadt i Hellighedens Sted. Reformationens Princip kræver Overvindelsen af disse Extremes, thi den reformatoriske Interesse er ligesaa meget en Interesse for den sande kirkelige Objectivitet, for det Myndige og Moderlige i Kirken, som for ethvert enkelt Christenmenneskes Frihed.

§ 196.

Som den, der baade har Verden udenfor sig og indeni sig, er den hellige Kirke den stridende. Medens den romersk-catholske Kirke fornemmelig strider med den udenfor staaende Verden og kun paa udvortes Maade vil stille sig af med de fjendtlige Elementer, den forefinder i sig selv (f. Ex. ved at udstøde og brænde Kjættene): saa strider den evangeliske Kirke paa aandelig Viis for Idealet, strider for at løse de indre Modsigelser, der fremkomme faavel i Henseende til Læren som til Livet, strider for, ved Mandens og Ordets Magt at overvinde de fjendtlige Mander. Den sande Kirke, der veed, at vi have Kamp ikke blot med Kjød og Blod, men med aandelige Tyrstendommer og Magter*), erkjender tillige sin egen Syndighed og dermed sin uendelige Afstand fra Idealet. („Ikke at jeg allerede har grebet det eller er fuldkommen“!) Den sande Kirke kan derfor ikke være uden Driften til stedse paany at reformere sig selv efter det apostoliske Forbillede. Fra Kirkens første Arhundreder see vi denne reformatoriske

*) Eph. 6, 12.

og critiske Bevægelse, som aldrig døer i Kirken; og selv i Middelalderens mørkeste Tider har det ikke fattedes den evangeliske Sandhed paa Vidner (*testes veritatis*), der have udøvet den Critik over Kirkens Jordærværelse, som ikke kan udel blive, saasandt som den Hellig Aand ikke har forladt Kirken. Selv i de mørkeste Tider gjælder det Ord, der blev sagt til Propheten Elias, at der endnu ere syv Tusinde, som ikke have høiet Kne for Baal*). En reformatorisk Bevægelse er der saaledes til alle Tider i Kirken; men den største reformatoriske Katastrofe indtraadte i det 16de Aarhundrede, hvorfor denne fortrinnsvis kaldes Reformationen.

§ 197.

Den stridende Kirke er ogsaa den seirende**). Kirkens Seier er ikke blot en Seier ved Dagens Ende; den seirer ogsaa midt i Tideligheden, idet den efter Herrens Forbillede ikke blot udvikler sig gennem en fortsat Videlseshistorie, men ogsaa gennem en fortsat Opstandelseshistorie. „Redbryder dette Tempel, og i tre Dage vil jeg opreise det“!***) — dette Herrens Ord gjælder ogsaa hans Kirke. Det er den christelige Kirkes Triumph i Historien, at den i Kraft af sin Aand vedvarende fornyer sig selv, at efter enhver Oplosningens Periode, hvor Kirken ligger i Ruiner, hvor Troen synes at være overvunden af Verden, den stedse paany staaer op som Liv af Døde. Hvad Propheten Ezechiel†) skuede i sit Syn, da han saae Dalen fuld af tørre Dødningsbeen, og Herrens Aand blæste fra de fire Verdenshjørner, og de Shjelslagne bleve atter levende og der kom atter Aand i dem: dette er et Forbillede paa Kirkens aandelige Opstandelse, som gjentager sig fra Tid til Tid i Historien. Og heri, at Kirken aldrig døer i Historien, men stedse paany staaer op fra de Døde, har den et Pant, en Forvisning om den tilkommende Herlighed.

*) 1 Kong. 19, 18.

**) Matth. 16, 18.

***) Joh. 2, 19.

†) Ezech. 37.

§ 198.

Kirkens Formaal eller Tilgængelsen af Guds Naade i Christo fuldbyrdes formedelst Naadevirkningerne og Naademidlerne. Naadevirkningerne ere Udtrykket for den Hellig Aands Virksomhed i den menneskelige Natur for at forløse den fra Synden og omdanne den til en ny Skabning i Christo. Men da den Hellig Aand er Christi Aand, maae Aandens Virkninger i deres inderste Grund erkjendes som Christusvirkninger, hvilket atter viser sig deri, at Naadens Virkninger ere betingede ved Naadens Midler, ved Christi Indstiftelser, hans Ord og Sacramenter. Det uoploselige Forhold mellem Naademidlerne og Naadevirkningerne beroer ikke blot derpaa, at Aanden historisk udgaaer fra Christus og stedse viser tilbage til hans Historie, men ogsaa derpaa, at den stedse paany udgaaer fra Christo som det usynlige Hoved for den nye Skabelse, der ved ham er bleven grundlagt. Enhver Opfattelse af Naadevirkningerne, der løsriver dem fra den levende Forbindelse med Naademidlerne, fører til en falsk Færdighed, til Mystik, Qværterlys o. s. v.; enhver Opfattelse af Naademidlerne, der løsriver dem fra den levende Sammenhæng med Naadevirkningerne, fører til en falsk Udvortesethed, til Bogstavtro, opus operatum, som vi paa saa mange Maader see i Catholicismen. Den sande kirkelige Lære beroer paa det organiske Begrebsforhold mellem disse Sider, og det er derfor kun for Betragtningen, at her fremtræder sondret, hvad i Livet og den sande Virkelighed er uoploseligt sammenføjet.

Naadevirkningerne.

§ 199.

Det er allerede grundet i Skabelsesforholdet, at den menneskelige Natur kun kan fuldkommes til sin Bestemmelse ved den guddommelige Naade eller ved Guds Aands helliggjørende Virkninger. Den menneskelige Naturs medskabte

Grundpræg er Trangen til Gud. Den er ikke skabt som en i sig selv affluttet Natur, men er skabt til at være Kar, Aabenbaringsorgan, Tempel for en anden, en høiere Natur end den selv, nemlig den guddommelige. Men den skabte Menneſkenatur er ved Faldet blevet den ſyndige Natur og trænger derfor ikke blot til den fuldkommende, men ogsaa til den forløsende Naade. Natur og Naade forudsætte hinanden gjensidigt. Naturen bevæger sig henimod Naaden som Plante, der bøier sig mod Lyset; thi uudslettelig i den ſyndige Menneſkenatur er „Driften mod Guds Rige“, der gennem Savn, Smerte og Længsel fører Menneſket henimod Naadens Fylde. Og atter bevæger Naaden sig henimod Naturen for at stille dens Trang, for at indſænke ſin Fylde i Naturen.

Frihed og Naade.

§ 200.

Skjøndt Modſætningen mellem Natur og Naade er løst i Chriſtendommen, fremtræder den dog som Menneſkelivets dybeſte Antinomie, en Antinomie, der practiſt ſkal løſes i ethvert Menneſkeliv og derfor ogsaa under mangehaandede Former er fremtraadt for den menneſkelige Tænkning. Grundformen er Antinomien mellem Frihed og Naade, thi Friheden er den menneſkelige Naturs, er Humanitetens reneſte Udtryk. Det er den menneſkelige Friheds Begreb, at være fuldkommen Selvbeſtemmelse, og ligeſaa vel er det dens Begreb, paa ethvert Punct af ſin Virken at være beſtemt af Naaden. Om diſſe tvende Beſtemmelſer dreier ſig den ſtore dogmatiſke Kamp mellem Pelagianismen og Auguſtinianismen, en Kamp, der under forſkjellige Modificationer gjentager ſig i enhver Tidſalder, fordi den bevæger ſig om det menneſkelige Hjertes inderſte Grundſpørgſmaal.

§ 201.

Pelagianismen faſtholder udelukkende Frihedens og Selvbeſtemmelſens Idee. Naaden betyder paa dette Standpunct

deels kun de medfødte Naturgaver og Kræfter, deels kun Forsynets historiske Foranstaltninger til Menneskeslægstens Opdragelse, blandt hvilke Christendommen er den virksomste ved sin rene Lære og ved sin Stifters ophøiede Exempel (*gratia juvans*). Synden er ingen Naturens Forstyrrelse, men kun en Skrobelighed, der kan helbredes ved Naturens egen lægende Kraft, kan overvindes ved Frihedens egen Anstrengelse. Forestillingen om en stabende Naade (*gratia creans*), om en Indgydelse af nye forløsende Kræfter, om en Meddelelse af den guddommelige Natur som Forudsætning for Menneskets sædelige Frihedsudvikling, tykkes Pelagianismen at indeholde en Krænkelse af Humaniteten og Friheden, hvis Væsen er Selvudvikling. For Pelagianismen finder Humanismen sin Afslutning indenfor Naturens, d. v. s. indenfor den første Stabelses Omraade; i sig selv og i Stabelsens naturlige Indretning besidder Friheden alle Kilder og Midler til sin Selvfuldendelse og Selvhelbredelse. Ved egen Kraft, ved sædelig Stræben og fremskridende Cultur kan og skal Mennesket naae sin Bestemmelse, uden at noget Gjenføðelsens Under behøver at afbryde den sikkert fremskridende Udviklingsgang.

§ 202.

Pelagianismens Mistjendelse af Naaden berøver paa en Mistjendelse af Humanitetens og Frihedens sande Natur. Vel maa der siges, at kun da er Mennesket frit, naar han bestemmer sig efter sit eget Væsen. Men Pelagianismen mistjender eller erkjender ikke levende, at Menneskets Væsen er det gudbilledlige Væsen, at altsaa den menneskelige Frihed kun bestemmer sig efter sin sande Natur, naar den bestemmer sig efter den altbestemmende Guddomsbillie, der har indfattet sig i Frihedens eget Dyb. Og naar Pelagianismen selv udtaler den Fordring, at den menneskelige Frihed skal udføre Guds Billie, hvorledes er det da tænkeligt, dersom den ikke tillige deelagtiggøres i Guds Væsen, dersom ikke den menneskelige Aand staaer i et virkeligt Livssamfund

med den guddommelige Aand? Men ikke blot Humanitetens og Frihedens gubbilledlige Væsen mistjender Pelagianismen; ogsaa Frihedens Virkelighed mistyder den, idet den mener, at det endnu er res integra med Friheden. Den pelagianiske Bevidsthed mangler Erfaringen af den dybe Splid mellem Kjødets og Aanden, mellem Frihedens Virkelighed og dens Væsen, mellem den subjective og den væsentlige Villie. Den mangler den dybe Selverkjendelse, der fører os til at indsee, at kun væsentligt, kun i Ideen besidde vi Frihedens Herlighed, medens den virkelige Frihed er udhygtig til den sande Selvbestemmelse efter sit Væsens hellige Ideal. „Jeg haver Lyft til Guds Lov efter det indvortes Menneſte; men jeg seer en anden Lov i mine Lemmer, som strider mod mit Sind's Lov og tager mig fangen under Syndens Lov, som er i mine Lemmer“ *). Hvor Bevidstheden gennemtrænges af denne Erfaring om Villiens Udhygtighed til at fuldbyrde det Hellighedens Ideal, der som en uafviselig Fordring opstiger af Bevidsthedens eget Dyd og udvortes træder os imøde i Christi hellige Skikkelse: der gjør Menneſket Afſkald paa egen Dyd og Fortjeneste og vender sig til den forløsende Gud; der føler Menneſket Trang til en Naade, som ikke blot er et Befordringsmiddel for den menneſkelige Dyd, et Befordringsmiddel for de Sunde, men en Lægedom for de Syge, en Kraft, der fra Grunden af omdanner Menneſkets Exiſtens og lader ham leve sit Liv af en heel ny Kilde **).

§ 203.

I Modſætning til Pelagianismen lever Augustinianismen i Grindringen om Menneſkets gubbilledlige Væsen og i den alvorlige Erfaring af Syndens Alt gennemtrængende Magt; og medens Pelagianismen fastholder Selvudviklingens Tante, fordyber Augustinianismen sig i Tanken om Guds ſkabende Naade (*gratia creans*), hvilken den foreſtiller sig som en hellig

*) Rom. 7.

**) Ps. 51. Joh. 8, 36. Phil. 2, 13.

Naturvirkfjornhed at omdanne de menneftelige Sjæle og forarbeide dem til Guds Rige. Kun fom Redftab for Aaaden, kun fom Organ for Christus er Menneftet i Sandhed frit. Allerede en dybere Pelagianisme maa erkjende, at kun da er Menneftet i Sandhed frit, naar han bliver Organ for det, fom er Hoiere end han felv. Fichte figer: „Man ftal fætte fit Liv paa en Idee; og kun et Liv i Ideen er i Sandhed et Frihedens Liv“. Auguftinus figer: „Kun et Liv i Gud er i Sandhed et Frihedens Liv; kun da er Menneftet frit, naar han giver fig hen, iffe blot i Tanken og Ideen om Gud, men i Gud felv, i hans ftabende, perfondannende Magt, at Gud felv bliver Alvirkeren og Altbevægeren i Sjælen. Da quod jubes & jube quod vis!“ Ved denne Anfkuelfe har Auguftinus iffe ophævet, men ftadfæftet den fande Humanitet. Thi Aaaden er iffe noget Fremmed for den menneftelige Frihed, men Gæt med Frihedens eget Væfen: Aaadens Formaal er intet Andet end Frihedens eget immanente Formaal. I Frihedens gubbilledlige Væfen er Genhedspunctet af Natur og Aade; i Frihedens eget Dyb rører Aaaden fig fom Natur. Men vel maa der indrømmes, at Auguftinianismen baade hos fin ftore Stifter og hos mange af hans Efterfølgere er bleven udviklet paa en Aade, der ft rider mod Begrebet af den frie Humanitet. Auguftinianismen har faaledes faftholdt den ene Factor, at den anden er gaaet tilgrunde. Den har faaledes faftholdt Ideen om Aaaden og den aandelige Naturudvikling, at Friheden er bleven et Efin. Naar den med Rette har betragtet den menneftelige Natur fom et „Kar“ for Aaaden, fom et Stof, hvoraft Christus, den Mennefteformer, danner en ny Stabning efter fit Billede, da har den altfor ofte overfeet, at dette Kar felv er „Subject“, at dette Stof felv er „Feg“; hvilket navnlig vifer fig i den Beftemmelfe, at Aaaden er uimodftaaelig (*gratia est irresistibilis*); og altfor ofte har den faaledes modfat Natur og Aade, at intet Genhedspunct var at finde, og at Aaadens Forhold til Naturen blev et reent udbortes, mechaniff

Forhold. Den har beskrevet Naadens Virkninger som Virkninger af en overnaturlig Magt, uden tillige at erkjende dem som den menneskelige Naturs egne Længsler og dybeste Kjørelser. I Modsætning til saadanne Forestillinger, der ikke uden Grund ere kaldte barbariske, faaer Pelagianismen en relativ Ret, idet den kæmper for den frænkede Humanitet og Frihed, medens den dog er uformuende til at erkjende den dybere religiøse Kjerne, der skjules under de mangelfulde theologiske Former.

Anm. Den nyere Culturverdens Humanitet er overveiende pelagianist, skjøndt det vistnok maa siges, at der er stor Forskjel paa dens Pelagianisme. Hvilken Forskjel er der ikke paa den Pelagianisme, der fremtræder i den almindelige Rationalisme, og den, der er udviklet af en Kant og en Fichte, en Schiller og en Goethe? For en Deel fik denne Pelagianisme sin Betydning i Modsætning til en død Orthodoxie, hvor de kristelige Lærdomme om Synd og Naade kun fremkom som en udvortes Overlevering, uden at have levende Rod i Bevidstheden. Den frie Menneskeand vendte sig bort fra den kristelige Traditions Gruus og søgte at forynge sig efter den antike Verdens store Forbilleder. Saaledes vendte ogsaa paa Reformationstiden Humanistiken sig bort fra den døde Scholastik og søgte at regenerere Menneskeheden efter den hedeniske Verdens Humanitets-Idealer. Ideen om den menneskelige Naturs harmoniske Selvudvikling blev den herskende Idee hos Tidsalderens Ledere og Lærere. Men hvad der fattes denne Humanitet selv i dens reneste Skikkelse, er Syndens Grunderfaring og Erkjendelsen af Hellighedens Ideal, hvilket Bevidstheden har tabt under sin mangesidige Stræben efter Verdensidealene. Dog fattes det ikke den ædlere Pelagianisme paa Spirer til Guds Rige; thi hvor Pelagianismen er grundig, maa den komme til dybere Selvertkjendelse, til Erkjendelse af Loven og Profeterne i Menneskets eget Bryst og derved vise ud over sig selv.

§ 204.

Efter Forbilledet af Christi egen gudmenneskelige Udvikling maa Christendommens nye Sjælestabelse betragtes som Eenheden af en hellig Naturudvikling og en hellig Frihedsudvikling. Individet gjøres paa cengang til Organ for en høiere Livsfylde — der som en hellig natura naturans selv

arbejder sig frem, voger og giver sig Stikkelse i det*) — og gjør sig selv til Organ derfor, arbejder og kæmper selv for sin Saliggjorelse**). Denne Enhed af Frihed og Naade vilde imidlertid ikke være nogen sand aandelig Enhed, dersom den ikke udvikledes gennem den grundige Forstjel, gennem en indre Crisis og Begjæmp af de to Factorer. Dette viser sig navnlig i det meest afgjørende Moment af Menneskets aandelige Liv, nemlig i Omvendelsen. Just derved adstiller Naaden sig fra den blotte Almagt, at den ikke virker uimodstaaeligt, men at den respeciterer den menneskelige Frihed, overlader den et Valgets, et Afgjørelsens Moment, et Enten — Eller. *Gratia trahit, non cogit.* Det er den immanente Naade i den faldne Menneskenatur, at Friheden kan hengive sig til den imødekommende Naade, kan aabne sig for den, lig Blomsten, der aabner sig for Solens Straale; men det er den naturlige Villies Selvmagt, Vidnesbyrdet om, at den naturlige Villie ikke er Intet, men Noget, at den ogsaa i indre Selvformorkelse kan lukke sig for Naadens Virkninger. „I Dag naar I høre hans Røst, da forhærder ikke Eders Hjerter“***).

Anm. Det var et stort Misgreb af den gamle Pelagianisme, at den gjorde Valgfriheden til den hele Frihed og bestemte Frihedens Bæsen som Evne til i ethvert Moment at bestemme sig anderledes; men det var ikke mindre et Misgreb af Augustiniansismen, at den aldeles nægtede Valgfrihedens Gylldighed, istedetfor at erkende den som det nødvendige Gjennemgangspunct til den virkelige Frihed. Det er denne Sandhed, der forsvævede Synergismen, som i den lutheriske Kirke fandt sine Forsvarere i Melancthon og Strigelius. Det falske i Synergismen var, at den tillagde den subjective Villie en positiv Andeel i Omvendelsesværket, medens dog Naaden er al Productivitets Kilde. Thi selv naar Mennesket kun hengiver sig, lader sig drage af Naadens Tilskyndelser, saa ligger denne Hengivelsens Kraft ikke i den nøgne naturlige Villie som saadan, men i den væsentlige Frihed, d. e. i den medskabte Naade, der kommer til Gjennembrud

*) Joh. 3, 6. Phil. 1, 6. 2 Cor. 3, 5. Svfr. Sibberns Pathol. 65, 334.

**) Phil. 2, 12.

***) Hebr. 3, 15.

i den naturlige Villie. I denne Forstand har den lutherste Orthodogie Ret, naar den paastaar, at den menneskelige Villie, d. v. s. den nøgne naturlige Villie, kun har Kraft til at modstaae Naaden, men ikke til at hengive sig til Naaden. Thi naar den hengiver sig, da gjør den det i Kraft af den indre Guddomsgniit, som er uadstillelig fra Frihedens gudbilledlige Væsen og maa betegnes som Naaden i Naturen. Naar den derimod gjør Modstand mod Naaden, da er det kun den naturlige Villie, som saadan, den blot menneskelige Villie, der, idet den gjør Modstand mod Naaden, tillige stiller sig fra sit eget gudbilledlige Væsen.

§ 205.

Det indre Vexelforhold mellem Naade og Frihed er ikke indskrænket til Omvendelsens afgjørende Moment, men strækker sig gennem hele Livet. Vel er Enheden mellem Naade og Frihed principielt given i Omvendelsen og Gjenfødselen. Men først naar det menneskelige Liv i Eet og Alt er blevet et Liv i Gud, kan den virkelige Enhed af Naade og Frihed fuldkomment indtræde, et Standpunct, hvilket Skriften betegner som Guds Børns herlige Frihed, og som først kan oprinde i den tilkommende Salighed. Den nye Stabelses Fremgang i Mennesket, eller den christelige Characterudvikling, vil derfor fremstille et fortjat Vexelforhold mellem Frihed og Naade, hvor det ikke blot er Naaden, der søger Friheden, men ogsaa Friheden, der rækker efter Naaden og arbejder Naaden imode. Det christelige Liv vil have Perioder, hvor det overveiende har Præget af en hellig Naturudvikling, af en stille Vægt i Herren, en uformærket Tagen til i Wiisdom og Naade; men saadanne Perioder ville atter afløses af andre, critiske Perioder, der fremstille en Frihedskamp, hvor Friheden under Kamp og Anstrengelse, vistnok i Kraft af Naaden, arbejder Naaden imode, strider med Gud i Bonnen, bier efter Herren i stille Taalmodighed og stræber at bevare Olie i Lampen. Kun i det christelige Livs fuldkomneste Momenter, Momenter, som ere Anticipationer af den tilkommende Fulddenselse, aabenbarer sig den harmoniske Enhed af Naade og Frihed, hvor Mennesket ligesaa meget er bestemt, som selv bestemmende, hvor

Guds Gjerning i Mennesket ligesaa meget er Menneskets Gjerning i Gud, og hvor en salig Hvile i Herren er Gæt med Arbeidet i Herrens Tjeneste. Den her betegnede Dobbeltthed i det christelige Liv er en Folge af Timeligheden og hører til det Stykkevisse, der er bestemt til at ophæves. Selv i Christo saae vi jo, at der var en Bøxel af saadanne Tilstande, i hvilke det Menneskelige overveiende traadte frem, medens det Guddommelige kun var tilstede i Forborgenhed, og saadanne Tilstande, hvor det Guddommelige gjennebrød den menneskelige Indstrængning. Just fordi denne Dobbeltthed er uadskillelig fra Livet i denne Timelighed og denne Virkelighed, er den saa skarpt udpræget i den hellige Skrift. Thi snart formaner de Troende til en hellig Sorgløshed, efterdi Guds Rige er en Eed, der vøges i Mennesket, medens han lever, han veed ei selv hvorledes*) — og snart hedder det: „Stræber alvorligen“! „Søger, saa skulle I finde, leder, saa skulle I faae, banker, saa skal der oplades for Eder“**)! Snart hedder det, at Intet staaer til Menneskets Billie og Loben, men kun til Gud, som viser Barmhertighed***) — og snart hedder det: „Vaager og beder, at I ikke skulle falde i Fristelse“! „Arbejder paa Eders Salighed med Frygt og Bæven“! „Nærmer Eder til Gud, da skal Gud nærme sig til Eder“†)!

Anm. Skjøndt den her betegnede Dobbeltthed i Grunden udtrykker sig i enhver christelig Characterudvikling, viser der sig dog en Forskjellighed i de christelige Characterer, idet den ene af de her betegnede Sider kan blive den fremherskende i hele Livsretningen. Der gives saaledes Characterer, hvilke vi kunne betegne som de johanneiske, der overveiende have Præget af en stille Bøxt i Herren, hvis Liv er som en roligt flydende Strøm. Naaden udpræger sig her i en Sjælens Skjønhed og en hellig Natursikkerhed, der fører dem gennem Livet, usforstyrrede af voldsomme Ansejtelser og Criser††). En Modsatning til disse danne

*) Marc. 4, 27.

**) Luc. 13, 24. 11, 9.

***) Rom. 9, 16.

†) Matth. 26, 41. Phil. 2, 12. Jac. 4, 8.

††) Svfr. dog om Apostelen Johannes, Marc. 10, 37. Luc. 9, 54.

de æstetiske Characterer, hvis Liv overveiende har Præget af en indre Uro, en rastløs Frihedskamp, i hvilken de under fortsatte Anstrengelser arbeide Raaden imøde. Skjøndt grebne af Raaden, kunne disse Naturer dog aldrig komme til nogen ret Hvile i Raadens Fylde. Deres hele Liv er i „Frygt og Bæven“; gjennem alle deres Dieblikke gaar der et stedsevarende Suk efter den Forløsning, hvorefter Afslabningen forlænges. Afsefen i den catholiske og Pietismen i den protestantiske Kirke afgive mange Exempler paa saadanne Characterer. Blandt store kirkehistoriske Individualiteter ville vi her kun nævne Pascal, som et Exempel paa en æstetisk stridende Character. De ægte pauliniske Characterer derimod, blandt hvilke vi fornemmelig nævne Luther, fremstille den sunde Regel af disse Modsatninger, af Sjælens Hvile i Raadens Fylde og det energiske Arbeide paa Salighedens Sag, af sjælelig Sorgløshed og sjælelig Belymring, og deres Liv viser os det vrelende Billede af en himmelsk Bægt og en jædelig Frihedskamp.

Raadevalget.

§ 206.

Skjøndt den nye Mennekestabelse ikke kan fuldføres uden Mennekestets Villie, saa har den dog ikke sin Grund i noget Mennekestets Villie eller Beslutning. Det staaer ikke i noget Mennekestets Beslutning, at Raaden begynder sit Værk i Sjælen, og ligesaa lidt staaer det i noget Mennekestets Beslutning, at Raaden vedbliver at arbeide og stride sig frem gjennem Hjertets naturlige Seendrægtighed og Modstand, vedbliver, indtil den omfider beseirer den modstræbende Villie og tager den fangen i Christi Kjærlighed. At Christendommens nye Liv antændes i nogle Sjæle, medens den større Masse bliver fremmed for dette Liv; at nogle Mennesker ere gjenfødte og troende, medens den større Masse er underlagt Verdslighedens Herredømme: dette kan ikke have sin sidste Grund i menneskelig Vilkaarlighed, men kun i det guddommelige Forshyns Bestikkelse.

§ 207.

Foraaavdt som det guddommelige Forshyns Bestikkelse over de menneskelige Sjæle betragtes under Evighedens

Synspunct, betragtes den som en Prædestination. Men Prædestinationen, eller den evige Forudbestemmelse over alle Sjæle, kan kun tænkes som en Forudbestemmelse til Alles Gjenfødsel og Salighed. Guds Naade er almindelig, og det er fra Evighed af besluttet, at Alle skulle indsamles under Christus som under Hovedet. I Evigheden seer Gud alle menneskelige Sjæle efter deres væsentlige Bestemmelse, seer dem som Muligheder til nye Skabninger i Christo. Først i Timeligheden indtræder Dualismen. Idet den guddommelige Raadslutning bevæger sig fra Evigheden ind i Timeligheden, antager den Characteren af en historisk Udvikling, maa begynde at træde i Kraft paa et enkelt Punct i Tiden og Rummet og derfra udbrede sine Virkninger over det Hele. Prædestinationen maa fuldbyrde sig under Form af et Naadevalg, der af Syndighedens Masse successtvist udvælger og be-
reder Nogle til det nye Liv i Christo. Ikke Alle kunne være de Første, der optages i Guds Rige; Nogle maa være de Første, Andre de Sidste. Ikke Alle kunne samtidigt være lige modtagelige for Naadens Indvirkninger, og derfor maa i ethvert Tilfælde Mange være kaldede og Faa udvalgte. Dualismen har altsaa kun timelig Betydning; som den evigt er ophævet i Guds Raadslutning, saaledes skal den ophæves i Verdensudviklingens Resultat. Derfor maa der skarpt skjelnes mellem Begreberne Prædestination og Naadevalg. Prædestinationen er en evig, Naadevalget en timelig, historisk Act. Prædestinationen sætter alle Sjæle som Gjenstande for Guds Naade; Naadevalget sætter Skilsmisse mellem de menneskelige Sjæle og adskiller dem i Udvalgte og Tilsidefattede. Thi Naaden maa underlægge sig Timelighedens Betingelser og Skabningens Vilkaar, der for enhver Slægt og ethvert Individuum kræve en bestemt „Tidens Fylde“; den maa underlægge sig den menneskelige Friheds Betingelser; thi ikke uden Menneftets Villie, men kun gennem en virkelig Villiesdialectik kan Naaden fuldbyrde sit Værk i Mennefteheden.

§ 208.

Paa Distinctionen mellem de evige og de timelige, de guddommelige og de menneskelige Momenter i den almindelige Naades Nabenbarelse beroer den sande Prædestinationslære, og enhver Gensidighed i denne Artikel stammer derfra, at det organiske Forhold mellem disse Momenter forrykkes i Betragtningen. Dette er navnlig Tilfældet i Calvins Theorie. Calvin sammenblander Prædestinationens og Naadevalgets Begreb. Den Skilsmisse, der kun har timelig Betydning, foreviger han ved at lægge den tilbage i den evige Raadslutning. Fra Evighed af har Gud fattet et dobbelt Valg, idet han har forudbestemt nogle Mennesker til Tro og Salighed, andre til Bantro og evig Fordømmelse. Herved forrykker Calvin Forholdet mellem Evighedens og Timelighedens Momenter. Dette frygtelige Valg bestemmer han endvidere som reent ubetinget og forrykker herved det sande Forhold mellem de guddommelige og de menneskelige Momenter. Den guddommelige Raadslutning bevæger sig ikke gennem nogen menneskelig Frihedskrisis, men fuldbyrder sig kun under Form af en blot Naturudvikling. Om et Valg fra Menneskets Side er der ikke Tale; thi Gud har een Gang for alle valgt. Mennesket har paa dette Standpunkt ingen Historie, forsaavidt som Historie er uadskillig fra Begrebet om et Frihedsliv i Tiden, hvor noget Uafgjort skal komme til Afgjørelse. Alt er allerede afgjort; fra Evighed af har Tilværelsen, har ethvert enkelt Individuums Liv og Skjebne, med alle dets enkelte Træk, med enhver af dets enkelte Bevægelser, staaet for den Altseendes Øie med samme Nødvendighed som de Baner, Planeterne beskrive. Og skjøndt Christus ved Ordet og Naadens Midler tilbyder Alle sin Naade og opfordrer Alle til Bod og Omvendelse, saa veed Forudbestemmelseslæren dog, at dette kun er tilsyneladende; thi i Virkeligheden er Christus kun kommen til Verden for at iværksætte det evige Valg, for at blive til Opreisning for dem, der ere skabte til at oprejses, til Fald for dem, der ere skabte til at falde.

§ 209.

Calvins Lære er bleven videre udviklet og omdannet af Schleiermacher. Schleiermacher corrigerer Sammenblandingen af Prædestinationen og Naadevalget og sonderer mellem Eghedens og Timelighedens Momenter i Naadens Aabenbarrelse. Den evige Prædestination indeslutter Alles Salighed i Christo, men Valget er den timelige Form, hvorigjennem Guds Naadevillie fuldbyrder sig. Skjøndt Schleiermacher saaledes ophæver Calvins Fatalisme, idet han lader den almindelige Naade successtvt forløse den bundne Frihed i Alle, saa har han dog kun væsentlig overvundet Fatalismen, ikke virkeligt, efterdi han fastholder Calvins Idee om den ubetingede Naadslutning og ikke indrømmer Mennesket noget Valg i sin Salighedsfag. Forholdet imellem det Guddommelige og Menneskelige er endnu eensidigt opfattet, thi Menneskenes Saliggjorelse foregaaer ogsaa her udelukkende under Naturudviklingens Typus. Fra Christo, det hellige Midtpunkt i Menneskeheden, udgaaer et Rige af organiserende, persondannende Naadevirkninger, hvilke successtvt gennemtrænge Menneskeheden, der udenfor Christum er at betragte som en uorganisk Masse, hvor den sande Personligheds Lys endnu ikke er tændt. Som Planten maa vente til Gartneren kommer for at omplante den i en bedre Jordbund under gunstigere Indflydelser af Himlen, saaledes maa ethvert menneskeligt Individuum vente til dets Time slaar, da den himmelske Viingaardsmand kommer for at omplante det fra Naturens Rige i Naadens Rige og herved kalde Personlighedens slumrende Spire tillive. Hvor dybt denne Betragtningssmaaade end maa siges at være øst af Aabenbaringens Grundanskuelse, saa har Schleiermacher dog ligesom Augustinus og Calvin eensidigt fastholdt den Sandhed, at Mennesket er „Klar“ for Naaden. Men det fritvælgende, selvbestemmende Jeg faaer ingen Andeel i sin egen Salighedsfag. Ved en Naturproces bliver Enhver gjenfødt, naar hans Time slaar, og med samme Nødvendighed, hvormed Calvin som Verdensudviklingens Ende forudsiger et dobbelt Rige, nemlig af Sa-

lige og Forstude, forudsiger Schleiermacher en almindelig Apokatastasis.

Anm. Idet Schleiermachers speculative Determinisme udelukker Valgfriheden, kan han ikke i Sandhed komme til Begrebet om Guds Riges Historie, men kun til Guds Riges Evolution. Baade i Læren om Synden og Naaden tænker Schleiermacher sig den umiddelbare Enhed af Frihed og Nødvendighed, uden at denne Enhed udvikles gennem noget menneskeligt Valg, hvorved dog baade det Gode og det Onde først kommer til fuld Personlighed i Mennesket. Ligesom Schleiermachers Kristus ikke har været nogen Fristelse undergIVEN, men kun harmonisk har udfoldet sin hellige Natur, saaledes er det den samme Typus, hvorefter han tænker sig den Benaadedes Liv. Denne Anskuelse af Naaden har ikke det fuldkomne ethiske, men et eensidigt æsthetisk Præg. Det christelige Liv bliver væsentligt kun en stille Væxt i Herren, og Personlighedens Ideal bliver væsentlig Indholdet af „den skønne Sjæl“ og den høiere Natur“. Vi hvi os for Naaden, der liig en høiere Genius, arbejder sig frem i Mennesket, men vi savne det styrkende Syn af en menneskelig Frihedskamp. Paa samme Maade bliver Mennesket i Syndighedens Tilstand overveiede Gjenstand for en æsthetisk Betragtning. Thi da Valgfriheden fattes, hvorved Synden først kommer til fuld Personlighed i Mennesket, kan Synderen overveiede kun være Gjenstand for Medlidenhed, medens den hellige Brede over Synden ikke rettelig kan komme frem. Saaledes kan ogsaa Menneskets Bevidsthed om sin egen Synd kun være ledsaget af en hellig Medynk med sig selv; Samvittigheden kan kun gjøre sig kjendelig som en Følelse af aandelig Nød, af Bekymring for Sjælens Frelse, men Selvanklagen og Selvbebreidelsen kan ikke rettelig komme frem. Viistnok ere alle hine Momenter væsentlig medhenhørende i den christelige Bevidsthed; men denne soler sig krænket, naar de modsatte Momenter skulle udelukkes, naar de aandelige Naturbestemmelser ikke føres ind i Frihedens Selvbestemmelse.

§ 210.

Det sande Grundlag for Læren om Naadevalget er givet i den lutherste Lære om den almindelige Naade og den betingede Naadslutning. Den evige Naadslutning er en Naadslutning til Alles Salighed i Christo*); thi Kristus er

*) Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4.

den rette Livets Bog, i hvilken de Alle ere skrevne; men Evighedens Raadslutning er ikke i den Forstand ubetinget, at den timelige Virkelighed kun bliver dens uselvstændige Gjen-
 skin. Idet den evige Raadslutning under Naadevalgets Form træder ind i Timeligheden, underlægger den sig selv et Bø-
 xelforhold med den menneskelige Villie, idet den bestemmer sig som Raldelse. Det guddommelige Naadevalg træder i et Bø-
 xelforhold til Menneskets eget Valg og vinder derved en virkelig Historie. Vel skrider baade Raldelsen og Valget frem under Typen af en hellig Naturudvikling; Sædemanden ud-
 jaarer den himmelske Sæd, der voxer, selv naar Mennesket sover; Pottemageren gjør af Leret, hvad han vil*); men denne Naturudvikling er i sin Fremskriden betinget ved den menneskelige Villie**); thi Mennesket kan modstaae Raldelsen og den dragende Naade. Og vel formaaer Naaden at be-
 seire Menneskets Modstand, men den besejrer den paa en med Frihedens Natur overensstemmende Naade, idet den fører den modstræbende Villie gennem en Række af rensende Er-
 faringer og Livsførelser hen til det Punct, hvor den yd-
 myget giver Gud Vren; hvor Villien selv vælger at være fri i Gud, ikke med physisk, men med moralsk Nødvendighed overgiver sig til Kjærlighedens alraadende Magt***). Saa-
 ledes bliver Guds Rige mere end en Evolution, faaer en virkelig Historie baade i Slægten og i hvert enkelt Men-
 neskehjerte; og saaledes blive de forstjellige Sider af den christelige Bevidsthed, baade Afhængighedsfølelsen og Friheds-
 følelsen, tilfredsstillende.

Ann. En i den lutherste Theorie uheldig Bending, der dog mere udspringer af den usuldkomme Fremstilling end af den re-
 ligiøse Grundanskuelse selv, er denne, at Gud skjenker Menne-

*) Matth. 13, 3-9. Marc. 4, 26-28. Rom. 9, 21. Jvfr. Conf. Aug. V: Spiritus Sanctus — fidem efficit, ubi et quando visum est deo, in iis qui audiunt evangelium.

**) Matth. 11, 28. Marc. 16, 16. Luc. 14, 17. Joh. 5, 40. Matt. 23, 37.

***) Ap. Gj. 9, 5. 5.

stene sin Raade ex prævisa fide og altsaa forskyder Menne-
stene ex prævisa incredulitate. I Grunden indeholder denne
Formel en Tilbagegang til Calvinismen. Valgfriheden forvandles
til et Skin; thi hvad der kan være Gjenstand for en evig For-
udviden, maa være grundet i en evig Nødvendighedslov. Det
Forhold, hvori Menneskets frie Valg sætter sig til det guddom-
melige Raadevalg, kan ikke være Gjenstand for Guds Forud-
viden, skjøndt det vistnok er Gjenstand for hans Medviden.

§ 211.

Betragte vi nu Raadevalgets Gang gennem Historien
for at forståa Guds Førelser med Mennesket, da fremstiller
sig her en Skranke for vor Erkjendelse, idet Raadevalget ikke
afslutter sin Virken i denne Tilværelse, men maa tænkes at
fortsætte sin Gang udover Graven, hvad udtrykkeligt er inde-
holdt i Dogmet om Christi Nedfart til de Dødes Rige.
Denne jordiske Tilværelse kan derfor kun vise os den partielle,
ikke den fuldstændige Aabenbarelse af den almindelige Raade,
og paa intet Punct af den christelige Være stadfæster det sig
mere end her, at vor Videns er Stykværk. Denne jordiske
Tilværelse viser os kun den første Act af det guddommelige
Drama, som den almindelige Raade opfører i Skabningen,
og dets gaadefuldt slyngede Traade vise hen paa en stor Kata-
strofe, der først vil indtræde i den tilkommende Verden. Det
kan derfor ikke være Opgaven for den menneskelige Erkjendelse
paa dens nærværende Trin at ransage alle Dybheder i Raadens
Teleologie — thi Meget er og maa blive os forborgent —;
men vel kunne vi søge at erkjende den almindelige Typus,
der afspræger sig i Raadevalgets historiske Gang og aaben-
barer denne som et Værk af den guddommelige Visdom.

§ 212.

Da Guds Rige baade omfatter Slægten og Individerne,
jaa bliver Raadevalgets Teleologie at betragte under dette
dobbelte Synspunct. I Ideen og i den fulde endte Virkelighed
ere begge Sider vistnok uadskillelige, men ikke blot i Betragt-
ningen maae de sondres, de ere ogsaa sondrede i selve Valgets
timelige Fremgang. At Maaerne, at Folkene christnes, med-

fører nemlig, som Erfaring viser, ingenlunde, at Aanden er bleven personlig i alle enkelte Individer. Folkenes Udvælgelse er kun eet Stadium i Aadevalgets Historie, Basis og Forudsætning for de enkelte Individets Udvælgelse. Valget bestemmer sig derfor i sin historiske Fremgang som Folkenes og som Individernes Udvælgelse, eller som *vocatio gentium* og *vocatio singulorum*.

§ 213.

Christendommens overnaturlige Livsmeddelelse er betinget ved Naturens Modtagelighed, og den nye Skabelse kan kun træde i Kraft, hvor den første Skabelse har beredet Forudsætningerne. Ingensteds kommer en Udvælgelse istand uden ved en Sammenvirkning af overnaturlige og naturlige, af den første og anden Skabelses Kræfter. Dette er den guddommelige Viisdomslov, der aabenbarer sig baade i Folkenes og i Individernes Udvælgelse. Betragte vi saaledes Folkenes Udvælgelse, da viser den sig som betinget dels ved deres verdenshistoriske Stilling, dels ved deres naturlige Anlæg, der gjør dem fædte til at blive Redskaber for Christendommens Aand. „Ingen kan komme til Sonnen, dersom Faderen ikke drager ham“ *), dette Ord antyder den her betegnede Sammenhæng mellem Naturens og Aadens Rige. Dersom Faderen ikke gjennem den første Skabelses Teleologie gjør Folkene fædte til Guds Rige, da arbejder den Hellig Aand forgjeves, da mangler Aanden de nødvendige Naturbetingelser og arbejder uden Frugt i et modstræbende Stof. Derfor læse vi ogsaa i Apostlenes Gjerninger, at den Hellig Aand forbød Apostlene at prædike Evangeliet paa flere Steder, fordi det her fattedes paa en modtagelig Jordbund **). Og derfor kan hvert Folk først udvælgelse i Tidens Fylde, naar ikke blot Aadens Foranstaltninger, men ogsaa de indre Naturbetingelser, Modtageligheden og Trangen, ere tilstede ***). Folkene udvælgelse efter den Typus, som Herren fremstiller i Signelsen om Arbejderne

*) Joh. 6, 44.

**) Ap. Gj. 16, 6, 7.

***) Ap. Gj. 16, 9.

i Wiingaarden, at Nogle kaldes ved den tredie, Andre ved den fjette og niende, Andre endelig ved den fjdste, den ellefte Time*).

Anm. At Christendommens overnaturlige Virkninger ikke ere bundne til naturlige Betingelser, men at Naaden ubetinget kan udrette hvad, naar og hvor den vil, dette er ofte blevet lært af augustiniske Theologer, som herved vilde forherlige Naadens Almagt. Men ligesom det modbevises ved al kirkehistorisk Erfaring, saaledes er det i sig selv falskt at ville forherlige den anden Skabelse paa den forstes Befdstning, Sonnen paa Jaderens Befdstning.

§ 214.

Modsfætningen mellem de udvalgte Folk og de Folk, der kunne kaldes de tilfidesatte, maa derfor betragtes som et Værk af den guddommelige Wiisdom, der tager Hensyn til Skabningens Vilkaar og ikke iværksætter den nye Skabelse, førend den første Skabelse i sin teleologiske Udvikling er skreden saavidt frem, at de aandelige Naturbetingelser (hvortil vi ogjaa henregne Kulturbetingelser) for det Nye ere tilstede. Dette var Wiisdommens Gang med hele Mennefteslægten; thi forsi da kom Kristus til Verden, da den første Skabelse og dermed den forberedende Forløsningsvirkfomhed var saavidt udviklet, at Jordbunden var beredt og Modtageligheden tilstede; og denne Typus gjentager sig med hvert enkelt Folk. Om mange Folkefærd og navnlig om de blotte Naturfolk, som leve udfilte fra den historiske Kultursammenhæng, gjælder det, at disse, blot betragtede under det naturlige Synspunct, i fjelelig Henseende endnu befinde sig i en embryonisk, en ufuldbaaren Tilstand, saa der maa siges om dem, at de først maae føres videre i Naturens Rige, forinden Naadens Rige kan komme til dem. Thi — for blot at nævne Gt — hvo erfjender ikke, at et Folks naturlige Tungemaal allerede maa være udviklet til en vis Grad af Aandelighed, for at Evangeliets Forestillinger skulle lade sig udtrykke deri? Derfor

*) Matth. 20, 1-16.

maa der stedse have for Sie, at ikke blot den nye Skabelse befinder sig i en Udvikling, men at ogsaa den første Skabelse, som jo ikke alene indeslutter en legemlig, men ogsaa en moralsk Tingenes Orden, endnu befinder sig i en teleologisk Fremstriden, og at det kun lidet gavner et Folk, at Evangeliet prædikes, at Solnnen drager det til Faderen, naar det ikke er kommen saa vidt, at ogsaa Faderen kan drage det til Solnnen.

§ 215.

Modsaetningen mellem de udvalgte og de tilfidesatte Folk er altsaa bestemt til at forsvinde i den historiske Udvikling. Naar de udvalgte Folk maae siges at være begunstigede fremfor de andre, saa ere de jo netop begunstigede til Bedste for disse, idet de have den oekonomiske Bestemmelse at blive en Suurdeig for den uigjenfødte Masse, at blive dens Missionairer, baade at tilføre den Christendommen og Culturen. Men da et Folks Ombvendelse ikke blot beroer paa den christelige Mission og paa Culturens Tilførelse, men ogsaa paa den forborgne Udvikling, der foregaaer i Folkeaadens inderste Naturgrund, det mysteriøse Moment i Faderens Dragelse til Solnnen: saa er det uberegneligt, naar Tidens Fylde indtræder for det enkelte Folk, og mange Gaader fremkomme, naar vi sætte Diet paa Timelighedens Contrast til Folkens gudbilledlige Bestemmelse. Men skjøndt den timelige Virkelighed viser os hele Folkefærd, der gjennem Aarhundreder fortjætte et dyremæssigt Sandseliv, over hvilket ingen Aand hæver, Folkefærd, der gjennem Aarhundreder befinde sig i en aandelig Forsteningsstilstand, uden at noget levende Fremstridt er kjendeligt: dog fastholde vi i Troen, at den Tid vil komme, da Herrens Ord vil blive opfyldt, at Daab og Christendom vil være bragt til alle Folk; og med Hensyn paa hine Slægter, der fødes og døe uden at være blevene deelagtige i Evangeliets og Aandens Betsignelser, med Hensyn paa hine Slægter, hvilke vi kunne ligne med den store Masse af Børn, der døe umiddelbart efter Fødselen, uden at komme til nogen aandelig Udvikling, kunne vi alene finde Beroligelse i den Tanke, at

denne jordiste Tilværelse kun er et Brudstykke, som først i den hiinsidige Tilværelse vil fremstille sig for os i Heelheden. Thi med den pantheistiske Prædestinationslære at antage, at alle disse Slægter kun have forsvindende Betydning; at antage, at en Mangfoldighed af Menneksespiner skulde gaae tilgrunde, ligesom der aarlig i Naturen bortødsles en Mangfoldighed af Spiner, af hvilke kun det ringeste Antal kommer til Udvikling, dette forbyder Forudsætningen om Mennekses gubbilledlige Væsen og evige Forskjel fra Naturen. Selv om vi antage, at der gives Folkeindividualiteter, der kun ere dødelige og forsvindende Gjennemgangspuncter i Mennekseden, saa vil denne Antagelse dog ikke kunne udstrækkes til Individerne; ligesom ogsaa Erfaring lærer, at der endnu ikke fandtes noget Folk, hvor Menneksene vare aldeles blottede for Samvittighed, dette uudslettelige Vidnesbyrd om deres Bestemmelse til et evigt Liv.

§ 216.

Skjondt Forskjellen mellem de udvalgte og de tilsidefattede Folk er bestemt til at forsvinde, saa er der dog en ikke forsvindende Forskjel, som vedbliver at bestaae mellem selve de udvalgte Folk, og som atter udspringer af den dybe Sammenhæng mellem Natur og Naade. Skjondt nemlig Natur-Giendommeligheden vel lader sig rense og forklare ved Christendommens overnaturlige Virkninger, saa lader den sig dog ikke udslette. Saa sandt som Naturens Rige indeholder en oprindelig Forskjellighed af ædle og uædle, hoiere og lavere Naturer, saa sandt medfører dette ogsaa, at om end alle Folk blive udvalgte, maa der dog blandt disse kunne skjelnes mellem ædle og uædle Rar for Naaden; og paa alle Folk, der ere indtraadte i Kirkehistorien, har den Erfaring stadfæstet sig, at som de vare Folk, saaledes bleve de Christne. Alle christnede Folkeslag bære Christi Billede og Indskrift, men dog er der stor Forskjel paa det Metal, hvori Christusbilledet afprægges. I et stort Huus, siger Apostelen, maa der ikke blot være

Guld- og Sølvkar, men ogsaa Trækar og Leerkar*). Denne uudslettelige Naturforskel medfører, at skjøndt alle christnede Folk ere Lemmer paa et aandeligt Legeme, hvis Hoved er Christus, og ere uadskillelige fra Legemet, saa det ene ikke kan undvære det andet: nogle af disse Lemmer dog maae have en central Betydning, medens andre kun have en lavere og underordnet Betydning i det Hele. Naadevalget fortsætter sig altsaa indenfor Kredsen af selve de udvalgte Folk; og i den her betragtede Betydning falder Valget sammen med den Prædestination, der evigt er fattet over Folkene ifølge det Heles Oekonomie. At heri skulde være indeholdt en Uretfærdighed fra Guds Side er et tomt Skin. Retfærdigheden udvikler sig jo af Wiisdommen, men det er Wiisdommens Lov, at i et Rige af Individualiteter kunne ikke alle Puncter have samme Centralitet, fordi der her maa forefindes en Mangfoldighed af Individuationer fra de laveste og relativ ufuldkomneste Former til de høieste og fuldkomneste; Wiisdommen indeholder den fordelende Retfærdighed, der paa ethvert Punct fuldbyrder suum cuique, giver Hver Sit, tildeeler ethvert Lem saa meget af Livsfyllden, som det ifølge sin Natur formaaer at rumme; og den er uadskillelig fra Kjærligheden, da den skjenker det Ene Fornødne, skjenker Trøst til dem Alle. At nu nogle Naturer have en dybere Modtagelighed og dermed ogsaa en større Evne til aandelig Virksomhed for Guds Rige: dette kan ikke være en Uretfærdighed mod dem, som ikke have denne Dybde i Modtageligheden eller denne Styrke i den productive Drift, men som dog finde den fuldkomne Tilfredsstillelse for deres eget Væsens inderste Trang og dybeste Drift.

Num. For den her antydede Betragtning ligger visnok Muligheden til den Bilsfarelse nær, i hvilken et Folk, i Bevidstheden om sin naturlige Udvælgelse og dermed givne særegne Modtagelighed for Christendommen, hovmodigt betragter sig selv som Principet for al Civilisation og Christendomsudvikling, istedetfor

*) 2 Tim. 2, 20.

at betragte sig som et Lem paa det store Legeme, og saaledes overburderer den særegne Naadegabe paa det Almene, overburderer Folketirken paa den almindelige Kirkes Beføstning. I Muligheden ligger nær til den Bidsfarelse, at ville bedømme Christendommens Gyldighed fra Folkelighedens Standpunct, medens dog Folkeligheden først faaer sin rette Gyldighed ved Christendommen som det eneste Selvgyldige. Under vore Dages Nationalitetsforgubelse*) er denne Mulighed paa mange Maader bleven Virkelighed. Men hverken Bidsfarelsens Mulighed eller Virkelighed bør afholde os fra at erkjende den Sandhed, at der i Folkenes Forhold til Christendommen aabenbarer sig en oprindelig Naturforskjellighed, som Christendommen hverken kan eller vil udslutte**), og at Christendommen hverken kan faae Indgang eller Fremgang i et Folk, uden ved en Samvirken af dens overnaturlige Kræfter og Folkets naturlige Modtagelighed og Dannelighed, der ingenlunde er eens for Alle, skjøndt dette ingenlunde ophæver, at Gud har indesluttet Alle under Synd, for at han kunde forbarme sig over Alle***).

§ 217.

Folkets Udvælgelse er ikke det sidste Formaal for Naaden. Det sidste Formaal er Individernes Udvælgelse; thi kun i et Rige af Individuer kan Naaden aabenbare sig som den persondannende Naade. Men ingenlunde er de enkelte Indviders Udvælgelse givet med Folkets. Thi ligesom Israels Folk, der her er den blivende Typus, vel var det udvalgte Folk, og dog i ethvert Tidspunct kun en liden Skare af udvalgte Individuer (et helligt Udvalg) fremstillede det sande, aandelige Israel: saaledes ogsaa i ethvert christeligt Folk. Om end Alle ere døbte og indlemmede i Riget, objectivt ere tilegnede af Christus, saa er der dog i ethvert Tidspunct kun en liden Skare virkelig Opvakte og Gjenfødte, i hvilke Christendommen lever et subjectivt og personligt Liv. Tusinder af Individuer i Christenheden henleve deres hele Liv uden at være komne i et personligt Forhold til Christus, kun i udvortes eller ubeSTEMT Almindelighed paavirkede af de christelige Indflydelser.

*) Vfr. om denne: A. G. Rudelbach: Christendom og Nationalitet.

**) Vfr. Grundtvig: Om Christendommens Sandhed. Theol. Maanedsskrift udgivet af Rudelbach. 9 Bind, S. 127 ff.

***) Rom. 11, 32.

Udelukkende at ville forklare dette af deres egen personlige Brode, er utilstrækkeligt; thi Opvækkelsen staaer ikke i noget Menneſtes Beſlutning, og heller ikke staaer det i noget Menneſtes Beſlutning, at Naanden uagtet hans egen Ligegyldighed og Modſtand vedbliver at ſøge ham, vedbliver at ſtærpe ſin Brod i Sjælen, indtil han erkjender, at det er forgyeves at ſtampe mod Broden, og hengiver ſig i Kjærlighedens Magt. Men Erfaring lærer, at denne ſæregne Naade ikke ſamtidigt bliver Alle til Deel, og vi maae her ſande Ordet, at et Menneſte ikke kan tage, hvad der ikke gives ham ovenfra. Men ſaaledes komme vi til den Erkjendelse, at Naanden lægger ſig Nogle paa Hjerte, hvilke den vil gjøre til ſine personlige Redſtaber, medens den kun lægger ſig de Andre paa Hjerte, forſaaavidt ſom den har Omſorg for hele Riget, hvor de tælles med i det ſtore Hele, uden dog at komme til nogen ſelvſtændig Betydning. Det gjentager ſig alſaa indenfor ſelve Kirken Omraade, at Mange ere faldede og ſaa udvalgte.

§ 218.

Det tilſyneladende Haarde i den Foreſtilling, at Gud indlemmer ſaa mange Menneſter i ſit Rige, uden dog at give dem den virkelige og personlige Deelagtighed i dette Rige, formaae vi atter kun at løſe ved Begrebet om det Succesſive i Naadens Aabenbarelſe. Ligeſom vi i Forſynslæren ſkjelne mellem Forſynets Aabenbarelſe i Slægten, i det Hele og Store, og Forſynets Aabenbarelſe i den Enkeltes Liv, ſaaledes gjentager denne Forſtjel ſig indenfor ſelve Naadens Enemærker, hvor vi maae ſkjelne mellem den almene og den ſæregne Naade (*gratia generalis et specialis*). Ikke Alle, der ſamtidigt ere optagne i Kirken, indlemmede i Riget, kunne ſamtidigt udvikles til ſelvſtændige Perſoner i dette Rige, og atter her gjentager det ſig, at Nogle gaae forud, medens Andre blive tilbage. De, ſom endnu ikke ere komne i noget perſonligt Forhold til Chriſtus, ere kun Gjenſtand for Naadens generelle Virkſomhed, ſkjøndt viſtnok den individualiſerende,

persondannende Naade som Potens er indesluttet heri. Naaden fastholder dem foreløbigt paa det første Stadium af sin Aabenbarelse, indeslutter dem endnu i Folkets eller i Modermenighedens Udvælgelse, uden at frigive dem til et eget personligt Liv. Det nye Liv, som ved Daaben er stiftet i dem, er kun tilstede i en slumrende og embryonisk Tilstand; deres Opvækkelsestid er endnu ikke kommen, hvilket atter vil sige, at det critiske Punct for deres Frihedsudvikling ikke er kommet. Men den almindelige Naade bestemmer sig tillige som forberedende, et Begreb, der vel nærmest har sin Anvendelse udenfor Kirken, men ogsaa gjentager sig indenfor samme. Som den forberedende Naade søger den at ophæve sin blotte Almindelighed, at individualisere sig og blive den særegne Naade. Omkredsen af de forberedende Naadevirkninger indeslutter en Mangfoldighed af Forskjelle; og mellem de Individuer, der, skjøndt indlemmede i Kirken dog synes at være aldeles uberørte af Naaden, synes aandelig Døde, og dem, der ere blevene opvakte og virkelig gjenfødte, ligger en Mangfoldighed af religiøse Overgangsled og Mellemcharacterer, der ikke lader sig udtømme i nogen Fremstilling, men som i Livet fremtræder under utalligt veglende Skikkelser.

§ 219.

Betragte vi nu hine enkelte Udvalgte, som ere blevene virkelig opvakte og gjenfødte og derved komne i et personligt Forhold til Christus, saa kan dette kun beroe derpaa, at den forberedende Samvirken af Natur og Naade, af den første og den anden Skabelses Factorer her har naaet sit Hyldepunct. Men naar denne Tidens Hylde kommer for et menneskeligt Individuum, er uberegneligt, fordi det beroer paa en dobbelt Skabelsens Hemmelighed. Atter og atter gjentager det sig, at de Første, de, som synes at staae Guds Rige nærmest, blive de Sidste, medens Naaden kommer til Gjennembrud paa saadanne Puncter, hvor Ingen ventede det, saa vi ogsaa her maae sige, at hans Veie ere uransagelige, hans Domme

usporlige*). Hvilke Individuer der i et givet Tidspunct blive udvalgte som Gjenstande for Guds særegne Naade, dette lader sig saameget mindre forudsee eller beregne af nogen menneftelig Forftand, fom der ikke gives noget Kjendemerke, hvorved det lader sig afgjøre, om et Individuum er egnet til at udvælges. Intet Individuums fædelige Befaffenhed motiverer Valget. Thi vi fee Mangfoldige, udmærkede ved Lovens Retfærdighed og fædelig Stræben, fom her blive tilbage, medens Toldere og Skjøger gaae foran i Guds Rige**). Og om der end maa siges, at Menneftets Selvbefte mmelfe er Betingelfe for den nye Sjæleftebelfes Fremgang, faa er den dog ikke dens Grund. Heller ikke motiveres Valget ved Individernes verdslige Naturbegavelſe; thi mange ved Genie, ved verdslig Wiisdom og Kunſt Hoitbegavede, Mange af Kulturverdenens Coryphæer (ἀρχοντες τοῦ κόσμου τούτου) lades langt tilbage, medens Saadanne, der henhøre til de faakaldte ubetydelige Menneſter, gaae foran i Guds Rige. Spørge vi Skriften om et Kjendemerke paa dem, der blive udvalgte, da ſvarer den, at det, fom er daarligt og ringeagtet for Verden, det haver Gud udvalgt***). Men for det af Verden Ringeagtede gives der intet udvortes Criterium, og Erfaringen gjør enhver menneftelig Beregning, der vil faſtſætte udvortes Criterier, til Skamme. Thi ikke blot Lave, men ogſaa Høie og Mægtige, ikke blot Genfoldige, men ogſaa Viſe og Forftandige blive udvalgte, og det af Verden Ringeagtede maa altsaa findes omſpredt hos Alle. Dette af Verden Ringeagtede, hvilket Gud udvælger, formaae vi derfor kun at tænke fom Naturens levende Modtagelighed for Naaden, den Fattigdom i Aanden, den Hunger og Tørſt efter Retfærdighed, hvilken Herren i Bjergprædikenen præfer ſalig, den uendelige Forløſningſtrang, der ikke kan ſtilles ved denne Verdens Kilder, og fom diſtnok efter ſit Begreb maa være det af Verden Ringeagtede, ringeagtet og uænds et af den Verden, der mener at

*) Rom. 11, 33.

**) Matth. 21, 31.

***) 1 Cor. 1, 27.

have Nok i sig selv og sine egne Bilder. Men for den levende Tilstedeværelse af denne frugtbare Modtagelighed gives der intet ydre Kjendemerke, da den er et Hjertets Mysterium; og kun Opvækkelsen og Gjenfødselen selv er det eneste sikke Mærke for dens Tilstedeværelse. Vi kunne derfor kun sige, at der, hvor denne fra Syndsbevidstheden uadskillelige Forløsningstrang mødes med den skabende Naade, der indtræder Tidens Fylde for det menneskelige Individuum; eller med andre Ord: Tidens Fylde indtræder, naar paa eengang Sønnen drager Individet til Faderen og Faderen drager det til Sønnen, eller naar de Ord paa eengang opfyldes i Individets Liv: „Ingen kommer til Faderen uden ved mig“ *), og: „Ingen kommer til Sønnen, dersom Faderen ikke faaer draget ham“ **).

§ 220.

Alt altsaa i et givet Tidsrum just disse Individer udvælges, medens andre forbigaaes, dette maa for den menneskelige Betragtning vise sig som et uransageligt Mysterium. Thi saasandt som Naaden er almindelig og den væsentlige Frihed er i Alle, saasandt er ogsaa den almindelige Modtagelighed i Alle. Men dette er Balgets Hemmelighed, at medens denne Modtagelighed hos Mange forbliver i en slumrende og bunden Tilstand, eller kun kommer til at yttre sig paa en ufrugtbar eller dog kun sporadisk Naade, opvækkes den hos Andre som en frugtbar Modtagelighed, opvækkes deels ved Naadens kraftige Impulser, der enten som et Lyn gjennembryde det naturlige Hjertes Haardhed, eller som en mild Varme løfte de aandelige Spirer frem; deels ved deres Livs særegne Førelser, hvorigjennem Villien dannes og opdrages til Guds Rige; deels endeligt formedelst selve deres medfæbte religiøse Anlæg, deres naturlige Præformation, ifølge hvilken Driften mod Guds Rige hos Enkelte udvikler sig hurtigere, lettere og med en større Kraftighed end hos Andre, hvorfor ogsaa Apostelen Paulus daterer sin Udvælgelse, ikke blot fra Lynstraalen, der

*) Joh. 14, 6.

**) Joh. 6, 44.

traf ham paa Veien til Damascus, men ogsaa derfra, at han fra Moders Liv blev udfondret til Guds Rige*). Det er Naadevalgets Mysterium, Apostelen her har for Die, naar han siger, at Intet staaer til Menneskets Villen og Loben, men Alt til Gud, der viser Barmhertighed, som det hedder i Skriften: „Sag vil forbarme mig over den, jeg vil“**); og det er med dette Skabelses-Mysterium for Die, han afviser enhver Klage over Tilfidesættelsen med de Ord: „Mon Noget, som er dannet, kan sige til den, som dannede det: hvi gjorde du mig saaledes***)?“

§ 221.

Skjondt Valget er et uransjageligt Mysterium, ophæver dette dog ikke, at vi i dette Mysterium kunne erkjende Aabenbarelsen af den guddommelige Viisdom. Thi have vi os til den teleologiske Verdensplan, da maae vi erkjende det som en nødvendig Viisdomslov, at Gud baade ved Naturens og Naadens, baade ved den første og den anden Skabelses Midler maa sørge for, at der i ethvert Tidspunkt ere saa mange gjenfødte Individer, som ere nødvendige til at fremstille de Helliges Samfund, Guds Riges Virkelighed paa Jorden, og som tillige kunne være de meest egnede Redskaber til dette Riges Udbredelse, et Jordens Salt for deres Omgivelser. Thi Udvælgelsen er uadskillelig fra Begrebet om en Virksomhed for Guds Rige, en Virksomhed til Andres Frelse; enhver virkelig Gjenfødt har den uimodstaaelige Drift at meddele det nye Liv til sine Omgivelser. De Udvalgte maae saaledes tjene de Tilfidesatte, at disse formedelst dem kunne opvækkes til at blive deelagtige i det samme nye Liv. De ere Lyg, der meddele Lyg, Livspuncter, der meddele Liv. Det evige Forbillede for denne Udvælgelses Lov viser den evangeliske Historie os i Apostlene og Disciplene der bleve udvalgte fremfor den ubestemt paavirkede Folkemasse, for at deres Udvælgelse atter skulde komme denne Masse tilgode. At nu just disse Indi-

*) Gal. 1, 15.

**) Rom. 9, 18.

***) Rom. 9, 20, 21.

vider blive Medstaberne, og ikke andre, dette kan kun grunde sig i deres Stilling i det Heles Oekonomie, eller deri, at Naturens og Naadens hemmelige Traade just paa disse Puncter saaledes slynge sig i hinanden, at nye Personligheder her kunne dannes, medens dette i nærværende Tidspunct af Skabelsesværkets Udvikling ikke saaledes er muligt paa andre Puncter.

Anm. „Gud udsoger sig hver Gang de for hans Regimente brugbarste Folk“ *). Vi kunne hermed jævnføre en Yttring af Luther i en Prædiken om Pauli Omvendelse: „Da nu Paulus tog Sagen saa alvorligt (nemlig de Christnes Forsølgelse), da havde vor Herre Jesus ogsaa sine Tanter og tænkte: Denne kan blive god, thi hvad han gjør, det gjør han dog med Alvor. Dette Alvor, som han nu har i en ond Sag, vil jeg styrke med min Aand og bruge ham til en god Sag og sætte ham imod Jøderne“. „Paa samme Maade“, tilføier Luther, „bruger vor Herre og Gud nutildags mig imod Paven og hele hans Partie.“

§ 222.

De Udvalgte ere de egentlige Aabenbaringspuncter for det guddommelige Forsyn (providentia specialissima). Pantet paa deres Udvælgelse have de i Troen, i Aandens Vidnesbyrd, der vidner med deres Aand, at de ere Guds Børn; og i Troen vide de, at denne Verdens Riger kun maa tjene som Middel og Element for Guds Rige, at Alt maa tjene dem til Gode, som elste Gud, og at ingen Skabning, hverken det Nærværende eller det Tilkommende, hverken det Høie eller det Dybe kan stille dem fra den Guds Kjærlighed, som er i Christo vor Herre**). Men idet de i Christo Udvalgte saaledes vide sig som Gjenstand for Guds særegne personlige Naade, tør dette dog ikke begrunde noget mennefkeligt Hovmod. Thi i Parablen om Arbejderne i Viingaarden tilkjendegiver Herren, at de, som kaldes ved den ellevte Time, faae samme Naadeløn, som de, der kaldes ved den tredie Time. Med

*) R. Rothe: Theol. Ethik 2 B. 259.

**) Rom. 8. 28—39, et Sted, der overveiende maa sees under det troende, det paralleliske Synspunct.

andre Ord: de Udvalgte ere kun i Tiden forud for de Tilsidefatte, men ikke efter den evige Bestemmelse, der er eens for Alle. Og med Ydmyghed maa den Udvalgte betragte de Tilsidefatte, da han ikke veed om disse, naar deres Time slaar og de af Herren ville dannes til dueligere Redskaber end han selv. Til enhver af de Udvalgte udgaaer derfor den Formaning, at gjøre sin Udvælgelse fast ved Bøn og Arbeide.*).

§ 223.

Den vælgende Naade bevæger sig altsaa til sit Maal gennem den timelige Modfætning mellem de Udvalgte og de Tilsidefatte; men endnu en anden skarpere Modfætning fremtræder i Naadevalgets Historie, Modfætningen mellem de Udvalgte og Forskudte, de Forhærdede, der sætte sig i et positivt fjendtligt Forhold til Guds Rige. Apostelen Paulus taler ikke blot om Kar til Bænere, men om Bredens Kar, beredte til Fordærvelse, hvilke Gud har i megen Langmodighed, da han vilde vise sin Brede og kundgjøre sin Magt**). Ogaa denne Modfætning seer Apostelen som grundet i en guddommelig Anordning, thi det var Herren, som forhærdede Pharao — ja paa Tvillingbrødrene Esau og Jacob, da de endnu vare i Moders Liv og hverken havde gjort Godt eller Ondt, anvender han Herrens Ord: „Jacob elskede jeg, Esau hadede jeg!“***). Hvorledes formaae vi ogaa i denne Modfætning at erkjende den guddommelige Wiisdoms Aabenbarelse?

Ingenlunde formaae vi at tænke Forhærdelsen paa samme Maade som Udvælgelsen; thi medens Udvælgelsen er det sidste Formaal for Guds Veie med Mennesket, er Forhærdelsen ham kun Middel i den historiske Verdensplan. Det er grundet saavel i Naturens som Historiens Oekonomie, at der i den syndige Menneskeverden baade ere Individuer og hele Masser, der ligesom ere Centralisationer af den almindelige Fordærvelse og berede Veie for det Ondes Rige. Gud taaler disse Bredens Kar i sin Husholdning, d. v. s. han lader Synden

*) 2 Petr. 1, 10.

**) Rom. 9, 22.

***) Rom. 9, 13.

gaae sin nødvendige Udviklingsgang, for at den saaledes kan blive aabenbar og moden til Guds Retfærdighedsaabenbarelse. Thi det er Historiens Lov, at Alt, hvad der er skjult, hvad der forborgent rører sig i Sjælens Grund og i Manderne's Dyb, skal blive aabenbart. Et teleologisk Begelsforhold viser sig her mellem Barmhertighedens Kar og Bredens Kar. Ved Barmhertighedens Kar, ved Guds Riges herlige Aabenbarelse i de Udvalgte, opvækkes og fremskyndes Fjendskabet hos dem, der ifølge deres økonomiske Stilling i dette Syndighedens Rige ere Fordærvsens Repræsentanter; og under den stigende Forbittrelse mod Hellighedens Ideal aabenbare de den skjulte Fordærvelse, at den kan modnes til Dommen. Saaledes see vi, at Christendommens første Fremtræden med det levende Vidnesbyrd, at Mennesket retfærdiggjøres ved Troen alene, opvakte en stor Forhærdelse hos den overveiende Masse af det jødiske Folk og fremskyndede den fuldstændige Aabenbarelse af Phariseismens falske Aand, modnende denne til Dommen; og atter virkede denne Forhærdelsens Modstand tilbage paa de Troende, idet de herved i en større Reenhed og med en stærkere Inderlighed tilegnede sig Evangeliet, en Intensitet, der tilskyndede dem til en større extensiv Virken, ja at de med deres Forskyndelse vendte sig til Hedningerne, og de første Forhærdelse blev den historiske Anledning til de sidste Frelse*). Denne Typus gjentager sig til alle Tider. Jo mere levende og kraftig Troens Forskyndelse optræder i Verden, desto mere bliver den et Tegn, der modsiges, og Verden nodes til at aabenbare sit Fjendskab imod Sandheden, der just ved denne Modstand vinder i Styrke; og i den Deel af Menneskeslægten, som er hengiven til denne Verdens Aand og staaer under Indflydelse af denne Verdens Tyrste, vil det aldrig fattes paa Saadanne, der kunne betegnes som Bredens Kar, fordi de ere Centralisationer af Verdens Fjendskab mod det christelige Helligheds Ideal. Dog er hermed endnu Intet

*) Rom. 10 & 11 G.

afgjort om disses endelige Skjebne; thi under Forhærdelsen kunne Guds Riges Spirer slumre, og Gud kan fra Bredens Rar forvandle dem til Barmhertighedens Rar. Saaledes forudsiger Apostelen Paulus, at de afbrudte Grene af Israel atter paa det Sidste skulle indpodes i den oprindelige ædle og udvalgte Stamme, og Paulus selv havde jo som Saulus, der med fnyssende Had forfulgte Christum, i en heel Periode af sit Liv været et Bredens Rar, der af Gud blev omdannet til et Barmhertighedens Rar. Det er derfor af hoi Betydning, at denne Apostel er den egentlige Begrunder af Læren om Naadevalget.

§ 224.

Samle vi nu det hidtil Udviklede i een Sum, da see vi, at i den store Huusholdning, i hvilken den almindelige Naade (*gratia universalis*) udfører sin Gjerning, er Menneſtehedens deelt i forskjellige Grupper. Deels have vi nemlig de Udvalgte, den engere Kreds, der staaer i det personlige Forhold til Herren, og i hvilke Verdensformaalet allerede er begyndt at gaae i Opfyldelse; deels Kredsen af dem, som baade inden og udenfor Kirken staae under den forberedende Naades Indflydelse; dernæst de Tilfidesatte og Overſete, som endnu Intet have fornummet af den Hellig Aand og endnu forholde sig som ligegyldige Størrelser; endelig Bredens Rar, i hvilke Tjendſtabet er optændt mod Hellighedens Lys, og som kæmpende staae Guds Rige imod. Den vælgende Naade maa nu gjennem alle Tilværelsens Trin tænkes at skride frem gjennem disse Modſætninger, fuldkommende de Udvalgte, styrkende de Svage, oplivende de Døde, beseirende de Tjendtlige, indtil Fylben af den forløste Menneſtehed er indsamlet i Christo (*πλήρωμα*). Saaledes synes den sidste Kataſtrophe at maatte ende i en almindelig Apokataſtaſis, eller med alle frie Væſeners Tilbageførelse til Gud. Dog opſtaaer her det vigtige Spørgsmaal, om ikke paa Grund af Menneſkets frie Selvbefæstelse nogle Individer formaae at fortsætte deres Modſtand mod Naaden jaalænge, indtil de omsider ophøre at være Gjenſtand for

Naadens Virkninger, fordi de have fortsat deres Modstand udover den Grændse, der er den sidste for den timelige Udvikling. Naar nemlig hele Menneſkehedens Udvikling er sluttet, Guds Rige fuldkommet, Tempelbygningen færdig, da synes der ikke mere at være Betingelser tilstede for den Enkeltes Omvendelse, der kun kan tænkes at foregaae i et sig endnu udviklende Frihedens Rige. Der opstaaer altsaa det Spørgsmaal, om ikke Nogle kunne fortsætte deres Modstand saalænge, at Omvendelse er for sildig. Under denne Forudsætning vilde Begrebet om Menneſkehedens Fylde ikke betegne det fuldstændige numeriske Antal af menneſkelige Sjæle, men kun det Antal, der udtrykker Menneſkehedens realiserede Idee; og de i Selvførhærdelse tilbageblivende Individuer, vilde være at ligne med visne Grene paa Menneſkehedens Træ, Aloner, der kun due til at brændes, et Bundfald, der maa udskilles fra den rensede, forklarede Menighed. Prædestinationslæren gaaer her over i de eschatologiske Undersøgelser. Vi afbryde derfor Undersøgelsen for atter at optage den i Eschatologien.

Saliggjorelsens Orden.

§ 225.

De forskjellige Udviklingsmomenter, hvorigjennem Naadevalget fuldbyrder sig i det enkelte Individuum, sammenfattes under Begrebet af Saliggjorelsens Orden. Skjondt det nye Livs Udvikling i Sjælen, fra dets første umærkelige Begyndelse indtil Salighedens fuldendte Tilstand, indeslutter en Mangfoldighed af menneſkelige Tilstande og hellige Aandsvirkninger og er en uudtømmelig Gjenstand for den hellige Psychologie og Ethik: saa lader dog Alt sig gruppere om de tvende store Hovedpuncter, Gjenfødselen og Helliggjorelsen, og i Udviklingen af disse Hovedbegreber ville de herhen hørende dogmatiske Bestemmelser finde deres Fremstilling.

§ 226.

Hvad Christi Komme er for hele Menneſkeslægten, det er Gjenfødselen for det enkelte Menneſke, det absolute Vendepunct,

hvorved den tidligere Udvikling afbrydes og en ny hellig Livsudvikling tager sin Begyndelse, et Vendepunkt, der har været bebudet ved en Række af uden og indenfra kommende Virkninger af den forberedende Naade. Gjenfødselen lader sig betegne som Naadens Gjennembrud i Menneſket, men ligesaavel lader den sig betegne som Frihedens Gjennembrud i Menneſket; thi Gjenfødselen vil netop ſige, at diſſe tvende Factorer nu have fundet deres levende Foreningspunkt, og at en ny Perſonlighed er ſtiftet i Menneſket*), et Afbillede af Chriſti gudmenneſkelige Perſonlighed. Vel er Gjenfødselen ikke en Forvandling af den menneſkelige Natur (en Transſubſtantiation); det er, væſentligt betragtet, ikke et andet Seg, ſom er i Menneſket efter Gjenfødselen, end før Gjenfødselen; men ved Gjenfødselen er Segets væſentlige Beſtemmelse bleven virkelig, da det herved er blevet et frit Redſkab for den guddommelige Naade. Og vel ophører den Gjenfødte ikke at ſtaa under Verdslighedens og Syndighedens Indflydſelſer; men det verdslige Princip, den ſyndige Livsretning er brudt, og en ny hellig Livsretning lagt an i Menneſket. For den Gjenfødtes Bevidſthed er Chriſtus bleven det hellige Midtpunkt, hvorom hans Liv bevæger ſig; og ſkjøndt Kjødets ikke har ophørt at være ham en Magt, ſaa er Aanden dog beſtemmende for Livets Grundretning; og ſkjøndt denne Verden ikke har ophørt at have Deel i ham, ſaa er dog hans inderſte Villie ſtræbende henvendt mod det chriſtelige Helligheds Ideal.

Ann. Gjenfødselen maa ikke ſammenblandes med Opvækſelen, ſkjøndt denne kan have en ſtuffende Lighed med hiin og i Livet ofte ſammenblandes dermed. Opvækſelen gaaer forud for Gjenfødselen, men er ikke i denne ſelv. Opvækſelen er viſtnok en Naadens Virkning, der berører Menneſkets hele Perſonlighed, ſætter den menneſkelige Bevidſthed i en forhoiet religiøs Tilſtand, hvortil Menneſket ved ſin blot naturlige Krafft ikke formaaer at hæve ſig, og i hvilken han altsaa rykkes ud over Naalet af ſin almindelige psykologiſke Livsſphære. Den tænder et nyt Lys i

*) Joh. 3, 5. 2 Cor. 5, 17. Jac. 1, 18.

Sjælen (illuminatio), i hvilket Guds Rige gaaer op for Menneſket og dermed et nyt Syn paa Verden og ham ſelv, den berører Willien med den ſmertelige Følelſe af Synden og Jordærvælsen (contritio), og Livet i Chriſti Samfund viſer ſig for Menneſket ſom det høieſte Gode. Men, ſkjøndt Gjenfødeſen viſtnof hermed indledes, ſaa er Opvækkelſen dog kun en forbigaaende Tilſtand, en Beſøgclſe af Aanden med Aaadens mægtige Kaldclſe, men er endnu ikke Aaadens blivende Boen (inhabitation) i Menneſket. Den Opvakte er endnu kun mægtig berørt af Aanden, men ikke den virkelig Venaadede; han er endnu kun den Kaldede, men ikke den virkelig Udvalgte. Thi endnu mangler den afgjørende Selvbeſtemmelſe fra Menneſkets Side. Opvækkelſen er ſom ſaadan kun en Tilſtand af religiøs Videlſe, en Pathos, i hvilken Menneſket er uvilkaarlig paaavirket, og maa tænkes analogt med de geniale Tilſtande i Menneſkets Liv, der endnu ikke ere tilegnede af den frie Beſindighed. Men kun igjennem den frie Hengivelse fra Menneſkets Side kan den opvækkende Aaade ſtride frem til ſit Maal og beſtemme ſig ſom den ſkabende, den gjenfødende Aaade, der ſom en ufortrængelig Sæd*) indſaenter ſig i Friheden, ſlaaer Rodder i Hjertet og ſaaledes gjør ſig til det blivende Princip for en ny Characterudvikling. Kun hvor Principet til en ny Characterudvikling eſter Chriſti Forbillede er rodfæſtet i Menneſket, er Gjenfødeſen kommen iſtand, og derfor gives der intet ſikkert Mærke paa denne, uden den ſig gjennem hele Livet fortsættende chriſtelige Characterudvikling ſelv. Men det er i ſig ſelv klart, at hvor Aanden ſkal blive Principet til en ny Characterudvikling i Individet, der maa Individet ſættes i organiſt Forhold til det hele Rige, ſom er Aaadens Organisme, til Aabenbaringens hiſtoriſke Defonomie, til Aaadens Midler, til den kirkelige Samfundsorden. Vi ſee da her Gjenfødeſens dybe Sammenhæng med Aaadens Sacrament. Fra den reent objective Side begynder Gjenfødeſen allerede med Aaaben; thi ved Aaaben tilegnes Individet af Chriſtus, indlemmes i Riget, forudberedes til en ny Perſonlighed; men fra den subjective Side er Gjenfødeſen forſt traadt i Kraft, naar Menneſket finder ſig ſelv i et perſonligt Livsforhold til Guds Riges hiſtoriſke Orden, finder ſig ſelv ſom et Lem paa det Legeme, hvis Hoved er Chriſtus, og lever ſit Liv ikke alene ud af ſine blot individuelle religiøſe Erfaringer og Stemninger, men udaf det Heles Fylde.

Det fremgaaer af det her Antydede, at Opvækkelſen er det critiſke og ſarlige Punct i Menneſkets Omvendelſeſhiſtorie. Thi

*) 1 Pet. 1, 23.

Menneſket ſtaaer her paa det farlige Punct, hvor han kan modſtaa Raaden, idet han ikke i Selvfornægtelſe vil hengive ſig i Sandhedens Lydigheſed, ſkjøndt han vel en liden Stund vilde fryde ſig i Sandhedens Lys^{*)}); eller at han i Seendrægtigheſed kan forſomme Raadens beleilige Tid, eller at han paa en ſelvraadig Maade kan ville faſtholde ſin Opvækkelſe, iſtedetfor at lade den blive Gjennemgangspunct til Gjenfødeſen. Da fremkommer Sværmeriet; thi alt Sværmeri beroer paa en Opvækkelſe, hvilken Menneſket vil tage ſom et Rov, iſtedetfor i ſtille Lydigheſed at lade ſig føre til Omvendelſe og finde ſin Plads i Guds Rige. Derfor er Sværmeriet uadſtilleligt fra det religioſe Hovmod, i hvilket Menneſket foregjøgler ſig ſelv at være et udvalgt Redſkab fremfor Andre, ſammenblander det af Gud tænkte Lys med ſine egne naturlige Hjernesſpind, hader Orden og Tugt, en Tilſtand, der i alle Maader har ſit naturlige Forbillede i den regelloſt fremfarende Genialitet. Sværmernes religioſe Systemer, der viſe en ſaa forunderlig Blanding af Dybsindigheſed og Forvirring, beroe netop derpaa, at Opvækkelſens høiere Lyſglimt ere ureent ſammenblandede med det naturlige Hjertes Tanker. Ogſaa i diſſe rører ſig viſſelig ofte Glimt af en genial Naturbegavelſe; men da Sværmere hverken lade Naturens eller Raadens Spirer komme til Modnelſe gjennem den ſambittigheſedsfulde Selvbefindelſe og lydige Hengivelse til den hiſtoriske Aabenbaringsorden: ſaa kan der af dette Røre kun fremkomme aandelige Aborter, utidige Føſtere, Caricaturer af det Hellige, hvorpaa Kirkehiſtorien er fuld af Exempler.

Opvækkelſens Fare beſkrives træffende af Suſo, naar han ſiger, at mange Menneſter, der nylig have begyndt at opſvinge ſig over Tid og Rum, komme til et Punct, ſom er at ligne med et dybt Hav, hvor Mange drukne. Thi naar diſſe Menneſter have begyndt at gjøre et Indblik i Evigheden, da finde de, at de forhen vare blinde og fattige og uden Gud. Men nu mene de ſig at være fulde af Gud, og de gribe Sagen an med altfor ſtor Haſt og paa en utidig Maade. Deres Gemyt bliver ſom en gjærende Moſt; der ſkeer med dem, hvad der ſkeer med Bierne, naar de gjøre Honning: naar diſſe forſte Gang fare ud af Ruben, da flybe de forvirrede om og vide hverken ud eller ind; Nogle føres vildt og blive fortabte, men Andre føres atter tilbage til Ruben.

§ 227.

Som Stiftelſe af en nye Perſonlighed i det ſyndige Menneſte indeſlutter Gjenfødeſen Menneſkets Omvendelſe.

*) Joh. 5, 35.

Menneskets Omvendelse er et Værk af den skabende Naade, der sprænger de Baand, som fængsle Personligheden under denne Verdens Herredomme. Men ligesaa vel er den betinget ved den menneskelige Frihed; Mennesket kan opføre sig (Omvendelse*), og just i denne Opførelse viser sig Frihedens Virkelighed og Frihedens Fare. Men den virkelige Omvendelse indtræder, naar Friheden, der har hengivet sig til den opvækkende Naade, nu i Kraft af den skabende Naade, der har vundet Rum i Mennesket, løsriver sig fra det fremmede Herredomme og bryder med sin egen tidligere abnorme Livsudvikling, et Brud, der fuldbryder sig igennem Angeren**). Den religiøse Anger er ikke blot en Fortrydelse over dette eller hiint Enkelte, men en Grundfjerg, en Grundsmerte over Spliden mellem Villiens Virkelighed og dens Ideal, som er opgaaet for Bevidstheden i Billedet af Normalmennesket, den nye Adam. Thi ikke ved egen Kraft formaaer Mennesket at føle denne Anger, men kun i Kraft af de hellige Kristusvirkninger, der som lysende og varmende Straaler gjenembryde Sjælens Mørke. Den sunde, frugtbare Anger indeslutter en ny Villiesretning og er derfor uadstillelig fra Troen, eller den personlige Tilfnyttning og tillidsfulde Hengivelse til Kristus som Verdens Frelser og Stifteren af en ny Livsudvikling efter sit eget Forbillede.

Anm. Uden Omvendelse kan intet Menneske i Sandhed blive deelagtigt i Frelsen; og Omvendelsens Fordring er saa almindelig, at vi ogsaa maae udstrække den til dem, der ved Barne- daaben ere optagne i Kirken. Thi stiondt disse ere indlemmede i Naadens Rige og satte under Naadens opdragende Indflydelse, kan Frelsen dog ikke blive personlig i dem uden en personlig Opvækkelse og den dermed forbundne Omvendelse. Der maa da ogsaa her indtræde et Tidspunct i Individets Liv, hvor Syndens Betydning først ret gaaer op for det, og hvor den personlige Hengivelse og Tilfnyttning til Christum først rettelig kan komme. Der maa indtræde et Tidspunct, hvor Individet med Bevidsthed sætter Skilsmisse mellem Lys og Mørke, og med fuld Beslutning

*) Luc. 13, 3. 6—9.

**) 2 Cor. 7, 10.

efterkommer den apostoliske Formaning at aflægge det gamle Menneske, at forsjage sin syndige Eiendommelighed og at isøre sig det nye Menneske. Selv Saadanne, der fra Barndommen af have bevaret det christelige Livs Ustyldighed, det vil sige: ere forblevne under den Tro, til hvilken de døbtes, kunne ikke fristages for Omvendelsens Frihedskamp, skjondt den hos disse vistnok danner sig anderledes end hos Andre. Men ogsaa i dem er den syndige Eiendommelighed endnu en forstyrrende Magt, og da deres Liv indeholder en Mangfoldighed af bevidstløse Tilstande, saa ville de abnorme Naturindflydelser ogsaa her paa mange Maader have gjort sig gjældende. Idet nu Individet kommer til det Punct af sin Leven, hvor en fri Characterudvikling skal begynde, saa vil denne ikke kunne begynde christeligt uden ved et Vendepunct i Bevidstheden, hvorved det kommer til en principiel Eftersnits mellem det gamle og det nye Menneske. Det Normale er vistnok, at dette indtræder i det Tidspunct, hvor Mennesket ifølge Livets naturlige Udviklingslov vaagner til Selvbevidsthed og maa træffe en Afgjørelse med Hensyn paa sit Livs Opgaver; men ogsaa i et senere Tidspunct kan denne personlige Crisis indtræde i den Døbtes Liv.

Idet vi nu saaledes opstille den Sætning, at Oprættelsen og Omvendelsen maa foregaae hos Alle, der skulle frelses, saa maa hertil dog nødvendigt føies, at Naaden i psykologisk Henseende kan og maa være høist forskjellig for de Forskjellige. Den methodistiske Paastand, at Omvendelsen ikke er sand, naar den ikke fuldbyrdes gjennem den saakaldte Bøds-kamp, hvor Mennesket under Angst, Rædsel og Sønderknuselse ligesom føler sig nedsmæktet i Fortabetsens Afgrund, og da omsider ved Naaden opløstes til Troens salige Fred, denne Paastand berøver paa en Mistkjendelse af det individuelle Menneskelivs store Forskjellighed, der altid betinger Naadens Virkninger. Ingenlunde nægte vi, at der gives Omvendelser, der maae foregaae gjennem store Sjælskampe og Rystelser, hvilke ere betingede ved Syndsbevidsthedens Styrke i Individet. Men saavist som det er, at Ingen kan omvendes uden en levende personlig Bevidsthed om den almindelige Fordærvelse, saa vist er det ogsaa, at Syndsbevidstheden ikke har eller kan have samme Styrkegrad hos de forskjellige Individer, der omvendes, og at dens Bred ikke er eller kan være lige stærket i Alle. Thi Syndsbevidsthedens Styrke er betinget ved Temperamentet og overhovedet ved Individualitetens hele naturlige Complexion. Naar saaledes Luther i sin Omvendelsesperiode saa ofte skrev til Staupitz: „O min Synd, min Synd!“ og han da i Skriftestolen dog ikke havde nogen betydeligere, virkelig Synd at skrifte, saa at det overveiende var

en Følelse af Naturens almindelige Fordærvelse, der fyldte hans Gemt med denne Grundfjorg og Smerte: saa maa denne Følelse vistnok være tilstede i enhver Omvendelseshistorie, men dens Dybde og Fjordegraad er dog betinget ved Gemyttets oprindelige Naturgrund. Som Syndsbevidsthedens Styrke er betinget ved hvert enkelt Individuums psychologiske Muligheder, saaledes er den atter i mange Maader betinget ved Forskjelligheden i Individernes foregaaende Liv. Synderinden, der salver Jesus*), fornemmer Syndsbevidsthedens Brod paa en anden Maade end den rene Qvinde, end Maria**), der sidder ved Herrens Fodder og horer hans Ord om det Gne Fornodne, skjondt de begge væsentlig have den samme Forløsningstrang. Urigtigheden i den methodistiske Fordring fremtlyser just af Mangfoldigheden og Forskjelligheden i de Omvendelseshistorier, hvilke Striften fremstiller os deels i Evangelierne, deels i Apostlenes Gjerninger. Og for blot at nævne eet Exempel, hvor forskjellig er ikke Pauli Omvendelse, der foregaaer gjennem en dyb Sjælerystelse, fra en Nathanaels eller en Johannes' Omvendelse, hvor Overgangen fra det Gamle til det Nye foregaaer umærkeligt, uden bratte Omvæltninger i Sjælen. Og dog foregik der ligesaa vel hos disse som hos Paulus den dybeste Grundforandring i deres personlige Liv, saa at vi ingenlunde ubetinget kunne give den ene Omvendelsesmaade Fortrinet for den anden; thi Hovedsagen i Omvendelsen er dens Grundighed, eller at Grundforholdet mellem det hellige og det verdslige Princip virkelig bliver forandret, hvilket esrer de forskjellige Individuers Eiendommelighed ikke mindre kan stee gjennem den stille og skjulte Indertligheds Bevægelser end gjennem de voldsomme Rystelser.

At nu Omvendelsen nødvendigt maa kunne lade sig datere som et enkelt Tidsmoment, er en ligesaa urigtig Paaastand. Vel jattes det ikke paa Omvendelseshistorier, der vise os Dieblifte i Mennefs Liv, i hvilke Sjælen ligesom er bleven lynslagen af Naaden. Men dog kan Omvendelsen ikke udelukkende være at henføre til saadanne enkelte Dieblifte. Betragte vi saaledes Det, som vederfores Paulus paa Veien til Damascus, da er det ikke blot klart af Apostelens Historie, at dette Moment paa mange Maader var psykologisk forberedet, hvilket ogsaa den guddommelige Stemme tilfsendegiver, idet den siger til ham: „Det vil være dig haardt at stampe imod Broden“***), hvori ligger, at der har været Noget i hans Samvittighed, der hemmeligt viduede imod ham og sagde ham, at han var paa urette Veie; men det er tillige klart, at Omvendelsen ikke kunde være afsluttet

*) Luc. 7.

**) Luc. 10, 39.

***) Ap. G. 9, 5.

med hiint Moment efterdi han dog først i rolig Besindighed maatte gaae ind paa det, som var vederfaret ham og med klar Bevidsthed hengive sig i Herrens Lydighed, som havde kaldet ham, — hvorfor vi ogsaa finde, at han efter dette Moment deels gaar over i en Tilstand af indre stille Selvforydelse, deels modtager Trost af en Discipel og lader sig døbe. Hans Omvendelse er altsaa foregaaet gennem en Række af forskjellige Sjælstilstande. Og dette er den Typus, vi fastholde, at Omvendelsen ikke blot foregaaer i et enkeltstaaende Dieblis, saaledes at Dag, Time og Klokkeslet kan angives, hvorved altid megen Selvforydelse finder Sted, men i et epochegjørende Afsnit af Menneskets Liv, hvilket Afsnit vistnok kan være kortere eller længere for de forskellige Individuer. Men som der i et Menneskes Liv kun kan være een Periode, som er Omvendelsens, saaledes kunne der i et Menneskes Liv være flere forskellige Opvækkelsesperioder, der forberede det afgjørende Vendepunct.

§ 228.

Tro paa Christum som Verdens Frelser er Tro paa ham som Gjenopretteren af det normale Forhold mellem Gud og Menneske, eller paa Menneskets Retfærdiggjørelse ved ham. At Synderen retfærdiggjøres for Gud, vil sige: at Guds Raadslutning til Verdens Forsoning, der er fuldbyrdet i Christo, af den udvælgende Naade tilegnes den Enkelte som Syndsforladelse og sønlig Udkaarelse*). Væsentligt steer dette med ethvert Individuum, der ved Daaben indlemmes i Forsoningens Rige; men virkeligt fuldbyrdes det kun for medelst en Act af den menneskelige Frihed, af Menneskets dybeste Selvbevidsthed, der i Kraft af den opvækkende og levendegjørende Naade tilegner sig Guds Søns forsonende Kjærlighed. Denne Act er Troen, og Menneskets Retfærdiggjørelse er derfor Retfærdiggjørelse af Tro.

§ 229.

Den retfærdiggjørende Tro er, hvad fornemmelig den evangeliske Kirkes Lærere have indskræppet, ikke blot et Forstandens Samtykke, men en Hjertets Fortrosthed, en tillids-

*) Rom. 3, 28. Rom. 5, 1. 8, 15. Hebr. 10, 22.

fuld Tilegnelse af den Artikel om Syndernes Forladelse, en hjertelig Forvisning, at Guds Søn ikke blot er død for Alle, men for mig*), den Enkelte; — en Tro, der, som den er den personligste Act af Mennesket, der vover at hense Berdens Forsoning paa sig selv i Særdeleshed, saaledes ret egentlig er den Hellig Aands Gave; thi Menneskets eget Hjerte er for svagt til denne uendelige Tillid. Denne troende Tilegnelse af den korsfæstede Frelser medfører det virkelige Livsjsamsfund, med den i sin Menighed opstaaende Frelser, et Livsjsamsfund, hvor den Troende ikke blot har Christi Retfærdighed udenfor sig, men i sig som skabende Princip for den nye Livsudvikling. Formedst Troen boer Kristus i Menneskets Hjerte, ja Troen er selv det levende Baand, det hemmelige Enhedspunct mellem Kristus og Individet (unio mystica**).

Retfærdiggjørelsen indeslutter saaledes baade et positivt og et negativt Moment, der gjenfidiigt betinge hinanden. Det nye Liv kan ikke besiddes uden i en god Samvittighed, der er renset fra Bevidstheden om Skylden og Guds Straffedomme***); og omvendt kan Syndernes Forladelse og Samvittighedens Renselse ikke tænkes uden et virkeligt Livsjsamsfund med Kristus, hvor hans Fuldkommenhed og Retfærdighed bliver bejsælende for Individets Liv†).

§ 230.

Retfærdiggjørelsen beroer altsaa ikke derpaa, at Synderen efter sin umiddelbare Virkelighed forvandles til en Hellig og Retfærdig; men ligesaa lidt beroer den derpaa, at Gud kun paa udvortes Maade erklærer Mennesket for retfærdigt, uden at der i Menneskets Eksistens grundet noget Nyt. Den beroer derpaa, at Individet formedst Christum er sat i det sande Grundforhold og derfor af Gud kan ansues som retfærdigt. Vigesom i Menneskeslægten Kristus er det rene, hellige Punct, i hvilket Faderen forudsatter Slægtens tilkommende Salighed,

*) Gal. 2, 20.

**) Gal. 2, 20.

***) Hebr. 10, 22.

†) Coll. 2, 13.

saaledes er i Individets Indre Troen det hellige Punct, i hvilket Faderen forudsætter Individets tilkommende Salighed*). Thi Troen er at ligne med et Sennopskorn, et lidet, uanseeligt, men frugtbart Frø, der indeslutter en heel Fremtidens Fylde i sig. I sin naaderige Anstuelse seer Gud i Frøet Salighedens tilkommende Frugt, seer i den rene Villie Frihedens realiserede Ideal.

§ 231.

Den evangeliste Grundfætning: at Troen alene gjør retfærdig (sola fides justificat), har til sin Forudsætning, at Christus alene gjør retfærdig. Kun i Kraft af Christi Retfærdighed, kun i Kraft af det nye Grundforhold kan Mennesket finde sig forsonet med sin Gud; men i Troen alene som den dybeste Modtagelighedens og Inderlighedens Act af det Hjertets skjulte Menneske kan Christus tilegnes; og i Troen alene kan Mennesket besidde Saligheden som en udeelt Genhed. Med Gjerningerne og sine egne fædelige Bestræbelser træder han ud i Udvorteshedens og Mangfoldighedens Rige, hvor Alt er stykkevisst og deelt. Pelagianismen, der vil retfærdiggjøre Mennesket af Gjerninger, kan ikke i noget Dieblit føre Mennesket til en fuldkommen Visshed om sin Forsoning med Gud. Thi da selv den reneeste fædelige Stræben kun er en stykkevis Tilnærmelse til Maalet, bevæger sig mellem fædelig Fremgang og fædelig Tilbagegang, mellem et Mere og et Mindre, saa maa den Visshed om Forsoningen, der skal bygges herpaa, være underkastet den samme Endelighed. Men i en Visshed om Syndernes Forladelse, der kun er tilnærmelsesvis, der svæver frem og tilbage mellem et endeligt „Mere“ eller „Mindre“, kan ingen Samvittighed finde Hvile. Den romersk-catholske Kirke, der i sin semipelagianske Theorie lærer, at Mennesket ikke alene retfærdiggjøres ved Tro, men ogsaa ved Gjerninger, svækker Forsoningens Trøst, idet den

*) Rom. 8, 1.

for en Deel gjør Menneskets Forsoning afhængig af hans egne ufuldkomne Bestræbelser og saaledes ikke har nogen sand Beroligelse for de ængstede Samvittigheder, der søle det Utilstrækkelige i alt Menneskeværk. Den evangeliske Kirke, der lærer, at Christi alene, tilegnet i Troen, er Menneskets Retfærdighed, fører Mennesket fra Mangfoldighedens Stykværk tilbage til det Ene, som er det Fuldkomne, fører ham tilbage til det rene Punct, hvor Friheden har sit Udspring af Naaden, hvor Gud anskuer Mennesket ikke i Timelighedens og Endelighedens Lys, men i Evighedens, i Christi Fuldkommenheds Lys. Naar den romerske Kirke paastaar, at denne Lære er farlig for Sædeligheden, da overseer den, hvad den evangeliske Kirke stedse har lært, at den retfærdiggjørende Tro ikke kan tænkes at være i Sjælen i en død eller blot hvilende Tilstand, men at den som det levende, frugtbare Tro indeslutter en mægtig Spirekraft, der nødvendig maa føde en hellig Livsudvikling af sig.

Anm. Læren om Retfærdiggjørelsen af Troen alene er med Rette betragtet som Edelstenen i den evangeliske Kirkes Beskjendelse, fordi Reformatorerne herved have grebet det, som er Hjertepunctet i Christendommen, det, som gjør den christelige Tro til en saliggjørende Tro, det Giendommelige i den Christnes Gudsforhold. I den fulde Betydning af Ordet fremtraadte denne Lære i det 16de Aarhundrede som reformatorisk, ikke blot fordi den førte tilbage til Guds Ords Rilde, men ogsaa fordi den førte tilbage til den religiøse Bevidstheds inderste og levende Rilde, der i den romerske Kirke for Storstedelen skjultes af Traditionen, af Menneskelærdommens Gruns. De pelagianiske Indvendinger mod denne Lære udspringe af en Bevidsthed, som er uforsøgt i Syndsbevidsthedens Alvor, uforsøgt i den Kamp, i hvilken Mennesket føler sig ene ligeoversfor Lovens, for det hellige Ideals absolute Majestæt, i Bevidstheden om sin Uværdighed og Skyld føler sig omringet af Evighedens Rødder, en Kamp, der vel efter de menneskelige Individualiteters Forskjellighed kan yttre sig forskjelligt, men hvis indre Væsen dog ikke kan fattes hos Noget, som skal komme til personlig Deeltagelse i Frelsen. Hvad angaar den romerske Kirke, som ved sin semipelagianste Theori har svækket denne Læres høie Alvor, da maa der siges, at denne Theori i Virkeligheden i Liv og i Død er practisk

modfagt af mangfoldige af denne Kirkes egne Betsjendere, som i deres Sjæls inderste Erfaring have givet den evangeliske Lære Bidnessbyrd. Med Rette er der sagt om den evangeliske Lære, at den, skjøndt forfattet af den romerske Kirke, ikke desto mindre lever i den romerske Kirke som en hemmelig, en esoterisk Tradition, der i Modfætning til den offentlige Tradition, som gjælder i Theorien, practisk er hyllet af Tusinder. Ikke blot Middelalderens store Lærere, en Anselm, en Bernhard, ikke blot den Bidnessfare, der kaldes Reformationens Forløbere, have givet den Bidnessbyrd, men Sjælesorgens Historie i den romerske Kirke viser paa mange Maader, at kun den evangeliske Lære har kunnet trøste ængstede og raadvilde Samvittigheder, ligesom det trøstede Luther, da han som Munk under sine store Samvittighedskampe af en gammel Augustinerbroder blev henviist til Rom. 3, at Mennesket retfærdiggjøres ved Troen alene, uden Lovens Gjærninger. Den evangeliske Sandhed lægger sig ogsaa paa en symbolisk Maade for Dagen i den romerske Kirkes gamle Skik, at foreholde den Døende et Crucifix. Thi hvad Andet er Betydningen af denne Skik, end at her, i Dødens alvorlige Time, skal Mennesket ikke fortroe sig til sin egen Fortjeneste, ikke til Helgenes Fortjeneste, men kun til den forsfæstede Christum, som den eneste Midler. Det var dette Crucifix, som den nyeste Kirkehistories ædleste og meest forsøgte Pave, Pius VII, døende trykkede til sit Bryst, idet han med udtryffelige Ord fralagde sig selv Rabnet af den helligste Fader, hvormed man tiltalede ham, fralagde sig det med de Ord: „Hvad helligste Fader! jeg er en arm Synder“ *).

§ 232.

I Omvendelsen og Retfærdiggjørelsen er Gjenfødselen eller Stiftelsen af den nye Personlighed bleven virkelig; og af denne Kilde fremgaaer Helliggjørelsen eller den nye Characterudvikling, hvorigjennem hele den naturlige Individualitet skal omdannes til et personligt Tempel for Guds Aand**). Som nu Christendommen baade er at opfatte som Forløsning og som ny Skabelse, som Gjenfødselen baade indeholder Syndernes Forladelse og en ny Livsfærne, saaledes maa ogsaa denne Dobbelthed udtrykke sig i Helliggjørelsen. Den christelige Characterudvikling maa stride frem gjennem

*) Thierich Vorlesungen über Catholicismus und Protestantismus. 2 B. 129.

**) 2 Cor. 6, 16. Rom. 8, 5-10.

en fortsat Afdoen fra Synden og en fortsat Opstandelse til et nyt Levnet*), en fortsat Uddannelse af den personlige Fuldkommenhed, der i sædelig Productivitet løser en bestemt Opgave i Guds Rige. Begge Momenter ere uadskillelige fra det sande Begreb om Christi Efterfølgelse. Fasts holdes udelukkende det negative Moment, da fremkommer den blot afstetiske, pietistiske Sædelighed der kun gaaer ud paa at rense Livet fra Synden, uden at danne noget Nyt i Livet. Den har kun Die for Herrens Død, men ikke for hans Opstandelse; Evangeliet er den kun et Lidelsernes Evangelium, og Livet kun en fortsat Afdoen i Korsets Skole, en fortsat Bodskamp. Fasts holdes derimod det positive Moment med Udelukkelse af det negative, da fremkommer en falsk Genialitet i den christelige Sædelighed, en Sammenblanding af det christelige og det antike Sædelighedsideal, der med Forbigaaelse af Korset og den sig stedse fornyende Bod mener at kunne skride harmonisk frem i sædelig Productivitet og personlig Fuldkommenhed. I den ægte christelige Characterudvikling ere begge Momenter i hinanden, og der gives intet christeligt Værk uden at det er et Værk af den rensende, den critiske Virksomhed, der gaaer ud paa at fjerne Syndens Indflydelser, og den sædeligt skabende Virksomhed, der frembringer et Nyt paa Jorden.

§ 233.

Som overhovedet ingen Character kan tænkes uden Talent, uden en oprindelig Naturgave, der ethiseres ved Villien, og som det ligger i Characterens Begreb at være Genhed af Talent og Villie: saaledes viser det Samme sig i den christelige Characterudvikling. Individets medfædte Naturanlæg helliges ved Naaden, Naturgaven forklares til Naadegave, til Charisma. Charismet er deels den ved Naaden rensede Naturgave, thi kun ved Naaden frigjøres Talentet fra den Eensidighed og Egoisme, hvori det oprindeligt er

*) Rom. 6, 4.

bundet, og kan komme til at udfolde sin medfødt Righed; deels er Charismet den ved Aaaden forhøiede Naturgave, idet Naturgaven gennemtrænges af Guds Riges hellige Kræfter som af en befrugtende Velsignelse. Da nu Charismet er anlagt i Gjenfødselen, saa kan Helliggjørelsen nærmere bestemmes som den sig fortsættende Udvikling af Charismet, en Udvikling, der deels foregaaer gennem en Vært, deels gennem Frihedens Arbeide *).

§ 234.

Saa sandt som Guds Rige indeslutter et Rige af gjenfødte Individualiteter, saa sandt er det ogsaa et Charismernes Rige **). Der ere mange Gaver, men een Mand. Som der paa det naturlige Legeme er en Mangfoldighed af Lemmer, og som der paa det naturlige Legeme maa stjelnes mellem de ædle og de mindre ædle Organer, saaledes ogsaa paa Guds Riges aandelige Legeme. Men de mange særegne Aaadegaver have deres Eenhed i de almindelige Aaadegaver, som ere fælleds for Alle og som blive gennem alle Tider, nemlig Troen, Haabet og Kjærligheden, blandt hvilke Kjærligheden atter er den ypperste, idet den overlever Timeligheden og aldrig affalder ***). Den Enkelte kan kun udvikle sit Charisma i Kjærlighedens Begelvirkning med de mange forskjellige Charismer, der alle ere medhenhørende i det hele Rige. Ikke ved paa en egoistisk og sygelig Aade at ville leve som „Enkelt“, kan han fuldende sin Helliggjørelse, men kun derved at han sammenslutter sit Enkeltliv med Menighedslivet. Skal Kristus virkelig leve i den Enkelte, da maa ogsaa Christi Kirke med sine Lidelser og Seire føre et actuel Liv i den Enkelte. Og det personlige Fuldkommenheds Ideal, der forsvæver den ægte christelige Character under dens Stræben, er indesluttet i det Menigheds-Ideal, hvilket Apostelen beskriver, naar han siger: „Indtil vi Alle komme til den fuldkomne Mand, til Christi Fyldest modne Alder“ †); en Til-

*) 1 Tim. 4, 14—16.

**) 1 Cor. 12.

***) 1 Cor. 13.

†) Eph. 4, 13.

stand, hvor Kirkens i de udviklede Naadegavers Fylde vil fremstille det rene, pletfrie Afbillede af Christi Fuldkommenhed, hvorfor ogsaa Apostelen paa hiint Sted forestiller sig Kirken som eet eneste Individuum, som een fuldkommen Mand.

Anm. Fæste vi Diet paa den Forskjel, der finder Sted mellem de gjenfødte Individualiteter, da føres vi tilbage til en almindelig Modsatning, som vi allerede have betragtet under den første Skabelse. Ligesom vi, ved at afhandle Modsatningen mellem Creatianismen og Traducianismen, erkjendte, at der i den første Skabelses Dekonomie gives Individer, som overveiende udtrykke Skabelsen, medens Andre overveiende udtrykke Opholdelsen, saaledes gjentager det Samme sig i den nye Skabelses Dekonomie. Thi skjondt vistnok alle Gjenfødte ere blevne nye Skabninger i Christo, skjondt enhver af dem er et nyt personligt Livspunct, saa kunne vi dog ogsaa her gjøre en relativ Forskjel mellem saadanne Individer, der fremtræde som Begyndelsespuncter til nye Udviklinger i Guds Rige og derfor i særegen Betydning ere at nævne som udvalgte Kredse, saadanne Individualiteter, der i større eller mindre Kredse blive befrugtede Livstilder for deres Omgivelse og derfor kunne betegnes som de creatianiske Puncter i Riget; og saadanne, der kun reproducere Guds Riges bestaaende Orden, den i hele Samfundet givne religiøse og sædelige Tradition, skjondt vistnok paa en levende og personlig Maade. Forskjellen er kun relativ, fordi Enhver af de Gjenfødte i Grunden har begge Momenter. Men som relativ Forskjel gjør den sig gjældende i Virkeligheden, skjondt den atter er ophævet i Kjærlighedens Eenhed og deri, at Enhver af de Gjenfødte i den retfærdiggjørende Tro har den hele Kristus.

§ 235.

Da de Gjenfødte, som befinde sig i Helliggjorelsen, ikke bevæge sig mod Maalet i en uforstyrret Fremstriden, men under en stedsevarende Kamp med den gamle syndige Natur, der ikke ophører at modvirke Hellighedens Princip, og da hermed Muligheden gives til Fald og Tilbagegange i Helliggjorelsen: saa opstaaer det Spørgsmaal, om der gives et absolut Affald fra Naadestanden, saaledes at altsaa den nye Skabelse fuldkomment ophæves i Individet. Vi benægte dette og maa forjaaviddt give de reformeerte Dogmatikere Ret imod de lutherste i dette Stykke. Vel kunne de sorgeligste Tilbage-

gange finde Sted i den Gjenfødtes Liv; vel kan den Gjenfødt under Verdens Fristelser lide mangt et Skibbrud, baade paa Tro og Levnet; kun paaftaae vi, at Tabet ikke kan være absolut. Thi det er netop Gjenfødelsens Begreb, at Naaden som en uforkrænkelig Sæd har indsjænkter sig i Friheden og derved skabt en ny Gemytsgrund, en ny Villies- og Charactergrund i Individet, hvilken dette ikke formaaer at udrydde, men som stedse vedbliver at reagere mod Synden og tilskynde til Bod og Anger. Kun fra dette Synspunct formaae vi at fatte Apostelens Ord, at hver den som er født af Gud, gjør ikke Synd, fordi hans Sæd bliver i ham, og at han ikke kan synde, fordi han er født af Gud*). Hvor derfor Erfaringen synes at vise os, at Gjenfødte atter ere fuldkomment affaldne fra Christus, der maa vi sige, at enten har Affaldet ikke været virkeligt, d. v. s. intet absolut Affald, som f. Ex. hos de mange Faldne, der under Forsølgelserne, tvungne af legemlige Piinsler, fornægtede Christum; eller Gjenfødelser har ikke været virkelig, har kun været en Opvækkelse, et Punct, hvor de største Skuffelser baade med Hensyn paa os selv og Andre kunne finde Sted. Saare Meget, der har Gjenfødelsens Skin, har derfor ikke dens Kraft. En Pietisme, der svømmer i christelige Følelser og glæder sig ved christelige Talemaader, er derfor ingenlunde Gjenfødelse, men kan meget gjerne være „uden Rod“. En Orthodorie, der entusiasmerer sig for Bekjendelsen og et ene saliggjørende Lærebegreb, har derfor ingenlunde den saliggjørende Tro, thi der kan meget gjerne være Torne og Tidsler indenfor og Stengrund paa Bunden. En saadan Skin-Gjenfødelse kan ideligt slaae om. Men naar vi nu sige, at den virkelige Gjenfødt ikke absolut kan falde ud af Naadestanden, saa indeholder dette ingenlunde, at den Gjenfødt er fritagen for den alvorligste Frihedskamp. Thi da det ikke ved noget Individuum lader sig erfaringsmæssigt bestemme, naar han virkelig er indtraadt

*) 1 Joh. 3, 9.

i Naadestanden, saa maa Fortrøstningen til Guds Naade stedse være forbunden med Narvaagenhed og Barjomhed, og forsaavidt vil den lutherste Anskuelse altid beholde practistif Gyldighed. Fortabets dunkle Mulighed vil stedse have subjectiv Gyldighed for selve den gjenfødte Bevidsthed, der under Livets Kamp ideligt erfarer Syndens forborgne Magt og under Jølelsen af sin egen Skrøbelighed ikke kan Andet end frygte for sig selv og fatte Mistillid til sig selv. Saaledes see vi selv Apostelen Paulus at udtale Frygten for, at han, som prædikede for Andre, selv skulde blive fortabt*), en Jølelse, der vistnok har haft den fuldkomneste subjective Realitet, skjøndt vi ikke kunne sætte den objective Mulighed af, at en Paulus kunde falde ud af Naaden, og skjøndt Apostelen selv paa andre Steder**) udtaler den fuldkomneste Fortrøstning til Guds uforanderlige Naadevalg. Frygt og Fortrøstning, Betyrning og Glæde ville stedse være uadskillelige Stemninger i den Gjenfødtes Liv under hans Stræben efter Idealet.

Anm. Mod en Stin=Gjenfødselse advarer Herren ikke blot i Signelsen om Sædemanden, men ogsaa i Signelsen om de daarlige og de forstandige Jomfruer***). De daarlige Jomfruer havde vel en vis Tro, et vist Haab, en vis Kjærlighed; de forlystede ved de nye Lys, der brændte i Aandens Lamper, men de havde forsømt at tage Olie med; de manglede det, som skulde give den nye Livsflamme sin fortsatte Næring, de vare uden den sande Gemytsgrund og Villiesgrund, vare kun Opvakte, men ikke Gjenfødte. Betragte vi derimod de forstandige Jomfruer, da fandt disse vistnok i Søvn, ligesaa vel som de daarlige, gjorde sig altsaa sthyldige i et Affald; men da de vattedes af Søvn ved Herrens pludselige Komme, da havde de endnu Olie til at istandsætte Lamperne, d. v. s. deres Fald var kun partielt, de formaaede at restituere sig i Kraft af den christelige Charactergrund, der var i dem. De vare virkelig Gjenfødte. (Hebr. 6, 4, formaae vi kun at fatte om Opvakte; Matth. 12, 32, om Synd mod den Hellig Aand, formaae vi kun at fatte om en Tilstand af fuldkommen Ubodserdighed, hvor Menneftet gjør en ondskabssjuld

*) 1 Cor. 9, 27.

**) Rom. 8, 38—39.

***) Matth. 25, 1—13.

Modstand (*resistentia malitiosa*, forskjellig fra *resistentia naturalis*) mod den vækkende og dragende Naade i Menneskets eget Indre).

Naademidlerne.

§ 236.

Var Kirken kun et Rige af usynlige Naadevirkninger, da var den kun et mystisk Inderslægtens Rige. Men ligesom Kristus i Tidens Fylde fremtraadte som den historisk aabenbarede Naade og Sandhed, saaledes vedbliver han i Kraft af sit evige Kongedømme at give sig Nærværelse i sin Kirke gennem sine historiske Indstiftelser. Kun formedelst Christi Indstiftelser er Kirken den historiske Kirke, og kun formedelst disse vedligeholdes paa organisk Naade Forbindelsen mellem Kirken og den forklarede Frelser, at Mandens Virkninger af Menigheden kunne erfares som Kristusvirkninger. Formedelst disse Indstiftelser vedbliver Kristus at være Principet for Kirkens Lære og Cultus, idet han opholder sin Kirke i den saliggjørende Værdom formedelst det guddommelige Ord, han har overleveret Kirken, opholder den i den sande Gudsdyrkelse ved de af ham indstiftede hellige Handlinger.

Guds Ord og den hellige Skrift.

§ 237.

Hvad skal der prædikes? hvad skal der læres? hvorledes skal de Christnes Gudsdyrkelse bevares i Overensstemmelse med den, som var fra Begyndelsen? — disse Spørgsmaal føre os tilbage til det Nye Testaments hellige Skrift som til det tilforladelige og fuldstændige Vidnesbyrd om den første, den oprindelige Christendom, den Christendom, der skal prædikes og blive gennem de stiftende Tider. Vel er Kirken stiftet ved et mundtligt Aabenbaringsord, et Menneskeord om Loven og Evangelium, som væsentligt og virkeligt er Guds eget Ord. Men saasandt som Herren ikke har villet give sin Kirke en fortsat Inspiration, et sig fortsættende levende Apostolat, saaledes som den romerske Kirke digter det, saasandt er ogjaa

den mundtlige Christendomsoverlevering i Tidernes Lob underkastet al den Usikkerhed, den Mulighed til Forvanskning, der er uadskillelig fra det mundtlige Ord. Den mundtlige Christendomsoverlevering vilde i Tidernes Lob kun altfor let ophøre med at være den sande Christendomsoverlevering, dersom der ikke var givet Kirken den hellige apostoliske Skrift til at skjelne mellem den sande og den falske Tradition, til at normere den sig levende forplantende og udviklende Christendomsbevidsthed i Kirken. Det mundtlige Ord er efter sin Natur flygtigt og forbigaaende, liigt den strømmende Tid, hvori det udtales, og kan afsløses af et andet mundtligt Ord, der, om det end ikke udsletter, saa dog forvansker Indtrykket af det første Ord. Men Skriften bringer den strømmende Tid til at staae stille, giver det flygtige Ord en blivende, uforandret Nærværelse. Derfor kan ingen historisk Nabenbaring undvære en hellig Skrift. Derfor finde vi ogsaa, at Christus ikke beraaber sig paa Jødernes mundtlige Traditioner, hvilke han i mange Maader betegner som Plantelser, der skulde oprykkes, hvorimod vi ideligt høre ham sige: „Der staaer skrevet“; høre ham spørge: „Hvorledes læser Du“? Og den første apostoliske Kirke, der endnu ikke havde det Nye Testaments Skrift, knyttede sig efter Herrens Forbillede til det Gamle Testaments hellige Skrift, for saaledes at bevare den ordentlige Sammenhæng mellem dens frie mundtlige Ord og Nabenbaringens historiske Dekonomi, saa vi kunne sige, at der ikke har været nogen Tid i den kristelige Kirke, hvor et fuldkomment Interregnum har fundet Sted, i hvilket aldeles ingen guddommelig Skriftmyndighed har gjort sig gjældende. Og ville vi under de kirkelige Traditioners store Mangfoldighed skjelne mellem sand og falsk Tradition og komme til den fulde Sikkerhed angaaende den Christendom, i hvilken vi mundtlig ere oplærte, da maae vi, hvad allerede Lucas antyder for Theophilus, holde os til Skriften (*Ἐνα ἐπιγνώσκει περὶ ὧν κατηχήθη λόγων τὴν ἀσφάλειαν* *).

*) Luc. 1, 4.

Var derfor Skriften end ikke nødvendig til Kirkens Stiftelse, er den det dog til dens Opholdelse og maa betragtes som et Værk af den samme guddommelige Forsynsvirkomhed, der aabenbarede sig i Kirkens Stiftelse; og kan Skriften end ikke umiddelbart betragtes som en Indstiftelse af Herren, — thi som Herren selv Intet har skrevet, saaledes have vi heller intet Ord af ham, hvorved han befaler Disciplene at skrive — saa maae vi dog middelbart betragte Skriften som et Værk af Herrens Wiisdom, som en Frugt af den Aandens Forjættelse, Herren gav Disciplene.

§ 238.

Begrebet med Skriftens Inspiration er givet med det forhen udvillde Begreb om Apostlenes Inspiration; thi ikke havde Apostlene en anden Inspiration, naar de skreve, end den, der var over dem under al Embedets Gjerning. Men vel maa der siges, at Forholdet mellem Ord og Skrift ordentligviis er dette, at Skriften sammentrænger det mundtlige Ords Rigdom til en fast Grundform, er det afsluttede, gennem den befindige Overveielse klarede og fastnede Udtryk for den begeistrede Tanke, og at vi derfor i den hellige Skrift have Inspirationens modne og fuldbaarne Frugt. Som vi nu i den apostoliske Totalbevidsthed erkjendte det fuldstændige Afpræg af Inspirationens Aand, saaledes gjælder det Samme om Skriften. Dens fuldkomne canoniske Anseelse berøer ikke paa et enkelt Skrift, men paa den hele Samling af Skrifter, der gjensidigt fuldstændiggjøre hverandre, og Dogmet om Skriften indeholder derfor, at vi her ikke blot have tilfældigt overblevne Brudstykker fra den apostoliske Tid, men et i sig afsluttet harmonisk Hele, hvor ikke noget Grundmoment af den apostoliske Bevidsthed mangler, et Billede af den apostoliske Aands hele, udeelte Fylde.

§ 239.

Det Forbilledlige i den apostoliske Bevidsthed er den centrale Sandhedsbevidsthed, Grundsandheden om de Ting,

som høre til Guds Rige*). Som den apostoliske Bevidsthed i denne Henseende er opløstet over al Timelighedens Indskrænkning, saaledes er den paa den anden Side, i Henseende til Alt, hvad der ikke er et uoploseligt Led i denne Grundsandhed, undergivet Timelighedens og Endelighedens Vilkaar, og denne Endelighed og Relativitet maa ogsaa afpræge sig i den apostoliske Skrift**). Vilde man sætte Inspirationen som ubegrændset, da vilde den ikke være den forbilledlige Begyndelse til en fri Udvikling, men være Gæt med den Skuen af alle Ting i Gud, der først kan tænkes som Udviklingens Maal. Derfor maae vi i Skriften ikke blot fastholde Enheden af det Guddommelige og Mennefkelige, men ogsaa Forskjellen. Den gamle Sætning: Skriften er Guds Ord, udtrykker Enheden, den nyere Sætning: Skriften indeholder Guds Ord, Forskjellen. Den første Sætning har aabenbart Forrangen for den anden, som er vag og ubestemt og lader sig anvende paa mangfoldige Skrifter. Men dog bliver den første Sætning usand, naar den vil fastholde Enheden saaledes, at al Forskjel udelukkes. Da fremkommer den Ansuelse af Inspirationen, der betragter de hellige Forfattere som u selvstændige Instrumenter, udstrækker Inspirationen til enhver Tøddel, endogaa til Puncterne i det Gamle Testamente, og er blind for den Endelighed og Tilfældighed, som den hellige Skrift har tilfældeds med enhver Bog. Den modsatte Sætning, der ikke vover at udtale, at Skriften er Guds Ord, men at den kun indeholder det, har kun Die for Forskjellen, men ikke for den allestedsnærværende, forbilledlige Forening af det Guddommelige og Mennefkelige i Skriften, den hellige, allestedsnærværende Grundsandhed, der i uformørket Klarhed overvinder den timelige og mennefkelige Indskrænkning. Thi, at Evangelisterne modsigte hinanden i historiske og chronologiske Enkeltheder af

*) 1 Thesf. 2, 13. Joh. 14, 16, 15, 26. Jvfr. 2 Pet. 1, 19. 2 Tim. 3, 15.

**) 1 Cor. 7, 6.

Jesu Liv, som ikke angaae Aabenbaringens Substans, dette fordunkler ikke et eneste Træk af det Christusbillede, som de have malet med Farver, hvilke den Hellig Aand gav dem; og kun dersom den historiske Unoagtighed var af den Natur, at den i en eller anden Henseende kunde afstedkomme en skjev Opfattelse af Christi Person, eller i mindste Maade forrykke Grundsynet paa Aabenbaringens Kjendsgjerninger, kun da vilde Inspirationen være ophævet. At Christi Ord (navnlig hos Johannes) ikke altid ere gjengivne bogstaveligt, dette op- hæver ikke, at Gjengivelsen er canonisk, dersom de kun ere gjengivne ved den Aand, om hvilken Herren selv sagde, at den skulde minde dem om Alt, hvad han havde talet, og for- klare ham. Det kommer altsaa ved Inspirationen ikke an paa den formelle Hufommelse, men paa den sande Erin- dring, ikke paa den blotte Hufsen, men paa den rette Gjen- givelse. Den rette Gjengivelse er Grundbestemmelsen, og naar Apostlene selv producere nye Bestemmelser i Henseende til Læren og Kirkens Ledelse, saa er denne deres egen Pro- ductivitet dog kun en fortsat Reproduction og Forklarelse af Christus.

Anm. Naar vi sige, at Skriften er Guds Ord, da bliver her dog atter i Anvendelsen at skjelne mellem Guds Ord, for- saavidt som det gjælder alle Tider, og forsaavidt som det gjælder en enkelt Tid, en Distinction, hvis Betydning især bliver indlysende, naar vi betragte den apostoliske Kirkes Vilkaar. Den apostoliske Kirke er paa eengang det forbilledlige Eenhedspunct for alle Udviklingsstrin i Kirken, men tillige er den selv kun et enkelt forbigaaende Led i Udviklingen. Hvad der saaledes i de apostoliske Indretninger kun er betinget ved de givne Tidsforhold, som f. Ex. Fælledsstab i Eiendom, Aagernes Forbindelse med Nadveren, Apostelconventets Bestemmelser med Hensyn til Heds- ningers Optagelse, har kun forbigaaende Betydning, og saaledes maae vi da i det Nye Testamente selv skjelne mellem et For- svindende og et Blivende, et *καταργούμενον* og et *μένον*. Thi vilde man umiddelbart udstrække det Nye Testaments Forbilledlighed til Alt og med flere Secter fordre hine Ind- retninger som blivende i Kirken, da vilde man i Henseende til Apostlenes Efterfølgelse komme til den samme Bildfarelse, som

naar man med flere Munkereorder sætter Christi Efterfølgelse i en Copieren af hans ydre Livsforhold. Imidlertid maa der atter siges, at skjøndt hine Bestemmelse i sig selv kun have forbigaaende Betydning, saa er dog den almindelige kirkelige Praxis, den Kjærlighedens, Wiisdommens og Pædagogiens Aand, som aabenbarer sig i hine Bestemmelser, forbilledlig for al efterfølgende Ledelse af Kirken. Idet hine Bestemmelser derfor ere gjennemlyste af den evige Wiisdomstanke, indeholder de ogsaa et Guds Ord, sagt til os. Est enim perpetua voluntas evangelii considerata in decreto *).

§ 240.

Naar den ældre Dogmatik har sat Skriftens forbilledlige Betydning deri, at den indeholder Alt, hvad der er nødvendigt at vide til Salighed, saa er denne Bestemmelse vistnok sand, men udtrykker ikke Sandheden fuldstændigt. Udelukkende at fremhæve Salighedshensynet, henleder Tanken altfor let paa det enkelte Individuum, og altfor let afstedkommes herved den Misviisning, der ikke sjældent har yttret sig i den protestantiske Kirke, som om Skriftens Nødvendighed var en Nødvendighed for den Enkelte. Men deels kan den Enkelte maaskee ikke læse, og dog blive salig ved at høre Guds Ord og bevare det; deels indeholder Skriften langt Mere, end der er nødvendigt at vide til Salighed for den Enkelte. Skriftens Nødvendighed er derfor ikke nærmest for den Enkelte, men for Kirken, og dens fuldstændige Betydning er at sætte deri, at den indeholder al den Oplysning, som er nødvendig til Kirkens Opholdelse og fremskridende Udvikling til sit Maal, hvilket atter vil sige, at Kirken ikke blot under Mandens fortsatte Ledelse vil kunne opholdes i den rene Lære og de sande Gudsdyrkelse formedelt den hellige Skrift, men ogsaa at der i hele den kirkehistoriske Udvikling ikke vil fremkomme nogen ny Opgave, det være sig i Henseende til Læren eller Livet, hvilken Kirken ikke vil være istand til at løse formedelt de Sandhedens og Livets evige Grundtanker, der ere nedlagte i den hellige Skrift — at altsaa paa den ene Side al critisk

*) Conf. Aug. Pars II. de potest. eccl.

og rensende Virksomhed i Kirken, paa den anden Side al opbyggende Virksomhed (dette Udtryk taget i den meest omfattende Betydning) til enhver Tid maa kunne finde sin normerende Typus i den hellige Skrift. Idet vi saaledes lære, at den Hellig Aand formedelst Skriften leder Kirken i al Sandhed, tillægge vi Skriften den fuldkomne Tilstræffelighed og Tydelighed (*sufficientia & perspicuitas*), forsaavidt som nemlig Aandens Aabenbarelse til enhver enkelt Tid gives Kirken formedelst Skriften til det, som er nyttigt, medens Skriften selv er beregnet for alle Tider og Meget af dens Indhold først fuldkomment vil oplades i de sidste Tider. Ogsaa stadfæster Erfaringen, at hver Gang der fuldbyrredes en sand Reform i Kirken, hver Gang mod en fordærvet Kirkelighed det Ord blev udtalt med indtrængende Fynd: „Saaledes var det ikke i Begyndelsen!": da blev det kun udtalt formedelst den hellige Skrift, hvilket ikke blot gjælder om det 16de Aarhundredes store reformatorske Katastrophe, men ogsaa om de mange rensende Protester, der ere blevne udtalte baade i Middelalderen og i den nyere Tid. Thi ligesom det er formedelst Skriftordet, at Kirken til alle Tider har overvundet den falske Gnosis, der vil opløse Christendommen i en blot menneskelig Fornuft, saaledes har det samme Skriftord været et Værn mod den ufrugtbare Orthodoxie, der uddannede Kirkeligheden paa Christelighedens Bekostning, og det har stedse ført tilbage til en Dplysning, der er uadstillelig fra Opbyggelsen, fordi den apostoliske Dplysning i sin inderste Grund er en Dplysning til Salighed.

§ 241.

Da Skriften kun er Canon for Kirken, saa følger heraf, at der maa vedblive at bestaae et uoploseligt Bæghold mellem Skriften og den kirkelige Tradition. Kun igjennem Kirkens Overlevering er Skriften kommen til os, og det er Kirken, der har samlet Bøgerne til Canon, saaledes som de endnu den Dag i Dag ere i levende Brug. Vel erkjende vi ikke den traditionelle Canon som et Værk af In-

piration, men dog kunne vi ikke Andet end anerkjende, at den gamle Kirke har havt en særegen Kaldelse til dette Værk, at denne Samling, der har vundet eenstemmig Anerkjendelse i de forskjelligste Egne af Kirken og saaledes faaet oekumenisk Gyldighed, er opstaaet under Ledelsen af den Aand, som efter Herrens Forjættelse skulde vejlede Kirken i al Sandhed, og som fremfor Alt maatte lede den i at erkjende Aandens egne forbillelige Værker og at udsondre disse af de apocryphiske Skrifter store Mæsse. At nægte, at den gamle Kirke har løst denne Grundopgave, er det Samme som at nægte de af Gud indblæste Skrifter indre Kraft til at skaffe sig Indgang og Anerkjendelse i Kirken. Men at den gamle Kirke har løst sin Grundopgave, dette udelukker vistnok ingenlunde Muligheden af, at dette eller hiint enkelte Skrift, der er optaget i Traditionens Canon, kunde have tvivlsom Afkomst dertil, Noget den gamle Kirke i en vis Maade selv har anerkjendt ved sit Begreb om Antilegomena; udelukker heller ikke Muligheden af at saadanne Skrifter i Canon, der i dogmatisk Henseende maae betragtes som autentiske, d. v. s. som Værker af Inspirationens Aand, ikke desto mindre kunde hidrøre fra en anden apostolisk Forfatter end den, hvis Navn de bære. Derfor maa der siges — og dette er den protestantiske Modfætning til den catholske Betragtningssmaade —, at Traditionens Canon maa kunne corrigeres ved den sig videre udviklende Sands for det Canoniske, hvis Uddannelse aldrig kan tænkes at ophøre i Kirken. Det er fra dette Synspunct, at Luther udtalede sin forkastende Dom over Jacobs Brev og Apocalypsen. Og skjøndt hans Dom vistnok var een-sidedig, saa udtaler han dog et Princip, som Kirken ikke tør opgive, dette nemlig, at uagtet vi kun have Skriften gennem Traditionen, saa maa der dog atter fordres, at Traditionen bestaae sin Prove for en ny Revision af de gamle Bidnesbyrd og for en selvstændig Indtrængen i de overleverede Skrifter egen, indre Bestaafenhed.

Ann. Selv om det Nye Testaments Skrifter vare anonyme, vilde de dog i Sammenligning med alt Andet, hvad den christelige Litteratur har frembragt, bevise deres absolute Primitivitet, Noget, der paa en slaaende Maade indlyser, naar man sammenligner dem med de Skrifter, vi besidde fra den nærmest efterfølgende Periode, de apostoliske Fædres. Skjondt vi nemlig i de apostoliske Fædres Skrifter finde Vidnesbyrd om et dybt christeligt Liv, saa viser dog den paafaldende Mangel af nye Tanker, den idelige Gjentakelse af de apostoliske Skrifters Ord, at der nu, aandeligt talt, er indtraadt en Ebbe efter den store Flod, eller at Kirken ikke mere staaer under Indflydelse af Inspirationens overordentlige Kraftvirkninger, men at den nu, skjondt vistnok ingenlunde forladt af Aanden, dog er bunden under den naturlige Udviklings prosaiske Lov. Og selv hvor vi, som i de Ignatianste Breve, maae erkjende en hoi Aandsflugt, er Begejstringen dog meget hyppigt kun en religios Enthusiasme, en subjectiv Romantisk, der yttre sig i en næsten sværmende Længsel efter Martyriet, gripende og rørende tilvisse, saa at mange af Nutidens Læsere upaatvivlelig vilde føle sig mere tiltalte ved et ignatianst Brev end af et paulinst, men just derved bevissende sig som ikke inspireret; thi den kirkefæstende Aand taaler ikke, at nogen enkelt Retning i Sjælen fremtræder isoleret, taaler ikke nogen som helst subjectiv Ensidighed, den være nok saa kraftig eller synes nok saa elstværdig. Den inspirerede Bevidsthed er absolut behersket ved Sagens reent objective Magt, og uagtet den dybeste Følelses- og Gemytsinderlighed, uagtet Tankestromningens meest bevægede Fylde, har dens Tale et Præg af Evighedens Ro, af albtænkende Viisdom og Sindighed, der i Forbindelse med denne Varme og Livsfylde kun findes hos det Nye Testaments Forfattere. At der iøvrigt i selve det Nye Testamente kan være Grund til at stjæle mellem protocanoniske og deuterocanoniske Bestanddele, vil let kunne erkjendes.

Det er Opgave for den bibelske Kritik at uddanne Sandheden for de canoniske Skrifter i deres eiendommelige Forskjel fra andre samtidige og efterfølgende Skrifter, en Sands, der efter dens rette Betydning er indeholdt i den Gave til „at prøve Aander“, som Apostelen omtaler. Denne kritiske Sands see vi i dens meest storartede Skikkelse i den gamle Kirke, der samlede det Nye Testaments Skrifter til Canon, medens det er forbeholdt den nyere Kirke, ved en fortsat Indtrængen i det Enkelte, at uddanne Tiinigheden i denne Sands. Thi en nyere Kritik, der vilde mene, at nu skulde Alt begynde forfra og Canon først findes, vilde maaskee kunne være udmærket baade ved Værdom og Skarpsindighed, men vilde ikke kunne fortjene Navn af theo-

logist Critik, da ingen theologist Critik kan begynde med en fuldkommen Mistillid til den oekumeniske Tradition, men maa begynde med den Forudsætning, at Grundopgaven er løst. Og naar vore Dages allernyeste Critik har paataget sig at bevise, at vi saa godt som aldeles ikke ere i Besiddelse af canoniske Skrifter, at Kirken befinder sig i en fuldkommen Illusion angaaende sin egen Oprindelse, da kan en saadan Critik vel give den theologiske Critik nye Impulser til dybere Begrundelse af Sandheden, men selv vil den ikke kunne have mere end forbigaaende og forsvindende Betydning og kan kun sættes i Glassee med de gamle gnostiske Angreb paa Skriften.

§ 242.

Begylforholdet mellem Skrift og Tradition indlyser endvidere, naar der bliver Spørgsmaal om Skriftens Udlægning og Forstaaelse. Forstaaer Du hvad Du læser? dette Spørgsmaal vil hos den Enkelte altid fremkalde det Svar: Hvorledes kan jeg, dersom Ingen veileder mig?*) Naar vi nu sige, at det er Kirken, der ved den samme Aand, som frembragte Skriften, ogsaa udlægger den, da kunne vi vistnok ikke som Catholikerne henvise til en inspireret Kirkeforsamling eller en ufeilbar apostolisk Værestol, for der at hente den sande Udlægning. Men ingenlunde følger heraf, at Skriftens Udlægning alene skulde være overladt til subjectiv Vilkaarlighed, eller et blot *judicium privatum*. Thi der lever en almindelig historisk Grundbevidsthed i Kirken, ikke blot usynlig og ubestemt, men en Bevidsthed, som allerede i Kirkens Oldtid har udpræget sig i oekumeniske Belyndelser, blandt hvilke det apostoliske *Symbolum* er det første Led. Med denne oekumeniske Tradition, der ikke blot staaer over den Enkeltes *judicium privatum*, men endogsaa over den enkelte Confessions individuelle Indskrænkning, veed den evangeliske Kirke sig i organisk Sammenhæng. Men skjøndt den saaledes benytter Traditionens Veiledning til Skriftens Forstaaelse, saa ophæver dette dog ingenlunde dens Grundlægning, at Traditionen atter maa kunne prøves ved den hellige Skrift, maa kunne renses

*) Ap. Gj. 8, 30. 31.

og udvikles til en fuldkommere Skikkelse formedelst denne. Selv om det apostoliske Symbolum gjælder det, at dette som et, i sin nuværende Form, efterapostolisk Vært ikke kan have samme critiske Auctoritet som den hellige Skrift. Og kun derved, at dette de tre første Aarhundrederes Symbolum til- lige i ethvert af sine Led beviser sig som det reent bibelske Symbolum, beviser sig at stamme fra samme Kilde som Skriften, beviser det sig for os som symbolum irreformabile. (Jvfr. hvad herom er sagt i Indledningen.)

Skrift og Tradition staae altsaa i uoploseligt Bærel- forhold, men hvad Herren har sammenføjet, skal Ingen ad- stille. Traditionens Løsrivelse fra Skriften see vi i Middel- alderens catholske Kirke, og see derfor den ucritiske Sammen- blanding af det Hellige og det Profane, af Guds Ord og Menneſtelærdomme, af Aabenbaring og Mythologie, en vildt- vøgende Tradition, der med sine hyppige Forgreninger snart omspænder hele Livet og ſkaber en religiøs Labyrinth, af hvilken Reformatorerne alene kunde bane sig en Udvei ved Hjælp af den hellige Skrift og den gamle oecumeniske Tradi- tion. Løsrives derimod Skriften fra Traditionen, da frem- kommer den blot subjective, vilkaarlige Skriftbrug, som vi paa mange Maader see i den protestantiske Kirke, dette judicium privatum, der ikke blot mener, at Kirkens Symboler ere be- heftede med relativ Ufuldkommenhed, men mener, at der først nu, uden alle Forudsætninger, ſkal udfindes, hvad der er Christendom.

§ 243.

Spørges der nu til Slutningen, hvorledes Christus som Kirkens Hoved opholder og leder sin Kirke, formedelst den hellige Skrift, da kunne vi udtrykke dette ſaaledes, at han ved den Aand, i hvilken han ſtedſe er med sin Kirke, opholder Kirken i den ſande Tradition og leder dennes normale Ud- vikling formedelst den hellige Skrift. Men da Kirken kun atter kan ledes ved menneſkelige Perſonligheder, ſaa er der af Herren indſtiftet en Lærerſtand, der har den ſæregne Beſtem-

melse personlig at være Vidner om Menighedens Tro og at udlægge Skriften for Menigheden efter Aandens Naadegave. Og i overordentlige Tider, hvor en gjærende Bevægelse gaaer gennem Gemytterne, hvor reformatoriske Problemer danne sig, der opvækker Herren paa overordentlig Naade udvalgte Redskaber, prophetiske Personligheder, i hvilke Kirkens Tro og Kirkens Fortid atter staaer op; og som ved den nye Rigdom, som Herren lader dem see i Skriften, blive dygtiggjorte til at lede Kirken til et nyt historisk Fremskridt, et Fremskridt, der i den dybere Betydning af Ordet altid er et Tilbage-skridt, nemlig til det Oprindelige og i Sandhed Første, og hvorved det aandelige Baand mellem Kirken og Apostlene bliver knyttet inderligere og fastere. I den her udviklede Betydning sige vi, at Herren fortsætter sit prophetiske Embede i Kirken formedelsk den hellige Skrift.

Herrens Indstiftelser.

§ 244.

Ligesom Herren opholder sin Menighed i den saliggjørende Lærdom, saaledes opholder han den ogsaa i den sande Gudsdyrkelse, thi Lære og Gudsdyrkelse ere uadskillelige som Sandhed og Liv. I vidtloftig Forstand kan hele det christelige Liv kaldes en Gudsdyrkelse, en Cultus; men saasandt som Guds Rige ikke blot forborgent skal være tilstede i denne Verden, ikke blot skal være tilstede i skjult Underlighed, ikke blot som Surdeigen skal gennemtrænge det verdslige Liv, men ogsaa gøre sig kjendeligt i sin egen selvstændige Skikkelse: saasandt maa Gudsdyrkelsen fremtræde som saadan i en Kreds af hellige Handlinger, i hvilke Menigheden samler sig fra Verdenslivets Arbeide og Forvirring for at fuldbyrde Guds Riges eget Formaal, reent og ublandet af denne Verdens Formaal. Det er Særkjendet for den sande Cultus, at det ikke blot er den menneskelige Frihed, men den guddommelige Naade, der fuldbyrder Gudsdyrkelsens Formaal — Foreningen med Herren og de Troendes indbyrdes For-

ening i Herrens Samfund, eller at den sande Cultus ikke blot er et Forhold, hvori Mennesket sætter sig til Gud, men ligesaa meget et Forhold, hvori Gud sætter sig til Mennesket. Og det er Grundmysteriet i den christelige Cultus, at Christus som sin Menigheds evige Herre og Konge ikke er fraværende fra sin Menighed, men selv er virksom tilstede*), indfatter sin usynlige Virksomhed „til de Helliges Beredelse, til Legemets Opbyggelse“, i de af ham indstiftede hellige Handlinger. Disse hellige Handlinger, der levende fortsætte sig i Kirken, ikke blot som Menighedshandlinger, men som Christus-handlinger, og som danne de uforanderlige Grundtræk i Gudsdyrkelsen, er Guds Ords Prædiken, Bønnen i Jesu Navn og Sacramenterne. „De holdt fast ved Apostlenes Lærdom og ved Samfundet og ved Brødets Brydelse og ved Bønnerne“**) — denne Stildring af den første Menighed i Jerusalem maa væsentlig finde sin Anvendelse paa enhver christelig Menighed. Paa hvor mangfoldig Viis den christelige Cultus end har uddannet sig i Tidernes Lob, saa lader dog den hele Mangfoldighed sig føre tilbage til de her nævnte Grundelementer. De liturgiske Formularer ere kun det staaende Udtryk for det, som skal prædikes og bedes i Menigheden. Psalmesangen knytter sig til Bønnen i Jesu Navn og er den Form, i hvilken hele Menigheden beder hoit. Og al dannende Kunst, al Symbolik i Cultus knytter sig til Sacramentets Idee, som Ideen om det Helliges Legemlig-gjørelse.

Guds Ords Prædiken.

§ 245.

„Troen kommer derved, at man hører, men at man hører ifkeer ved Guds Ord“***). Den christelige Prædiken som det levende Vidnesbyrd om Christus, som den levende Forkyndelse af Loven og Evangelium til Troens Bættelse og Be-

*) Matth. 18, 20.

**) Ap. Gj. 2.

***) Rom. 10, 17.

fræstelse, til Opbyggelse i Herrens Samfund, er ikke blot et tilfældigt Bær af det enkelte Individuum, ikke blot en Indretning af Menigheden, men grunder sig i Christi egen Indstiftelse. Vel maa der siges, at Herrens Befaling til at prædike*) nærmest angaaer den christelige Missionsprædiken; men da de Nyomvendte dog stedse behøvede ny Belæring og Opbyggelse („derjom I blive i mit Ord, da ere I mine Disciple“**): saa indesluttet heri visjelig ogsaa Indstiftelsen af Prædiken som en blivende Bestanddeel i den christelige Gudsdyrkelse, som vi ogsaa høre af Apostelen, at Herren har indsat Hyrder og Lærere i Menigheden til de Helliges Beredelse, til Christi Legems Opbyggelse***). Det er altsaa ikke blot den Talende og de Hørende, der ville opbygge sig selv formedelst Ordets Prædiken, men det er ogsaa Herren, der ved dette Naademiddel opbygger sin Menighed, hvilket er utænkeligt, derjom han ikke som den himmelfarne Frelser i Aandens Kraft er med sit Ord, giver dets Prædiken den rette Myndighed og den rette Salvelse, usynligt samvirker med sine Prædikanter†). Den christelige Prædiken er derfor ikke blot en menneskelig Tale om Kristus, men det er Kristus selv, som herigjennem giver sig Nærværelse for Verden og for de Troende, ved stedse paany at komme i den Aand, om hvilken han selv har sagt: „Den skal minde Eder om Alt, hvad jeg har sagt Eder, og den skal forklare mig“. Dette er den christelige Prædikens Hemmelighed, hvorved den adskiller sig fra al anden Tale, der kan føres om en historisk Person, at i samme Maal som den virkelig er en Prædiken i Christi Navn, i samme Maal udover Ordet endnu væsentligt de samme Virkninger til at opvække og bekræfte Troen paa Christi Person, som da han legemligt vandrede her neden, udover væsentligt det samme Indtryk til at vække og bekræfte Troen paa den Frelse, som er os skjenket i ham,

*) Marc. 16, 15.

**) Joh. 8, 31.

***) Eph. 4, 11. 12.

†) Marc. 16, 20.

hvilket Altsammen kun er forklarligt deraf, at Kirken ikke har en fraværende, men en nærværende Christus, der levende aander gennem sit Ord. Thi dersom den christelige Prædiken kun var en fortjat Mindetale om Herren, da vilde tiltrods for al Bestræbelse for at opfriske hans Erindring, denne Erindring ikke desto mindre afbleges efter Historiens almindelige Lov; paa ingen Maade vilde hans Billede kunne udøve nogen levendegjørende Kraft — og vi, som ikke have kjendt Herren efter Kjødets, maatte da væsentligt staae tilbage for de første Slægter, som saae og horte ham. Nu derimod sige vi, at hvor Christi Ord levende mødes med Menighedens Andagt, der er det ikke blot den Talendes Aand, der mødes med Menighedens Aand i Erindringen om Herrens Historie, men der er Herren selv midt iblandt dem i den Hellig Aand, saaledes at de fornemme Historiens Kraft og Virkning (effectum historiae) som en nærværende Kraft og Virkning i Hjerterne.

Det vil af det Foregaaende være indlysende, at Guds Ords Prædiken ordentligviis maa være en Prædiken formedelst den hellige Skrift, ikke blot i den Betydning, at Skriftordet maa være Provestenen for alle Tanter og Følelser, der tales i de Troendes Forsamling, men ogsaa i den Betydning, at de bevægende Grundkræfter i Talen maae udgaae fra Skriftordet, saaledes at det er dette, som oplades og beviser sin Kraft paa Menighedens givne Forhold og Tilstande. Naar man i nyere Tid har opstillet det som Prædikerens Opgave at udtale Menighedens Bevidsthed, at være „Menighedens Mund“, da indeholder dette vistnok en stor Sandhed, men ogsaa en stor Misviisning, dersom det gjøres til det eneste eller til det høieste Synspunct. Thi Menighedsbevidstheden, som den findes i dette eller hiint tilfældige Tidspunct, er i mange Henseender en ubestemt og bevægelig Storrelse, er sammensat baade af hellige og verdslige Elementer. En Menighedsbevidsthed, der ikke formedelst Prædiken fremfor Alt søger at underkaste sig Guds Ords Critik og at opbygges ved dettes Fylde, vil meget snart be-

finde sig i en uklar, auctoritetsløs Aandelighed, hvor den ikke veed Forskjel paa Menneſkelærdomme og den ſaliggjørende Lærdom. Og den Prædiker, der kun vil være „Menighedens“ Mund, og ikke ogſaa ſtifter ſig til, om ſaa ſkal være, ene, ſtøttende ſig til den hellige Skrift og det oekumeniſke Vidneſbyrd, at modſige den feilende, af Tidsaanden ſmittede Almeenbevidſthed, vil meget ſnart i den Betydning blive Menighedens Tjener, at han ikke kan være Herrens. Med Rette benævnes derfor Præſten ſom „Ordets Tjener, ligesom det ogſaa er efter Guds Ord, at Menigheden maa anſtille den Kritik, den Provelfe af det Hørte*), ſom efter den apoſtoliske Kirkes Forbillede bør finde Sted.

Bonnen i Jeſu Kavn.

§ 246.

Det første Trin i Sjælens Oploſtelfe til ſin Gud er Andagten, et Betragtningens, et Contemplationens Forhold, en Forening med Gud i den opbyggelige Tanke. Men Cultus er Handling, og det contemplative Forhold maa omſætte ſig i Villiens practiſke Hengivelse, i Hjertets Offrelſe. Som en ſæregen Cultusact fuldbyrdes dette i Bonnen. Bonnen udfordrer derfor en dybere og kraftigere Inderlighed end Andagten, og Mange, ſom formaae at være andægtige, formaae derfor endnu ikke i Sandhed at være Bedende. Thi under Andagten er Gudsforholdet endnu overveiende et opbyggeligt Reflexionsforhold, et Forhold, hvor Gud viſtnok er virkelig tilſtede, og hvor Sjælen viſtnok indaander Guds Nærhed, men hvor Gud dog ſaa at ſige overveiende er tilſtede i tredje Perſon; i Bonnen derimod er Gud umiddelbart tilſtede i anden Perſon, ſom det perſonlige Du ligeoverfor det menneſkelige Jeg. Under Andagten er Gudsforholdet overveiende det almindelige Forhold, Forholdet til Gud ſom Afſtabningens og hele Menighedens Gud; i Bonnen derimod beſtemmer det almin-

*) 1 Cor. 14, 29.

delige Gudsforhold sig tillige som et reent individuelt Gudsforhold, idet jeg i Bønnen forholder mig til Afslabningens, til Menighedens Gud som til min, det enkelte Menneskes Gud. Dette umiddelbare Forhold mellem Gud og Sjælen, hvor Sjælen udaander sin Trang for Guds Nævn, anraaber ham, paakalder ham, og hvor Gud selv giver den Bedende sin Hellig Aand, denne Forening, unio mystica, er Væsenet i al sand Bøn. Men det Særegne for den christelige Bøn er dette, at den er Bøn i Jesu Navn*). Bønnen i Jesu Navn er ikke blot en Bøn i Jesu og hans Riges Anliggender, ikke blot en Bøn for Jesu Sag, men en Bøn, som vi bede paa Jesu Ord og i Kraft af hans Forjættelser, nemlig i den Fuldmagt til at bede, som han selv har givet sin Kirke, en Fuldmagt af ham, som er den evige Midler mellem Gud og Menneskene, den himmelske Ypperstepræst, der har stiftet en evig Forsoning og evigt fremtræder for os hos Faderen, at vi, retfærdiggjorte ved ham, kunne have Afgang til Faderen. Ligesom ingen anden Bøn under Himlen har det rene, det hellige Indhold, som Bønnen i Jesu Navn, saaledes er der ingen anden Bøn under Himlen, som har denne Frimodighed, der udspringer af den Barneret, hvilken Christus har erhvervet os**). Under Tvivl, Rød og Anfægtelse beder Menigheden, beder den Enkelte i hans Kraft, som er vor Talsmand hos Faderen. Og i samme Maal, som Bønnen i Sandhed er i hans Navn, bliver den ogsaa hørt; thi i samme Maal er det ham selv, der beder Bønnen gennem os.

Anm. Den forbilledlige Bøn, der i Jesu Navn til alle Tider skal bedes i Kirken, er den, der er os overleveret af Herren selv eller Fadervor. Den er forbilledlig, fordi den paa eengang indeslutter Menighedens og den Enkeltes dybeste Trang, saaledes at der hverken i denes eller i hiins Liv kan forekomme nogen Trang, der ikke finder sit væsentlige Udtryk i, og ikke kan finde sin Tilfredsstillelse gennem denne Bøn. Thi Herrens Bøn inde-

*) Joh. 16, 23. 24.

**) Rom. 8, 15.

slutter Guds Riges Teleologie saavel for Kirken som for den Enkelte, og indeslutter derfor „Alt, hvad vi have at bede om“. De første Bønner, at Guds Navn maa helliges, hans Rige komme, hans Villie skee, udtrykke det Evigheds Maal, hvortil hele Livet stræber, de hellige Idealer, der først kunne naaes i alle Tings Fuldbendelse, naar Gud bliver Alt i Alle*), men som tilslige opnaaes midt i denne Timelighed, ikke blot gennem Kirkens Arbejde og Strid, men ogsaa i selve Bønnen om disse høieste Goder, idet den Bedende, under Hjertets Hengivelse og Offrelse, midt i Timeligheden anticiperer den Hvile i Gud, den Opgaaen af den menneskelige Villie i den guddommelige, som først tilfulde aabenbares i den tilkommende Salighed. De øvrige Bønner, om det daglige Brød, om Skyldens Forladelse, om Befrielse fra Fristelsen og det Onde, angaa Veien til Evigheds Maal, angaa Livet i denne Timelighed, den jordiske Rødsøst; den aandelige Rød, Kamp og Fare. Idet Bønnen om det daglige Brød er indesluttet i Bønnen om de himmelske Goder, er Naturens Rige stillet i det sande Forhold til Naadens. Kun i denne Sammenhæng, i hvilken der ogsaa bedes: Tilkomme dit Rige og skee din Villie! beder Kirken om de jordiske Goder. Ikke som om vi hermed vilde sige, at Bønnen om det Udvortes kun var en Skuffelse, og som om alt Udvortes alligevel vilde skee, selv om der ikke blev bedet derom. Det er meget mere en Skuffelse at antage, at Gud under Bønnens Betingelse vel kan frembringe Forandringer i Menneskets Indre, men ikke under samme Betingelse formaaer at frembringe tilsvarende Forandringer i det menneskelige Livs udvortes Gang. Men da vi ikke formaae at gennemskue den guddommelige Verdensplan, saa maa Bønnen om det Betingede være bestemt ved det Ubetingede. Under samme Synspunkt maae vi henstille Alt, hvad der i selve Guds Riges Komme hører til Tid og Time, udvortes Veie og Maader. Og i denne Betydning sige vi, at Hengivelsens og Kjærlighedens unio mystica er Bønnens væsentlige Gehalt, saaledes at den Bedende, om han end ikke opnaaer dette eller hiint Enkelte, dog altid erholder Gud selv.

Sacramenterne.

§ 247.

Som hellig Handling har Cultus sit høieste Udtryk i Sacramentet; thi Handling indeslutter den levende Enhed af

*) Vfr. Johannes 14:21, 1-5.

det Indre og det Ydre, det Usynlige og det Synlige, det Aandelige og det Legemlige. Som kirkelige Handlinger ere Sacramenterne nærmest at betragte som Bekjendelseshandlinger (*notæ professionis*), synlige, sindbilledlige Handlinger, ved hvis Deeltagelse den Enkelte paa factist Maade bekjender sig til Herren og hans Menighed; men tillige ere de mysteriøse Handlinger, Handlinger af den forklarede Christus, ved hvilke det nye Gudsforhold oprettes og fornyes, det hemmelige Livsfsamfund begrundes og vedligeholdes mellem Menighedens Herre og dem, der tilhøre ham. Sacrament og Bøn ere vistnok beslægtede, men i Slægtskabet bestaaer en dyb Forskjel. Sacrament og Bøn have det tilfældes, at Gudsforholdet i begge ikke blot er et Forhold i Tanke og Contemplation, men et umiddelbart, practist Forhold, ikke blot er det almindelige Forhold mellem Herren og Menigheden, men mellem Herren og hver Enkelt iærdeleshed. Men ikke blot deri bestaaer Forskjellen, at den sacramentale Handling er en synlig Handling, i hvilken den usynlige har indfattet sig, medens Bønnen kun er en indre og usynlig; ikke blot deri bestaaer Forskjellen, at Naaden her kommer Mennefskets Skrøbelighed til Hjælp ved i Sacramentet at rætte ham et synligt Tegn, et sandfeligt Pant paa sin Nærværelse, at den giver ham et udvortes Vidnesbyrd, et synligt Ord (*verbum visibile*) paa sin Villie imod ham, for at vække og styrke den svage Tro, at ikke det skrøbelige og sandfelige Mennefske skal mattes og mistvivle i den rene Aandelighed og Inderlighed; ikke blot deri bestaaer Forskjellen, skjøndt dette vistnok er en væsentlig Bestemmelse, en Bestemmelse, ved hvilken Sacramenterne til alle Tider have udøvet en stor pædagogist Indvirkning paa Menighedslivet. Men den endelige Forskjel er denne, at den nye Pagts hellige Pant tillige indeholde en virkelig Væfens og Livsmeddelelse af den opstandne Christus, der ikke blot er Aandelighedens, men ogsaa Legemlighedens Forløfer og Fuldender. I Bønnen er der kun enio *mystica*, vistnok en væsentlig, men dog kun en aandelig, en

psychologisk Forening; men det er Sacramentets dybeste Hemmelighed, at Christus her, ikke blot efter sin Mandelighed, men ogsaa efter sin forklarede Legemlighed meddeler sig til Mennesket. Det er jo Guds Riges Endemaal, at ikke blot Historien, men ogsaa Naturen skal forløses og forklares. „Legemlighed er Endemaalet for Guds Veie“. Men hvad der er Udviklingens Endemaal, hvad der først kan aabenbares i alle Tings Fuldkommelse, det anticiperes i Sacramentet. Derfor speiler den hele Christendomsanstuelse sig i Sacramenterne; og det er derfor, at de confessionelle Forstjelle fornemmelig dreie sig om dette Punct.

§ 248.

Kun to Sacramenter har Christus indstiftet, Daaben og Nadveren, og det ligger i Sagens Natur, at der kun kan være disse tvende, Daaben som Gjenfødselsens, Nadveren som Opholdelsens og Fornyelsens Sacrament. Den nye Pagt maa eengang for alle stiftes i Mennesket, og den maa fra Tid til Tid fornyes; Individet maa eengang for alle være indlemmet i Christi Samfund, og det maa mere og mere worde det. Derfor kan Daaben ikke gjentages, medens Nadveren fra Tid til Tid maa gjentages, fordi det ved Synden og Verden svækkede Liv trænger til Styrkelse og Fornyelse udaf Forsoningens og den nye Skabelses Grundtilber.

Anm. Naar den catholske Kirke, foruden Daab og Nadvere, henfører Confirmation og Skriftemaal, Præstevielse og Egtevielse, saavel som den sidste Olie til Sacramenterne, da lader dette sig kun forsvare, naar man tager Begrebet „Sacrament“ i den vidtloftigere Betydning, hvori det ikke sjældent blev taget i den gamle Kirke. Med Undtagelse af den sidste Olie, der for den evangeliske Betragtning gjøres oversflødig ved den hellige Nadvere som det sidste Viaticum, der rækkes de Doende, er tjende vi ogsaa i den evangeliske Kirke baade Confirmation og Skriftemaal, baade Præstevielse og Egtevielse som hellige Handlinger, der, naar de foretages i Tro, under Bøn og Paafaldelse, medføre en guddommelig Velsignelse og visse forjente Navn af Naademidler. Kun sige vi, at de ere væsentligen forstjellige fra Daab og Nadvere, ikke blot fordi de ikke, som disse, kunne føres tilbage til Christi egen Indstiftelse og derfor ikke kunne betragtes

som Christus-handlinger saaledes som disse, men tillige, fordi de ifølge deres egen indre Natur ere forskjellige derfra. Thi hine Handlinger forholde sig til Daaben og Nadveren som det Afledede til det Oprindelige, som tjenende Omgivelser til Midtpunctet, have hverken den selvstændige eller den altomfattende Betydning som Daab og Nadvere. Confirmationen er kun en Affødning af Daaben, og Absolutionen faaer først sin rette Betydning ved den hellige Nadvere. Egtevielse og Præstevielse angaae kun enkelte Livsforhold og Stillingen, medens Daab og Nadvere hverken spørge om Mand eller Qvinde, Læg eller Præst, men kun om det nye Menneske i Christo. Dette er altsaa den væsentlige Forskjel, at Daab og Nadvere, der ere indstiftede af Herren selv til det nye Menneskes fortsatte Skabelse og Opholdelse, ere absolut nødvendige til Kirkens Bestaaen, ere begrundende Forudsætninger for Kirkens Udvikling, fordi de betinge dens Forbindelse med Herren, medens hine Handlinger kun ere Affødninger af Udviklingen. Det er i Følelsen heraf, at den evangeliske Kirke, skjøndt den i Begyndelsen gennem Melanchthon erklærede sig villig til at erkjende Ordinationen og Skriftemaalet for Sacramenter, og skjøndt dette vistnok efter en ældre Sprogbrug lod sig forsvare, uden at man derfor behøvede at gaae ind paa de romerske Anskuelser, dog efterhaanden har ladet denne Benævnelse falde, og for at undgaae al falsk Sammenblanding ubeløstende forbeholdt den for Daaben og Nadveren. Ingenlunde ere hine relative Handlinger derved nedsatte til blotte og bare Ceremonier. De ville altid kunne have en Mellembetydning mellem de blot indbildelige Handlinger paa den ene Side og de reente sacramentale, Daab og Nadvere, paa den anden Side.

§ 249.

Naar den catholske Kirke lærer, at Sacramenterne virke *ex opere operato*, saa kunne vi samtykke, forsaavidt som hermed skal siges, at det hverken er Præstens eller Menighedens Tro, der skaber Sacramentet, men Herrens Ord og Indstiftelse. Men forsaavidt som hermed skal siges, at Sacramentets saliggjørende Virkning ikke er betinget ved den levende Tro, men at det her er Nok, ikke at gjøre Modstand (*obicem non ponere*), maae vi protestere. Det sande Begreb om Cultus indeslutter den inderligste Forening af det Guddommelige og det Menneskelige, af Naade og Frihed, og saafandt som Sacramenterne indeholde den fuldkomneste Selvmiddelelse

af den guddommelige Naade, faa sandt er ogsaa Sacramentets Tilegnelse den høieste Frihedsact fra Menneskets Side. Naar der maa siges, at Sacramentet stifter og opholder Troen, fordi det ligesom i eet Brændpunct samler den guddommelige Naades Straaler, da maa der atter siges, at paa intet Sted i Cultus har Mennesket mere at samle sin Troeskraft end her; thi al den Troeskraft, en menneskelig Sjæl formaaer at udfolde i Cultus, under Ordets Hørelse, i Andagtens og Bønnens Tider, bør i sin samlede Fylde være tilstede under Tilægnelsen af Sacramentet.

§ 250.

Idet faavel den lutheriske som den reformeerte Læretypus enes om Sacramenternes Tal, enes om at kræve Tro som Betingelse for Sacramentets saliggjørende Virksomhed, adstille de sig atter i Betragtningen af Sacramentets Mysticismus, og kun den lutheriske Kirke har fastholdt Mystikerets Fylde. Zwingli ophæver i Grunden Mystikeriet, idet han betragter Sacramenterne dels som blotte Betjendelses handlinger, dels som blotte Grindringstegn. Et høiere Trin indtager Calvin, idet han betragter Sacramenterne, ikke som blotte Grindringstegn, men som Panter paa den nærværende Naade (*symbola non absentium, sed præsentium, pignora gratiæ*), synlige Panter paa den usynlige Forening med Kristus. Han erkjender en Hemmelighed i Sacramentet, idet han antager, at Naadens Panter ledsages af en usynlig Naadens Gave. Ogsaa Lutherdommen betragter Sacramenterne som Panter paa Naaden*), og denne Bestemmelse er derfor ogsaa til alle Tider, navnlig af den philippistiske Retning i den lutheriske Kirke, gjort gjældende som Foreningspunctet mellem Luther og Calvin. Men i Betragtningen af de enkelte Sacramenter

*) Conf. Aug. XIII. «Signa & testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam & confirmandam fidem, in his, qui utuntur, proposita.»
Ligeledes Apol. Conf. «ritus, qui habent mandatum dei & quibus addita est promissio gratiæ.»

træder Forstjellen frem, idet Calvin kun vil erkjende Jesu Forening i Sacramentet som en aandelig, ikke som en aandslegemlig Forening. Thi først naar vi med Luther ikke blot erkjende et Aandsmysterium, men et Naturmysterium i Sacramentet, kunne vi hævde dets fulde Selvstændighed og Eiendommelighed. Antage vi nemlig med Calvin og Philippisterne kun en aandelig Forening, en unio mystica i Sacramentet, da bliver dets Eiendommelighed alene at sætte i dets pædagogiske Betydning. Men ogsaa i Bønnen er der jo unio mystica, saa at det Særegne for Sacramentet kun bliver det synlige Pant, som kommer den menneskelige Skrobelighed til Hjælp. Har altsaa Sacramentet en blot psykologisk og pædagogisk Betydning, da vil jo den, som er stærk i Troen, kunne undvære det, efterdi han gennem Bønnen kan opnaae det Samme, hvad Sacramentet skjenker. Vel kan der siges: Hvo er da saa stærk i Troen, at han kan undvære det udvortes Tilhold, de synlige Pant, hvormed Herren selv kommer vor Skrobelighed imøde? Hvad er det for en Tro, der mener at kunne undvære Herrens egen Indstiftelse? Hvo er den Enkelte, som mener sig saa inderligt forbunden med Herren og den usynlige Kirke, at han kan undvære det synlige Baand, formedelsst hvilket den usynlige Frelser selv vil drage Alle til sig, selv vil forbinde dem med hverandre til eet Legeme? Vel ville ogsaa vi i fulde Maal tillægge denne pædagogiske Betragtning Vægt og Betydning, ville erkjende den som den Betragtning, der nærmest maa have sig for Øie. Kun paastaa vi, at den sidste, den afsluttende, den fuldkommende Bestemmelse af Sacramentets Eiendommelighed er at søge i den uoploselige Forening af det hellige Aandsmysterium og det hellige Naturmysterium.

Efter disse foreløbige Bestemmelser gaar vi over til at betragte Sacramenterne i det Enkelte.

§ 251.

Som menneskelig Handling er Daaben den Befjendelseshandling, ved hvilken et Menneske optages i Christi Kirke;

men som guddommelig Handling er Daaben den Act, ved hvilken Christus den usynlige Ypperstepræst og Konge, selv stifter sin Kirke i Individet, indvier ham til det sande Gudsforhold, Forholdet til den treenige Gud, hvorved den christelige Gudsdyrkelse adskiller sig fra Jødedommen og Hedenskabets*). Som Oprettelsen af det sande Gudsforhold maa Daaben nærmere fattes som Oprettelsen af den nye Pagt. Det religiøse Begreb om Pagten er ikke nærmest Begrebet om et Forbund, som Mennesket opretter med Gud, men om et frelsende Naadens Forbund, som Gud opretter med Mennesket, idet Gud udvælger ham, udsondrer ham af Syndighedens Masse, stiller ham under sine Forjættelser, indsætter ham i Kredsen af sine Naads- og Aabenbarings-Virkninger. Ved en Udvælgelses Act blev saaledes den gamle Pagt stiftet, idet Herren udsondrede Abraham til den sande Gudsdyrkelse, oprettede sit Forbund med ham og hans Slægt og indsatte Omstærelsen som Pagts Tegn. Ved en Udvælgelses Act blev den nye Pagt stiftet, idet den nye Adam af den gamle Menneskeslægt udsondrede sig Disciple, i hvilke han stiftede det nye Gudsforhold. „Ikke I have udvalgt mig, men jeg har udvalgt Eder“**). Men hvad Christi personlige Udvælgelse var for Apostlene, disse vore Stamsfædre i Troen, det er Daaben for alle de efterfølgende Slægter, den Udvælgelses Act, hvorved Frelsen begynder at blive historisk virkelig for det enkelte Individuum. Ligesom Slægten har en hellig Historie som Forudsætning for en ny Livsudvikling, saaledes er Daaben for det enkelte Menneskeliv den hellige Kjendsgjerning, der befrugtende og befriende omfatter dets hele Fremtid.

§ 252.

Hvad Omstærelsen var for Israels Folk, det er Daaben i en langt høiere Betydning for de Christne***), Pantet

*) Matth. 28, 18–20. Marc. 16, 16.

**) Joh. 15, 16.

***) Coll. 2, 11 ff.

paa, at Menighedens Gud vil være den Enkeltes Gud, at Menighedens Frelser vil være den Enkeltes Frelser. Det er derfor Daabens Bestemmelse, at udbrede Naadevalgets Trøst over hele Livet, at være Tegnene fra Himlen, hvori de Troende have Vissheden om deres Udvælgelse, en Visshed, de under Livets Regel ikke formaae at fastholde i den blotte Sinderlighed, men som maa knytte sig til et synligt Tegn, hvortil de under Livets Anseelser, under indvortes og udvortes Nød kunne see tilbage som til Regnbuen, der trøstende staaer paa Skyen, ligesom den forlængst stod paa Skyen i Noe Dage. Men som Daaben udbreder Naadevalgets Trøst, saaledes udbreder den ogsaa den altomfattende Forpligtelse over hele Livet*), at bevare Pagten, at blive i Christo, i Faderens, Sønnens og Andens Samfund. Thi ingenlunde er Naadslutningen afsluttet ved Daaben, men skal udvikle sig gennem en menneskelig Frihedskamp; og fra denne Side kunne vi beskrive Daaben som en Indvielse til Menneskelivets Frihedskamp under den skjermende Naades Forjættelser.

Anm. Skjøndt vi her staae ved Foreningspunktet mellem Calvin og Luther (Opfattelsen af Daaben som Bant paa Naaden), saa fremtræder dog allerede her en gennemgribende Forskjel paa Grund af den forskjellige Prædestinationslære. Ifølge Calvins Lære er der ingen virkelig Sammenhæng mellem Prædestinationen og Daaben. Det dobbelte Valg er afsluttet fra Evighed af, og Daaben kan ikke gavne dem, som ikke ere udvalgte i den forborgne Naadslutning. Den lutherste Prædestination vinder derimod først sit egentlige Udtryk i Daaben. Thi for Luther er Daaben Aabenbarelse af den trøstelige Naadslutning, at Gud vil, at alle Mennesker skulle blive salige og komme til Sandheds Erkendelse. Ikke behøve vi nu angsteligt at spørge om en forborgne Naadslutning, efter hvilken vi enten ere udvalgte eller forstødte; thi i sin Daab kan Enhver læse sin Udvælgelse til Salighed. Men just fordi Luther fatter Naadslutningen som en gennem Historie og Tidelighed vordende, varetager han ogsaa Frihedens Interesse; og Daaben bliver ham det rette Udgangspunkt for det kristelige Liv, idet den omfatter alle de Grundforhold, i hvilke det kristelige Liv bevæger sig i

*) 1 Pet. 3, 21.

Timeligheden. For den bekymrede, den stræbende Frihed frembyder Daaben Naadevalgets Trøst, forjætter den Herrens Bistand og Seierens Maal; for den Trygge, der hengiver sig til en falsk Ro, udtaler Daaben den alvorlige Forbring, at arbejde paa Saligheden med Frygt og Bæven, efterdi den guddommelige Raadslutning ikke er ubetinget, men betinget. For den Faldne og Angrende viser Daaben sig derimod som et Vdens Sacrament; thi at gjøre en ret Vd, siger Luther, er at vende tilbage til sin Daab, hvorfra man er falden. Blive vi end utroe, saa bliver Herren dog tro og vil med udstrakte Arme modtage den, som omvender sig.

§ 253.

Idet vi nu have bestemt Daaben som Pant, saa spørges, om den kun forjætter den tilkommende Gjenfødelse, eller om den under Gjenfødelsens Sindbillede og Panter tillige skjenter Gjenfødelsen selv. Alt kommer her an paa, om man tænker sig Gjenfødelsen i blot moralsk og psykologisk Forstand, eller om man tager Gjenfødelsens Begreb i mere omfattende Betydning, som Grundelsen, ikke blot af en ny Bevidsthed, men af et nyt Liv, ikke blot af en ny Tro, men af et nyt Menneſte, hvilket er mere end det selvbevidste Menneſte. Idet vi da fastholde denne den dybeste Betydning af Gjenfødelsen, sige vi, at Daaben ikke blot er Pant, ikke blot er Tilſagn og Erklæring om Guds Naade, men er et sandt Gjenfødelsens Bad*), der indeſlutter, vel ikke den personlige, men dog den ſubſtantielle, den væſentlige Gjenfødelse. Er Daaben i Sandhed det chriſtelige Livs Begyndelse, da maa den ogſaa være et ſandt Gjenfødelsens Bad; thi i enhver ſand Begyndelse maa Udviklingens Endemaal være forudſatt. Men Endemaallet for Chriſtendommens nye Skabelſe er det nye Menneſte, der forſt fuldkomment aabenbares, naar den nye Himmel og den nye Jord aabenbares, hvor ikke blot Aanden, men ogſaa Legemligheden feirer ſin Opſtandelse, hvor Aand og Natur ſmelte forklarede ſammen. Chriſtendommens nye Skabelſe, der omfatter det

*) Tit. 3, 5.

hele Menneſſe baade efter Aand, Sjæl og Legeme, maa derfor begynde fra et organiſt Punct, der er Eenhedspunctet af Aand og Natur, og ſom i ſpirende Fylde indeſlutter, hvad under den timelige Udvikling fremtræder i Søndring. Dette forborgne Livspunct er Daabens Myſterium. Det kan viſtnok ikke eſterviſes i nogen Erfaring; men den Troende, ſom i Daaben ſeer den fuldſtændige Begyndelſe til den Gjerning, hvilken Herren vil fuldende paa hiin Dag, ſeer ikke blot i ſin Daab den hiſtoriske Forudſætning for ſit perſonlige Troeſliv, formedeſt hvilket dette er i Sammenhæng med hele Aabensbaringens Dekonomie, ikke blot det forjættelſerige Pant paa Guds Naade, men Begyndelſen til det nye Exiſtentialforhold mellem ham og Herren, det er den ſkabende Naade ſelv. Den Troende, ſom i Daaben ſeer den levende Begyndelſe til Herrens nyſkabende Gjerning, erkjender i den et objectivt Myſterium, ſom ogſaa omfatter den Deel af hans Væſen, der ikke gaaer op i Bevidſtheden, veed ogſaa den forborgne Deel af ſit Væſen tilegnet af det ſalige Rige, ſom endnu med Chriſto er ſkjult i Gud, veed ſig ikke blot psykologiſt, men organiſt forbunden med Chriſto, ikke blot figurligt, men væſentligt indlemmet, indplantet i ham, ſom ikke blot er Sjælens Frelſer, men ſom ogſaa vil forvandle vort fornedrede Legeme til Lighed med ſit Herligheds Legeme.

Spørger man nu, om da Daaben, der jo ſom kirkelig Handling er undertaſtet Tilfældighed og menneſkelig Vilkaarlighed, er det enefte Middel, hvorved Herren kan grundlægge denne ſin nye Skabelſe i Menneſket, og om Herren ikke ogſaa uden Daab kan ſtjente det Samme, hvad han ſtjenter formedeſt Daaben: da ſvare vi, at Herren viſtnok ikke i den Forſtand kan være bunden, at hans forløſende Magt ſaa at ſige ſkulde være fangen i Sacramentet; men Kirken er bunden til Herrens Indſtiſtelse. Vi faſtholde derfor den gamle Canon: *necessitas sacramentorum non est absoluta sed ordinata.*

Ann. Det ovenantnydede Synspunct for Daabens My-

sterium, hvilket vi betegne vel ikke som det eneste, men som det sidste og fuldbendende Synspunct, er i det Hele taget fremmedt for den nærværende Tid og kan for Tiden ikke vente at finde Indgang hos Mange, medens det psykologiste og pædagogiste Synspunct for Sacramentet uden Vanskelighed anerkjendes, hvor christelig Tro er tilstede. Men den christelige Eftertanke, som fordybber sig i Sammenhængen mellem Sacramentlæren og Læren om de sidste Ting, maa mere og mere føre tilbage til denne oldchristelige Anskuelse, der navnlig for en Brenæus stod i fuld Klarhed, ligesom den ogsaa er givet i Lutherdommens Grundbetragtning og er det nødvendige Sidestykke til dens Nadverlære. Giver man Daaben en blot psykologist Betydning, da sætter man en Begyndelse til det christelige Liv, der selv staaer udenfor den sande Enhed og er behestet med Reflexionens Sondring. Thi skal Christendommens nye Stabelse kun have en psykologist Betydning, da vil det tilsvarende eschatologiste Gjenbillede kun være et reent aandeligt Rige, uden Natur og Legemlighed. Fastholder man derimod Naturens og Legemlighedens Forklaring som Udviklingens Endemaal, uden dog i Daaben at ville erkjende et helligt Naturmysterium, saa kommer man til den uvidenskabelige Tanke, at Christi Rige skal ende med Noget, som aldeles ikke var lagt an i Begyndelsen, aldeles ikke har noget Tilfnytningspunct i den nuværende Oekonomie.

§ 254.

Gjensfødslen er ingenlunde afsluttet, men kun grundlagt ved Daaben, ligesom heller ikke Daaben alene gjør salig, men kun Daab og Tro*). Afsluttet bliver Gjensfødslen kun, naar Daabsnaaden træder i Kraft som den personlige Gjensfødsel. Ligesom Kirken i Begyndelsen blev stiftet deels ved en Gjerning af Kristus, der væsentlig stiftede Kirken i Apostlene, deels ved en Gjerning af den Hellig Aand, der paa Pintsjefsten virkelig stiftede Kirken ved at forklare Kristus i dem, saaledes berøver ogsaa Individets Gjensfødsel deels paa den kirkestiftende Kristushandling i Daaben, hvorved Gjensfødslen sættes som spirende Mulighed, deels paa den Hellig Aands virkelige Meddelelse. Vi kunne derfor sige, at den Døbte ikke er virkelig gjensfødt, førend han faaer sin Pintsje,

*) Marc. 16, 16.

førend Aanden grunder den nye Bevidsthed i ham, forklarer Daabsnaaden i ham. Disse tvende Acter, der kun ere tvende Sider af den samme Aadesgjerning, den objective og den subjective, den væsentlige og den personlige Side af den nye Livsbegyndelse, kunne, hvor Daaben forrettes som Bognes Daab, i Tiden falde sammen. Men hvor Daaben gives i dens begrebsmæssige Form som Barnedaab, ere de i Troen adskilte; og her viser sig klarligt det Betingede i Daabsnaaden, idet den personlige Gjenfødselse ikke kan komme istand uden en Frihedskamp fra Menneftets Side.

Anm. Naar Baptismen paastaar, at Gjenfødselen finder Sted før Daaben, og beraaber sig paa, at Bognes Daab allerede forudsætter Tro: saa sammenblander den Opvækkelsen med Gjenfødselen. En Opvækkelse, en foreløbig Tro maa vistnok hos den Bogne gaae forud for Daaben. Men den Tro, som er Udgangspunktet for et sammenhængende Troesliv, for en christelig Characterudvikling, forudsætter Daabsnaaden, der sætter Individet i organisk Sammenhæng med alle de øvrige Aadens Midler, med Samfundsaaendens Virkninger. Og selv naar man betragter Daaben som Afslutningen af den opvækkende og omvendende Naade, maa der dog siges, at først med Daaben begynder det organiske Livsforhold mellem Herren og den Enkelte, først da er Gjenfødselen grundlagt og først da kan den Hellig Aand forklare Christi udvælgende Naade gjennem et sammenhængende Troesliv, saaledes at vi stedse komme tilbage til Luthers Ord: „Darum will ich nicht die Taufe auf meinen Glauben gründen, sondern wiederum, mein Glaube soll sich auf die Taufe gründen und bauen“ *).

§ 255.

Som Indvielsen til den sande Gudsdyrkelse, som Naadevalgets og Gjenfødselsens Sacrament, er Daaben efter sit Begreb Barnedaab. Vel maatte Daaben fra først af fremtræde som Bognes Daab, da Christendommen forplantedes ved Mission, altsaa først maatte henvende sig til Bogne og Myndige, men hvor Modermenigheder bleve grundede, hvor et christeligt Folkeliv og Familieliv dannede sig, der

*) Balch. X. 2582.

maatte Daaben ogsaa gives til Børnene. Kirken er herved saa langt fra at være afvejen fra den oprindelige Indstiftelse, at den just herved giver Daaben den Stikfelse, som er fuldkomment svarende til dens Begreb. Thi just fordi der ved Daaben er Spørgsmaal ikke blot om Grundelsen af en ny Bevidsthed, men af et nyt Menneske, ikke blot om en ny Personlighed, men om Forudsætningen af den reale Mulighed til en saadan, er enhver Daab efter sit Begreb en Barnedaab. (Jvfr. Forfs. Skrift: Den christelige Daab, betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal.)

Ann. Den Erfaring, at der ere mange Døbte, som ikke ere personlig Gjenfødte og Troende, beviser Intet mod Daabsnaadens Realitet. Den viser kun, at Daaben ikke virker magisk, at Daabsnaaden ikke ubetinget, men kun betingelsesviis træder i Kraft. Iøvrigt maa denne Erfaring deels forklares af Individernes personlige Brode, der forsomme at opvække Daabens Naadegave, deels af Kirkens ufuldkomne Forvaltning af Sacramentet, idet den ofte har givet Daaben til Saadanne, om hvilke den menneskeligviis maatte forudsee, at Betingelserne vilde fattes for Naadegavens Udvikling, eller idet den har forjort, hvad der tjener til den rette Oplysning og Opvækkelse (s. Ex. ved usvarlig Confirmand=Underviisning); deels endelig af Naadevalgets egen oekonomiske Viisdom, som ikke samtidigt giver alle de Døbte den personlige Gjenfødelse, men ogsaa indenfor Kirken lader nogle Individer forblive længere paa den forberedende Naades Trin end andre. (Jvfr. det foreg. Afsnit: De Enkeltes Udvælgelse.)

§ 256.

Vende vi os nu fra Betragtningen af Daabens Væsen til Spørgsmaalet om Kirkens Forvaltning af Sacramentet, og spørg vi, til hvilke Individer Kirken som Huusholderste over Guds Hemmeligheder er berettiget og forpligtet at give Daaben: saa indlyser det, at Daaben kun gives overeensstemmende med sin Hensigt, hvor der er Udsigt til, at den kan blive Begyndelsen til en christelig Gudsdyrkelse, hvor der altsaa er Udsigt til, at ogsaa Christendommens øvrige Cultusmomenter ville kunne træde i Kraft. I samme Maal, som Kirken anvender denne Viisdom i Daabens Forvaltning,

i samme Maal virker den for sin Deel til, at Daab og Tro ville findes forenede hos dens Medlemmer, Noget, der maa opstilles som Grundformaalet for Kirkens Virksomhed, idet den iøvrigt henstiller Aaadens uberegnelige Virkninger, hvilke den maa henføre under *τα ὅλα ἐφ' ἡμῶν*, til Herren og Aanden. Derfor er Tvangsdaaben forkastelig, thi hvor der gjøres en positiv Modstand mod Christendommen, der vil Daaben ikke kunne blive Grundvolden for et christeligt Liv. Er der kun Udsigt til, at Grundvolden bliver vanhelliget, da skal den ikke lægges; thi Herren har budet, ikke at give det Hellige til Hundene og ikke at kaste Perler for Sviin*), et Udsagn, der aabenbart angaaer de christelige Mysterier. Men paa den anden Side maa Kirken afværge den baptistiske Eenfædighed, der vil have en absolut Forvisning om, at Daab og Tro ogsaa virkelig ville falde sammen. Thi for det Første maatte Kirken da opgive Barnedaaben, og dernæst vilde den, for at komme til hiin Forvisning være nødt til at udsætte Daaben i det Uendelige. Imod denne Eenfædighed gjælder Parabelen om Sædemanden, der ufortroden saaede sin Sæd, skjøndt Meget gif tilspilde og faldt ved Veien**), et Ord, der ogsaa har sin Anvendelse paa Daabens Aaadegave. Den falske Skrupulositet i Daabens Forvaltning for ikke at spilde den paa Uværdige, medfører nødvendigt, at den unddrages Mange, hvor den vilde bære Frugt. Og derfor formaae vi kun at opstille den almindelige Canon, der vistnok i Anvendelsen altid vil modtage speciellere Bestemmelser, at Kirken giver Daaben til Bøgne, naar den hos disse finder en imødekommende Villighed til at annamme den; men den døber Børn allevegne, hvor Modermenigheder ere grundede og en christelig Opdragelse kan føre Børnene til Troen, iøvrigt henstillende til Herren og Aanden hvor og naar Daaben rettelig og personlig skal vorde tilegnet af de Enkelte.

Anm. Spørgsmaalet om Noddaabs Gyldighed staaer i Forbindelse med den Sætning, at Daab er nødvendig til Salighed,

*) Matth. 7, 6.

**) Matth. 13, 4.

og maa bevares efter denne. Anvendelse af Noddaab kan forudsætte en falsk Forestilling om Daaben, nemlig at den blotte Daab uden videre gjør salig, og at de Børn, der hendoe uden Daab, ere uigjenfaldelig fortabte. I første Henseende maa fastholdes, at Daaben kun gjør salig, forsaavidt som Tro kommer til. Og i den anden Henseende maa fastholdes, at skjøndt Kirken er bunden til Herrens Indstiftelse og ikke kjender nogen anden Begyndelse til Saligheden end Daaben, saa er Herren selv dog ikke saaledes bunden til den synlige Handling, at han ikke skulde kunne give Daabens Væsen ogsaa uden den synlige Handling. Vi fastholde derfor den gamle Canon: „non privatio, sed contentus sacramenti damnat“. Kun under disse Forudsætninger bør Kirken anvende Noddaab; og denne Praxis bliver da Udtrykket for en samvittighedsfuld Tro, der føler sig bunden til Herrens Indstiftelse, og som finder en Beroligelse i at vide den, der havde Adkomst til Daabens Velgjerning, deelagtiggjort deri og derved indlemmet i den Herre, i hvem den dennesidige og den hiinsidige Menighed ere uoploseligt forbundne.

§ 257.

Spørge vi dernæst, hvorledes Kirken skal give Daaben, eller naar Daaben er gyldig, da er det Hovedsagen, at den er udført efter Christi Indstiftelse. Er en Daab udført efter Christi Indstiftelse til Faderens, Sønnens og den Hellig Aands Navn, da er den gyldig. Om det derimod skeer ved Immersion eller ved Adspersion er uvæsentligt, thi det er ikke de synlige Elementers Quantitet, men deres Qualitet, som er nødvendigt medhenhørende til Sacramentet. Men da Herrens Ord og Indstiftelse ikke kan være uden den vidnende Kirke, saa maa Kirkens ældgamle Daabs-Symbolum i Forbindelse med Forsagelsen føies til som det bestemte Udtryk for den Tro, til hvilken der døbes. Denne kirkelige Grundbetjendelse maa under alle Omstændigheder underforstaaes ved enhver Daab, og hvor Kirken er ordentligt organiseret, vil den ogsaa udtrykkeligt fremtræde. Naar man i nyere Tider paa flere Steder har udeladt eller forandret denne Betjendelse ved Daaben, saa røber dette en Mistkjendelse af selve Sacramentordene, af Faderens, Sønnens og Aandens Navn; thi symbolum apostolicum er netop det kirkeligt forklarende Udtryk for disse Herrens Ord.

§ 258.

Til Barnedaaben knytter sig den kirkelige Confirmations-handling som Daabens Bekræftelse. Confirmationen er ikke en Indstiftelse af Herren, men maa betragtes som et Værk af Nanden i Menigheden. Var Confirmationens Udførelse i den evangeliske Kirke fuldkomment svarende til dens Begreb, da vilde den være Udtrykket for, at det personlige Troesliv nu begynder at træde i Kraft, og at en Pintsefest nu oprinder for de Unge. Thi som denne Handling fra Kirkens Side er Indvielse til det personlige Troesliv og Optagelse i de Mændiges Rettigheder, saaledes skulle de Unge nu selv aflægge den gode Bekjendelse for mange Vidner, skulle selv bekjende sig som Medlemmer af den ved Apostlene stiftede Kirke. Det maa derfor være Confirmationens underviisnings Opgave, som det overhovedet maa være den kristelige Opdragelses Opgave, saavidt det staaer til Mennesker, at arbejde hen til, at Confirmationen i Sandhed kan faae en opvækkende Betydning, kan tjene til at opvække ikke blot hellige Forpligtelser og Forsætter i de Unge, men fremfor Alt den hellige Glæde over Daabens Naadegave, over den Forsættelsens Rigdom, som er dem tilegnet under den nye Pagt.

§ 259.

Medens Daaben er Børnens Sacrament, er Nadveren de Mændiges Sacrament. Daaben er Stiftelsen, Nadveren er Fornyetelsen af den nye Pagt. Ved Daaben indlemmes Mennesket i det nye Rige, gives Muligheden og Betingelserne for den nye Personlighed; ved Nadveren fuldkommes den nye Personlighed. Just fordi Nadveren er de Mændiges Sacrament, hvor der bliver Spørgsmaal om et frit Begelsforhold af Naade og Frihed, bevæge de confessionelle Forskjelligheder sig for- nemmelig om dette Punct.

§ 260.

Som kirkelig Handling er Nadveren nærmest at opfatte som en Bekjendelseshandling, indstiftet af Herren til en Fornyetelse af hans Shukommelse. Ligesom Paaskeaaletidet i Israel

skulde fornye Erindringen om Herrens Pagt med Israel og være til en Taksigelse for Udfrielsen af Egyptens Trældom, saaledes er Nadveren til Erindring og Taksigelse (Eucharistie) for den ved Kristus stiftede Forsoning og Forløsning, et helligt Maaltid, ved hvilket de Deeltagende forkynde Herrens Død. Under Nydelsen af Brødet skulle de med Taksigelse mindes ham, hvis Legeme blev brudt i Døden; ved Kalken skulle de mindes ham, hvis Blod blev udgydt til Syndernes Forladelse, bekjende sig som dem, der fremdeles ville vedblive at staa under den nye Pagt, ville vogte og tage til i Herrens Samfund. Dog ikke blot en kirkelig Bekjendelseshandling er Nadveren, men ogsaa en nærværende Kristus-handling. Den Samme som sagde: „Gjører dette til min Thukommelse!“ har ogsaa sagt: „Seg er med Eder alle Dage!“ Ikke som den fraværende, men som den nærværende, ikke som den døde, men som den fra de Døde opstandne, i sin Menighed levende Frelser vil han erindres, og først med denne Erkjendelse begynder Mysteriets Erkjendelse. Ikke blot skulle de Troende ved Nadveren see tilbage til Herrens Død og Korsfæstelse, men de skulle see op til den opstandne og himmelfarne Frelser, der vil opfylde sin Menighed med sin Kraftes Fylde, og som ved sine Sacramenter lader sine Ord træde i Kraft, hvor de forvaltes i Overensstemmelse med dette Ord.

§ 261.

Er det altsaa Nadverens Mysterium, at den ikke blot er en menneskelig Handling til Erindring og Taksigelse, men en Handling af den himmelfarne Frelser, et levende Baand mellem Himlen og Jorden, saa lader den sig nærmest opfatte som det hellige Pant paa Pagtens Fornylse. Saa sandt som du æder af dette Brød og drikker af denne Kalk, saasandt fornyer Herren sin Naades Pagt med dig, hvilken han oprettede i din Daab, forvisjer dig paany om dine Synders Forladelse, tilsiger dig paany sin Forsonings Trøst! Men hvor væsentlig end denne Opfattelse er, saa udtommer den

dog ikke Mysteriet. Ikke blot et Tilfagn om „Syndernes Forladelse“, ikke blot en Erklæring om Naaden knytter Herren til sin Nadvere, men under Naadens hellige Panter giver han Sine en ny Livets „Næring“. Dette „er“ mit Legem, dette „er“ mit Blod*). Hvor forskjelligt end disse Ord udlægges, dog tyde de hen paa et virkeligt Livs-samfund med Herren. „Derjom I ikke æde mit Kød og drikke mit Blod, da have I ikke Livet“**); derjom I ikke saaledes tilegne mig, at ikke blot mit Ord og min Forjættelse, men Seg selv, min hele udeelte Personlighed bliver Eders Livs Næring, da have I ikke Livet. Skjondt disse Ord ikke nærmest ere sagte om Nadveren, er det dog klart, at de i Nadveren maae finde deres hele fuldstændige Opfyldelse. Men naar da Jesu Forening paa en særegen Maade finder Sted under Nadveren, naar denne særegne Forening efter Herrens eget Ord er betinget ved Brodets og Vinens Nydelse, saa opstaaer det Spørgsmaal, hvorledes denne Forening bestemtere skal forestilles, eller hvorledes vi skulde forestille os Forholdet mellem den himmelske Næring, mellem Naadens usynlige Gaver og Naturens synlige Gaver, som rækkes os i Brod og Vin. Om dette Punct bevæge sig de confessionselle Modsetninger. Der ere de, som have erklæret denne Strid for unyttig og upraktisk, efterdi disse Ting dog ikke kunne være Gjenstand for nogen menneskelig Begriben. Men ikke er her Tale om at begribe, hvad efter sin Natur maa være ubegribeligt. Her er Tale om den rette Opfattelse af Mysteriets Betydning. Ikke er her Tale om at affasse Mysteriet ved nogen som helst menneskelig Kløgt. Thi med Undtagelse af Zwinglianerne lære de christelige Confessioner eenstemmigt, at vi i Nadveren skulde boie os under et helligt Mysterium. Spørgsmaalet er kun, under hvilket Mysterium vi skulde boie os.

*) Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 24. 25.

**) Joh. 6, 53.

§ 262.

Den fælleds Forudsætning er altsaa Herrens virkelige Nærværelse (*præsentia realis*) og virkelige Selvmeddelelse. Den catholske Kirke tager denne saa umiddelbart, at den tilintetgjør det Symboliske og Naturlige i Handlingen; de sandelige Tegn forvandles umiddelbart til Herrens Legeme og Blod, Brødets og Vinens Substans til Christi Legems og Blods Substans; og kun tilsyneladende er jordist Brød og Viin tilstede for Sandjen. Imod denne Forvandlingslære, der forflygtiger de naturlige Elementer til et tomt Skin og kræfter Naturens Rige for at forherlige Naadens, protesterer hele den evangeliske Kirke og hævder de sandelige Tegn i deres naturlige Selvstændighed. „Brød er Brød og Viin er Viin“, er kun Sindbillede paa Christi Legeme og Blod. I denne Mening, som Forkastelse af Transsubstantiationen, vedkjender hele den evangeliske Kirke sig Zwinglis: „Dette betyder!“ Og i denne kirkehistoriske Sammenhæng faaer Zwinglis forstandige Betragtning en større Vigtighed, end man ellers er tilbøielig til at give den. Zwingli selv blev nu vistnok for Størstedelen staaende ved den blotte Protest; Luther derimod fastholder Herrens virkelige Nærværelse*), men en Nærværelse, som er tilsløret, er skjult under de naturlige Tegn, meddeler sine himmelske Naadegaver i, med og under disse. Calvin søgte at gaae en Middelvei mellem Zwingli og Luther, men hans Theorie om den virkelige Nærværelse fremstiller kun den modsatte Eenfædighed af Transsubstantiationslæren.

§ 263.

Calvins Lære om den virkelige Nærværelse er forsaavidt den modsatte Eenfædighed af Forvandlingslæren, som den paa en eenfædig Naade adskiller, hvad i Catholicismen umiddel-

*) Jvfr. Conf. Aug. X, hvor iøvrigt det lutherste Dogma endnu ikke har faaet sin fuldstændige Fremstilling: *quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur rescentibus in Coena Domini.*

bart bliver Gæt. Calvins Lære bevæger sig i en Dualisme, mellem Aaadens og Naturens Rige, mellem Himmel og Jord, Aand og Legemlighed. Den forklarede Frelser kan ikke være tilstede paa Jorden; thi paa Grund af Legemlighedens og Individualitetens Indskrænkning er han paa et bestemt Sted i Himlen. Paa Jorden foregaaer derfor intet Andet under Nadverens Nydelse, end at Brød og Vin uddeles og nydes; men hvor det nydes i Troen, der foregaaer der samtidigt en Begivenhed i Himlen, idet den troende Sjæl ved Aandens mystiske Virkninger henrykkes i Himlen og paa en overnaturlig Maade forenes med Frelseren, deelagtiggjøres i hans forklarede Liv, som den sande, aandelige Næring (*eibus mentis*). Den calvinste Nadver er derfor stilt i to Handlinger, een i Himlen og een paa Jorden, een i Aand og een i Legemlighed. Kun de Troende deeltage i den himmelske Handling, de Vantroee fuldbyrde kun den jordiske Handling, nyde kun Brød og Vin og intet Andet; og dersom vi tænkte os en Communion, hvor alle Gjæster vare vantroee, da vilde her ikke være noget Sacrament, men kun den sandkelige Skygge deraf. Saaledes danner denne Lære Modstykket til den catholste. Medens i den catholste Kirke det Himmelske forestilles at være nærværende som en umiddelbar Gjenstand, fremtrædende med hele den ydre Virkeligheds Præg, er den calvinste Christusnærværelse en reent aandelig, en Nærværelse kun i Andagten, i det troende Gemyts Inderlighed.

§ 264.

Den lutherste Lære modsætter sig ikke blot Forvandlingslæren, men ogsaa den calvinste Skilsmisse af Himmel og Jord. Ikke er Kristus paa en sandelig Maade stilt fra sine Troende, saa at vi behøve at fare op til Himlen for at finde ham. Kristus er hos Guds høire Haand, men Guds høire Haand er allevegne. *Dextera dei ubique est*. Og derfor er han heel og udeelt (*totus et integer*) i sin Nadvere, hvor han selv paa en særegen Maade vil være. Ikke er her Tale om to Handlinger, een himmelsk og een jordisk, der falde ud fra

hinanden, men i den jordiske, den synlige Handling har den himmelske indfattet sig, har organist forbundet sig dermed til een sacramental Handling. I, med og under de jordiske Substanjer (in, cum et sub) meddeles den himmelske Substans. Og ligesaa lidt som den sacramentale Nydelse er en Nydelse af Christi Legemlighed, adskilt fra hans Aandelighed, ligesaa lidt er den en blot Nydelse af Christi Aandelighed, adskilt fra hans Legemlighed. Det er een udeelt, aandslegemlig Nydelse.

§ 265.

Søge vi at trænge ind til den Grundidee, der bærer den lutheriske Nadverlære, en Idee, som er uafhængig af de Skoleformer, hvori den gamle Dogmatik har søgt at udvikle dem, og navnlig er uafhængig af dens Lære om den ubegrænsede Christus=Ubiquitet, en Lære, hvis Eensidighed vi i Christologien have paapeget —: saa er det Ideen om Christus som Hovedet for den nye Skabelse, hvis Endemaal er den hele fuldstændige Menneſtenaturs Forløsning og Guldkommelse. Som Christus ikke blot er Aand, men den incarnerede Logos; som det i Guds Billede skabte Menneſte efter sit Begreb er Foreningspunctet af Aand og Natur; som Legemets Opstandelse er Christendommens sidste, eschatologiske Forestilling: saaledes er Nadveren Forening med Christus som Principet for den Aandens og Naturens hellige Formæling, som er Skabelsens Endemaal. Den lutheriske Anstuelſe af Nadveren er derfor, i Ordets dybeste Betydning, christelig=prophetisk, det vil sige: den seer i Nadveren den virkelige Anticipation af den Forening med Frelseren, hvis Fylde indtræder i alle Tings Guldendelse. Derfor erkjender den i Nadveren ikke blot, som Calvin, en Næring for Sjælen (en cibus mentis), men en Næring for hele det nye Menneſte, altsaa ogsaa for det tilkommende Opstandelsesmenneſte, der allerede spirer og udvikler sig i det Forborgne, og som i Forklarelsen skal aabenbares i Vignelse af Herrens forklarede Legemlighed. At ogsaa Skriften sætter Nadverlæren i Forbindelse med Læren om de sidste

ting, fremlyser ikke blot af Pauli Ord*): „Forkynder Herrens Død, indtil han kommer“, men ogsaa af Herrens egne Ord: „Seg skal herefter ikke mere drikke af Viintræets Frugt, indtil paa hiin Dag, naar jeg skal drikke den nye i Guds Rige“; thi hvorledes man end i det Enkelte vil udlægge disse Ord, altid tilkjendegive de, at Nadveren er en factist Prophetie, Forudfremstilling og Anticipation af den Forening med Frelseren, som skal finde Sted i det salige Rige, og ikke blot af Foreningen med Herren, men ogsaa af det dybe Kjærlighedsfamsund, som i det salige Rige skal forene de Troende med hverandre. Thi ved Nadveren sammenjelmte de Troende til eet Legeme, idet de Alle, som Apostelen siger, ere deelagtige i det ene Brød**).

§ 266.

Vi erkjende saaledes med Luther den uopløselige Forening af et helligt Nandsmysterium og et helligt Naturmysterium i Nadveren, erkjende, at den hele og udeelte Christus giver Sig Selv i Nadveren som Næring for det nye Menneſte. Og idet vi ſøge en beſtemtere Udlægning af Ordene: „Tager, æder! dette er mit Legeme, dette er mit Blod“, ſaa frembyder ſig her et Forbillede af Naturens, af den forſte Skabelſes Rige. I Brød og Viin, betragtede blot ſom naturlige Næringsmidler, er det ikke de naturlige Stoffe ſom ſaadanne, der ere det i Sandhed Styrkende og Ernærende, men den uſynlige Kraft, ſom ſkjuler ſig deri, den ſkabende Kraft, der ogsaa nævnes ſom Beſignelſen deri. Thi Beſignelſen er Udtrykket for, at det ſkabende Princip ſelv er hemmeligt tilſtede i Naturens Gaver. Allerede Hedenſkabet ſagde, at Cereſ og Bacchuſ vare ſelv tilſtede i Brødet og Vinen, og at Menneſtene under Brødet og Vinen nøde Cereſ og Bacchuſ ſelv, det vil ſige, at den egentlige Nydelse ikke blot er en Nydelse af de ſandſelige Stoffe, men en Deelagtiggjørelſe i ſelve det ſkabende Princip, ſom det i Sandhed Styrkende og Begeiſtrende. Men i den

*) 1 Cor. 11, 26.

**) 1 Cor. 10, 17.

aabenbarede Religion vide vi, at Sønnen, den guddommelige Logos, er det skabende Princip i det ganste Naturens Rige, at den inderste Livskraft i alle Naturens Goder er Guds Søns Kraft, som opfylder Alt. Det er den skabende Logos, der stjerner os Brødet og Vinen, og allerede i Naturens Rige er det, som hørte vi ham sige: Tager, æder, dette er Jeg, det er mit Væsen, min skabende og opholdende Livskraft, i hvilken I deelagtiggjøres gennem Brødet og Vinen, og som er det i Sandhed Nærende, Styrkende og Oplivende deri. „Jeg skulde aldrig begjære at drikke“, siger Mester Eckart, „dersom der ikke var Noget af Gud deri“. Dog er alt dette kun et Skyggebillede af det hellige Forhold, som indtræder i Herrens Nadvere. Thi i Nadveren er der ikke blot Spørgsmaal om Logosnærværelse, men om Kristusnærværelse, om Christi Legeme og Blod. Ikke den naturskabende og opholdende Logos søge vi i den hellige Nadvere, thi vi kunne finde den i alt Brød og Vin; men vi søge den opstandne Frelser, den nye Skabelses Hoved, som her vil deelagtiggjøre os i sin forsonende og Alt fuldendende Kjærligheds Mystorium, der ikke blot omfatter Sjælenes, men ogsaa Legemlighedens Rige, denne Legemlighed, som er bestemt til at forklares til et Kristusempel. Brød og Vin, Naturens ædlest Gaver, sættes i Sacramentet i et indre Forhold til Naadens Rige, blive Midler, Bærere, Ledere for den usynlige Kristusmeddelelse, for den himmelske Næring, ved hvilken de Troende beredes for det tilkommende Herlighedens Rige. Det er ikke mere almindeligt Brød og Vin, det er det velsignede Brød og den velsignede Kalk; og det er ikke blot den første Skabelses Velsignelse, det er Forløsningens, Ny-skabelsens Velsignelse; det er Christi Opstandelses Kraft, som er i det Brød, vi æde, og i den Kalk, hvorefter vi drikke. Det er Herrens Legems og Blods Samfund; thi i det velsignede Brød er hans Kraft, der selv har nævnet sig som Hvedefornet*), og, liig Hvedefornet, indsjænkter sig i den menneskelige

*) Joh. 12, 24.

Natur for at vorde og voxe, vinde Skikkelse og bære Frugt; og i den velsignede Kalk er hans Kraft, der selv har nævnet sig som Viinstoffen*), og hvis udødelige Liv skal gjennemgløde vort naturlige Liv, at vi maae sammenvoxe med ham. Her er altsaa ikke Tale om en sandelig capernaitist Uden af Christus, men om en Deelagtiggjørelse i Christus, som Princip for hele den nye Mennefteskabelse, altsaa ogsaa for det tilkommende Opstandelsesmennefte, som skal aabenbares paa hiin Dag. Her er ikke Tale om en Nærværelse af Christus efter sandelige Numscategorier, men om en Nærværelse, i hvilken den høiere, himmelske Sphære usynligt gjennemtrænger den lavere, jordiske, en Nærværelse i Kraft, i Virkning, i Gaver, idet Han i disse sine Gaver giver Sig Selv. Tager, æder, drikker; dette er Jeg! i dette giver jeg Eder, hvad der i mig selv er den inderste Livskraft! Dersom I ikke æde mit Kjød og drikke mit Blod, da have I ikke Livet!

§ 267.

Det følger af det her Udviklede, at den Calvinste Anskuelse, at Christus kun er nærværende for de Troende, maa forkastes. Thi det er ikke Menneftets Tro og Menneftets Andagt, men det er Guds Ord og Indstiftelse, der staber Sacramentet, og ligesom Sædefornet er det samme, hvad enten det falder i en god eller slet Jordbund, saaledes ogsaa Sacramentet. Derfor hedder det saa eftertrykkeligt: „Hvert Mennefte prøve sig selv, og saaledes æde han af Brødet og drikke af Kalken; thi hvo, som æder og drikker uværdeligen, æder og drikker sig selv til Dom, idet han ikke gjør Forskjel paa Herrens Legeme“**). Ogsaa de Bantroe, som deeltage i Nadveren, komme i et virkeligt Forhold til det Allerhelligste, og skjøndt de ikke i egentlig Forstand kunne siges at nyde Sacramentet, saa maae de dog siges at modtage det. Det er ikke den manglende Erkjendelse, det er ikke den svage Tro, hvorved Menneftet æder sig selv til Dom. Thi just dette er det Trøstefulde i den objective

*) Joh. 15, 1.

**) 1 Cor. 11, 28—29.

Sacrament=Lære, at Velsignelsen ogsaa stjentes til den, som har den svage Tro, og som jo netop derfor trænger til at styrkes. Just dette er det Trøstelige, at Herren nedstiger til os for at komme vor Skrobelighed til Hjælp, medens den subjective Sacramentlære, der gjør Alt afhængigt af vor Troes Fuldkommenhed og af den øieblikkelige Stemning, i hvilken vi nyde Sacramentet, maa føre til en ængstelig Krafsanstrengelse, i hvilken Mennesket søger at opsvinge sig selv til Himlen. Det er derfor ingenlunde den svage Tro, og det er ikke den manglende dogmatiske Indsigt, ved hvilken et Menneske æder sig til Dom. Det er det vanhellige Sind, der ikke gjør Forskjel paa Herrens Legeme, ikke gjør Forskjel paa Helligt og Profant, men uberedt og uprovet nærmer sig Herrens Bord.

§ 268.

Ligesom vi modsætte os den Calvinste Anskuelse, der gjør Christi Nærværelse afhængig af Troen, saaledes modsætte vi os ogsaa den romerske Forestilling, at det indviiede Brød og Vin ogsaa udenfor Handlingen er Christi Legeme og Blod. Thi Christi Nærværelse i Nadveren rækker kun saavidt som Indstiftelsesordene række; men Indstiftelsesordene ere uadstillelige fra Uddelingen og Modtagelsen af Brødet og Vinen. Som een, udelelig Handling har Herren indsat sin Nadvere; og at udrykke et enkelt Element af Handlingen til helligt Brug, er egenmægtigt og uden Forjættelse. Vi forkaste derfor Hostiens Tilbedelse i den romerske Kirke, en Ritus, der hænger sammen med Forvandlingslæren og den sig hertil knyttende Forestilling om Messjeofferet*).

§ 269.

Raste vi nu et Blik tilbage paa den romerske, den calvinste og den lutherste Nadverlære, da see vi, at det er forskjellige

*) Jvfr. om Messjeofferet den udførlige Fremstilling i H. N. Clausens: Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus.

Typer af den christelige Livsanskuelse, som her finde deres
 sammentrængte Udtryk. Forvandlingslæren udtrykker et falskt
 Genhedsforhold af Aaadens og Naturens Rige, efterdi det
 sidste opluges af det første. Men dette Forvandlingsforhold
 gaaer igjennem hele den catholiske Anskuelse. Paa umiddelbar
 Aaade søger Catholicismen at forvandle Verden til Guds
 Rige, at forvandle alle verdslige Substanjer, Stat, Kunst og
 Videnskab til religiøse Substanjer, og saaledes at frembringe
 et jordist Christusrige. Forjaaviddt som vi betragte Catholi-
 cismen fra Eschatologiens Standpunct, kunne vi sige, at den
 paa en falsk Aaade søger at anticipere Herrens anden Til-
 kommelse, ved allerede i denne Verden at lade Christi Herlig-
 hed fremtræde paa synlig Aaade. Og idet den i al sin Cultus
 mere anseer de synlige Ting end de usynlige, er den beheftet
 med et hedenst Præg. Den calvinste Nadvere derimod beroer
 paa Stilsmisjen mellem Aaadens og Naturens Rige, en Stilsmis-
 misje, der er saa stærk, at endog Nadveren splittes i to Hand-
 linger, een i Himlen og een paa Jorden. Men denne Stilsmis-
 misje mellem Himmel og Jord, mellem Aaade og Natur er
 bestemmende for hele den calvinste Typus. Den strenge asketiske
 Tænkemaade drager en uoverstigelig Grændse mellem Guds
 Rige og Verden; og medens Catholicismen i al sin Cultus
 søger at fremtrylle Skindet af en synlig Aandeverden, udelukker
 den puritanske Aandelighed al Billedlighed, al Kunst af sin
 Cultus, og Ordet overvurderes paa den kirkelige Handlings
 Bekostning. For denne Fromhed er der intet væsentligt For-
 hold mellem det Naturlige og det Aandelige; det Naturlige
 er kun Behuf, Udgangspunct for Gemyttet for at hæve sig
 til den billedløse Andagt, og en subjectiv Mystik er denne
 Religiositets høieste Blomst. Forjaaviddt som vi betragte Cal-
 vinismen under Eschatologiens Synspunct, maae vi sige, at den
 har et jodist Præg. Thi skjøndt den venter Legemet's Op-
 standelse og en ny Himmel og Jord, har den dog i Nær-
 værelsen intet Tilknætningspunct herfor, men paa alle Puncter
 i Nærværelsen er der Dualisme. Den lutherste Nadvere beroer

hverken paa Skilsmisje mellem Natur og Naade, eller paa en Forvandling af det ene i det andet; den beroer paa en indre Formæling af den himmelske og den jordiske Substans. Men denne indre Formæling af det Overnaturlige og det Naturlige, det Himmelske og det Jordiske er Lutherdommens Grundpræg og speiler sig i dens hele Cultus, i dens Poesie, i dens sædelige Verdensliv. Fra Eschatologiens Synspunct maa denne Typus i Ordets dybeste Betydning betegnes som christelig=prophetisk; og forsaavidt som man i Mod sætning til den antike Livsansføelse har betegnet Christendommens Anføelse som romantisk, saa tilkommer denne Benævnelse fornemmelig Lutherdommen. I Catholicismen er det Romantiske bundet i den jordiske Nærværelse; Bevidstheden anseer det Synlige istedetfor det Usynlige og giver sig hen til en falsk Ro i den nærværende Verden, i den synlige Kirkes Herlighed. I den reformeerte Kirke er Romantiken derimod blot subjectiv, en blot Mystik, der kun har Christus histoppe i Himlen og Herlighedens Rige i det uendelige Tjerne. Kun paa den mystiske Længsels Vinger kan Sjælen forene sig med Frelseren. Den lutheriske Tro derimod hviler i et objectivt Mystorium, der alle vegne omringer den, i den nye Skabelses Mystorium, der allerede gennemtrænger den nærværende Verden med den tilkommende Verdens Kræfter; og for Troen er Christus alle vegne nær. Men dette er Forskjellen fra Catholicismen og herpaa beroer Lutherdommens Sinderlighed, at dette Mystorium er tilsløret, at Nærværelsen ikke er umiddelbar, men stedsje er „i, med og under“ det Naturlige og Synlige, som i dens Nadvere. I Naturens Rige seer Troen de synlige Forbilleder og Vignelser paa den usynlige Herlighed, som først skal aabebares paa vor Herre Jesu Christi Dag. Derfor kommer Kunsten og Poesien her til sin rette Betydning — ikke som Gjenstand for Forgudelse, som i den romerske Kirke —, men i dens timelige Mellem-betydning, som en billedlig Forudfremstilling af den tilkommende Herlighed, da Aand og Legemlighed forklarede skulle smelte sammen.

§ 270.

Vende vi os nu fra Betragtningen af Nadverens Væsen til Spørgsmaalet om den rette kirkelige Forvaltning af dette Sacrament, da er det Hovedsagen, at den forrettes efter Herrens egen Indstiftelse. Consecrationen maa derfor nødvendigt fuldbyrdes ved Herrens egne Indstiftelsesord. De sandfelige Elementers Qvantitet og udvortes Form hører til det Uvæsentlige, men nødvendigt er det, at Brød og Viin (eller i Tilfælde, hvor Brød og Viin ikke have, hvad da naturligt træder i deres Sted) virkelig uddeles og nydes. Spørge vi dernæst, til hvilke Individer Kirken, som Huusholderse over Guds Hemmeligheder, er berettiget og forpligtet at give Nadveren, da indlyser for det Første, at den kun tør give den til Døbte. Men efterdi Nadveren er de Wyndiges Sacrament, er Børnecommunionen forkastelig, og kun bekræftede (confirmerede) Christne bør stedes til Nadveren. Og efterdi Nadveren er Frihedens og Personlighedens Sacrament, bør den ikke gives til Saadanne, der have tabt Bevidsthedens Brug, til Afvindige, eller til Syge og Døende, der befinde sig i en bevidstløs Tilstand. Og efterdi den er det Allershelligste i den christelige Cultus, bør Uværdige holdes borte derfra, det vil sige Saadanne, hvis Færd og Vandel er forargelig i Menigheden. „Giver det Hellige til de Hellige“ var et Symbolum i den gamle Kirke. Men Udførelsen af denne Regel er kun mulig der, hvor Kirketugt haandhæves efter det apostoliske Forbillede*). Under de nuværende Vilkaar er det et Spørgsmaal, som ikke Dogmatiken kan besvare, men som kun practisk kan løses, hvorledes en Tilbagevendelse vil være mulig til den christelige Tugt, hvis Forsald har foranlediget saa mange bittere og grundede Klager, et Punct, der hænger sammen med hele det kirkelige Forfatningsspørgsmaal.

§ 271.

Med Nadveren staaer Skriftemaalet i Forbindelse som

*) 1 Cor. 5, 5.

Forberedelse til dens værdige Nydelse. Det private Skriftemaal i den lutheriske Kirke er ikke, som i den catholske, en loubesat Optællen af alle de enkelte Synder, der ere begangne i et vist Tidsrum, men en fri Udtalelse af den personlige Syndsbevidsthed. Absolutionen i Faderens og Sønnens og den Hellig Aands Navn, nedstammende fra den Fuldmagt, som Kirken har arvet efter Apostlene til at løse og binde, er ikke ubetinget, men knyttet til den samme Betingelse, hvortil Evangeliets eget Tilfagn om Syndsforladelse er knyttet, nemlig til Sindsforandring og Tro. Det private Skriftemaal er imidlertid blevet affkaffet, og Skriftemaalet udføres nutildags i en Form, der kun lidet svarer til dets Begreb, idet efter en foregaaende Beredelsestale Syndernes Forladelse meddeles, uden at noget virkeligt Skriftemaal har fundet Sted. Skal en Reform her finde Sted, da vil den kun kunne iværksættes, idet man enten søger at gjenoplive det private Skriftemaal, eller, hvad ogsaa er foreslaaet, fuldstændigt ophæver Forbindelsen mellem Skriftemaal og Nadvere, det vil sige, ogsaa lader den høitidelige Absolution bortfalde, efterdi dennes Forudsætning (den personlige Syndsbekjendelse) er bortfalden, og kun bibeholder Beredelsestalen med Opfordring til Selvprøvelse, Bevidnelse af Evangeliets trøstefulde Forjættelser og et velsignende Ønske til Communicanterne*). Indrømmes maa det nemlig, at den ældste Kirke ikke har haft Skriftemaal og Absolution som Forberedelse til Nadveren, men at den af Paulus forestrevne Selvprøvelse blev anseet som tilstrækkelig. Den sidstnævnte Vel til Reform vil vistnok for Diebliffet, om end af forskjellige Grunde, kunne gjøre Regning paa de fleste Sympathier og Virkelighedsbetingelser, medens Gjenoplivelsen af det private Skriftemaal for Tiden kun synes at være mulig, hvor den lutheriske Kirke eksisterer i mindre, affondrede Menigheder.

*) H. N. Clausen: Udvikling af de kristelige Hovedsartomme, 508.

Martenzen: Kristelig Dogmatik.

Ann. At Skriftemaaliet imødekommer en dyb Trang i den menneskelige Natur, vil ikke let nægtes af Nogen. Der ligger en stor psykologisk Sandhed i det Ord af Pascal, at saare ofte kommer et Menneske først da til den rette Erkjendelse af sin Synd, til den rette Bestyrkelse i sit gode Forsæt, naar han beskender sin Synd, ikke blot for Gud, men for et Menneske. Men naar man ofte har anpriist Catholicismen, fordi den ved sit Skriftemaal aabner Mennesket en Mulighed til at nedlægge Bekjendelsen af sin Synd i et andet Menneskes Bryst, hvor det bliver bevaret under den helligste Tausheds Segl, og hvorfra Syndsforladelsens Trøst tildeles ham i Herrens eget Navn: saa imødekømmes denne Trang i en langt høiere Grad ved Lutherdommens private Skriftemaal end ved det catholske. Thi den sande Trang er dog kun Trangen til at kunne udtale sin personlige Syndsbevidsthed, at kunne skifte hvad der virkelig tynger Hjertet. Men just dette er Betydningen af det private Skriftemaal, medens i det catholske Skriftemaal den Enkelte lovmæssigen skal lade sig udspørge og udsnitte af Præsten om den Række af enkelte Synder, der i et vist Tidsrum ere begangne, en Udspørgen, hvorved de forargeligste Misbrug ere mundgaaelige. Det catholske Skriftmaal forholder sig til det lutheriske som Lov til Evangelium, og det i Sandhed Gode og Belsignelsesrige, som det har udrettet, har det kun udrettet i de Tilfælde, hvor det i Grunden falder sammen med det private. Skjøndt nu hiin dybe Trang i den menneskelige Natur vistnok endnu kan finde Tilfredsstillelse i den evangeliske Kirke, naar der bestaaer et inderligt Forhold mellem Sjælesørgeren og de enkelte Medlemmer af Menigheden, saa maa det dog beklages, at det private Skriftmaal har tabt sig som en Institution, der ordentligviis kommer denne Trang imøde; thi herved mangler det objective Tilknætningspunct for de Mange, som føle Trang til at frigjøre Sjælen ved ikke blot at skifte deres Synd for Gud, men ogsaa for et Menneske, til den Syndsforladelsens Trøst, hvilken Enhver vistnok selv kan øse af Evangeliet, men som han dog i mange Tilfælde kan trænge til at høre udtalt af et Menneske, som udtaler den i Kraft af et helligt Embedes Myndighed.

§ 272.

Sacramenternes ordentlige Forvaltning og Ordets Prædiken er af Herren selv betroet Kirken*), hvormed Begrebet

*) Matth. 28, 18—20. Luc. 22, 19.

om det kirkelige Embede*) nødvendigt er givet. De Christnes almindelige Præstedomme udelukker ikke det særegne Præstedomme, der kræves af den christelige Samfundsorden; og skjøndt Herren ikke har indsat en særegen Indvielse for dem, der skulle være Hyrder og Lærere, forekommer Præstevielsen dog allerede i den apostoliske Kirke som en Indretning af Nanden. Naar nu i den lutheriske Kirke Præsterne indvies paa apostolisk Viis ved Haandspaalæggelse af Brødrene — et Sindbillede paa Overførelsen af en aandelig Gave —, saa kunne vi vistnok ikke stille Præstevielsen paa samme Trin som de egentlige Sacramenter, ei heller tør vi antage, at overordentlige Naadegaver knytte sig dertil, som i den apostoliske Tid; men ligesaa lidt kunne vi antage, at den er en blot Ceremonie, ved hvilken Intet meddeles. Thi det ligger i Begrebet om det af Herren indstiftede Embede, at det indeslutter en Magt og en Myndighed fra Herren selv og i et vist Maal maa være ledsaget af de Forjættelser, der paa overordentlig Maade opfyldtes paa Apostlene og de Disciple, som Herren selv udsendte**). Af denne i Embedet hvilende, fra Herren selv nedstammende Myndighed, der gjør Præsten ikke blot til Menighedens, men til Herrens Tjener, udvikler sig den særegne præstelige Gave at udføre Tjenesten til Menighedens Opbyggelse og navnlig at prædike til Ophbyggelse, til Formaning og Trøst, en Gave, en Salvelse, der ordentligviis ikke kan findes hos dem, der fattes Myndighed, fordi de kun have en subjectiv eller dog en blot menneskelig Kaldelse. Skjøndt den lutheriske Kirke af en vis Sky for det hierarchiske Princip ikke er kommen til at udtale noget Dogma om Præstevielsen, saa bestaaer der dog i den lutheriske Kirke en factisk Tro paa, at Ordinationen er mere end en blot Ceremonie, ligesom det ogsaa er troende Præsters eenstemmige Vidnesbyrd, at de af deres Ordination stedse øse ny Kraft og Styrke til

*) Eph. 4, 11. Jvfr. Conf. Aug. V. Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.

**) Luc. 21, 15.

Embedets Gjerning. Indlysende er det, at den i Embedet hvilende Raadegave ikke ubetinget træder i Kraft, men at dens Virksomhed er betinget ved Tro, ved den fortsatte personlige og ethiske Stræben. „Hold fast ved Læsningen, Formaningen, Lærdommen. Forsøm ikke den Raadegave, som er i Dig, som Dig er givet ved Prophetie, formedelst Haandspaalæggelse af de Ældste“*). Hvad der gjælder om Sacramenternes Forvaltning, at de kun tør meddeles i Forhold til de Modtagendes indre Bestaaenhed, det gjælder ogsaa om Præstevieelsen. Kun til den, som har den indvortes Beredelse til Embedet, tør Indvielsen meddeles, og allerede Paulus formaner Timotheus til ikke at være for snar til at lægge Hænderne paa Nogen**).

Anm. Det catholske Hierarchie betragter sig selv som Apostolatets rette Arvinger, nedstammende fra Apostlene i en uafbrudt Række formedelst Haandspaalæggelse, forgrenende sig gennem en Forskjellighed af hierarchiske Trin. Men denne Fortsættelse af Apostolatet benægte vi. Ikke blot lader det sig ikke eftervise, at denne Kæde ej er brudt; men efterdi der ved Apostlenes Bortgang ikke mere er Nogen, der kan opvise apostoliske Gaver, og Apostlene ei heller have efterladt nogen beviislig Forskrift angaaende Fremtidskirkens Ledelse, saa gaaer Netten til at lede Kirken i Overensstemmelse med de apostoliske Indretninger tilbage til Menigheden. Skal der være Tale om en Arving, da er Menigheden Arvingen. Det er Menigheden, der kalder sine Tjenere og overdrager dem det af Herren indstiftede Embede, stolende paa, at Menighedens Herre vil give dem Aanden til det, som er nyttigt. Vel vide vi, at kort efter Apostlenes Død indførtes den bispoppelige Forsatning; men Forholdet var intet hierarchisk. Thi i de Biskopper, der efterfulgte Apostlene, og blandt hvilke flere vare Aposteldisciple, fandt just Menighedens Liv sit høieste, personlige Udtryk; de vare i den dybeste Betydning af Ordet Menighedens Tjenere, efter den gode Hyrdes Forbillede, der sætter sit Liv til for Faarene. Men allerede tidligt viste sig Begyndelsen til en Forvandelse af Forholdet, idet Biskopperne ikke sjældent betragtede sig selv som dem, der havde arvet den apostoliske Ufeilbarlighed, betragtede sig selv som sidste Instanser, hvis Myndighed ubetinget skulde

*) 1 Tim. 4, 13. 14.

**) 1 Tim. 5, 22.

adlydes. Paa denne Forrykkelse af Forholdet mellem det særegne og det almindelige Præstedømme berøer alt Hierarchie. I den romerske Kirke betragtes det særegne Præstedømme som Grundstammen, der bærer det almindelige Præstedømme. Deraf den skarpe Skilsmiisje mellem clerici og laici, idet Præstestabet betragter sig selv som Kirken og Lægfolk som et Tillæg. Men aabenbart er Forholdet her forvendt. Det er det almindelige Præstedømme, der bærer det særegne, og selv Apostlene maatte jo først være Disciple, være Christne, inden de kunde blive Apostle og forestaae Menighedene. Og skjøndt de ledede Kirken med Inspirationens Myndighed, stillede de sig dog aldrig i noget hierarchisk Forhold til Menigheden som dens Herrer, men betragtede sig kun som Lemmer paa det ene Legeme, stedse indstærpende, at der ere mange Gaver, men kun een Mand. Det er dette Forhold, den evangeliske Kirke søger at fastholde. Og skjøndt vi visseelig ikke skulle ringeagte Præstevielsen, saa skulle vi dog heller ikke sammenstille den med, end sige overordne den de egentlige Sacramenter, som hører til det almindelige Præstedømme, nemlig Daaben og Nadveren. Thi just dette er Hierarchiets hemmelige Falsum, at det i Bæsenet gjør Ordinationen til Grund sacramentet, lader de øvrige Sacramenters Gyldighed berøe paa, at Præsten har den rette Indvielse. Just dette er Hierarchiets hemmelige Løgn, at den Kraft, som Menigheden søger i Herrens Sacramenter, i Grunden udstømmer fra Præstestabet, som forvalter Sacramenterne, saaledes at Præstestabet bliver det egentlig constitutive og opholdende Princip i Kirken. Den romerske Kirke gjør vel en Undtagelse med Daaben, som ogsaa i Nødsfald kan forrettes af laici, men ikke med Absolutionen og Nadveren, ved hvilken alene Præsten har Magt til at foretage Forvandlingen og frembære Offeret. Den evangeliske Kirke fastholder derimod paa det Bestemteste, at det ikke er Ordinationen, der giver Sacramenterne deres Kraft, men Guds Ord og Indstiftelse alene. Selv naar en Apostel forvalter et Sacrament, kan han ikke meddele det en større Kraft end den, som Indstiftelsens Ord selv give det. Derfor maae vi erkende, at i Rodens Tid maa saavel Ordets Prædiken som Sacramenternes Forvaltning ogsaa kunne udøves af uordnede Mænd, i Kraft af det almindelige Præstedømme, hvortil de ere indviiede ved Daaben, ligejom ogsaa i Rodens Tid Menigheden maa kunne indvie sin Præst ved Eldste, der ere Lægfolk, naar den ikke er istand til at kunne betjene sig af Præster, som allerede selv have Indvielsen.

Hvad der er sagt om Magten og Myndigheden til at prædike og forvalte Sacramenter, at den nemlig meddeles Præsten

gjennem Menigheden. det Samme gjælder om Nogleembedet*) eller Magten til at løse og binde, give og nægte Absolutionen, tilstede og udelukke fra Sacramenterne. En ordentlig Kirketugt kan ikke rettelig udøves af Præsten alene, men maa udøves af Præst og Menighed i Fælledsstab. Og selv Apostlene udøvede jo denne Magt som al kirkelig Magt, ikke i en hierarchisk Mod sætning til Menigheden, men i en Samvirken og Samstemmen af Menighedens Aand med deres Aand**).

Kirkens Fulddendelse.

§ 273.

Som den treenige Guds Menighed og Christi Organisme har Kirken det evige Liv. Men da den endnu kun er den stridende og befinder sig i en Virkelighed, som er uoverensstemmende med dens Væsen: er det evige Liv, som Forløsningens og den nye Skabelses fuldkomne Virkeliggjørelse, et tilkommende. I Haabet anstuer Kirken sig som befriet til sin sande Virkelighed eller som triumpherende. Livets naturlige Fjende er Døden, dets aandelige Fjende er Synden. I Grunden ere begge allerede overvundne, men den fuldkomne Tilintetgjørelse finder først Sted ved Opstandelsen og den yderste Dom, hvis positive Indhold er den evige Salighed. Dette Haabs Sandhed er grundet i Troens Sandhed, i hvilken det Tilkommende allerede er væsentligt nærværende.

Anm. Skjondt den christelige Eschatologie er en Lære om de sidste Ting, saa har denne Lære dog fundet sin udførligste og meest levende Udvikling i Kirkens Begyndelsestid, i de første Aarhundreder. Dette grunder sig i Christendommens teleologiske Retning. Det, hvorom der først spurgtes, var det Sidste, det Endemaal, det Resultat, hvortil det nye Evangelium vilde føre sine Bøfjendere. Medens andre Religioner kun see tilbage til et tabt Paradiis, en forsvunden Guldalder, uden at have en Fremtid, begynder den christelige Kirke med et stort Fremtids=

*) Matth. 16, 19. 18, 18. Joh. 20, 23.

**) 1 Cor. 5, 4

syn. Den er frelst i Haabet, og derfor dommer og maaler den hele den nærværende Virkelighed efter den tilkommende Verden. Medens den hedenske og gnostiske Speculation gaaer tilbage til Spørgsmaalet om Tingenes Tilblivelse, om Kosmogonien, om det Ondes Oprindelse, spørger den christelige Tænkning først og fremmest om denne Verdens Ende og alle Tings Fuldendelse, tænder sit Lys ved den historisk-prophetiske Anskuelse og viser derved sin practiske, sin ethiske Character. Den christelige Eschatologie er derfor noget heelt Andet, end hvad man i nyere Tid har kaldt en Udbodelighedslære. Hvad man i nyere Tid har kaldt Sjælens Udbodelighed, er kun en enkelt, mat Reflex af Christendommens rige Haab. Det christelige Haab forventer ikke blot Udbodelighed, hvilket er et negativt Begreb, men et evigt Liv, ikke blot Sjælens og Aandens, men ogsaa Legemets Opstandelse. Og ikke blot omfatter Christendommen det enkelte Menneſtes Fuldendelse; den Enkeltes Fuldendelse er kun et Led i det hele Riges, ja i Alstablingens Fuldendelse*), der falder sammen med Herrens Gjenkomst til at domme Levende og Døde. Derfor danner det christelige Haab sig til et apocalyptisk Syn, der omfatter Christus og Menigheden, Kirken og Verden, Historie og Natur, Død og Hades, Opstandelse og Dom, Himmel og Helvede. Kun i Tænkens Almindelighed formaaer Videnskaben at fremstille Indholdet af det christelige Haab. Thi just fordi det christelige Haab viser os hen til en Virkelighed, som ligger ud over denne Erfarings Betingelser, just fordi det evige Liv har en Naturside, der ikke kan erkjendes under disse Betingelser, er vor Erkjendelse her behæftet med en naturlig Skranke. Medens Videnskaben derfor kun i almindelige Bestemmelser kan fremstille disse prophetiske Læreskytfer, maa det forbeholdes den christelige Kunst og Poesie, i anelsesfulde Billeder at anticipere den individuelle Anskuelse af dette Indhold, idet den fordyber sig i den canoniske Apocalyptik, som fuldstændigst er given i Johannes' Åabenbaring.

De Dødes Opstandelse.

§ 274.

At der ikke kan gives noget enkeltstaaende Beviis for Menneſkets Udbodelighed, men at Udbodelighedslæren maa bæres af den hele Livsanskuelse, er en Erkjendelse, der i vore

*) Rom. 8, 18—24. Phil. 3, 20. 21.

Dage kan betragtes som almindelig *). I den christelige Livsanskuelse fremtræder Individets Evighed paa alle Puncter. Det er indeholdt i Læren om det specielle Forsyn, i Læren om Christi evige Individualitet, i Naadevalget, i Bønnen, i Daaben, i Nadveren, Puncter, der kun have Betydning under Forudsætning af Individets Bestemmelse til en evig Salighed; men det almindelige Koldbegreb, hvortil der her maa gaaes tilbage, er Læren om Mennesket som skabt i Guds Billede. Til Guds sideen maa alle Spørgsmaal om Menneskets U dødelighed føres tilbage. Det er Menneskets Begreb at være Aabenbaringsorgan for Guddommen. Er nu Gud, som i Pantheismen, kun bestemt som den upersonlige Verdensaand, det selvløse Almene, da behøver denne upersonlige Verdensaand ogsaa kun upersonlige Organer, blotte Gjennemgangspuncter for sit Almeenliv, der kun kunne have en forbigaaende U dødelighed, en U dødelighed indskrænket til de Momenter, i hvilke den evige Verdensaand gennemlyser dem, og som kan sammenlignes med Regnbuen, der momentant dannes paa Skyen i Solens Nærhed. Den pantheistiske Guddom kan ikke have Interesse for det Personlige, det Monadiske, da den selv er upersonlig. Men den personlige Gud kan ikke finde sin fuldkomne Aabenbaringsform i Væsener, der kun ere selvløse Gjennemgangspuncter, men i afbilledlige Væsener, der ere bestemte til at være blivende Vidner om hans evige Magt og Guddommelighed. Aabenbaringens Gud er Kjærlighed, og hans Interesse hviler derfor i det Monadiske. Kun i et Rige af evige Individer, som han vil deelagtiggjøre i sin egen Evighed og Salighed, kan han finde sin adæquate Aabenbaringsform. Det er dette U dødelighedsbeviis, som Christus fremstatter for Sadducæerne i de Ord: „Gud er ikke de Dødes, men de Levendes Gud, thi ham leve de Alle“ **). Ham leve de Alle, baade Retfærdige og Uretfærdige; thi det

*) Jvfr. Poul Møllers Afhandling! „Om Måltigheden af Beviser for Menneskets U dødelighed.“

**) Luc. 20, 38.

er deres ufortabelige Bestemmelse, at være Klar for hans Aabenbaring, at skulle leve ham og ikke sig selv og Verden. Om Pantheismens Guddom maa der derimod siges, at den er de Dødes og de Dødeliges Gud. Thi for denne Gud doe og forsvinde de Alle!

Anm. At lære alle Menneskers Udbødelighed er ingenlunde det Samme, som at lære alle Menneskers Salighed. Udbødeligheden kommer af sig selv; den er Menneskets metaphysiske Begreb, Menneskets ufortabelige Bestemmelse. Saligheden derimod er den virkeliggjorte, den opfyldte Bestemmelse, den indholdsrige, den gudopfyldte Udbødelighed eller det evige Liv. Saligheden kommer derfor ikke af sig selv, er ikke blot en metaphysisk, men en religiøs og ethisk Bestemmelse, vindes kun ved Gjenfødselen og Helliggjørelsen, ved den fortsatte religiøse og ethiske Stræben. „Ingen bliver salig ved at begraves“; men Enhver maa selv forarbejde sin Salighed. Paa Sammenblandingen af disse Begreber berøer den particularistiske Udbødelighedslære, der i vore Dage atter har fundet Tilhængere. Den antager nemlig, at kun de Individuer fortsætte deres Tilværelse hinsides Graven, som allerede i denne Tilværelse ere blevene deelagtige i Gjenfødselen, med Frihed have optaget det Evige i sig. Det Udbødeliggjørende ligger altsaa i den Aand, der ethisk besjæler og opfylder Individet, i den Idee, som, selv opløst over Forfrænkighedens Magt, tillige deelagtiggjør sine Organer i sin egen Uforfrænkighed. Kun de aandelige, de pneumatiske Mennesker kunne altsaa overleve Legemets Død; de blot naturlige Mennesker falde derimod hen i Døden, forgaae ligesom andre Naturindivider. Men skjøndt denne Anskuelse kan synes at finde en Bekræftelse i de mange aandløse Individuer, hvilke Erfaringen opviser, og som i den Grad have Timelighedens og Tomhedens Character, at der ikke let indsees, hvilket Krav et saadant Liv skulde have til at fortsætte sin Tilværelse hinsides Graven: saa berøer den dog paa en Mistjendelse af det menneskelige Individuums Væsen, dets medstøbte Bestemmelse til at leve for Gud, paa en Mistjendelse af Samvittighedens Almindelighed og evige Uudslettelighed. Den medfører ogsaa en fatalistisk Betragtning i Henseende til de Individuer, som uden egen Brode ere blevene hindrede fra i denne Tilværelse at optage det Evige i sig, en Fatalisme, der viser tilbage til den gamle gnostiske og manichæiske Inddeling af Menneskene i aandelige Mennesker og Dyrmenesker, en Forstjæl, der ikke bestemmes som forsvindende, men som en oprindelig Dualisme, der splitter Slægtens Enhed.

Naar man til Forsvar for hiin Tilintetgjørelseslære beraaber sig paa Skriftens Lære om den evige Død, da beviser dette Intet; thi ved den evige Død tænker Skriften ikke paa absolut Tilintetgjørelse, men paa Usalighed, den bitterlige, den selvbevidste Død. Vi fastholde derfor alle Menneskers ubetingede Bestemmelse til Uldødelighed, medens vi paa den anden Side lære, at Menneskene kun betingelsesviis blive salige, forsaavidt som de nemlig gjenfødes og helliggjøres.

§ 275.

Individets positive Uldødelighed, dets evige og salige Liv begynder med Gjenfødselen og fortsætter sig udover Graven. Men da Begrebet om Individets Salighed er Eet med Individets fuldkomne Befrielse til sit Ideal, i hvilket Legemligheden er et nødvendigt Moment, saa indeslutter det evige Liv tillige Legemets eller Kjødets Opstandelse. Den positive Uldødelighed har sit Forbillede og sin Virkelighedsgrund i Christus, og ligesom Christus opstod med et forklaret Legeme som den Førstefødte blandt mange Brødre, saaledes skulle ogsaa alle de Troende opstaae med et aandeligt Legeme, d. v. s. et Legeme, der fuldkomment svarer til sit Begreb som Aandens Tempel*). Naar vi nævne Legemets eller Kjødets Opstandelse, da tænke vi ikke paa disse sandelige Stoffer, som i denne Tilværelse allerede ere i en fortsat Forvandling og Forsvinden, men paa den evige Grundstikkelse (ikke τὸ *παλιόν*, men τὸ *εἰδος*, som Origenes siger), paa den væsentlige Identitet af det nye Legeme og det Legeme, som vi have baaret i Timeligheden, og bekjende saaledes, at det ikke er en anden, men den samme legemlige Individualitet, der skal opstaae forklaret til sit Ideal. En Forudfremstilling af Legemlighedens Befrielse til sit Ideal have vi i Billedhuggerkunsten og Malerkunsten, Kunstner, der vilde være uden sand Betydning, dersom Dogmet om Legemets Opstandelse ikke havde Gyldighed, og dersom de ikke kunde betragtes som en Prophetie om den høiere Virkelighed, hvilken de selv kun fremstille i Billedet, i

*) 1 Cor. 15, 42—44. 2 Cor. 5, 1.

Skinner. Men det er indlysende, at det menneskelige Legems Befrielse til sit Ideal først kan indtræde med den hele Legemverdens, med hele Naturens Befrielse til sit Ideal, med den nye Himmel og den nye Jord, som først kan fremkomme gennem en almindelig Verdensforvandling. Derfor henseatter Skriften ogsaa Legemets Opstandelse til den yderste Dag, hvorved Forestillingen om et Mellemrige, en Mellemtilstand for de Døde nødvendigt er given.

Anm. Den Forestillingsmaade, der sætter Forholdet mellem Sjæl og Legeme som et ligegyldigt Forhold, eller vel endogaa betragter Legemet som Sjælens Fængsel, et Hylster, hvilket den maa længes efter at bortkaste for at vinde den sande Frihed, denne Spiritualisme mis skjender Menneskets Begreb som Enhedspunctet af Aand og Natur og medfører en Fornægtelse af al Kunst, der netop beroer paa denne Forening. Det er kun det dødelige, det forkrænkkelige Legeme, der besvarer Sjælen, ikke Legemet efter dets sande Begreb. En Tilstand, i hvilken Sjælen er stift fra sit Legeme, kan ikke af Sjælen leves som en absolut fuldkommen Tilstand. Men ligesaa usand er den naturalistiske Betragtningssmaade, der lærer, at Sjælen saaledes er bunden til sit Legeme, at den ikke kan overleve dets Død. Den tænker sig Forholdet mellem Sjæl og Legeme som et umiddelbart Enhedsforhold mellem det Ydre og det Indre, Realitet og Idealitet, Form og Indhold, saaledes at Legeme og Sjæl kun ere to Sider af det Samme og ikke kunne taale Stilsmisshen. Men dette Forhold er kun Plantesjælens og Dyresjælens Forhold til sit Legeme; thi Plantesjælen og Dyresjælen er et tomt, uselvstændigt Indre, der er fortabt i sit Legeme som i sin Form og maa forgaae, naar denne sonderbrydes. Den menneskelige Psyche derimod forholder sig til sit Legeme, som til sit Organ, i Forhold til hvilket den bestemmer sig selv i fri Underlighed, og hvorfra den adstiller sig selv som det indvortes Menneske fra det udvortes Menneske, ja hvorfra den adstiller sig selv som fra sit Paalun, af hvilket den vel er relativ afhængig, men ogsaa relativ uafhængig. Er Sjælen absolut afhængig af det Legeme, af disse Sandfærdigheder, da bliver det fuldkomment ubegribeligt, hvorledes den kan leve et indre, esoterisk Liv i sig selv, kan være det i sig selv tilbagevendte, i sig selv hvilende Subject for et reent indvortes Rige. Al dybere Betragtning fører os dog til den Erkjendelse, „at Sjælen ligesaavel indadtil staaer i

store Verdensforhold som udadtil^{*)}). Istedetfor at slutte, at Sjælen tilintetgjøres ved Legemets Død, slutter allerede Plato dybere, at dette forkrænkkelige Legemes Død er Sjælens Befrielse til Ideernes Rige, idet han betragter Philosopheringen som en fortsat Afdoen, som en indre Frihedsact, der ikke kan ende i et negativt, men i et positivt Resultat, i Inderlighed. Og istedetfor at slutte, at da Sjælen dog ikke kan tænkes uden alt Forhold til Natur og Vegemlighed, er dette Forhold gjort absolut umuligt ved Legemets Død, fordi disse materielle Naturbetingelser ere de eneste mulige —: vil det dog være befindigere at slutte, at andre Naturbetingelser maae være mulige for den frie, i sig selv tilbagevendte Psyche. En Sjælens Skilsmisse fra Legemet, en Væren udenfor Legemet, hvor Sjælen lever, vel ikke paa en absolut naturløs og legemløs, men dog naturfri og legemfri Maade, viser sig momentant i ekstatiske og visionaire Tilstande, som i denne Henseende kunne betegnes som Anticipationer af Tilstanden efter Døden. Apostelen Paulus siger jo, at han allerede i dette Liv har anticiperet Tilstanden efter Døden, idet han har været henrykket i Paradiset, ikke vidende, om han var i Legemet eller udenfor Legemet^{**)}). Skjøndt nu vistnok Sjælen i disse Tilstande ikke er traadt ud af alt Forhold til sit Legeme, saa ere disse Tilstande dog aabenbare Gjendrivelses af den naturalistiske Lære om Sjælens absolute Afhængighed af de nærværende materielle Betingelser, og vise hen paa et heelt Rige af andre Betingelser.

Mellemtilstanden i de Dødes Rige.

§ 276.

Forestillingen om en Sjælesjovn (*ψυχοπαύση*), fra Dødens Dieblif indtil den yderste Dag, har hverken Medhold i den hellige Skrift eller Begrebet om Mellemtilstanden. Efterdi ingen Sjæl gaaer ud af denne Tilværelse i en fuldkommen afsluttet og færdig Tilstand, maa Mellemtilstanden tænkes som et fortsat Udviklingens Rige, hvor Sjælene skulle beredes og modnes til den yderste Dom. Skjøndt den catholiske Lære om Skærsilden er forkastet, fordi den er blandet med saa mange crasse og falske Til sætninger, saa indeholder

^{*)} Ord af Sibbern i hans Skrift om Forholdet mellem Sjæl og Legeme.

^{**) 2 Cor. 12, 2-4.}

den dog den Sandhed, at Mellemtilstanden i reent aandelig Betydning maa være et Purgatorium, bestemt til Sjælens Renselse. Spørge vi da, hvorledes vi efter de Vink, som Aabenbaringen giver os, skulle tænke os Bestaffenheden af hiint Rige, saa betegner det Nye Testamente det som Hades*), herved mindende om den gammeltestamentlige Forestilling om Scheol, om Skyggernes Rige. De Hedengangne betegnes i det Nye Testamente kun som Sjæle, som Aander**); de ere afforte deres Legemlighed, ere udtraadte af den fyldige, den dagklare Virkeligheds Sammenhæng og forvente den nye, fuldkomne Legemlighed, med hvilken de skulde overlædes. Den hiinsidige Tilstand maa derfor tænkes som den directe Modfætning til den nærværende. I Sammenligning med den nærværende Tilstand maae de Hedengangne siges at befinde sig i en hvilende Tilstand, en Passivitets=Tilstand, at være i den Nat, i hvilken Ingen kan arbejde***). Deres Rige er ikke et Gjerningernes og Bedristernes Rige, thi de udbortes Betingelser, under hvilke Gjerninger og Bedrifter kunne udføres, ere ikke tilstede. Ikke destomindre leve de et dybt, aandeligt Liv; thi de Dødes Rige er Inderlighedens Rige†), det stille Selvbefindelsens og Selvfordybelsens Rige, et Grindringens Rige i den fulde Betydning af Ordet, i den Betydning, at Sjælen her gaaer ind i sit eget Indre, gaaer tilbage til det, som er Livets Grund, til Utlivbærelsens sande Indre. Og just herpaa berouer denne Tilstands purgatoriske Betydning. Medens Mennesket i den nærværende Verden befinder sig i et Udborteshedens Rige, hvor han under den timelige Udspredelse, under den verdslige Travlhed og Tummel kan undflye Selverkjendelsen, saa ind-

*) Luc. 16, 23.

**) 1 Pet. 3, 19. 20.

***) Joh. 9, 4.

†) Jvfr. Steffens Religionsphilosophie 2. 307: „Außert sich die göttliche Entwicklung innerhalb der Sinnlichkeit als eine Evolution, die die Hauptaufgabe des Lebens immer entschiedener für eine jede Persönlichkeit verkündigt — so ist es nothwendig, daß diese Evolution sich bei den Todten als eine immer intensivere Involution ausbilden muß.“

træder det Modsatte i hiint Rige. Det Slør, som denne Sandseverden med sin brogede, uafsladeligt bevægede Mangfoldighed, beroligende og formildende udbreder over Livets strengere Alvor, men som ogsaa saa ofte maa tjene Mennesket til at skjule, hvad han ikke vil see — dette Sandselighedens Slør brister for Mennesket i Døden, og Sjælen befinder sig i de rene Væsenheders Rige. Verdenslivets mangfoldige Roster, som i den jordiske Tilværelse have lydt sammen med Evighedens, forstumme, den hellige Røst lyder nu alene, uden at dæmpes af den verdslige Tummel, og derfor er de Dødes Rige et Dommens Rige. „Det er Menneskene beskiftet eengang at døe og derefter Dommen“^{*)}. Langtfra, at den menneskelige Psyche her skulde drikke af Lethe, maa der meget mere siges, at dens Gjæringer følge den^{**)}, at dens Livsmomenter, som ere forbigangne og spredte i Tidens Strøm, her opstaae tilbagesamlede i Grindringens absolute Nærværelse, en Grindring, der maa tænkes at forholde sig til den timelige Bevidsthed, som Poesiens sande Visioner forholde sig til Endelighedens Prosa, en Vision, der baade kan oprinde til Glæde og til Forfærdelse, fordi den er Bevidsthedens egen dybeste Sandhed, og derfor ikke blot kan være saliggjørende Sandhed, men ogsaa dømmende og for-dømmende Sandhed. Men idet de Hedengangne saaledes efterfølges af deres Gjæringer, leve og røres de ikke blot i det Salighedens eller Usalighedens Element, som de selv have beredet og udvirket i Timeligheden^{***}), men vedblive tillige at optage og at forarbejde et nyt Bevidsthedsindhold, idet de vedblive aandeligt at bestemme sig selv i Forhold til de nye Manifestationer af den guddommelige Villie, som her træde dem imøde, og saaledes udvikle sig til den sidste, den yderste Dom.

*) Hebr. 9, 27.

**) Joh. Ab. 14, 13.

***) Parabelen om Lazarus og den rige Mand.

Ann. Spørger man, hvor de Hensøvede befinde sig efter Døden, da er vistnok Intet mere seilagtigt end at mene, at de ere stillet fra os ved en udbortes Uendelighed, befinde sig paa en anden Klobe o. s. v. Paa denne Maade fastholder man de Døde indenfor denne Sandfælsigheds Betingelser, af hvilken de just ere udtraadte. Hvad der stiller dem fra os, er ikke en sandfælsig Grændse; thi den Sphære, hvori de befinde sig, er toto genere forskjellig fra hele denne materielle Tids og Rumssphære. Som vi forbilledlig kunne sige om den Sovende, den Drømmende, at han ikke paa en udbortes, en local Maade, er skilt fra denne sandfælsige Omverden, men dog er „hiinsidig“ for den, er i relativ Betydning „hedengangen“, fordi han befinder sig i en „Involutionens“ Tilstand, saaledes maa det Samme i absolut Forstand siges om de Hensøvede. Sjælens Retning i Døden er ikke en udadgaaende, men en indadgaaende, en tilbagegaaende. Og langt fuldkomnere end det moderne Billede, at Sjælen opsvinger sig til Stjernerne, hvilket man endog saa stundom forstaaer aldeles bogstaveligt, at den nemlig farer hen til en anden Klobe, er det Billede, at den begiver sig til de bagved liggende, til de inderste, mystiske Gemakker i Tilværelsen. I Forhold til denne Sandseverden er de Dødes Rige at bestemme som et „Indenfor“, eller hvad i nærværende Sammenhæng er det Samme, som et „Nedenfor“, hvilket er den kosmiske Bestemmelse, som Aabenbaringen giver os om Hades. Thi Kristus nedsteeg til Hades (descendit ad inferos); Hebræerne nedstiger til Scheol; og selv Hedningene nedstiger til Orkus. Men denne Nedstigen maa ikke betragtes efter sandfælsige Localitetsategorier; det er Grundens Categorie, hvorpaa man her maa sætte Opmærksomheden. I Forhold til denne Sandseverden er de Dødes Rige den dybere Region. Alt rører sig her i Grunden, i Underligheden; her er det stille Skyggerige, hvor Livet blotter sin Rod, medens det i Oververdenen kun viser sin Krone og sin Blomst.

Idet vi nu saaledes, naar vi spørge, hvor Sjælen er efter Døden, afvise de sandfælsige Rumscategorier, saa kunne vi dog ikke i enhver Forstand udelukke al Rumlighed. Skal Sjælen tænkes at være i en kosmisk Sphære, hvor den ikke blot staaer i et eenligt Forhold til sig selv og til Gud, men ogsaa i Forhold til det hele Rige, hvori den er indlemmet, saa fremkommer ogsaa Forestillingen om en Omverden, og indenfor Underlighedens Rige maa der atter antages en vis Udborteshed. I Manderiget kan Sjælen ikke tænkes at være reent naturløs. Thi deels er det nødvendigt at antage, at den tilkommende Legemlighed eller Kjødets Opstandelse forberedes ved en forborgent

Naturudvikling; deels lærer Apostelen Paulus udtrykkeligt, at sjøndt vi i de Dødes Rige ikke befinde os i vort Væsens fuldstændige Integritet, idet vi i Døden blive afløste og først atter blive overklædt ved Herrens Gjenkomst, saa skulle vi dog i Mellemtilstanden ikke være fuldkomment nøgne, men skulle blive iflædt *). En vis Indklædning af Sjælen i de Dødes Rige, i hiin — vi tale paa menneskelig Viis — klosterlige Verden, maa derfor antages. Men idet vi saaledes nødes til at antage den vistnok dunkle Forestilling om en Mellem-Vegemlighed i de Dødes Rige, saa tør dette ikke ophæve, at Grundbestemmelsen for denne Sphære er Zunderlighedens og Nandelighedens. Thi efter Aabenbaringens Grundanskuelse er Menneskelivet bestemt til at leves i tre kosmiske Sphærer: først en Sphære, hvor vi leve i Rjodet, ere *ἐν σαρκί*, hvilket er dette vort nærværende Liv, hvis overveiende Præg er Sandfælsighedens og Udvorteshedens, idet ikke blot al aandelig Virksomhed er betinget ved Sandfælsigheden, men Anden ogsaa sukker besværet under Rjodets Herredomme; dernæst en Sphære, hvor vi leve *ἐν πνεύματι*, hvor Nandelighed og Zunderlighed er Grundbestemmelsen, hvilken er Mellemtilstanden; og endelig en Sphære, hvor vi atter skulle leve i Vegemlighed, men i en forklaret Vegemlighed og en forklaret Natur, hvilket er Fuldbendelsen, hvis Begreb er denne Verdens Fornøjelse og Fuldkommelse til sit Maal.

I nyere Tider er Forestillingen om Hades bleven tilbagestrængt ved den Udødelighedslære, der har fundet sit Udtryk i det 18de Aarhundredes „Udsigter i Evigheden“. Denne moderne Udødelighedslære, der endnu hos Mange er herskende, er kun en mat Reflex af Christendommens Lære om den evige Glæde, en Rest, man bibeholdt efter den kristelige Anskuelses Opløsning, men som kun er en svævende Forestilling, uden alt Hold, naar den er løsrevet fra den hele Kreds af Forestillinger, hvori den har sit Hjem. Thi efter sit oprindelige Begreb er Tilstanden efter Døden ikke at opfatte som et Glædens Rige, hvilket ogsaa viser sig i Meumestfælgens ældste Forestillinger, i Hebraismens Forestilling om Tilstanden efter Døden. Med en vis Gru omtaler Hebraismen Tilstanden i Hades og knytter kun en glad og trostesfuld Forventning til Haabet om Messias Komme paa Jorden, hvortil den ogsaa knytter Forestillingen om de Dødes Opstandelse i en ny Vegemlighed. Hos Grækerne derimod finde vi kun den haabløse Forestilling om Skyggeriget, og Achill vil heller være en Dagleier paa Jorden, end Achill i Underverdenen. Det er aabenbart, at den dybere, om end ikke altid bevidste

*) 2 Cor. 5, 2-4.

Baggrund for denne Gru for Døden, er Dødens Sammenhæng med Synden og Skylden. Først ved Kristus, ved Christi Redfart til Hades, er en Glædens Morgenrøde oprunden i dette Rige. Naar nu ikke destomindre Forestillingen om Tilstanden efter Døden som en Glædens og Befrielsens Tilstand, er herskende hos Mange, der kun bekjende sig til den naturlige Religion, saa lader dette sig hos Mængden ikke forklare af en socratisk eller platonisk Betragtning af Sjælens Forhold til Døernes Rige, men maa forklares som et Efterliv eller Gjenliv af Christendommens Opstandelsessaab. Tilblivelsen af denne moderne Uldødelighedslære lader sig nærmere forklare saaledes, at skjøndt man har forkastet den kristelige Lære om Sammenhængen mellem Synden og Døden, skjøndt man dernæst har forkastet Freløsningen ved Christum og den hele Kreds af hermed sammenhængende Lærdomme om Saliggjorelsens Vej: har man dog ikke villet opgive Christendommens Resultat, den evige Glæde, et Resultat, der vistnok paa denne Maade, løsrevet fra sit hele System af mægtige Forudsætninger, bliver umotiveret. En vis Motivering har man imidlertid søgt at give denne Tro ved Forestillingen om den uendelige Perfectibilitet, idet man tænker sig Tilstanden efter Døden som en i det Uendelige fortsat, gradvís Forhøielse af Sjælens Virksomhed og Rydelse, en Stigen fra Klode til Klode o. s. v. Herved er en Uldødelighedslære fremkommen, der med Hette er bleven Gjenstand for de philosophiske Angreb, hvilke idetmindste i Videnskaben have røvet den al Credit.

§ 277.

Med Kristus er en ny Morgenrøde oprunden i de Dødes Rige. Efterdi Døden har tabt sin Brod ved Kristus, har ogsaa de Dødes Rige tabt sin Gru for den, som troer paa Christum. Just fordi Kristus i Aanden er nærværende ogsaa i de Dødes Rige, veed den Troende, at Døden ikke er ham Tab, men Binding*). „Sag længe efter at fare herfra“, siger Apostelen, og at være med Christo“, eller som han paa et andet Sted udtrykker det, „at være hjemme hos Herren“ **). Dette Udtryk, at være hjemme hos Herren, faaer sin fulde Forklaring i det hidtil Udviklede. Er nemlig Tilstanden efter Døden en Tilstand, hvor Sjælen fra det

*) Philipp. 1, 21. **) 2 Cor. 5, 8.

peripheriske Liv er vendt tilbage til Centrum, en Tilstand, hvor kun det Evige er det Gyldige, saa maa jo denne Tilstand for den Troende være en salig Hvile i Herren, en unio mystica med Herren og hans Kjærligheds Rige, en Fredens Tilstand. Sjælen maa her finde sig hjemme, fordi den her finder sig i den Region, i hvilken den havde sat sin Grundvillie, medens den var i Kjødets, finder sig uforstyrret af de Hæmmelser, der, medens vi ere i Kjødets, ideligt forstyrre Samfundet med Herren og gjøre os udlændige fra ham. Tilstanden i Hades bestemmer sig derfor efter Forholdet til Kristus, som er alle Sjæles Centrum. Anderledes maa denne Tilstand tænkes at være for Christi Komme, anderledes efter Christi Komme; anderledes for dem, der have haabet og troet paa ham, anderledes for dem, der ikke have troet paa ham, det være sig nu, at disse ikke have kjendt Herren eller ikke have kunnet komme til en Afgjørelse, eller at de have stillet sig i et fjendligt Forhold til ham. Der danne sig derfor nødvendigt forskellige Regioner i Hades, og der maa derfor her kunne tales om et Paradiis*), et Helvede og en uafgjort Tilstand. Men ingen af disse Tilstande kan betragtes som fuldkomment afsluttet; thi selv de Salige have endnu en indre Historie, behøve endnu en Renselse, en Fremgang og Væxt i Salighed og Helliggjørelse. Og ligesom en Ombendelse endnu maa være mulig for de Uombendte, saaledes er Hades ogsaa den Region, hvor det Onde kan udpræge sit hele Væsen, fordi det her nødvendigt maa antage den rene Aandeligheds Præg. Idet vi sige, at en Fremstriden og Udvikling finder Sted i de Dødes Rige, maae vi nødvendigt tænke denne i Forhold til Guds Riges Udviklingsgang i denne Verden. Thi skjøndt der ere tvende Verdener, er der dog kun eet Guds Rige, kun een Guds Aand og kun eet Formaal for Verdens-Udviklingen. Først naar denne jordiske Tilværelse er fuldkommet, først naar den stridende Kirke faaer gennemkæmpet sin Kamp paa

*) Luc. 23, 43.

Jorden, kan ogsaa det hiinsidige Rige fuldkommes. Derfor fremstiller Johannes' Aabenbaring deres Sjæle, som ere offrede for Befjendelsens Skyld, klagende over, at deres Blod endnu ikke er hevet paa Jorden; og de formaner til at bie, indtil Tallet af deres Medtjenere bliver fuldt*). Der maa saaledes sættes et Begelsforhold mellem det hiinsidige Rige og dette, og den denesidige Verdensudvikling maa efter dens væsentlige Sandhed tænkes at stinne ind i de hiinsidige Aanders Bevidsthed. De hiinsidige Aander maae tænkes i indre Selvbestemmelse at forholde sig til de Momenter i vor Udvikling, til hvilke de efter deres Villiesretning have knyttet sig, og Historiens Aandekamp maa speile sig i deres Villiesdyb. Først i den sidste store Verdenscatastrophe, da denne materielle Tids og Rumssphære nedbrydes, blive de tvende Verdenser til een, til een ny Himmel og Jord.

Anm. At der bestaaer et Begelsforhold mellem Levende og Døde, denne Forestilling er paa mange Maader udbredt i Catholicismen, udtrykker sig f. Ex. i de Bønner, der opsendes til Helgene, i Troen paa Syner og Aandeaabenbarelser fra det hiinsidige Rige. Den samme Forestilling om en Rapport med den hiinsidige Aandeverden ledede Swedenborg, denne nordiske Dante, som tog for Alvor, hvad den sydlige Dante kun tog poetisk, idet Swedenborg i subjectiv Overbeviisning afslagde et Besøg i de hiinsidige Egne og modtog Besøg af de Hiinsidige. Naar man ofte har gjentaget, at der i Alt dette er megen Illusion og meget Sværmeri, saa kan man vedblive at gjøre dette med god Grund; kun glemme man ikke, at Overtro og Sværmeri som Skyggen vise tilbage til Legemet, og at alle phantastiske Forestillinger om en saadan Rapport vilde være umulige, dersom denne i aldeles ingen Betydning fandt Sted. I hvilken almindelig Grundbetydning denne efter Aabenbaringens Anskuelse maa antages, have vi ovenfor søgt at antyde, idet vi afholde os fra al videre Benægtelse og Bekræftelse af saadanne i det Enkelte gaaende Bestemmelser, Antagelser og Traditioner, der ikke udtrykkeligt gjendrives ved Guds Ord. Thi enhver dogmatisk Bekræftelse eller Benægtelse vilde her kun være et *ἐμπαράσιον ἢ οὐχ ἐμπαράσιον* **).

*) Joh. Aab. 6, 6—11.

**) Coll. 2, 18.

Herrens sidste Tilkommelse og alle Tings Fuldbendelse.

§ 278.

Enden — τὸ τέλος — frembryder ifølge den prophetiske Anskuelse gennem en stor, almindelig Verdenscatastrophe, som er Udtrykket for Tidens Overgang i Ewigheden. For det physiske Universum forudsiger Prophetien en almindelig Verdensbrand*), for det moralske Universum en almindelig Verdensdom. Men det er Kristus, der aabenbarer sig gennem denne Catastrophe i den uhemmede Aabenbarelse af sin kongelige Magt som den verdensdømmende, den verdensfrelsende og verdensfuldendende Magt. Imod Antagelsen af en saadan Catastrophe sætter den naturalistiske Tænkning den gamle Indvending: „Hvor bliver Forjættelsen om hans Tilkommelse? thi siden Fædrene hensov, vedbliver Alt som det var fra Skabelsens Begyndelse“**). Men at antage, at denne materielle Tids og Rumssphære er den eneste mulige og i al Ewighed den eneste virkelige, er det Samme som at forevige Spliden mellem Rjødets og Aanden, en Splid, der ikke blot er i Mennesket, men ogsaa i Menneskets hele Forhold til den ham omgivende levende Skabning. Og at antage, at denne moralske Tingenes Orden (ὁ κόσμος οὗτος), med dens ucriftige Sammenblanding af Godt og Ondt, Sandhed og Løgn at denne Tid (ὁ αἰὼν οὗτος) med den uopløste Splid mellem Idealet og Virkeligheden, med den rastløst bølgende Vexel af Fremgang og Tilbagegang, af Stigen og Synken, skal vedblive at strømme i en resultatløs Uendelighed, indeholder en Fornægtelse af al Teleologie, en Fornægtelse af Begrebet om det Godes Seier. Den Speculation, der vil affinde sig med de eschatologiske Forestillinger, ved at betragte dem som „blotte“ Phantasiebilleder, der kun have den Betydning at foresvæve vor Stræben uden nogensinde at gaae i Opfyldelse, minder om Tantalus, der er Repræsentanten for den evige Modsigelse

*) 2 Pet. 3, 10.

**) 2 Pet. 3, 4.

mellem Virkeligheden og Idealet, Repræsentanten for dem, der kun besidde i Billede og Tanke, i den blotte Speculation og den blotte Æsthetik, hvad det kommer an paa at besidde i Liv og Virkelighed. Og naar denne Speculation vil affinde sig med den christelige Dommedag med Digterens Ord, at Verdenshistorien er Verdensdommen, da gjør den derved den guddommelige Retfærdighed selv til en Tantalus, der i en usand Uendelighed stræber efter et Maal, som aldrig kan naaes. Det Sande i hiint Ord er tilfulde anerkjendt af Christendommen; men den gennem Verdenshistorien fremskridende Dom kommer kun rettelig til sin Sandhed i den yderste Dom. Enhver verdenshistorisk Dom er kun en relativ Dom, fordi den kun partielt ophæver den urene Sammenblanding af Sandhed og Løgn, som er Særkjendet for denne Værd. Den verdenshistoriske Dom er behestet med Tvetydighed, thi Tegn vedbliver at staae imod Tegn, en dobbelt Fortolkning er stedsvis mulig, og det lades tilsidst uafgjort, om den Sag, som feirer, eller den, som bukker under, er den retfærdige; stedsvis paany henvises vi til et nyt: respice finem! Alle de stykkevis og halvfuldbendte Domme vise hen til en yderste Dom, hvor det Stykkevis ophæves i det Fuldkomne, til en altafsluttende, altafgjørende Dom, der omfatter baade Slægter og Individuer, Aander og Sjæle, og som nu kun kan anticiperes i et apokalyptisk Syn, fordi den maa finde Sted under Ophævelsen af de nærværende Verdensbetingelser, men hvis Indtræden er saa vis, at selv om den ikke var forudsagt af Aabenbaringen, da maatte Tænkningen postulere den, dersom den vilde gjøre Alvor af Begrebet om en ethisk Verdensteologie.

§ 279.

Naar den yderste Dag indtræder, er og skal være ubestemmeligt for Aander, der endnu befinde sig i Udviklingen og Striden. Men skjøndt de Troende ikke skulle vide Tiden og Timen*), opfordres de dog til at agte paa Tidernes Tegn, og

*) Ap. G. 1, 7. Jvfr. Marc. 13, 32.

visse Prognostica angives. Der skulde stee Tegn i Naturen, i Sol, Maane og Stjerner. Evangeliet skal være prædiktet i den ganste Verden, og ikke blot Hedningernes Fylde skal være indgangen, men en stor Gjenføðelse skal være foregaaet med Israels Folk*). Modsatningen mellem Guds Rige og Verden, mellem Christus og Antichristen skal have naaet sit høieste Punkt**); og ligeoverfor de Troendes Samfund skal staae en Syndighedens Verden med en almindelig Fordærvelse baade i Folkelivet og Kulturlivet, ikke blot med en verdslig og jordisk Tragten, men ogsaa med en dæmonisk Uandelighed, falske Profheter og falske Messiasidealer. Grundtypen for disse Prognostica er given i Herrens eschatologiske Taler***), der afgive Forbilledet for den store apokalyptiske Fremstilling i Johannes' Åbenbaring, hvilken beskriver den yderste Dag efter dens forskjellige Afsnit som en fremstridende Række af Verdenscatastrofer. Men efterdi flere af hine Versler ere af den Natur, at de i et vist Maal vise sig til enhver Tid, saa er Spørgsmaalet om Tiden for Herrens Dag Gæet med Spørgsmaalet om den fuldstændige Indtræden af alle Versler.

Anm. Det er bekjendt, at der findes Utringer i Apostlenes Breve, ifølge hvilke de ventede Herrens Gjentkomst som nær forestaaende†). Naar man heri har fundet et Beviis paa menneskelig Indskrænkning, saa maa der dog ikke oversees, at selve Grundanskuelsens Sandhed herved ikke er bleven krænkert. Skjondt Apostlene ventede Herrens Dag som nær forestaaende, saa gjorde de det dog ikke i den Mening, som om alle Prognostica nu vare indtraadte, men de ventede kun, at disse Prognostica snart vilde vise sig. Som et Menneske i Aanden anskuer Opfyldelsen af sit Livsideal, idet han i Haabets Syner overspringer Endelighedens og Prosaens Mellemled: saaledes ogsaa Kirken i sin kraftige Begyndelsestid paa Jorden. De store Fremtidssyner, der i det prophetiske Speil viste sig som umiddelbart afløsende hverandre, kunde og skulde ikke erkjendes af Apostlene efter de tilsvarende historiske Mellembestemmelser. Men efterdi Modsat-

*) Rom. 11. **) 2 Thesj. 2. ***) Matth. 24. Marc. 13. Luc. 17 & 21.

†) 1 Thesj. 4, 15—18. Philipp. 4, 6. 1 Cor. 16, 22. 1 Joh. 2, 18.

ningen mellem Lys og Mørke, mellem Guds Rige og et dæmoniisk Verdensrige, aldrig er fremtraadt i en saadan Styrke paa Jorden, som i hine Dage, maae vi da ikke finde det forklarligt, at Apostlene, skjondt de ikke tiltog sig at bestemme Tid og Time, dog ventede, at Prophetierne vilde opfyldes snart? Har den apostoliske Kirke end seilet empirist, den har dog ikke seilet dogmatist; thi Herrens Dag skal altid forebæbe den stridende Kirke i aandelig Nærhed. Og maae vi ikke sige, at Forventningen af Herrens Dag som nær forestaaende har gjentaget sig i de kraftigste Perioder i Kirken (som paa Reformationstiden), har gjentaget sig, naar et Nyt i Guds Rige kom til Gjennembrud under alle Tings Umbæltning og der ikke kunde skjælnes, om den Dag der gryede, skulde bringe den sidste, den endelige Afgjørelse, eller om den kun var een af Herrens store Dage i Historien. Er det ikke en Erfaring, der stadfæster sig gennem hele Kirkehistorien, at i Tider, hvor man tænker sig Herrens Tilkommelse og den hyderste Dag i et uendeligt Hjerne, i en ubestemt Fremtidstaage, der har ogsaa hele det christelige Liv en ubestemt og løs Character. Ingenlunde ville vi hermed forsvare den uethiske Opfattelse, hvilken Paulus allerede badler hos Thessalonicenserne, som hengave sig til en orkesløs Forventning af Herrens Dag; og ligesaa lidt ville vi hermed forsvare den uethiske Stræben efter en arithmetisk Udregning af den hyderste Dag efter Apocalypsens symboliske Talbestemmelser. Kun dette paastaar vi, at der til alle Tider, men fornemmelig i de critiske Tider, maa være en Stræben i Kirken efter at erkende Tidernes Tegn i Guds Ords Lys. Men hvor der agtes paa Tidernes Tegn, der maa Herrens Tilkommelsesdag levende forebæbe Bevidstheden, saasandt som denne Dag er den rette Tidemaal. Og naar der under de nuværende Verdensumbæltninger atter ere Christne, som i levende Forventning gjentage Ordet: Herren kommer! da er dette i og for sig selv i god, kirkehistorisk Orden, skjondt vi vistnok ikke skulle bestemme Tid og Time, skulle vide, at kun i samme Maal som Modsatningen mellem Kirken og Verden, saavel i Henseende til det christelige Livs indre Kraft, som i Henseende til et hedenisk og dæmoniisk Verdensherredomme, nærmer sig den Modsatning, der sandt Sted i den apostoliske Tid, kun i samme Maal kunne vi ogsaa sige, at Herren kommer snart! Thi ikke blot i Henseende til det Onde, men ogsaa i Henseende til det Gode er den apostoliske Tidssalder det blivende Forbillede.

§ 280.

Til Læren om den hyderste Dag og alle Tings Fuldbendelse knytter sig Chiliasmen eller Forestillingen om det tusindaarige

Rige, som skal indtræde her paa Jorden førend den yderste Dag. Den apocalyptiske Anstuelse*), der betragter den verdenshistoriske Udvikling som en Kamp mellem Christus og denne Verdens Fyrste eller Djævelen, forudsiger, at der efter en stor Kamp skal indtræde en Periode af tusinde Aar (en Talsbestemmelse, der aabenbart er symbolisk,) da Djævelen skal være bunden og Christus beherske Jorden med de Hellige, ligesom ogsaa en første Opstandelse af de Døde (*ἀνάστασις πρώτη*) forjættes for denne Periode. Til denne Periode hører Forjættelsen Matth. 19, 28, at Apostlene skulle sidde paa Stole og domme de tolv Israels Stammer. Til denne Periode hører Forjættelsen, at de Sagtmødige skulle arve Jorden (Matth. 5, 5.). Men derefter skal Djævelen atter løslades, den store Forførelse udgaae over Jorderige, og da indtræder den sidste Catastrophe af Herrens Tilkommelse, i hvilken Historien sluttes og Djævelen for evigt overvindes. Af disse prophetiske Elementer, der vise tilbage til gammeltestamentlige Prophetier om en ny Ulykkelighedens Tilstand, som allerede her paa Jorden skal oprinde for Guds Menighed, har Chiliazmen uddannet sig, en Forestilling, der til forskjellig Tid har gjentaget sig i Kirken, snart i en kjødelig, snart i en aandelig Skikkelse, snart i Sværmeriets og snart i den rene Besindigheds Form.

§ 281.

Naar den lutherste Kirke med Rette har forkastet den Chiliazme, som paa en kjødelig og fanatisk Maade traadte den imøde hos Gjendøberne, der drømte om en sandelig Nærværelse af Christus med et sandeligt Verdensherredømme**), saa har den dog paa den anden Side ikke erkjendt Chiliazmens Idee, en Idee, som har en dyb Betydning, naar vi tage den om den sidste Form af Herrens aandelige Gjenkomst i Si-

*) Joh. Ab. 20.

**) Conf. Aug. XVII. Damnant et alios, qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

istorien. Gengang maa denne Historie faae sin *ἀρχή*, sit Hoidepunct. Der maa være et Hoieste, som Mennekeslægten, som Kirken kan opnaae indenfor disse jordiske Betingelser, en Periode, der fremstiller Historiens hoieste Blomst. Det ligger i Christendommens Væsen, at den ikke blot er den lidende og stridende Magt i Verden, men ogsaa den verdensovervindende og verdensbeherfskende Magt. Det er denne Forestilling om Christendommens Verdensherredomme, saaledes som det kan udtrykke sig indenfor disse timelige Betingelser, der finder sit Udtryk i det tusindaarige Rige. Efter store Kampe, efter Tider, fulde af Forvirring, i hvilke det Onde har aabenbaret en frygtelig Magt, forvente vi en Periode, hvor Christendommens hoieste jordiske Ideal vil være naaet, en Periode, der virkeliggjør Sandheden i den gamle Forestilling om et jordisk Messiasrige og Sandheden i den nyere Forestilling om Mennekeslægten's Perfectibilitet, en Tid, i hvilken Kirken vil feire sin For-Sabbath, fordi den jordiske Teleologie her naaer sit Endemaal. Djævelen vil da være bunden, det vil sige: den Onde vil — vel ikke være tilintetgjort — men tilbagetrængt til sin Afgrund. Der vil da ikke være nogen Verdensmagt som fjendtligt træder Christendommen imøde; thi Christendommens Idealer beherfse Virkeligheden. Staterne og det borgerlige Livs Institutioner ville da være beherskede af det christelige Princip. Idealet af christelig Videnskab og Kunst vil da udfolde sin hoieste Fuldkommenhed og Humanitetens Idee forklares i Christendommens. En almindelig kirkehistorisk Opstandelse vil da finde Sted, Kirkehistoriens Grave ville aabne sig, den hele Fortid vil staae op i en Alt omfattende, levende, aandelig Grindring; og i denne store Bevidsthed vil Kirken udfolde en alsidig Virksomhed i Kærværelsen, en alsidig Udvikling af de forskjellige Raadegaver. I denne Tid, hvor den apostoliske Kirkes Rigdom opstaaer forklaret i en storartet Catholicitet, vil ogsaa den sande Union kunne indtræde mellem de forskjellige Confessioner og Individuationens Princip være forenet med Catholicitetens.

Til denne Periode henregne vi ogsaa Israels Indplantelse og Indsamlingen af Hedningernes Fylde.

Men foruden denne reent aandelige og hiin førstnævnte kjødelige Opfattelse, ville vi endnu minde om en tredie Anskuelse, som anerkjender de her antydede historiske Momenter, men tillige antager, at efterdi det tusindaarige Rige er en factisk Prophetie om Fuldbendelsens Herlighed, saa vil ogsaa Naturen vise prophetiske Antydninger, der lade aen dens tilkommende Forklaring; og skjøndt Christus ikke paa sandelig Maade vil oprette sit Kongedømme, saa vil hans Nærværelse dog heller ikke være en blot aandelig, idet der i denne Periode ville forekomme synlige Aabenbarelses af Christus for de Troende, ligesom for Disciplene efter Opstandelsen. Efter denne Opfattelse vil altsaa det tusindaarige Rige have sit Forbillede i hine Mellem dage mellem Opstandelsen og Himmelfarten, der ere Udtrykket for Overgangen fra den jordiske Tilværelse til den himmelske Forklarelse. Det synes at være en saadan Forsabbath, som Apostlene havde haabet selv at kunne opleve, og til hvilken de ogsaa henregne den første Opstandelse, Opstandelsen og Forklarelsen af de i Christo Hensøvede, som da skulde være med Herren. Vi indømme gjerne, at denne Anskuelse, der har store Tilknætningspuncter i den gamle Kirke, paa det nuværende Erkjendelsestrin ikke lader sig udpræge til klar dogmatisk Bestemthed. Vi indømme, at det er vanskeligt i den apostoliske Prophetie at skjelne mellem det Symboliske og det Virkelige, mellem det, som skal tænkes forbundet i Tiden, og hvad der kun skal tænkes forbundet i Væsenet, og at Meget her maa henstilles til den christelige Aenelse. Men ingen Uenighed synes at burde finde Sted angaaende Chiliasmens almindelige Idee, Ideen om en høieste jordisk Blomstringstid for Kirken førend den sidste Afslutning.

Anm. At de „tusinde Aar“ kun ere at tage symbolisk, fremgaar af 2 Pet. 3, 8 (hvor der iforveien er talt om de Spottere, der nægte Herrens Gjenkomst): „Dette bør ikke undgaae Eder, at een Dag er for Herren som tusinde Aar og tusinde Aar som

een Dag". Dette apostoliske Ord vil ikke blot sige, at Tiden ikke saaledes er en Skranke for Gud, som den er det for os; men fremfor Alt vil det sige, at Gud i sin Forelse med Menneskeslægten i een Dag kan lade den gjøre et ligesaa stort Fremstridt som ellers i tusinde Aar og omvendt, at Gud atter efter sin Vilddom kan forhale Udviklingen saaledes, at Slægten i tusinde Aar ikke kommer videre, end ellers i een Dag*). Og maae vi ikke sige, at Historien virkelig gaaer efter denne Typus? Var ikke den apostoliske Tid, var ikke Reformationen, var ikke Revolutionen en saadan Dag, paa hvilken der skete ligesaa Meget som ellers i tusinde Aar? Men jo mere Historien nærmer sig sin Ende, med desto større Slutnings-Hastighed bevæger sig Tidens Hjul, med desto større Pludselighed og Rapiditet, med en desto brattere Omvæltning af forskjellige Tilstande strider Udviklingen frem; og den vilde meget kunne forregne sig, som meente, at fordi der i disse vore nærværende Verdenstilstande endnu staaer saa Meget tilbage at gjøre, som gjerne kan kræve Aarhundreders Arbejde, maa Enden endnu være meget langt borte. Thi naar Herren vil, kan Alt dette gøres paa een indholdsrig Dag, og uden en saadan vilde det aldrig blive gjort. Derfor strider det heller ikke mod Skriftlæren, naar vi tænke os det tusindaarige Rige som et meget kort Tidsrum, som een Dag, der i sig concentrerer en Fylde og en Glæde, som ellers er spredt i Aarhundreders Række.

Naar Chiliazmen fremtræder som Sværmeri, da viser dette sig ikke blot deri, at man udmaler sig en Tilstand, hvor det kristelige Verdensherredomme er opfattet kjødeligt istedetfor aandeligt, en Tilstand, fyldt med sandkelige Nydelsers istedetfor med Retfærdigheds Frugter; men fornemmelig deri, at man enten forventer denne Tilstand som Noget, der skal komme udbortes fra, uden at være betinget ved Guds Riges Komme inden i os, eller at man selv søger at hidføre den ved en revolutionair Overspringen af Betingelserne for den historiske Udvikling. Dette gjælder navnlig om Gjendøernes Chiliazme, der i det 16de Aarhundrede søgte at indføre Tusindaarsriget. Det Samme gjælder om mange Phænomener i Profanhistorien. Thi ikke blot den religiøse Bevidsthed, men ogsaa Verdensbevidstheden har sin Chiliazme, forsaavidt som ogsaa Verdensbevidstheden antager, at der er et Fuldkommenheds Maal, som kan naaes af Menneskeslægten indenfor disse Betingelser. Chiliastiske Sværmerier viste sig saaledes hos Mange i den franske Revolutionsperiode, idet

*) Thiersch: Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Critik der neuesten Schriften. Pag. 107.

de meente, at det jordiske Dyktighedsmaal pludseligt skulde naaes ved at indføre Menneskerettighedernes Herredømme; og kunne vi miskjende, at Nutidens politiske, socialistiske og communistiske Tendenser ligeledes ere svangrede med den crasseste Chilasme?

§ 282.

Efterdi det tusindaarige Rige kun er Udtrykket for Kirkens jordiske Guldbendelse, saa maa det atter forgaae og afblomstre. Thi Alt, hvad der fremblomstrer under disse jordiske Betingelser, har ogsaa sin Høst og sin Løvfaldstid. Efter hiin Periode løslades Djævelen paany, hvis Magt kun var bunden, ikke tilintetgjort, den sidste store Kamp begynder, der kun afbrydes ved Herrens sidste og endelige Tilkommelse, i hvilken hans Kongedømme fuldstændigt aabenbarer sin kosmiske Betydning. Ikke blot paa alle Puncter af Mandeveden vil Christi dømmende Magtaabenbarelse frembryde med uafviselig Evidens og Klarhed, men ogsaa Naturen vil i sin Forvandling, ved at oplade et heelt Rige af nye Skabelses-Kræfter, vidne om ham, som nu er kommen. Og da alle Mander nu befinde sig i deres afsluttede Livsresultat, bliver denne Tilkommelse til absolut Salighed for de Troende, til absolut Usalighed for de Vantro, som have fornægtet Kjærligheden. For de Troende bliver den til absolut Salighed, fordi den ophæver Contrasten mellem den kosmiske Virkelighed og Guds Rige og for dem selv medfører den sidste Befrielse til deres Ideal; for de Vantro, som fastholde Fjendskabet, bliver den til absolut Usalighed, thi Glandsen af Christi Herlighed forvandler sig for disse til en fortærende Ild. „Gaaer bort fra mig I Forbandede, jeg kjender Eder ikke“ *)! Ikke blot fra Menneskens Søn lyde disse Ord dem imøde; de lyde dem ogsaa imøde fra Dybet af deres eget Væsen, fra det mishandlede Gudsbillede i dem selv, lyde dem imøde fra alle Skabelseskredse, som nu i Samstemning aflægge Vidnesbyrd om Kristus. For disse Fordomte er der ikke mere Plads i den forklarede Skabning, af

*) Matth. 24.

hvilkens de maae udskilles, og spørge vi om deres Sted, da have vi intet andet Svar end: „det yderste Mørke“.

§ 283.

Skal altsaa Verdensudviklingen ende i en Dualisme? Skal denne Jordommelse vedblive at hvile over hine Usalige, eller skal den omsider løses, om end kun efter Voner? Gives der en evig Jordommelse, eller tør vi antage en endelig Omvendelse af de Jordomte, en almindelig Apocatastasis, en Restitution af alle sædelige Væsener, saaledes at Gud i fuldstændig Betydning bliver Alt i Alle? Kirken har aldrig villet gaae ind paa dette Sidste*), og ikke blot synes den i denne Henseende at være bestemt ved den hellige Skrifts Udsagn, men ogsaa ved den Jølelse, at ved Opgivelsen af Læren om den evige „Fortabelse“ vilde den christelige Bevidsthed om „Frelsen“ tabe sin dybeste Alvor. Men paa den anden Side maa det indrømmes, at Læren om en almindelig Apocatastasis, der til forskjellige Tider er vendt tilbage i Kirken, ogsaa har havt Tilnærmingspuncter i den hellige Skrifts Udsagn; at den ikke blot — hvad vel stundom har været Tilfældet — er udsprungen af Læstindighed, men af en dyb, i Christendommens eget Væsen grundet Humanitetsjølelse. Og derfor maa der siges, at jo mere den christelige Tænkning fordyber sig i dette Spørgsmaal, desto mere føres den her ind i en Antinomie, der, som det synes, ikke skal bringes til en fuldkomment afsluttende og tilfredsstillende Løsning paa det nærværende Erkjendelsestrin.

§ 284.

Vende vi os til den hellige Skrift, da møder os her den samme Antinomie, uden at en bestemt Løsning er at finde i Skriften selv. Der ere Steder, som, naar de tages efter deres hele Vægtfylde, paa det Bestemteste vise hen til den

*) Jvfr. Conf. Aug. XVII. *Damnata Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.*

evige Fordømmelse. Naar Herren taler om den evige Ild, der er beredt Djævelen og hans Engle; naar han taler om Ormen, der ikke døer, og Ilden, der ikke udsloffes; naar han taler om Synd mod den Hellig Aand, der ikke forlades hverken i den nærværende eller den tilkommende Verden*), naar Apostelen Johannes siger, at der gives en Synd til Døden, for hvilken man ikke skal bede**); saa udtrykke disse Steder, naar de tages uden Kunstleri, aabenbart Forestillingen om en Fordømmelse, hvori der ikke er Ophør. Men paa den anden Side ere der Udsagn i Skriften, der ligesaavel have Krav at tages i deres hele ufvækkede Betydning. Naar Apostelen Paulus siger, at den sidste Fjende, som overvindes, er Døden — altsaa ogsaa den anden Død, efterdi ellers endnu en uovervunden Fjende var bleven tilbage; naar han, uden at see hen til nogenjomhelst Mod sætning mellem Salige og Fordømte, taler om den Tid, da Gud skal være Alt i Alle***); naar han uden Indskrænkning siger, at Alt skal indsamles under Kristus som under Hovedet†), at ligesom Alle døe i Adam, saaledes skulle Alle levendegjøres i Christo ††): da vil man ikke, uden at indskrænke disse Steders Kraft, heraf kunne fjerne Forestillingen om en almindelig Apocatastasis; thi Apostelen siger udtrykkeligt Alle, ikke Nogle †††). Denne Mod sætning i selve Skriftens Ytringer viser, at Skriften selv ikke giver os en sidste dogmatisk Løsning. Thi den, som ved Skriften dogmatisk vil begrunde Apocatastasis, bliver nødt til at svække og efter denne Idee at begrænske og indskrænke de Steder, der tale for evig Fordømmelse; og den, der ved Skriften dogmatisk vil begrunde den evige Fordømmelse, nødes til, efter denne Idee at begrænske og indskrænke de Steder, der tale for Apocatastasis — f. Ex. naar Apostelen siger: „Ligesom Alle ere døde i Adam, saaledes skulle Alle levendegjøres i Christo“,

*) Marc. 9, 43. Matth. 12, 32. **) 1 Joh. 5, 16.

***)) 1 Cor. 15, 26—28. †) Eph. 1, 10. ††) 1 Cor. 15, 22.

†††) Jvfr. Matth. 19, 26.

da paa det sidste Sted at forklare Alle som „Nogle“, medens han dog paa det første Sted maa fastholde „Alle“ i egentlig Betydning. At Guds Ord ikke kan modsig sig selv, og at den her fremhævede Antinomie væsentligt maa være løst i Guds Ords Dybheder, er Noget, vi villigt indrømme. Kun paastaar vi, at denne Løsning intetsteds udtrykkeligt er given, og vi spørge, om vi ikke deri tør ane en guddommelig Viisdom, at en sidste Løsning ikke er given os, der endnu befinde os paa Timelighedens og Udviklingens Strøm.

§ 285.

Men den samme Antinomie, der fremstiller sig i Skriften, fremstiller sig ogsaa for Tænkningen. Der er ofte sagt, at ingen Speculation kan undgaae Antagelsen af en almindelig Apocatastasis. Dette synes at maatte bekræftes, forsaavidt som Tænkningen gaaer ud fra det Synspunct, der vistnok for den christelige Betragtning er det hoieste og altomfattende, Synspunctet af den guddommelige Kjærligheds Teleologie. Gaaes der nemlig ud herfra, da lader Verdensformaalet sig kun tænke som det Salighedens Rige, hvor ingen menneskelig Sjæl tør fattes. Thi den Sætning, at Verdensformaalet, at Virkeliggjorelsen af Guds Rige, ligesuldt opnaaes, om end nogle, ja mange Sjæle fortabes, denne Sætning lader sig vel framsætte fra et pantheistisk Standpunct, hvor der ikke fordres anden Tilfredsstillelse, end at Formaalet opnaaes i det Hele og Store, hvor det altsaa kun kommer an paa Riget, men ikke paa de Enkelte; men paa Christendommens Standpunct har den sine store Vanskeligheder. Begrebet om enkelte Sjæles Fortabelse er nemlig saare vanskeligt at forene med Begrebet om den guddommelige Kjærligheds Raadslutning, der omfatter hver enkelt menneskelig Sjæl, vanskeligt at forene med Begrebet om det specielle Forsyn, som med hver enkelt Sjæl gjentager det hele Riges Teleologie. Den Paastand, at Verdensformaalet ogsaa naaes i de Fortabte, forsaavidt som Guds straffende Retfærdighedsaaabenbarelse, altsaa hans

Majestæt aabenbarer sig i disse, lader sig vel fremsætte fra et Standpunct, der kun bestemmer Verdensformaalet som en moralsk Verdensorden, hvor det alene kommer an paa, at Frihedens Gud bliver aabenbaret, ikke hvorledes han aabenbares, men har store Vanskeligheder paa Guds Riges Standpunct, hvor Alt, ikke blot for Mennesket, men for Gud selv, kommer an paa dette Hvorledes, at nemlig Gud selv kan vorde aabenbaret i Skabningen efter sin Kjærlighed. En Retfærdighedsaabenbarelse, i hvilken Kjærligheden er tilbagetrængt, kan ikke være den fuldkomne Aabenbaringsform for Guds Villie. Sættes der nemlig en Villie i Skabningen, der evigt vedbliver at stride med Gud, da sættes ogsaa en Skranke, som den guddommelige Kjærlighedsvillie i Evighed ikke kan overvinde. Det Samme gjælder om den Paastand, at Alles Knæ dog ville komme til at bøie sig i Jesu Navn*), idet Alle ville nødes til at anerkjende hans Magt. Thi herved sættes Magtaabenbarelsen som den teleologiske Grundbestemmelse, medens dog efter Christendommens Lære Guds Almagt har sit bestemmende Princip i Kjærligheden. Men Kjærlighedens Magt naaer kun sit Maal, naar alle Knæ frivilligt bøie sig under den, fordi den er moralsk uimodstaaelig. Begrebet om den blotte Magtaabenbarelse er vanskeligt at forene ikke blot med Begrebet om Kristusmagten, som jo er Aaadens forløsende og fuldkommende Magt, men ogsaa med Troens første Artikel: Jeg troer paa Gud Fader, Almægtige; thi den faderlige Magt er jo netop Kjærlighedens Magt**), der gennem en Række af opdragende Førelser leder Skabningen til dens Maal.

§ 286.

Idet vi saaledes, ved at gaae ud fra Gudsideaen, føres henimod Apocatastasis, fører derimod den anthropologiske, den psykologiske og ethiske Betragtning, fører Livet og Virkelig-

*) Svfr. Philipp. 2, 10. 11.

**) 1 Pet. 4, 19.

heden os henimod Læren om den evige Fordommelse. Thi da Mennesket dog ikke skal blive saligt ved en Naturproces, maa det da ikke være muligt for Villien at fastholde sin Forhærdelse, i det Uendelige at afvise Raaden og saaledes selv at vælge Fordommelsen? Vil man sige, at denne Mulighed til en vedvarende Forhærdelse ogsaa maa indeholde en vedvarende Mulighed til Omvendelse, da er denne Slutning overilet. Thi allerede denne jordiske Tilværelse viser os den frygtelige Nødvendighedslov, hvorved det Onde mere og mere antager et uforanderligt Naturpræg i Individet. Vel viser den psykologiske Erfaring ogsaa, at et mægtigt Vendepunkt kan fremkomme i den menneskelige Sjæl, hvorved det Gamle afbrydes og Individets Characterudvikling antager en ny Retning. Men atter fremtræder her det gamle Spørgsmaal, om der for Menneskets Omvendelse ikke gives en terminus peremptorius, det vil sige: en yderste Grændse, udover hvilken sand Anger og Omvendelse ikke mere er mulig. Tor vi nu end ikke vilkaarligt sætte denne paa noget Punkt indenfor Tiden (f. Ex. ved dette Livs Ophor), saa nodes vi dog ubetinget til at sætte den ved selve Tidens og Historiens Ophor, hvilket netop er Begrebet om Herrens sidste Tilfommelse. Saalænge som der er Tid, maa Omvendelse være mulig; thi det er just det christelige Begreb om Tidens Betydning, at den er Provølsens og Raadens Tid; og saalænge som Synderen befinder sig i Tiden, staaer han under Guds Langmodighed. Men naar ikke blot dette eller hiint bestemte Tidsmaal, men selve Tiden er udløben, da indsees ikke, hvorledes Omvendelse mere kan være mulig, fordi Omvendelsen ikke kan tænkes uden en Omvendelses historie. Omvendelsens Mulighed beroer nemlig ikke blot derpaa, at det Gode væsentligt er tilstede i Mennesket og aldrig lader sig udslette, hvilket ligesaa vel er Fordommelsens Mulighed; men derpaa beroer den, at der ere indre og ydre Virkelighedsbetingelser tilstede for Udviklingen af denne Mulighed, at Synderen endnu befinder sig i en Tingenes Orden, som har

Præget af det Uafgjorte, en Verdenstilstand, hvor der endnu kan være Tale om Prøvelse og Forsøgelse. Nu maa Apocatastasis=Læren vistnok antage, at der er Tid nok, og at der kun i relativ, men aldrig i absolut Forstand kan siges: Det er for sild! Det er derfor i sin Orden, naar Origenes antager, at Gud vedbliver at sende de Uomvendte fra een Verden ind i en anden, ligesom fra een Skole ind i en anden, indtil de omsider blive omvendte, hvorved han da kommer til en uendelig og ubestemmelig Række af Verdener og Verdensudviklinger. Men denne Forestillingsmaade er uforenelig med den christelige Anskuelse, for hvilken Herrens sidste Tilkommelse er absolut afsluttende, ikke blot for en enkelt Deel af Skabningen, men for Alskabningen, saaledes at der efter denne sidste Tilkommelse ikke mere kan være Tale om Historie og historisk Fremskriden, men kun om et Liv og en Tilværelse i afsluttet Evighed. Fastholde vi dette, da maa den evige Fordømmelse berøe derpaa, at den fordomte Skabning som den gudbilledlige Skabning vel har den ufortabelige Mulighed til det Gode, men at denne Mulighed er absolut affaaen fra alle Virkelighedsbetingelser for sin Udvikling, eller som det hedder i Evangeliet, at „Døren er lukket“ *). For den Fordømte gives der altsaa ingen Fremtid, han kan ikke mere faae nogen Historie og har kun Tilbageblikket paa den tabte Fortid, paa en forspildt Tilværelse. Idet nu det Godes medskabte Mulighed uafsladeligt kræver sin Fyldestgjørelse, medens alle Betingelser for denne Fyldestgjørelse mangle baade indeni ham og udenom ham: saa er denne evigt utilfredsstillede Samvittighedsfordring at betegne som „Ormen, der ikke doer, og Ilden, der ikke udslukkes“.

Anm. Vilde vi i den nærværende Verden opsoge Forbilleder for den evige Fordømmelse, da maae vi opsoge dem i saadanne Individer, der ved Synden ere forvandlede til Ruiner af moralske

*) Matth. 25, 10.

Bæfener, Ruiner, over hvilke Lovens Mand svæber med den Anklage, at her skulde være et Guds Tempel, hvor der kun er en Ruin. Blandt Digterne har fornemmelig Shakespeare fremstillet os saadanne Individuer, der midt i Tiden ere Albenbærelser af Helvede. Naar vi saaledes see Lady Macbeth vandrende i Sovne, aftvættende Blodpletterne af sin Haand, udstodende hine forfærdelige Sukke, i hvilke den tilbagetrængte Samvittighed søger at skaffe sig Luft, maae vi da ikke sige, at Forestillingen om den evige Fordømmelse paanoder sig os som en Realitet? Thi det er ingen sand, ingen frugtbar Anger, hvorunder hun lider; i hendes Anger er der kun Trængsel og Angst, men ingen Lyst til det Gode; hun fastholder den onde Villie, og det Gode er kun i hende som den blotte Mulighed, der er uadskillelig fra den gudbilledlige Skabning. Men denne tilbagetrængte, i Uretfærdighed opholdte Mulighed hviler som en centnerting Byrde paa hendes Sjæl, iden at der er nogen Betingelse tilstede for en Rettelse og Befrielse gjennem den sunde Anger. Og naar vi see hende vandre saaledes, er det da ikke, som maatte hun vedblive at vandre saaledes gjennem Woner, grædende Helvedes taareløse Graad, hvorved vi mindes Ordet: falder over os 3 Bjerge, stjuler os 3 Høie!

Naar vi i det Foregaaende have sagt, at Gudsideen fører os henimod Apocatastasis, den anthropologiske Betragtning, henimod den evige Fordømmelse, da finder dette sin Stadfæstelse i Kirkehistorien. Thi det er fornemmelig hos de græske Fædre, vi finde Læren om Apocatastasis, eller dog en stærk Sympathie for denne Lære, disse Fædre, som overveiende fulgte en metaphysisk Betragtning, medens de dybere anthropologiske Underjogelser stode dem fjernere, hvorfor de ogsaa snarere opfattede det Onde som en Mangel, et *μη ὄν*, end som en Positivitet. Hvor man derimod med Augustinus forbybede sig i Syndighedens Alvor og Tidens Betydning for Mennesket, fastholdt man ogsaa overveiende Læren om den evige Fordømmelse og om en yderste Grændse for Omvendelsens Mulighed; og skjøndt man ofte paa en vilkaarlig Maade fastsatte denne Grændse, var man dog stedse ledet af den store practiske Sandhed, at dette Livs Dieblikke have uendelig Betydning, og at Mennesket ingenlunde har Tid nok, ingenlunde, som den modsatte Anskuelse siger, kan gjøre Regning paa en uendelig Tid og derfor ikke tør opfatte sin Omvendelse. — Hos Schleiermacher, der ligesom Grækerne betragter det Onde som Privation, fremgaaer den ubetingede Apocatastasis af hans Lære om Skabningens ubetingede Afhængighed af Gud, skjøndt ogsaa en anthropologisk Interesse paaberaabes, nemlig den christelige Kjærlighedsfølelse. Thi idet den christelige Bevidsthed

veed sig selv salig af Naade, maa den finde det som en Indskrænkning i sin egen Salighed, at vide andre Medskabninger udelukkede dersfra.

§ 287.

Enhver af de fremhævede Sider af Modsatningen har saaledes et Tilknætningspunct i selve den christelige Bevidsthed. Men Vanskeligheden lader sig i Almindelighed udtrykke saaledes, at vi ikke formaae at forene Begrebet om den evige Fordømmelse med Begrebet om den guddommelige Kjærligheds Teleologie. Man har forsøgt at hæve Vanskeligheden ved at antage, at de Forstødte under deres tomme, frugtesløse Kamp mod Skaberen, under deres fortsatte Qvaler omsider maatte opløses i deres Væsen og synke hen i fuldkommen Tilintetgjørelse. Paa denne Maade vil der vistnok ophøre at være en aandelig Skranke for den guddommelige Kjærlighed, thi efter hine Ujaliges Tilintetgjørelse vil der kun være et Rige af Salige; men ligesom denne Antagelse ikke har Medhold i Skriften, saaledes hæver den heller ikke Hovedvanskeligheden, at nemlig Væsener, som af Skaberen vare anlagte for et evigt Liv, og som gennem en Række af Livsførelser ere ledede henimod Maalet, omsider maae slippes, maae opgives af det guddommelige Forsyn, maae opgives af den faderlige Magt, der ikke formaaer at gennemføre sit Forsæt med dem, men maa lade dem synke i Tilintetgjørelsens Nat. Dog ogsaa en anden Veie har man forsøgt. Man har taget Udtrykket „evig“ Fordømmelse i den Betydning, at det subjectivt, for de Fordømtes egen Bevidsthed vil fremstille sig saaledes, som om denne Straf aldrig vil ophøre, medens der objectivt kun kan være Tale om en evig Fordømmelse i Betydning af Straffens indre Uendelighed. Eller man har forstaaet Udtrykket „evig“ om Woner, som dog omsider ville være udløbne, en Fortolkning, der fornemmelig er bleven anvendt paa det tunge Sted om den Synd, der ikke forlades hverken i denne eller den tilkommende Woon, men — tilføier man selv — som dog kan forlades i en derpaa følgende Woon. Man har ved dette,

maafsee vansteligste af alle herhen hørende Steder, tillige lagt Vægten paa, at der jo ikke siges, at Synden aldeles ikke skal ophæves, men kun, at den ikke skal forlades. „Denne Synd skal ikke ophæves ved at forlades, det vil sige Straffen skal ikke eftergives. De Skyldige skulle udtømme den guddommelige Bredes Kalk til den sidste Draabe. De ere hjemfaldne til den blotte Retfærdighed, til en fortærende Ild, der ikke er formildet ved noget Solglimt af den guddommelige Naade og Barmhertighed, og de skulle ikke slippe derfra, førend de have betalt den sidste Hvid*). Al Straf er vistnok en Renselse gennem Ilden; men den Ild, hvorigennem disse skulle renses er ikke den faderlige Tugtelse, men Søen, der brænder med Ild og Svovl**). Igennem disse Flammer skulle de omsider, om end kun gennem Væner, dog føres til at række efter Naaden og annanne Syndernes Forladelse af Guds Barmhertighed***). Men uden at tale om, hvad der fra et exegetisk Standpunkt lader sig indvende mod denne Fortolkning, saa viser den os paa ingen Naade Muligheden til en virkelig Omvendelse for disse Individuer. Thi hertil er det ikke nok, at Bevidstheden kommer til at erkende det Tomme i Synden, men den maa ogsaa kunne finde Begyndelsen til en ny Livsudvikling i en objectiv Verdenstilstand. Men en umiddelbar Overgang fra Ildsoen til den fuldkomne Salighedstilstand vil man dog ikke kunne forestille sig. Og man kommer derfor atter tilbage til den origenistiske Forestilling, at der endnu maa være Verdensudviklinger, Provøfsestilstande, Skoler, hvorigennem Overgangen kan stee. Men saaledes føres vi atter tilbage til den Strid, hvori denne Forestillingsmaade staaer med den kristelige Anskuelse, for hvilken ikke blot en enkelt Tid og en enkelt Historie, men al Tid og al Historie ophører med Herrens sidste Tilkommelse. Og under

*) Matth. 5, 26.

**) Joh. Ab. 21, 8.

***) I den lutheriske Kirke er denne Fortolkningsvei allerede angiven af den gamle J. A. Bengel.

denne Forudsætning maae vi atter sige: *ex inferno nulla redemptio* *)!

§ 288.

Vi lade derfor Antinomien blive staaende som et Kors for Tanken, hvilket ikke skal og ikke tør borttages paa den stridende Kirkes Standpunct. Idet vi stille os paa dette, lære vi med Lutherdommen en Apocatastasis a parte ante, det vil sige: Guds almindelige Raadslutning til Alles Salighed; men idet vi sætte denne Raadslutning som betinget ved den frie Villie og dennes Udvikling gjennem Timeligheden, kunne vi kun lære en Apocatastasis a parte post, forsaavidt som vi tillige lære Muligheden til en evig Fordømmelse. De theoretiske Vanskeligheder, som fremkomme ved en nærmere Analyse af disse Bestemmelser, og som vi nu have søgt at fremhæve, kunne kun tænkes at beroe paa selve Stridens, paa Udviklingens og Timelighedens Vilkaar, som det jo overhovedet maa siges, at en fuldkommen Theodicee kun kan gives paa Salighedens Standpunct. Men practist ere disse Bestemmelser ingenlunde uforenelige, ja de maae nødvendigst være forenede i enhver christelig Bevidsthed, der endnu befinder sig i Striden. Thi ligesom Forvisningen om Guds Kjærligheds Raadslutning til Alles Frelse er Grundvolden for den christelige Kjærlighed, der haaber Alt**), saaledes er Troen paa Muligheden af den evige Fordømmelse, Muligheden af et absolut: Det er for silde! den dunkle Grund for Livets Alvor, den dunkle Grund for den Frygt og Bæven, med hvilken vi skulle arbejde paa vor Saliggjørelse, og for den

*) Jvfr. Johannes' Ab., hvor der om Fordømmelsen bruges Ordet: *eis aiónas tōn aiónon* og *eis toús aiónas tōn aiónon*, 14, 11. 19, 3. 20, 10. Det practist Farlige i at give disse Udtryk en indskrænkende Betydning har umiddelbart paanødt sig den gamle F. A. Bengel, idet han siger: „Wer von der *ἀποκατάστασις πάντων* Einsicht hat und sagt es aus, der plaudert Gott aus der Schule“. (Süddeutsche Originalien. 2tes Hest. S. 23.)

**) 1 Cor. 13, 6.

Kjoben af Naadens beileilige Tid, til hvilken Guds Ord opfordrer os. Thi gives der et sidste, et uigjenkalbeligt: Det er for silde! da faaer dette en mægtig tilbagevirkende Kraft paa ethvert relativt: Det er for silde! og giver den nærværende Tid, ja det nærværende Dieblif den alvorligste Betydning.

§ 289.

Den Apocatastasis, som Skriften udtrykkeligt lærer*), beskrives i Johannes' Aabenbaring 21de Cap.: „Sag faae en ny Himmel og en ny Jord, thi den første Himmel og den første Jord var forgaaet, og Havet var ikke mere. Og jeg, Johannes, faae den hellige Stad, det nye Jerusalem at stige ned af Himmelen fra Gud, beredet som Bruden, smykket for sin Brudgom. Og jeg hørte en hoi Røst fra Himlen, som sagde: „See Guds Paulun er hos Menneftene, og han skal boe hos dem, og de skulle være hans Folk, og Gud selv skal være hos dem og være deres Gud. Og Gud skal astørre hver Taare af deres Die, og Døden skal ikke være mere, ei heller Sorg, ei heller Skrig; ei heller Pine skal være mere; thi det Første er vejet bort“. Det er denne Tilstand, Apostelen Paulus har for Die, naar han siger: „Derpaa kommer Enden, naar han har overantvordet Gud og Faderen Riget — at Gud skal være Alt i Alle**). Sønne har nu fort Guds Rige til det Maal, hvor det faderlige Kjerlighedsforhold fuldkomment kan indtræde. Han har overgivet Riget til Faderen, han har nedlagt sit Midlerembede, forsaavidt som der efter Syndens og Dødens fuldkomne Ophør ikke mere er Sted for hans forsonende og forløsende Midlervirksomhed, efterdi nu alle de Forløste ere modnede til Guds Borns herlige Frihed. Men ingenlunde kan det være Apostelens Mening, at Christi Midlervirksomhed i enhver Betydning skulde være ophørt. Thi evigt vedbliver Kristus at være Brudgommen, at være Hovedet for det salige Rige; evigt vedbliver

*) Ap. G. 3, 31.

**) 1 Cor. 15, 24 & 28.

af faderlig Salighedsmeddelelse at tilstrømme Skabningen gennem Sønnen, og først nu kan der i den fulde Betydning være Tale om en Kristusnærværelse i Afskabningen, idet han opfylder Alt med sin Fylde.

§ 290.

De Saliges Tilstand selv beskrives som en Fuldkommenhed, der ikke blot er uden Synd og Forfrænkelse, men hvor alt Stykværk er afføjet*). Snart beskrives den som en Hvile i Herren**), en Sabbath, en evig Fred; men denne Hvile beskrives tillige som en Virksomhed i Herrens Glæde***); snart beskrives den som en Skuen Ansigt til Ansigt†), snart som et Kjærlighedens Samsund med Gud og Englene og alle de Udvalgte — det vil sige: det salige Liv indeslutter Enheden af alle sande Modsetninger, som i denne Tidelighed ere udstykkede eller dog kun relativt enes, og denne uforfrænkede Enhed af Livets sande Modsetninger udgjør Guds Børns herlige Frihed. Den Paastand, at denne udstykkede Tilværelse, i hvilken vi nu leve, er den eneste mulige, at en fuldkommen Salighedstilstand er utænklig, fordi Livet kun er at sætte i den fortsatte Stræben henimod Maalet, denne Paastand misfjender, at i Saligheden er Maalet baade opnaaet og opnaaes stedse paany, at det salige Liv baade er og vorder. Langt fra at Livet skulde ophøre, naar alt dette Stykkevis er afføjet, maae vi meget mere sige, at nu først er Livet kommet faa vidt, at det i Sandhed kan begynde; og alt dette tidelige Stykværk, og alle Historiens Gjæringer og Kampe, og Kirkens lange Strid paa Jorden var kun for denne Begyndelses Skyld, fordi med denne Menneskets Skabelse først bliver fuldbaaren. Denne Begyndelse er, som Begyndelsen til et saligt Liv uden Ophør, vistnok Begyndelsen til en progressus in infinitum, en Bevægelse εις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Men det salige Liv er Centralisationen af den uendelige

*) 1 Cor. 13, 10.

***)) Matth. 25, 23.

**) Hebr. 4, 9. Joh. Kap. 14, 13.

†) 1 Cor. 13, 12.

Progres, det vil sige: Tiden er ikke mere denne historiske Tid med Adspittelisen og Stykværket; men gennem Gøernes Række strømmer Evighedens Tylde, saaledes at den hele Evighed er i ethvert Moment af Tiden. At der i det salige Rige er en Fremgang i det Uendelige, vil altsaa kun sige, at her, i Fuldkommenheds Land ere de stedse rindende Kilder, de uudtømmelige Muligheder til ny Glæde og ny Virksomhed, ny Erkendelse og ny Kjærlighed.

Ann. Til det Stykkevisse, som skal afskaffes, henregner Apostelen ogsaa en Mangfoldighed af aandelige Gaver (Charismer), som kun have Betydning for Kirkens Udvikling indenfor disse jordiske Betingelser. Men efterdi dog den salige Individualitet ikke kan tænkes uden et bestemt Charisma, hvorledes skulle vi da tænke os Forholdet mellem de Charismer, med hvilke de Troende have virket herved, og de Charismer, med hvilke de skulle virke i det salige Rige? Efterdi den menneskelige Frihed ikke kan tænkes uden et bestemt Talent, men mange Talenter saaledes ere knyttede til hele denne jordiske Tingenes Orden, at de uden denne aldeles ikke kunne være, hvorledes skulle vi da tænke os de salige Individualitetens Forhold til det Talent, som i den jordiske Tilværelse har udgjort en saa væsentlig Deel af deres Aandelighed? Vi mene at have Skriftlærens Analogie for os, naar vi sige, at Talenterne maae tænkes at undergaae en Metamorphose, at Charismen kun affalder, forsaavidt som det har været det jordiske Hylster for en dybere liggende Mulighed, der nu skal udfolde sig. I Henseende til det aandelige Organ, hvor igennem Mennesket skal virke i hiint Rige, følge vi derfor den samme Betragtningssmaade, som Apostelen udvikler i Henseende til Regemligheden, idet han siger, at hvad der saaes i Forkrænkelse, opstaaer i Uforkrænkelse, og at der er Forskel paa jordiske Legemer og himmelske Legemer, skjøndt han tillige indskærper, at det dog ikke er et andet, men det samme Legeme, som vi skulle bære i Opstandelsen. Og vi kunne her mindes Herrens Ord i Parabelen om de betroede Talenter: „Du har været tro over Lidet, jeg vil sætte dig over Mere“*), Ord, der ikke blot tilkendegive en Forhøielse af Virksomheden i udbortes, men en ny Mulighed i indbortes Betydning.

Skal altsaa ogsaa Talentet og Talenternes Forsjel vedblive, forsaavidt som dette er uadstilleligt fra Individualitetens Begreb,

*) Matth. 25, 23.

faa kunne vi gaae videre og spørge: skal da ogsaa Forskjellen mellem Mand og Qvinde vedblive i hiint Rige? Vi kunne vistnok ikke betvivle dette, forsaavidt som denne Forskjel har faa omfattende Betydning for hele den sjælelige Individualitet. Dog vide vi ogsaa med Bestemthed, at der er det, som efterat det eengang er affaldet, ikke mere agtes værdigt til Opstandelsen fra de Døde. „Thi de, som agtes værdige til hiin Verden og til Opstandelsen fra de Døde, de hverken tage til Ægte eller udgives; de kunne jo ikke mere døe; thi de ere Engle lige“ *).

Hvad der affalder for bestandigt, og hvad der skal opstaae i Uforkrænkelse, det være sig af denne vor Aandelighed eller denne vor Legemlighed — dette formaae vi vistnok ikke at anskueliggjøre i det Enkelte, efterdi vi her kun see som gjennem et dunkelt Glar og fra det Enkelte stedse maae vende tilbage til den rige Grundbevidsthed, at Gud vil hellige os ganske og aldeles efter Aand, Sjæl og Legem**), og at hvert Menneſke ſkal fremſtilles fuldkomment i Christo***). Mange Spørgsmaal ere der, hvis Besvarelse nu kun er overladt til den troende Aneſe. Hertil henregne vi navnlig det Spørgsmaal, ſom de gamle Dogmatikere have fremſat: I hvilken Alderſ Stikſeſe ſkulle de Salige bære det himmeſke Legeme? De lutherſke Dogmatikere, der i det Hele taget have overſeet Mellemtilſtandens Betydning, have overveiede ſaſtholdt den Tanke, at Menneſket opſtaaer i den forklarede Stikſeſe af den Alder, i hvilken han nedſteeg i Graven, Oldingen ſom Olding, Barnet ſom Barn, Jomfruen ſom Jomfru. Men efterdi vi her ere overladte til Aneſen, ſaa vilde vi fremſætte det Spørgsmaal, om ikke vor chriſtelige Bevidſthed frembyder flere Tilknætningspuncter for den Anſueſe, der blev fremſat i Middelalderen, navnlig af Thomas Aquin, at nemlig de himmeſke Legemer ſkulle have Stikſeſen af den Alder, i hvilken Herren opſtod af Graven og opſøer til Himlen med ſit forklarede Legeme? Thi Herren ſelv maa jo være det fuldkomne Ideal baade af Evighedens absolute Ungdom og Evighedens absolute Modenhed †).

§ 291.

Det ſalige Livs uundtommelige Indhold er Gud og de ſalige Perſonligheder ſelv. Enhver af diſſe gjenspeiler ikke blot Gud paa en eiendommelig Maade, men gjenspeiler ogsaa paa eiendommelig Maade det hele Rige, hvoraſ den ſelv er

*) Luc. 20, 24—36. Jvfr. 1 Cor. 6, 13. 15, 50.

**) 1 Theſſ. 5, 23.

***) Jvfr. Coll. 1, 28.

†) Jvfr. Eph. 4, 13.

et Led. Naar Gud er Alt i Alle, da maa der ogsaa siges, at Alle ere i Alle, i hverandre; og i denne Kjærlighedens og Betsuelsen uindskrænkede og usformørkede Gjen-speiling, i denne stedse nye Vexel af uendelig Meddelelse og Modtagelighed, udfolder sig Charismernes Mangfoldighed. Det Medium, hvorigjennem de Salige paa aandelig Maade meddele sig til hverandre og ere i hverandre, betegne vi efter Skriftens Binf som Lysen*) og tage dette Ord paa eengang i aandelig og i legemlig Betydning. Herlighedens Rige er Lysens og just derfor Klarhedens og de uhemmede Manifestationers Rige, ligesom ogsaa de himmelske Legemer have Lysens Natur**). Men skjøndt dette Rige, hvor Gud og Skabning, Aand og Legemlighed have Samfund i Lysen; hvor Gud i den fuldkomne Betydning vil aabenbare sig som Lysens Fader, fra hvem al god og fuldkommen Gave kommer; hvor den ene Stjerne er forstjellig fra den anden i Glæde, og hver dog skinner i den fuldkomne Glæde: skjøndt dette Rige ingenlunde er os utænkeligt, — thi det er Forudsætningen for al vor Tænken, Gjenstanden for vor og Afslutningens inderste Længsel —, dog kunne vi kun tale derom som de, der selv endnu befinde os i Striden mellem Lys og Mørke, selv endnu ere ufuldbaarne. Det Uudsigelige er derfor en Bestemmelse, som nødvendigt maa indtræde i vor Tale om disse Ting. Vi ville derfor slutte med det Ord af Apostelen Johannes***): „O Elskelige, nu ere vi Guds Børn, og det er endnu ikke aabenbaret, hvad vi skulle vorde; men vi vide, at naar han aabenbares, da skulle vi vorde ham lige; thi vi skulle see ham som han er“!

*) Coll. 1, 12.

**) Matth. 14, 43. 17, 2.

***) 1 Joh. 3, 2.

