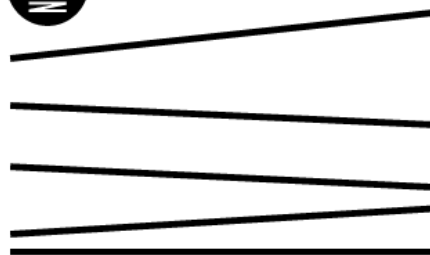


Digitaliseret af | Digitised by



**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.

Dogmatiske Oplysninger : et Leilighedsskrift.

2. Oplag.

Kjøbenhavn : C. A. Reitzel, 1850

104 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.





Martensen,
dogmatiske
Oplysninger
2. Spl.

3. - 54.

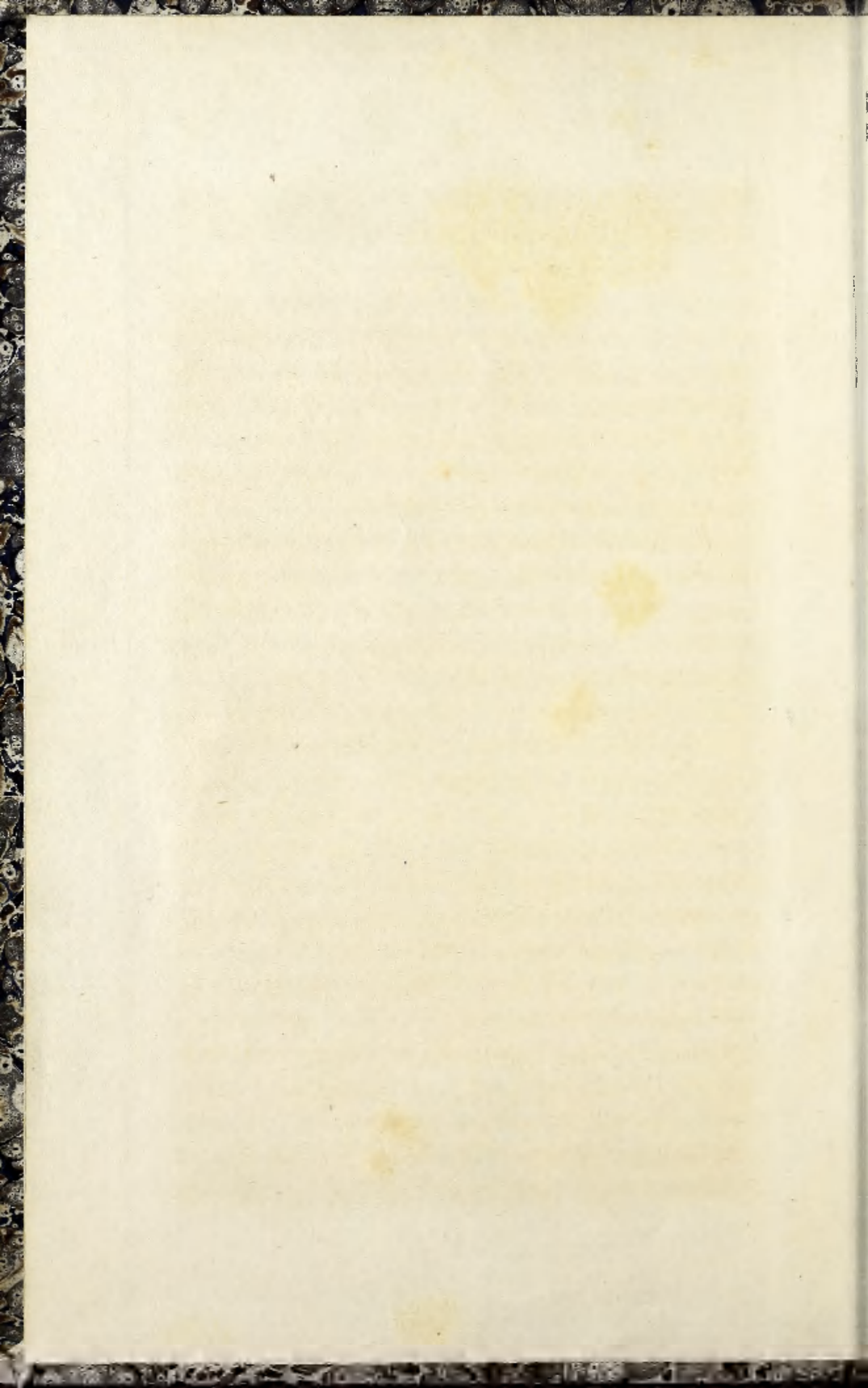
DET KONGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 3 8°



1 1 03 0 8 00896 1

+ REX





Dogmatiske Ophæsninger.

Et Leilighedskrift

af

Dr. H. Martensen.

Andet Oplag.

Kjobenhavn.

Forlagt af Universitetsboghandler C. M. Reitzel.

Trykt hos Kgl. Hofbogtrykker Bianco Luno.

1850.

Rechnung der Ausgaben

1812

Dr. G. H. H. H.

1812

1812



1812

Det er en gammel Erfaring, at Dogmatiken altid har Critiken i sit Følge, og denne har da ogsaa stadfæstet sig, efterat jeg i forrige Aar har udgivet min Fremstilling af den christelige Dogmatik. Naar den Deeltagelse og Belsvillie, hvormed dette Arbejde er blevet modtaget, i flere Henseender har været mig uventet, saa har det ingenlunde været mig uventet, at der fra flere Sider vilde reise sig Modsigelse. Thi maa en Dogmatik til enhver Tid fremkalde Critik, saa gjælder dette dog isærdelesshed i vor Tid, der er langt mere critisk end dogmatisk og for hvilken saa faare Lidet staaer fast. Jeg har i nogen Tid opsat at svare paa de mod mig stillede Angreb, dels fordi jeg vilde give Critiken Tid til at udtale sig, dels fordi jeg ogsaa vilde give den Deel af Publikum, der maatte interessere sig for disse Undersøgelser, Tid til selv at sætte sig ind i Sagen. Da imidlertid nu et Hvilepunct synes at være indtraadt og næsten et Aar er forløbet, siden jeg udgav det paagjældende Skrift, vil det maaskee ikke synes for tidligt, at ogsaa jeg leverer et Indlæg. De „dogmatiske Oplysninger“, der skulle meddeles gennem disse Blade, tilsigte derfor at oplyse enkelte af de angrebne Puncter. Jeg havde ogsaa kunnet kalde disse Oplysninger

critiske eller anticritiske, fordi de tilsigte at opklare Critikens Misforstaaelser. Forfatternes Klage over Critikens Misforstaaelser er vistnok saare gammel; men jeg for min Deel nødes til at gjentage den.

Vel kan der siges — og det er blevet sagt mig — at der i vore Dage ikke kommer Stort ud af at føre theologisk Polemik. Hvor ufrugtbar end den gamle theologiske Polemik var i mange Henseender, saa havde den dog den Fordeel, at de Stridende vare enige om de øverste dogmatiske Forudsætninger, under hvilke de bøjede sig som under en fælleds Auctoritet og indenfor hvis Omfreds de, vistnok ofte i stor Lidenskab, gjennemfegtede Striden om de enkelte Puncter. I vore Dage, hvor selv de øverste Principer ideligt drages i Tvivl, hvor Modsætningerne udvikle sig gjennem en Forskjellighed af „Standpuncter“, af „Grundanskuelser“ og videnskabelige „Heelheder“, er Forholdet blevet et heelt andet. De litteraire Disputationer og Kjævlerier, der føres mellem enkelte lærde Individuer, minde i vore Dage kun altfor ofte om det nu forældede Disputationsvæsen ved Universiteterne. Dette Disputationsvæsen, hvis Caricatur Holberg har fremstillet os i sin Erasmus Montanus, havde kun Betydning, saalænge som man gik ud fra en fælleds, forudsat Metaphysik og anvendte den syllogistiske Methode, ved hvilken man meente at kunne føre enkeltstaaende Beviser for enhver Sandhed (f. Ex. for Guds Tilværelse, for Udødeligheden), hvilke da atter kunde gjendrives ved ligesaa enkeltstaaende Modbeviser; ligesom man da ogsaa ved et Par Argumenter og Modargumenter kunde blive Seierherre eller Overvunden, erklæres levende eller død. Har man derimod indseet, at Erkjendelsen af den enkelte Sandhed maa fremgaae af en omfattende

Tankesammenhæng og kun kan godtgjøres, forsaavidt den sees som nødvendigt Led i en heel Erkjendelses Organisme: da indsees det ogsaa, at baade det mundilige og skriftlige Disputationsvæsen ikke synderligt svarer til Hensigten. Thi det er dog visseelig ufrugtbart, at tvende Individer, der staae i modsatte Livsanskuelser, give sig til at disputere om enkelte Puncter. Skal der derimod strides om selve Forudsætningerne, da fører dette ogsaa ud i det Endeløse, naar modsatte Overbeviisninger og Livsretninger staae ligeoverfor hinanden. Langt sikkrere end ved saadanne Disputationer, der saa saare let udarte til personlige Rivalerier, vil der kunne virkes til Sandhedens Udbredelse og til Bilsfarelsers Bekæmpelse, naar Enhver med den Kraft, som ham er givet, i Sammenhæng fremstiller og udpræger sin Livsanskuelse, saafremt han ellers er i Besiddelse af en saadan, udtaler den saa fuldstændigt, saa skarpt og bestemt som muligt, idet han tillige sætter den i Relation til de modsatte Anskuelser, og da overlader til sit Værk selv at skaffe sig Indgang og at virke hvad det formaaer. Dette har jeg, saa godt jeg kunde, søgt at gjøre ved Udgivelsen af min Dogmatik, og de, som føle sig kaldede til Polemik, ville sikkert gjøre dette paa den grundigste Maade ved, om muligt endnu fuldstændigere, at gennemføre en theologisk Anskuelse i modsat Retning. De Beslægtede ville da føle sig tiltrukne, de Fremmede frastødte, men Enhver af de Paavirkede vil deraf tage Anledning til at fortsætte sin egen Dannelse og Selvudvikling, det være sig nu, at han stiller sig i et bekræftende eller benægtende, eller i et eclecticisk Forhold dertil. Paa denne Maade fremkommer et virkeligt Resultat, medens de blotte Disputationer efter megen Tids-spilde sædvanligt

maae afbrydes med den Erkjendelse, hvilken Luther saa træffende udtalte, da han efter en frugtesløs Disputation skiltes fra sine Modstandere med de Ord: „Ihr habt einen andern Geist als wir!“ — Skjøndt jeg nu vistnok i det Væsentlige vedkjender mig den her antydede Betragtningssmaade, mener jeg dog, at der gives Tilfælde, hvor en Discussion kan føres med Frugt, og at der ogsaa gives Tilfælde, hvor en Forfatter kan finde sig foranlediget til at værges sin Anskuelse mod Mistydninger og Misforstaaelser. I dette sidste Tilfælde befinder jeg mig for Tiden, og skjøndt jeg ingenlunde mener, at jeg ved disse Blade vil kunne bibringe Nogen en Overbeviisning, som jeg ikke har formaaet at bibringe ham gjennem et Arbejde, der i flere Aar er gennemtænkt: saa føler jeg dog Opfordring til at udtale mig om enkelte Puncter, i det Haab, at dette maa kunne tjene til en nærmere Forstaaelse hos saadanne Læsere, der idetmindste have nogle Forudsætninger tilfældeds med mig, tjene til at orientere disse over Sagens virkelige Stilling eller over det Forhold, der i Virkeligheden finder Sted mellem mine Critikere og min Dogmatik.

Skal jeg da i Almindelighed udtale mig om denne Sagens virkelige Stilling, da maa jeg begynde med at udtale den almindelige Anke, at mine Critikere saa godt som slet ikke have indladt sig paa at prøve de af mig fremstillede Troeslærdomme, men kun have holdt sig til Dogmatikens Indledning. Med Undtagelse af Hr. Cand. Giriksson, om hvem vel Alle ville indrømme, at han bevæger sig i svære Misforstaaelser, men hos hvem det dog maa anerkjendes, at han har villet prøve selve Læren, have de Alle leveret dogmatisk Critik uden synderligt at bekymre sig

om det, hvorom Dogmatiken fornemmelig spørger, nemlig Dogmerne. Den dogmatiske Saginteresse, den prøvende Undersøgelse af den af mig fremstillede religiøse Anskuelse, er saaledes traadt tilbage, og de i Indledningen behandlede almindelige Principspørgsmaal ere kun blevne drøftede paa en abstract og formalistisk Maade. Denne Fremgangsmaade har ikke lidet forundret mig; thi det maa dog vel endnn være i frist Munde, hvorledes vi i en nys forløben Periode bleve trættede og kjedede ved de theologiske og philosophiske Indledningspørgsmaal, hvorledes den theologiske og philosophiske Litteratur for en stor Deel kun bestod af Indledninger og foreløbige Anstalter til et Systems Opbyggelse, hvorledes enhver videnskabelig Dilettant meente i Almindelighed at burde meddele sine Tanker om Tro og Viden og hvorledes et System skulde være; samt hvorledes da omfider den Indsigt uddannede sig, at disse almindelige Undersøgelser dog ikke kunde føres med nogen ret Frugt, naar de ikke bleve behandlede i Sammenhæng med den virkelige Erkjendelse, den virkelige Fremstilling af de paaagjældende Gjenstande. Jeg meente, at der var Grund til at antage, at denne bedre Indsigt havde faaet Indgang. Da jeg nu vilde fremlægge en gennemført dogmatisk Anskuelse, bestræbte jeg mig vistnok i Indledningen for saafarpt og saa bestemt som muligt at fremstille de Grundsætninger, jeg vilde følge under Udarbejdelsen af det Hele; men ingenlunde har jeg givet Indledningen den Fuldstændighed, jeg vilde have givet den, dersom jeg kun havde skrevet en Indledning til Dogmatiken. Ja, jeg valgte her forsætlig den sammentrængte Fremstilling; thi det var mig om at gjøre, at den kun skulde betragtes som et Led i

Heelheden og ikke træde selvstændigt frem udenfor denne; det var mig om at gjøre, at Læseren kun skulde betragte disse almindelige Principer i uopløselig Forbindelse med den virkelige Sagsanskuelse, ved hvilken de først rettelig kunne erkjendes, idet de først her faae Liv og Stikkelse. Saaledes meente jeg da, saavidt det stod til mig, at have afværget det Formalisteri, der saa ofte har knyttet sig til disse Undersøgelser. Ikke destomindre seer jeg nu, at Critiken atter er kommen ind paa den gamle, brede Vej, der i flet Bemærkelse kan betegnes som den tydske, hvor man nemlig tumler sig i lutter propædeutiske Undersøgelser, opvækker Støvskeer, men aldeles ikke kommer til Sagen. Idet man saaledes paa denne Maade fra først af er kommen ind i en Abstraction, ere da ogsaa mange abstracte Domme fremkomne. Saaledes have Nogle i abstract Almindelighed fundet, at denne Dogmatik lægger en eenfædig Vægt paa vor Kirkes formale Princip; Andre, at det formale Princip er tilfidesat, medens det materiale har faaet en utilbørlig Overvægt. Nogle have fundet, at denne Dogmatik forfølger en eenfædig objectiv Retning og er aldeles blottet for Subjectivitet og Inderlighed; Andre have fundet, at den er gennemstrømmet af subjectiv Mystik o. s. v. Det lønner vistnok ikke Umagen at disputere om dette i abstract Almindelighed; men uden Tvivl vilde flere af disse hinanden indbyrdes ophævende Domme kunne været undgaaede, dersom man havde givet sig Tid til at lade Bedømmelsen af Erkjendelseslæren gaae Haand i Haand med en Prøvelse af selve Dogmeudviklingen, efterdi disse Tvende gjensidigt oplyse hinanden og ikke rettelig kunne forstaaes uden i Forening. Men naar jeg seer bort fra de Domme, Critiken i ubestemt Almindelighed har frem-

sat angaaende det Hele, er jeg væsentligt bleven critiseret, som
 om jeg kun havde udgivet en Indledning til Dogmatiken,
 imedens jeg dog har udgivet en fuldstændig Dogmatik. Jeg
 kan derfor kun tillægge hele denne Critik en blot foreløbig
 Character, ja maa finde, at Critiken over min Dogmatik,
 saafremt en saadan overhovedet turde forventes, endnu
 ikke kan siges at være begyndt, forsaavidt som det hele
 Indbegreb af Dogmer, der af mig er fremstillet, er for-
 blevet urørt og uprøvet. Kun faa tilfældige og sporadiske
 Genblik til det dogmatiske Indhold findes i Critiken, og
 navnlig har Hr. Pastor Paludan-Müller taget Hensyn
 til et Par enkelte Puncter, hvortil jeg i det Følgende skal
 komme tilbage. Men om en sammenhængende Betragtning
 af Læren er der aldeles ikke Tale. Bistnok har Hr. Mag.
 Stilling paa en vis Maade villet indlade sig paa en Sag-
 undersøgelse, idet han har meent paa et Par Blade at
 kunne affærdige Treenighedslæren, Incarnationslæren, Ubi-
 quitetslæren, Læren om Syndefaldet og Arvesynden, om
 Frihed og Naade, foruden en heel Cyclus af andre Dogmer;
 ligesom han ogsaa har meent med et Par Argumenter at
 kunne reducere den hele Dogmatik in absurdum, eller, som
 det hedder i Hr. Magisterens Billedsprog, at kunne dandse
 den mat i et Par „Reflexionsvalsje“, et Billede, der hos mig
 fremkaldte et andet, nemlig Billedet af Erasmus Monta-
 nus. Men hvad denne Fremgangsmaade angaaer, saavel-
 som den hele Aand, der udtaler sig i Hr. Magisterens
 Polemik, da ville Sagkyndige uden Tvivl finde, at hine
 alvorlige Gjenstande ikke taale at berøres med uvaakte
 Hænder, og at den „dandsende“ Methode ingenlunde her
 er paa rette Sted; de ville uden Tvivl finde, at der for

at kunne deeltage i en dogmatisk Forhandling udfordres Mere end at være Dilettant i Logiken, men at der blandt Andet ogsaa udfordres positive Kundskaber og et paa religiøs Livserfaring grundet Bekjendtskab med Aabenbaringens Sandheder, saavel som nogen Evne til umiddelbar og levende Ideeanfælselse, paa det at ikke Reflexionen skal komme til at svæve i et tomt Rum. Jeg veed ikke, om Andre ville tage nærmere Hensyn til Hr. Magisterens Skrivi; jeg for min Deel har strax lagt det hen, for ikke mere at optage det.

Hvad jeg finder mig foranlediget til at udtale angaaende den foreløbige Critiks Indvendinger — thi kun som en reent foreløbig kan jeg betragte den — troer jeg passende at kunne knytte til Hr. Prof. Nielsens og Hr. Pastor Paludan-Müllers Anmeldelser. Vel ere der, som allerede antydet, foruden disse ogsaa Andre, der have udtalt deres Meninger, deels i særskilte Skrifter, deels i Tidsskrifter og Blade; men Læseren vil uden Tvivl indrømme, at jeg umuligt kan tage Hensyn til Alle, allerede af den Grund, at dette vilde føre til en trættende og uoverkommelig Vidtløftighed. Begge disse Critikere have ogsaa, saavidt jeg veed, vakt den forholdsvis største Opmærksomhed hos det Publicum, der interesserer sig for nærværende Sag; de staae paa høist forskjellige Standpuncter, ledes af en heelt forskjellig Aand og kunne formeentlig repræsentere Critiken paa dens nuværende Trin. Og vil jeg da begynde med Prof. Nielsens „undersøgende Anmeldelse“,*) der har sat

*) Mag. S. Kierkegaards „Johannes Climacus“ og Dr. H. Martensens „Christelige Dogmatik“. En undersøgende Anmeldelse af R. Nielsen, Professor i Philosophien. (Hos Reigel 1849.)

sig i et saa særeget Forhold ikke blot til den paagjældende Dogmatik, men ogsaa til dens Forfatter.

En berømt Dogmatiker (den gamle Daub) pleiede ved flere Leiligheder at sige: Salige ere de, der ikke ville paanøde Andre deres Viisdom! Dette Ord maatte jeg uvilkaarligt mindes, da jeg saa den Fremfusenhed, hvormed Prof. Nielsen vil paanøde mig den Viisdom, han mener at have fundet i Mag. Kierkegaards Skrifter. Vi skulle jo vistnok søge at belære hverandre og at rette hverandres Feiltagelser; men det er bekjendt, at naar man vil undervise og belære Andre, da kommer saa faare Meget an paa Maaden, og i Henseende til Maaden forekommer Prof. Nielsen mig at have været høist uheldig. Naar han sammenstiller mig med en anden Forfatter og fortæller os, at han ved Studiet af Johannes Climacus og de andre beslægtede Pseudonymer er bragt til at skifte Standpunct, da maa dette vistnok staa ham frit; men naar han nu tillige er fortrydelig over, at ikke ogsaa jeg har skiftet Standpunct, og med en til Fanatisme grændsende Hestighed vil give mig Syn paa „Problemet”: da tykkes dette mig ingenlunde at være den rette Maade. Jo mere han nemlig selv maa erkjende, at han ved et Lykketræf er kommen over paa det nye Standpunct, med desto større Sindighed burde han dog gaae tilværks imod Andre, hvilke det ikke er givet med saa stor Lethed at opgive den Overbeviisning, der har bekræftet sig for dem gennem en fortsat Prøvelse. Jeg skal imidlertid ikke opholde mig ved Form og Tone i hans Anmeldelse, saameget mindre som denne allerede oftere har været Gjenstand for

offentlig Dmtale og han selv vedvarende giver nye Beviser paa sin Skrivemaade *). Kun een Bemærkning maa jeg gjøre med Hensyn paa Formen, fordi den angaaer selve Sagen. Han vedkjender sig nemlig, at han har laant sine Tanker af Skrifter, der i Sandhedens Fremstilling anvende den „indirecte Meddelelse“, virke ved Ironiens og Bittighedens Midler; han vedkjender sig at have uddraget sine Tanker af „en humoristisk Sammenhæng“ (B. 7). Men da han nu paa den anden Side — for derved at hjælpe mig til at faae Syn paa Problemet — selv vil anvende den directe, ligefremme Meddelelsesform af Sandheden, altsaa ikke vil tale gymnastisk, eksperimenterende og spillende, men i et docerende Foredrag (ikke *γυμναστικῶς*, men *δογματικῶς*): saa havde jeg haabet, at han nu ogsaa virkelig vilde have oversat Pseudonymernes Tanker fra den indirecte Meddelelsesmaade i den ligefremme. Jeg havde ventet, at han nu ogsaa vilde have gjengivet mig disse Tanker i en ny, selvskabt Form, hvorved det var blevet mig muligt at see det Hele med et friskt Øie. Men desværre har han kun sammendraget og for det Meste ordret ladet aftrykke forskellige Steder af Pseudonymernes Skrifter, saaledes at han heeltigjennem kun taler i Pseudonymernes Ord, i deres bekjendte Signelser og Talemaader om lykkelige og ulykkelige Elskere, om den ægtefabelige Kjærlighed, om Troens Risiko, om Troens Lidenstab i uendelig Interessøerthed, disse Talemaader, hvis indre Sandhedsgehalt jeg netop havde ventet, han nu vilde oplade for

*) Jvfr. saaledes den sidste Prøve paa hans litteraire Tone i Svaret til Prof. Scharling.

mig. Han tilføier rigtignok den Forsikkring, at alt Dette skal forstaaes som en „ligefrem Meddelelse“ og at han nu har berøvet Pseudonymen hans glimrende Vaaben, nemlig Ironiens og Bittighedens, og indtvunget ham i et docerende Foredrags stive Form, for saaledes at lade ham bestaae en Dyst med den objective Viden. Vel maa jeg til et vist Punct indrømme, at han, ved at udrive disse Sætninger af „den humoristiske Sammenhæng“, har berøvet Pseudonymen de glimrende Vaaben. Dog vilde jeg ønske, at han langt grundigere havde gjort det, naturligviis for at give ham Vaaben af en heelt anden Natur, ved, som sagt, at omsætte hans Tanker i en virkelig ny Form, hvilket dog vilde være den eneste Betingelse for en ordentlig dogmatisk Forhandling. Jeg kunde da ikke Andet end finde, at Recensenten endnu ikke selv var bleven ret hjemme paa sit nye Standpunct, og at det er gaaet ham, som det pleier at gaae Begyndere, der antage en ny philosophisk Lære, at de ikke blot tænke med deres Mesters Tanker, men ogsaa tale i disses Ord og for en Tid tabe Brugen af deres egen Tunge. Men da dette gif op for mig, da opkom der ogsaa en anden Tanke hos mig. Recensenten, tænkte jeg, vil opfordre mig til at skifte Standpunct, vil give mig Syn paa Problemet og det nye Standpuncts Herlighed; han vil fra dette nye Standpunct lade udgaae en kritisk Dom ikke blot over Dogmatikens nærværende Tilstand, men ogsaa over Indledningsvidenskabens, Hermeneutiken o. s. v; og endnu er han selv saaledes indviklet i Svøbet af den nye Viisdom, endnu bevæger han sig saa besværligt, saa discipulært i denne Viisdoms første Elementer, at han ikke engang formaaer at foredrage mig sine

Læresætninger med sine egne Ord! Da tænkte jeg, om jeg dog ikke havde havt Ret, da jeg i Fortalen til min Dogmatik sagde, at ligesom der var en Tid, da vi havde ikke Gaa iblandt os, som altfor tidligt vare blevne absolute i Viden, saaledes fattes det nu ikke paa saadanne iblandt os, som altfor tidligt ere blevne absolute i Troen og altfor tidligt ere blevne Troens Forsvarere. — Jeg maatte altsaa gjøre Affald paa en selvstændig Fremstilling fra Prof. Nielsens Haand og lade mig nøie med den Forsikkring, at Alt, hvad der var optaget i „den undersøgende Anmeldelse“, er at tage som en „ligefrem Meddelelse.“

Hvad nu angaaer Johannes Climacus og de øvrige Pseudonymer, da ere disse i nærværende Sammenhæng mig aldeles uvedkommende. Vel tilstaaer jeg, at jeg af disse Skrifter har havt en heelt anden Opfattelse, end Recensenten. Jeg har nemlig ikke antaget, at det var disse Skrifters Hensigt at give os et nyt System eller at grunde nogensomhelst philosophisk Skole. Allermindst har jeg antaget, at det var deres Hensigt at begrunde en Reform af Dogmatiken. Af det ringe Bekjendtskab, jeg har til disse Skrifter, havde jeg snarere troet at ane, at Meningen var, paa socratick Viis at sætte en dybere Skepticisme i Bevægelse hos Læseren, for derved at opvække ham til at søge det Problem, som er høiere og Mere, end alle theologiske og philosophiske Skoleproblemer, nemlig det personlige Livsproblem, som intet System kan give os eller løse for os, men som kun det enkelte Menneſke selv skal stille sig og selv skal løse ud af sin egen, af Gud givne Eiendommelighed. Jeg har altsaa antaget, at disse Skrifter bevægede sig i en heelt anden Retning, end den af Pr. Nielsen indstaaede. Thi Pr.

Nielsen bevæger sig aabenbart i scholastisk Retning og vil føre os til en ny Erkjendelseslære og en derpaa grundet ny Behandling af Theologien. Imidlertid lægger jeg aldeles ingen Vægt paa denne min Opfattelse af Pseudonymerne, thi mit Kjendskab til denne vidtløftige Litteratur er, som sagt, kun saare ringe og fragmentarisk, hvad blandt Andet er grundet deri, at jeg baade ifølge mine Studiers Gang og min individuelle Aandsretning er mindre modtagelig for en eksperimenterende Fremstilling af de høieste Sandheder, og fornemmelig søger min Belærelse angaaende disse Sandheder hos saadanne Forfattere, der anvende den ligefremme Meddelelse. Tillykke har jo ogsaa Christendommen betjent sig, ikke af den eksperimenterende, men af den ligefremme Meddelelse, med hvilken den fra gammel Tid er kommen Menneskenes Trang imøde. — Jeg betragter altsaa hine Skrifter som mig, i nærværende Sammenhæng, aldeles uvedkommende. De Sætninger, Recensenten opstiller imod mig, betragter jeg som Sætninger, for hvilke Ingen uden han selv er ansvarlig. Om hine Sætninger maaſkee have en heelt anden Mening i den humoristiske Sammenhæng hos Pseudonymerne, om Recensenten her er i Forstaaelse, eller i Ikke-Forstaaelse, eller i Misforstaaelse, alt Dette ligger udenfor Omfærdsen af min Undersøgelse. Jeg skal her kun indskrænke mig til den langt ringere og beskednere Opgave at seie for min egen Dør, ved at vise, at jeg aldeles ingen Brug har for de Læresætninger, Recensenten med saa stor Baatrængenhed har villet meddele mig, efterdi jeg paa disse maa anvende det gamle Ord, at det Sande deri ikke er Nyt og det Nye ikke Sandt; ligesom jeg ogsaa skal vise, at hvorledes det end monne forholde sig med hans Forstaaelse af Pseudonymerne,

faa er det uomstødeligt vist, at han ikke har forstaaet mig, men paa det Vilkaarligste misforstaaet og mistydet mine Tanker.

Det er fornemmelig tvende Hovedtanker, der udgjøre Indholdet af hans Skrift. Den første er denne, at Christendommens Sandhed ikke vil være Gjenstand for objectiv Biden, en Tanke, der udvikles gennem en Række af Theses, som fremsætte de øverste Principer for den nye Erkjendelseslære og som skulle give mig Syn for „Problemet“. Den anden Hovedtanke er denne, at min Dogmatik skal have misforstaaet baade Troens og Speculationens Problem, fordi den har villet forene Tro og Erkjendelse, medens disse — ifølge det nye Standpunct — ere absolut uforenelige.

Vi ville først see, hvorledes Recensenten begrundet den Paastand, at Christendommens Sandhed ikke vil være Gjenstand for objectiv Biden.

Jeg var naturligtvis begierlig efter at erfare, hvad der skulde forstaaes ved objectiv Biden og søgte længe en Forklaring, indtil jeg omsider fandt, at der herved skal tænkes paa en ligegyldig, upersonlig Biden, som f. Ex. en mathematisk eller physicalsk Biden. Denne Oplysning forekom mig at være ganske overflødig. Det var mig meget velbekendt, at hverken Christendommen eller Dogmatiken har Noget at gjøre med en saadan Biden; thi skjøndt baade Christendommen og Dogmatiken tillægger sine Tanker objectiv Gyldighed, saa lære dog begge, at Ingen kan erkjende Sandheden, dersom han ikke først har stillet sig i et personligt Forhold til Sandheden, en Sætning, der ogsaa udførligt er udviklet i min Dogmatik. Der maa dog

vel ligge noget Dybere deri, tænkte jeg, og giennemgif paany
 alle de enkelte Sætninger, hvorigjennem denne Hovedsæt-
 ning skulde bekræftes. Først fandt jeg da, at Christen-
 dommen ikke kan tilegnes ad den blot historiske Wei, at
 Aarhuudreders Beviis for Christendommens Sandhed er
 utilforladeligt, at Muhamedanismen jo ogsaa har bestaaet
 i 1200 Aar, og at 18 Aarhuudreder ingen større Be-
 viiskraft have i Forhold til en evig Salighed, end een
 Dag. Men ogsaa dette var mig velbekjendt fra den gamle
 Dogmatik, der som bekjendt lærer, at de historiske Vidnes-
 byrd Intet gavne, naar de ikke støttes af testimonium
 Spiritus Sancti, eller af Guds Aands indvortes Vidnes-
 byrd, der vidner med vor Aand, at Aanden er Sandhed.
 Vel var der en Tid i det foregaaende Aarhuundrede, da
 dette var overseet, medens man kun behandlede Christen-
 dommen som „et historisk Actstykke“. Men efterat Lessing
 i dette Stykke har hævdet den gamle Dogmatik (skjøndt
 han for sit Bedkommende kun gjorde det *γυμνασιζῶς*), og
 efterat denne Erkjendelse nu er bleven almindelig, synes det
 ikke at være Noget, der kan udgives for en ny Dplysning,
 hvad paa Lessings Tid vistnok kunde kaldes en ny Skær-
 pelse af det christelige Problem. Det Samme gjælder om den
 Sætning, at Christendommen ikke kan tilegnes ad den specu-
 lative Wei, det være sig nu, at vi ved Speculationen tænke
 paa en ligegyldig, upersonlig Tænkning, eller overhovedet paa
 det naturlige Mennekses Tænkning. Ogsaa dette har
 Dogmatiken fra gammel Tid vidst, at nemlig Ingen kan
 speculere sig til at blive en Christen, eller som Luther har
 udtrykt det: „Jeg troer, at jeg ikke ved egen Fornuft kan
 komme til Christus min Herre“. Det Samme gjælder om

den Sætning, at Christendommen ikke blot er en Lære, men en Existensmeddelelse, en Tanke, man kan finde saa godt som paa hver Side ikke blot af min Dogmatik, men i de fleste af Nutidens dogmatiske Bærker, hvor den sædvanligt forekommer under den Form, at Christendommen ikke blot er en Lære, men et Liv.

Ny var mig derimod den Sætning, at „Sandheden, Inderligheden er Subjectiviteten“ P. 21; nyemlig i den Forstand, at jeg ikke har fundet den i nogen mig bekendt Dogmatik. At Inderligheden er Subjectiviteten er ikke Ny, thi dette er omtrent det Samme som at sige, at Subjectiviteten er Subjectiviteten. Men om Sandheden er det Ny. Thi ikke at tale om den orthodoxe Dogmatik, saa har jo selv den fattigste rationalistiske Dogmatik dog erkjendt, at Sandheden har en vis Objectivitet, som er uafhængig af vor Subjectivitet, eller at Christendommens Sandhed er uafhængig af den Enkeltes Tro, og har derfor vedkjendt sig Distinctionen mellem fides, qua creditur og fides, qua creditur. Recensenten synes under den videre Udvikling ogsaa at indrømme dette, idet han siger os, at vi dog ikke saaledes maae misforstaae ham, som om den subjective Tro kun tærede paa sig selv (P. 102), men at den ogsaa nærer sig af visse Troesobjecter, hvilke han rigtignok kun omtaler paa en høist ubestemt og forblommet Maade. Men da maa Sandheden jo ogsaa være objectiv, efterdi disse Troesobjecter, ved hvilke Troen nærer sig, dog vel maae være evige Sandheder, og den omtalte Theses er da udtrykt paa en meget svigagtig Maade, idet den aldeles fortier den ene Side af Sandheden og leder os ind i en Misforstaaelse, for at vi sidenefter skulde modtage den Belæring af Recensenten, at vi dog ikke saaledes maae mis-

forstaae ham o. s. v. Om denne Theses veed jeg altsaa egentlig ikke, om jeg skal kalde den ny, eller om jeg kun skal kalde den feilagtigt og svigagtigt udtrykt. Jeg veed vel, at der ere moderne Forfattere, som for paa en „pikant“ Maade at sige den Sandhed, de ville have frem, bruge at fornægte eller dog at tilbagetrænge en anden ikke mindre vigtig Sandhed, fordi dennes Fremhævelse vilde berøve deres Paaastande Nyhedens Skin. Men en Recensent, der i en dogmatisk Principstrid vil bruge den ligefremme Meddelelse, bør visseelig lastes, naar han opstiller Theses paa en saadan Maade. — Ny var mig endelig den Thesis, at „for den eksisterende Subjectivitet er den høieste Sandhed Paradoxet“ (S. 27), at det Absurde er det Eneste, der lader sig troe, og at vi kun kunne troe i Kraft af det Absurde. Her, tænkte jeg, maa Problemet være at finde, dersom vi nu blot kunde faae en god Commentar.

Men her maa jeg nu atter i høieste Maal beklage, at Recensenten ikke har seet sig istand til at forklare dette vanskelige Punct med sine egne Ord. Jeg har jo ofte nok hørt disse Sætninger om Paradoxet og det Absurde, men hvad jeg har savnet, er en forstaaelig Udvikling deraf i en ligefrem Meddelelse. Vel udtaler Rec. en meget ligefrem Dadel over alle dem, som i deres Ikke-Forstaaelse have betragtet disse og andre lignende Sætninger som et Slags philosophisk Glycerinsand og Glimmersand, der i humoristiske Foredrag oftere anvendes for at vække Læserens Opmærksomhed og dybere Eftertanke; han forsikrer, at de skulle forstaaes paa en heelt anden Maade, og vil med disse Sætninger lægge en fast og forsvarlig Grundvold for en dogmatisk Critik. Desto mere maa jeg beklage, at han dog

ikke idetmindste her har forsøgt sig i en selvstændig Fremstilling, for at opklare disse for mig og for saa mange Andre uforstaaelige Sætninger, men her paa det vanskeligste Pnnct har affærdiget os med Pseudonymernes egne Ord, hvorved vi blive ligesaa floge som vi vare tilforn. Thi naar det gif os saaledes med det grønne Træ eller Pseudonymernes Skrifter, at vi ikke kunde faae det rette Syn derpaa, hvorledes skal det da gaae os med det tørre, eller med Prof. Nielsens Excerpt? Da jeg imidlertid gjerne vilde faae Syn paa Problemet, forsøgte jeg, som jeg i Almindelighed pleier, naar en vanskelig Skoleterminologie foreligger mig, at opsoge de tilsvarende Udtryk i Modersmaalet og da, saa godt jeg formaaede, at klare Sagen for mig.

Altsaa — Sandheden er Paradoxet. Skulle vi nu begynde med at sige, at Sandheden er det „Urimelige“, det „Utrolige“? Visstelig er Sandheden baade urimelig og utrolig for det naturlige, i Verdslighed hildede Menneſke. Det gjælder om al aandelig Sandhed, at den er heelt anderledes, end det naturlige Hjerte saa gjerne vil digte sig den, at den er heelt modsat det naturlige Menneſkes Illusioner, hans selvdannede Forestilling og Mening (*doğa*), som ideligt tager Skinnen istedetfor Væsenet. Men fremfor Alt gjælder dette om den christelige Sandhed, der staaer i en skarp Modsatning til det syndige Menneſkes Tanker og Tilbøieligheder, skjøndt vi paa den anden Side dog ogsaa maae sige, at efterdi Naturen dog ikke er fuldkomment fordærvet, saa er der ogsaa i det naturlige Menneſke Noget, som er beslægtet med Sandheden, og at Sandheden ikke blot frastøder, men ogsaa tiltrækker det naturlige Menneſke, og altsaa heller ikke er absolut utrolig og absolut urimelig for ham; thi i saa

Fald vilde Paulus ikke have knyttet den christelige Forkyndelse til Hedningernes Alter for den ubekjendte Gud eller til de hedske Poeters dybsindige Udsagn om Menneskets Slægtskab med Guddommen. Men selv naar man antager, at Sandheden er absolut urimelig og utrolig for den Ikke-Troende, skulde vi da ogsaa mene, at den er utrolig for — de Troende? Dog vel ikke. Men da seer jeg heller ikke Andet, end at det Hele løber ud paa noget temmelig Almeenerkjendt, og at ved Oversættelse i Modersmaalet ogsaa denne sidste Thesis begynder at tabe sin Nyhed.

Eller skulde vi maaskee oversætte anderledes? Skulde vi maaskee sige: Sandhedsparadoxet er „det Fornuftstridige“ og „Forargelige“? Visseelig er Evangeliet Jøder en Forargelse og Græker en Daarlighed, men for de Troende maa det dog ikke være det, efterdi det jo kun er en Daare, som siger i sit Hjerte, at der er ingen Gud, og efterdi den christelige Viisdom retfærdiggjøres af sine Børn. Eller er det Recensentens Mening, at Sandheden ikke blot for det gamle, men ogsaa for det nye Menneske, ikke blot for de Bantroe, men ogsaa for de Troende, ikke blot for vort eget syndige og naturlige Menneske, men ogsaa for vort indvortes Menneske, som har Lyst til Guds Lov, er det Fornuftstridige og Forargelige? Er det virkeligen hans Mening, naar han bekjender den christne Tro paa Gud Fader, Himlens og Jordens almægtige Skaber, paa Guds Søn, vor Frelser, paa den Hellig Aand, den hellige almindelige Kirke, det evige Liv — at han da troer paa alt Dette som paa noget for hans indvortes Menneske Fornuftstridigt og Forargeligt, og at han troer derpaa i Kraft af det Urimelige og Selvmodsigende? Jeg for min Deel bekjender, at jeg troer paa alt Dette som paa en

Guds Wiisdom i Hemmelighed, og at jeg troer derpaa, ikke i Kraft af det Absurde, men i Kraft af Sandhedens Aand, der vidner i min Samvittighed og i min Tanke.

Eller have vi endnu ikke truffet det rette Ord? Skulle vi maaſkee ſige: Paradoxet er ikke det Fornuftſtridige, det Forargelige, men „det Ubegribelige“, „det Vidunderlige“.*) Vil altsaa Recensenten ſige: Jeg troer paa alt Dette ſom paa noget Ubegribeligt, noget Underfuldt — ja da ville vi Alle iſtemme med hele den almindelige Kirke. Men derved er dette er Meningen, derved ogsaa denne ſidſte Theſis taber ſin Myhed og opløſer ſig i noget ganſke Almindeligt, da vil dog vel Ingen undre ſig over, at jeg her ikke kunde faae et nyt Syn paa det chriſtelige Problem. Thi at de guddommelige Ting ere ubegribelige, er en meget gammel Sætning. Dog ſynes dette at være Meningen, hvilket ogsaa beſtyrkes derved, at Prof. Nielsen, hvor han i det Efterfølgende taler om Paradoxet, udtaler den Sætning: „Jeg begriber, at jeg ikke kan begribe!“ Imidlertid opſtaaer her dog det dogmatifke Spørgſmaal, om de guddommelige Ting ere abſolut ubegribelige, eller om de dog ikke i deres Ubegribelighed ere relativt begribelige, hvilket, ſom bekiendt, er en gammel dogmatifk Sætning og allerede er indeholdt deri, at Chriſtendommen, ſkjøndt den er en Chriſtensmeddeleſe, dog ogsaa er Meddelelſen af en Lære.

*) I Betydningen af det Vidunderlige forekommer Ordet Luc. V, 26, hvor den Bærbrudnes Helbredelſe fortælles, og de Tilſtedeværende ſige: εἰδομεν παράδοξα ὁμήρου. Den danſke Bibel overſætter: „Vi have idag ſet utrolige Ting,“ (utrolige nemlig efter Tingenes ſædvanlige Gang), og denne Overſættelſe lader ſig viſtnok forſvare. Men mere træffende ſynes Luther at overſætte: „Wir haben heute ſeltſame Dinge geſehen.“

Men naar en Lære fremstilles i Sammenhæng, indtræder allerede en vis Begriben, en Sammenfattelse af det Forskjellige og Mangfoldige til Enhed, hvorfor vi ogsaa tale om Kirkens Lærebegreb.

Eller vil Recensenten svare: Paradoxet udtømmes ikke ved nogen enkelt af disse Bestemmelser. Det er ikke blot det Vidunderlige og Ubegribelige, ikke blot det Forargelige og Fornuftstridige, ikke blot det Utrolige og Urimelige; thi det er alt Dette tilsammen: saa indrømmes det villigt, at alt Dette kan udsiges om Christendommen, men, vel at mærke, kun under visse Betingelser og i visse Relationer. Men just dette synes mig at være Recensentens Feil, at han hverken kjender Begrænsning eller Relation, medens Christendommen dog kjender begge Dele. Havde Recensenten virkelig raadført sig med Christendommen, vilde han neppe være kommen til sin ubegrænsede Ubegribelighedslære. En Theolog, hvem Ingen vil kalde partisk for den speculative Theologie, har for ikke længe siden i Anledning af denne Ubegribelighedslære fundet sig foranlediget til at udtale det som en ligefrem og uomgængelig Forudsætning for Dogmatiken, „at det nye Liv er en Fornyelse af det Oprindelige i os, og at der følgerigen, dersom man ikke vil paa-
staae, at Mennesket, skabt i Guds Billede, fattedes den begribende Tanke, nødvendigviis ogsaa i det fornyede Menneske, d. e. i den troende Christen, maa og skal udfolde sig en Stræben efter, tænkende at gennemtrænge, hvad han levende erfarer, og begejstret sknende at sammenfatte, hvad han grandtskende er trængt ind i*)." Jeg anfører disse Ord,

*) Dr. P. C. Kierkegaard, i et Foredrag i Roeskilde Præstevent. (Dansk Kirketidende 1849, Nr. 219, S. 185.)

fordi de udtrykke, ikke et enkelt nyere System, men en ældgammel, christelig Tankegang, og fordi jeg veed mine egne dogmatiske Bestræbelser i Samklang med denne Tankegang. Men jeg henstiller til Recensenten, om han med sin nye Erkjendelseslære fortrøster sig til at udlægge baade Skriftlæren og Kirkelæren om „Mennesket skabt i Guds Billede“ paa en saadan Maade, at en begribende Erkjendelse af de guddommelige Ting udelukkes fra Menneskets Bestemmelse, skjøndt det meget gjerne indrømmes, at en ligegyldig, upersonlig Erkjendelse af disse Ting, en Gudserkjendelse uden Tro og Kjærlighed, er udelukket derfra. Jeg henstiller til Recensenten at overveie, om han fortrøster sig til at godtgjøre, at Forløsningen af den faldne Menneskenatur ikke ogsaa omfatter Tankens Forløsning, at det ikke er Christendommens Hensigt, fuldstændigt at restituere den sande Humanitet, men at lade væsentlige Elementer — og Tauen hører dog vel til de væsentlige Elementer — forblive udenfor sin helliggjørende og fuldkommende Virksomhed. Den samme Overveielse vil jeg foreslaae Recensenten at anstille, naar han bestemmer Paradoxet som det Forargelige og Frastødende, thi ogsaa her vil det være tjenligt at gaae tilbage til Læren om Mennesket, skabt i Guds Billede. Skulle vi antage, at Mennesket før Faldet, den første Adam — thi Recensenten har dog vel i sin Christendom en Plads for den første Adam, eftersom baade Skriften og Kirken har det — skulle vi antage, at det i Guds Billede skabte Menneske har betragtet den himmelske Sandhed, der aabenbarede sig for ham, som et frastødende Paradox, hvilket han først kunde tilegne sig ved at resignere paa sin Taufe? Jeg mener, at den sunde Lærdom vil svare: den frastødte ham iugendlunde; men vel var den ham

ubegribelig, skjøndt han tilvisse ogsaa var bestemt til gjen-
nem en Udvikling i Tidelighed at komme til en stykkevis
Begriven af den himmelske Sandhed. Forargelsen kom dog
vel først ind i Verden formedelst Synden, og det var Slan-
gen, der først havde det findrige Indfald at fremstille det
som et anstødeligt Paradox for Mennesket, at han skulde ad-
lyde sin Skaber („Skulde Gud virkelig have sagt?“ o. s. v.).
Forargelsen kom altsaa først ind i Verden formedelst Syn-
den; men efterat Synden eengang er indkommen i Verden,
er det saare begribeligt, at den guddommelige Sandhed, ja at
selv Guds Raad til Menneskets Frelse i mange Maader maatte
være anstødeligt og frastødende for det syndige, i Verdslighed
og Løgn hildede Menneske, saa det med Rette kan opstilles som
et Kjendemerke paa den christelige Sandhed, at den maa
være det naturlige Menneske en Daarlighed. Dette er Be-
tydningen af det Tertullian tillagte Ord: *Credo quia absur-*
dum, en Sætning, der ingenlunde udgiver sig for at være
et Erkjendelses-Princip, som Flere nuomstunder synes at
mene, men kun angiver eet af den guddommelige Blisdoms
Criterier i dens Relation til Syndigheden. Men er
det formedelst Syndigheden, at Sandheden er bleven for-
argelig, saa følger ogsaa, at i samme Maal som vi leve os
ind i Forløsningen, vil ogsaa Forargelsen svinde. Den,
som derfor paa Forløsningens Standpunkt siger: *Credo*
quia absurdum, kan kun gjøre dette med Sandhed, forsaas-
vidt som han stiller Christendommen i Forhold til denne
Verdens Tankegang, og i Modsætning til Verden vil ud-
trykke, at hvad der for denne er en Daarlighed, er ham
selv den højeste Blisdom. I anden Mening kan Tertullian
ikke heller have sagt det. Men de, som mene, at han hermed har

villet nægte en christelig Troesvidenskab, de glemme, at Tertullian ikke blot ved sine anthropologiske Undersøgelser, der paa mangfoldige Puncter gaae ind paa Spørgsmaal, hvilke til alle Tider ere betegnede som speculative, har forberedet Angustinianismen, men at han ogsaa paa mange Maader har forberedet den speculative Triunitetslære*).

*) Ordene: Credo quia absurdum har jeg ikke læst hos Tertullian. Derimod har jeg læst beslagtede Ord i hans Skrift: de carne Christi (5). I dette Skrift bekæmper Tertullian Gnostikerne, der nægtede Frelserens Legemlighed, og han søger at godtgjøre Nødvendigheden af, at Frelseren maatte have et virkeligt Legeme ligesom vi. Idet han nu vender sig mod den gnostiske Indvending, at en virkelig Incarnation vilde være uværdig for Gud, siger han: Qvodecumque deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum, si non confundar de domino meo. Qui mei, inquit, confusus fuerit, confundar et ego ejus... Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile. Böhringer (Kirchengesch. 1, 334) har aldeles rigtigt gjen- givet Meningen, naar han oversætter: „Der Sohn Gottes ist gekreuzigt worden; nicht schäme ich mich es zu glauben, eben weil er schämenswerth erscheint; und gestorben ist der Sohn Gottes, das ist ohne Zweifel glaubwürdig, weil es Euch thöricht vorkommt; und begraben ist er auferstanden, das ist für mich gewiß, weil es Euch unmöglich dünkt.“ At Tertullian ingenlunde anseer alt Dette for at være Absurd i sig selv, fremgaaer af hele Skriftet, hvor han netop søger at godtgjøre Legemlighedens Nødvendighed af den christelige Anskuelses egne Consequenter.

Jeg veed ikke, om de, der paaberaabe sig Tertullian som en Auctoritet for deres ubegrændsede Ubegribelighedslære og for at troe i Kraft af det Absurde, fornemmelig støtte sig til dette Sted. Men høist ønskeligt vilde det være, om de med historisk Grundighed vilde meddele os deres Grandstninger og nye Indblik i denne Kirkefaders Værker. Thi det

Det er besynderligt, at en Recensent, der taler saa meget om Dialectik, aldeles ikke synes at have forelagt sig selv det Spørgsmaal, om ikke ogsaa Begrebet om Paradoxet skulde have sin Dialectik. Og end mere besynderligt er det, at en Recensent, der vil give mig Syn for Paradoxet, aldeles ikke har gjort sig den Uleilighed, paa en bestemt og utvetydig Maade at angive mig dette Begrebs Indhold. Snart indskrænker han nemlig Paradoxet til Guds Menneſkes blivelse (det Absurde er, „at den evige Salighed er bleven til i Tiden, at Gud er bleven til aldeles som et enkelt Menneſke, ikke til at ſkjelne fra et andet Menneſke,“ Pag. 33). Men atter udvider han Paradoxet til alle chriſtelige Dogmer, idet han ſiger, at det ene Dogme er accurat ligeſaa ubegribeligt ſom det andet (Pag. 124). Hvortil ſkal jeg nu holde mig? Da den ſidſte Antagelſe hyppigſt gjentager ſig hos Recens., maa jeg vel holde mig til den. Men da opſtaaer det Spørgsmaal, om da Paradoxet er indſkrænket til Chriſtendommen, eller om det ogsaa udſtrækker ſig til Jødedommen. Er det kun indſkrænket til Chriſtendommen, da komme vi til den beſynderlige Antagelſe, at de Fromme under det gamle Testamente have troet uden Paradox, og vi maae indenfor den guddommelige Aabenbarings Deconomie ſkjelne mellem en dobbelt Tro, een med Paradox og een uden Paradox. Men paa den anden Side mindes vi Abraham, der er bleven fremſtillet for os ſom en Troende, der befandt ſig paa Pa-

ſkulde dog vel ikke forholde ſig ſaaledes, at de kun af „Traditionen“ uden videre have opgrebet Credo quia absurdum, og uden at underſøge I. s egne Skrifter, uden videre have tillagt ham deres egne Meninger?

radorets Hæder; og da opstaaer et andet Spørgsmaal, nemlig om da Paradoxet aldeles ingen Udvikling har havt under det Gl. Test. og om der ikke er en specifiſk Forſtiel mellem det nye og det gamle Testamente. Men erkjende vi dette, gaae vi altsaa ind paa at bestemme og afgrændse Paradoxets indre Momenter, at forfølge dets Udvikling gjennem Aabenbaringshistorien, at sammenfatte dets forſkjellige Bestemmelser til Eenhed, da synes mig, vi ere paa Veii til en vis Begriben, hvilket vilde være mod Antagelsen. Om saadanne Puncter burde Recensenten dog have oplyst mig, naar han vilde tilbyde mig endogsaa blot den nødtørftigste Veiledning. Nu derimod har han kun givet mig en ubestemt og tvetydig Oplysning om Paradoxets Indhold, men aldeles ingen om Paradoxets Stilling i Aabenbarings Deconomie, Intet om Forholdet mellem det nytestamentlige og det gammeltestamentlige Paradox, Intet om det Spørgsmaal, hvorvidt Guds Aabenbaring gjennem Naturen og Samvittigheden, der efter Apostelens Vidnesbyrd jo ogsaa findes i Hedenskabet, er at henseende under Paradoxets Categorii eller ikke. Jeg for min Deel antager nu rigtignok, at denne Categorii ikke er synderlig brugbar til dermed at grundlægge en Theologie, fordi den kun betegner den guddommelige Sandhed fra een Side, kun udtrykker Modſætningsforholdet og det frastødende Forhold til den menneskelige Bevidsthed, men ikke Tiltrækningsforholdet og Foreningsforholdet, altsaa er eenſidig og juſt derfor kan bruges med Virkning i en „humoristisk“, men ikke i en videnskabelig Sammenhæng. Men da Recensenten antager den som altudtømmende i videnskabelig Henseende, burde han dog have meddeelt det Nødtørftigste.

Og hermed mener jeg at kunne forlade det første Hovedpartie i Prof. N.'s Skrift, der ſkulde tjene til at give mig Syn for „Problemet“. Hovedspørgsmaalet var, om

Christendommen vilde være Gjenstand for objectiv Biden. Og herpaa have vi i Grunden kun faaet den i og for sig overflødige Besvarelse, at den ikke vil være Gjenstand for en ligegyldig og upersonlig Biden. Men det havde været Recensentens Sag at undersøge, om der ikke kunne være forskellige Arter af objectiv Biden. Ved en objectiv Biden skal dog vel tænkes en Biden, hvori der er Sandhed, en Erkjendelse, i hvilken der er Overensstemmelse mellem Tænkningen og dens Gjenstand, saaledes at Tænkningen er et sandt Afbillede af Sagen. Nu kan man vistnok til en vis Grad tænke sig en objectiv Biden, som er upersonlig og ligegyldig, skjøndt en absolut interesseløs Biden neppe lader sig tænke. Men skulde der ikke ogsaa gives en objectiv Biden, der er betinget ved det inderligste, personligste Forhold til Gjenstanden, skulde der ikke kunne gives en sand Gudserkjendelse, betinget ved Tro? At den uflare, ikke engang explicerede, men løst henkastede Forestilling om Paradoxet ikke var istand til at afbevise Umuligheden af en saadan Biden, mener jeg at være oplyst.

Efterat Prof. Nielsen har udgivet sin undersøgende Anmeldelse af min Dogmatik, har han udgivet tolv Forelæsninger om „Evangelietroen og Theologien“. Jeg havde ventet, at han muligvis her havde indhentet det Forsømte og givet os en sammenhængende Udvikling af „Paradoxet“. Men jeg fandt i dette vidtløftige Skrift kun en Mængde tautologiske Omstrivninger af den Sætning, at Christendommen er højere end Videnskaben og at Evangelietroen er ueensartet med Theologien — Noget, der neppe kan udgives for en ny Opdagelse — medens jeg om Paradoxet, om dette Fundamentalbegreb, der netop skal begrunde de

besynderlige Consequenser, han vil udele af hiin Sætning, blot fandt et Par løse og reent aphoristiske Bemærkninger, der kun vare Efterklang af „Anmeldelsens“ uforstaaelige Talemaader, men Intet, der kunde ligne et Forsøg til en sammenhængende Fremstilling af Paradoxets Begreb og forskjellige Stilling i Aabenbaringens Deconomie. Da jeg imidlertid ikke anseer mig forpligtet til at recensere Alt, hvad Prof. N. maatte falde paa at udgive, men kun vil give Svar paa Tiltale, skal jeg ikke videre indlade mig paa de tolv Forelæsnings, saameget mindre som disse i Henseende til Hovedbegrebet, hvorom der spørges, om muligt endnu ere fattigere end „den undersøgende Anmeldelse“ og i Henseende til Begreberne Tro og Viden ikke have sagt mig Mere, end hvad allerede „Anmeldelsen“ havde sagt mig. Jeg vender derfor tilbage til denne, der i sit andet Hovedpartie gaaer ud paa at vise, at Tro og Erkjendelse ere absolut uforligelige samt at jeg i min Dogmatik skal have misforstaaet Troen, idet jeg har villet gjøre den til Gjenstand for videnskabelig Erkjendelse, og ikke mindre skal have misforstaaet Speculationen, idet jeg har villet anvende den paa en Gjenstand, hvor den ingen Anvendelse har.

Jeg havde da ventet, at Rec., der vil forsvare den sande Tro mod den falske Theologie, vilde have undersøgt det Begreb om Troen, jeg udførligt har udviklet i min Dogmatik; men desværre har han aldeles ikke gjort sig denne Uleilighed, skjøndt dog ingen Tanke ligger nærmere end den, at en falsk Theologie vel maa have sin Grund i en falsk Opfattelse af Troens Væsen. Heller ikke har han gjort sig den Uleilighed selv at give en sammenhængende Udvikling af Begrebet Tro, skjøndt dog ingen Forventning var naturligere, end at han vilde give os en

saadan. Kun løse, omspredte Uttringer finder jeg herom i hans Skrift, og idet jeg søger at føre disse tilbage til een Grundbestemmelse, finder jeg ikke nogen anden end den fra Pseudonymerne optagne, at Troen er den uendeligt lidenskabelige Interesse for den evige Salighed (Pag. 20. Ifr. Pag. 16 „Tages Liden skaben bort, da er Troen ikke mere til.“ Ifr. Pag. 18 og 19; ligeledes Pag. 20, hvor Troen beskrives som „den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse“; Pag. 25, hvor der siges om den Troende, at han „har Gud i Kraft af Inderlighedens uendelige Liden skab.“)

Altsaa Troen er en Liden skab! Hos en Gymnastiker kan det aldeles ikke falde mig ind at tage Anstød af en saadan Bestemmelse. Men hos en Dogmatiker, og Prof. N. vil jo gaae dogmatisk tilværks, tilstaaer jeg, at jeg finder den anstødelig. Troen en Liden skab! Jeg meente dog, at det er Troen, der stiller og dæmper Liden skaberne, ligesom Kristus stillede Stormen og de oprørte Bølger! Vel kan der tales om en religiøs Lidelse og om gudlidende Tilstande; men den Hellig Aand er ikke en Liden skabens Aand, thi Liden skab betegner altid noget Utilbørligt, en Tilstand, i hvilken Mennesket overskrider det rette Maal og den rette Grændse, i hvilken han mere eller mindre har sat sin Frihed til og lader sig beherske af Noget, som ikke burde herske. Og vel er der sagt, at intet Stort er udrettet uden Liden skab; men ligesom dette dog vel beroer paa en Forverling af Begreberne Liden skab og Begeistring, saa stammer dette Ord ingeniunde fra Christendommen. Hos Sværmere og Fanatikere viser Troen sig vistnok i Skikkelse af en Liden skab, men Alle ere enige om, at en saadan Tro er en sygelig Tro; og dersom en christelig Prædikant vilde lægge an

paa at sætte sine Tilhørere i Lidenſkab, vilde der da ikke med Rette kunne ſiges, at han miſkjendte ſin Opgave? Eller er det maaſkee Lidenſkabens Sprog, vi høre gjennem de hellige Skrifter? Kong Agrippa meente viſtnok at høre Lidenſkabens Sprog i Pauli Prædiken, da han tilraabte Apoſtelen: „Du raſer“! men denne ſvarede: „Jeg taler ſunde og beſtindige Ord“!

Men naar jeg maa betragte det ſom eenſidigt at beſtemme Troen ſom en Lidenſkab, ſaa maa jeg tillige finde, at Recenſenten paa eenſidig Maade har beſtemt Henſynet til „en evig Salighed“ ſom den Troendes Get og Alt. Det ſynes jo viſtnok baade ſmukt og chriſteligt at gjøre Saligheden til Get og Alt; men Alt kommer an paa, hvorledes man gjør det. Thi ſkal Salighedshenſynet gjøres til det altomfattende for Troen, da maa det ikke blot udtrykke det ſubjective Henſyn til Jegets perſonlige Frelſe, men ogſaa det objective Henſyn til den evige Sandhed eller til Guds Aabenbaring. Men naar man med Prof. N. lægger Lidenſkabens Accent paa den evige Salighed, da ſaaer Salighedshenſynet en eenſidig ſubjectiv, ja en egoiſtiſt Character; da lægger man en utilbørlig Vægt paa det religiøſe Selv, ſom tragter efter at blive ſalig, og forſømmer at lægge den tilbørlige Vægt paa Gud og Guds Rige, ſom er Salighedens Indhold. En ſaadan lidenſkabelig Tro er at ſammenligne med den lidenſkabelige Kjærlighed, der viſtnok har en heftig Attraa efter Beſiddelse, men ſom dog overveiende kun vil nyde og føle ſit eget Jeg i Kjærligheden, uden nogenſinde at glemme ſig ſelv i den contemplative Glæde over den elſkede Gjenſtands Værd og Fortræffelighed i ſig, en Bortſeen fra ſig ſelv, der ikke mindre end

Selvhen synet er uadskillelig fra den rette Kjærlighed. I den religiøse Sphære fremtræder nu Guds Aabenbaring vistnok nærmest som et Middel til Menneskets Frelse og Forløsning; men ingenlunde bør vi overse den anden Side af Sagen, at idet Gud frelser og forløser Verden, aabenbarer han tillige sig selv, lader han sit eget Væsens Afglands lyse ind i vor Tilværelses Mørke. Det fremfærdende Forløsningsværk er tillige Guds fortsatte Selvaabenbaring for Menneskene, den fortsatte Afsløring af hans Væsen, en Revelation, som ikke blot skal tilbedes af os, fordi den er en himmelsk Nødhjælp, et Middel til vor Redning, vor Frelse fra Synd og Død og Helvede, men ogsaa skal og vil tilbedes af os paa Grund af den Herlighed og Guddommelighed, den himmelske Klarhed, den har i sig selv, paa Grund af de Indblik, den lader os gjøre i Guds Dybheder. Saavidt jeg formaaer at skjønne, er dette Grundfeilen i det af Recensenten antydede Troesbegreb, at han opfatter Troen eensidigt som Forløsningsbevidsthed, som den Enkeltes Bevidsthed om sin Frelse fra Fortabelse og som Kampen for Frelsen i Frygt og Bæven, uden tillige at bestemme den som Aabenbaringsbevidsthed og uden at erkjende, at denne Side af Sagen ogsaa maa fremhæves i sin selvstændige Betydning, naar vi ikke blot ville tale om Troen, som den yttres sig i enkelte Tider og Tilstande, eller i enkelte Individuer, men ville omfatte dens Begreb. Vil Recensenten svare, at det jo forstaaer sig af sig selv, at den Troende anerkjender Aabenbaringen, men at denne jo netop er en Aabenbaring til Menneskenes Frelse, da indrømmes det naturligviis, at det ikke er vanskeligt at omsætte det ene af disse Begreber i det andet, og at de væsentligt ere

Get. Men ikke destomindre er her en Forffjel, som ikke bør
 oversees. Thi Get er det, om den Troende i Aabenba-
 ringen kun søger Forløsningen, kun søger, hvad der umid-
 delbart kan tjene ham til Frelse og Hjælp i Livets Nød og
 Livets Strid, hvilket vistnok er det Nærmeste, Enhver bør gjøre;
 et Andet er det, om han nu ogsaa i Forløsningen søger
 Aabenbaringen, om han nu ogsaa ad Andagtens og den
 troende Betragtningens Vej søger at erkjende den Gud, som
 gjeunem sit Forløsningsværk afflører sit Væsen for vort
 Blik. I første Tilfælde er det overveiende den religiøse
 Livsinteresse, som er i Bevægelse; i sidste den religiøse
 Sandhedsinteresse. I første Tilfælde forholder den
 Troende sig umiddelbart practisk; i sidste Tilfælde forholder
 han sig contemplativt. („I Dit Lys skulle vi see Lys“!)
 Jeg vil nu meget gierue indrømme, at det umiddelbart
 practiske Hensyn er det, som ligger os Alle nærmest,
 men jeg paaastaar kun, at i det funde, det udviklede Troesliv
 maae begge Sider være forenede. Til alle Tider have
 ogsaa de rene religiøse Gemytter vidnet om en reen, en
 uegennyttig Kjærlighed til Gud, en Kjærlighed ikke blot,
 fordi han frelser os fra Synd og fra Nød og Død, men
 ogsaa for hans egen Fuldkommenheds Skyld. De have ikke
 blot lovpriist Forløsningens Velgjerninger, men have fra
 Gaven opløstet Blikket til Giveren og have lovpriist Gud
 i hans herlige Aabenbaring. Allerede det G. T. viser
 os, at de Troende ikke blot have opbygget sig ved Guds
 Gjerninger i Naturen, fordi disse vare saa rige paa Velgjer-
 ninger for Menneffet, men ogsaa fordi Skaberens Fuld-
 kommenhed, hans evige Magt og Guddommelighed deri-
 gjennem lyste dem imøde, og Den, som sang: „Himlene

fortælle hans Værelse og den udstrakte Befæstning hans Hænderes Gjerninger“, stod ikke blot i et practisk, men ogsaa i et contemplativt Gudsforhold, stod ikke blot i et saadant Gudsforhold, i hvilket han udbrød: „Al dybeste Nød jeg raaber til dig!“ men ogsaa i et saadant, i hvilket han glædede sig over sin Skabers Herlighed. Men skulde det da ikke ogsaa forholde sig paa samme Maade under det Nye Testamente, eller skulle vi mene, at Christus, Hovedet for den nye Skabelse, ikke har anden Betydning for den Troende, end den at udfrie ham af Nøden — skjøndt han ogsaa, Gud være lovet! har denne Betydning for os — men ikke tillige har Krav paa at elskes og lovprises af os for sin egen Herligheds Skyld, Krav paa at erkjendes af os i denne sin Fuldkommenhed? Maa det ikke erkjendes, at i den hellige Historie og den hellige Skrift afvejer saadanne Begivenheder og Gjerninger, der overveiende udtrykke Forløsningsmoment, med saadanne, der overveiende udtrykke Aabenbarings. Være saaledes Christi Undergjerninger blotte Forløsningsundere til at helbrede Syge og Lidende? udførte han ikke ogsaa saadanne Undergjerninger, ved hvilke han, som ved Brylluppet i Cana, kun vilde aabenbare sin Herlighed? og skal den Troende ikke ligesaavel tilegne sig det Ene som det Andet? Da Christus forklarede sig paa Bjerget for Disciple, medens Moses og Elias, Fortidens store Skikkelser, saaes hos ham, da Petrus udbrød: „Her er godt at være, her ville vi bygge Pauluner“: sagde da Petrus dette i „Lidenskab“ for sin egen personlige Frelse, fordi han i Christus kun saae et Middel til sin egen Redning, eller sagde han det ikke i en salig Betragtningsglæde over de himmelske Syn, en Glæde over Lyset og Forklarelsen som

saadan, i hvilken han saa bort fra sig selv og saa hen til det himmelske Syn, og just herved følte sig opløstet til en høiere og friere Leven? Den Bevidsthed, i hvilken Petrus sagde dette, maa dog vel overveiende betegnes som Aabenbaringsbevidsthed, skjøndt dette contemplative Forhold vistnok atter maatte omsætte sig i det practiske Forhold, i Bevidstheden om Syndigheden og den personlige Frelse. Da Petrus derimod kom ind i Lidelseshistoriens Prøvelser, da han fornægtede, angrede og fik Tilgivelse af Herren, da maatte Troen tilvisse nærmest fremtræde som Betyrning, som Frygt og Bæven og som Tak for den personlige Frelse, skjøndt denne vistnok i et efterfølgende Tidspunct maatte forklares i Aabenbaringsbevidsthed, i en Lovprisning af hans Dyder, som kaldte os til sit underfulde Lys! Naar Apostelen Paulus paa saa mange Steder i sine Breve fordyber sig i Betragtninger, i hvilke den guddommelige Wiisdoms Raadflutninger afløres for hans Blik, i hvilke han seer Guds Veie og Førelser med Slægten, udkaster Grundtrækkene til en altomfattende Betragtning af Historien, seer Christns som Midtpunctet i Afskabningen, under hvem Alt skal indsamles som under Hovedet, det Synlige og det Usynlige, Mennesker og Engle, Aander og Tyrstens dommer og Magter; naar han i et profetisk Fremsyn seer hen til den Tid, da Gud skal være Alt i Alle, kunne vi da paa den Tro, som udtaler sig i disse Betragtninger, anvende Pr. Nielsens Beskrivelse af Troen som „en Lidenstabs i uendelig Interesseseerthed“ for den Talendes personlige Frelse? Den Bevidsthed, i hvilken Paulus udtaler dette, er dog vel ikke nærmest en Bevidsthed i Retning af hans egen individuelle Frelse, men er den universelle Aabenbaringsbevidsthed;

det Gudsforhold, i hvilket han staaer i saadanne Dieblikke, er dog vel overveiende at betegne som et contemplativt Gudsforhold, skjøndt dette vistnok atter omsætter sig i det practiske. Hvor Paulus skildrer den dybe Splid i sit Indre, Kampen mellem Kjødets og Aandens, klager: „Jeg elendige Menneske, hvo skal frelse mig fra dette Dødsens Regeme“, og da udbryder: „Jeg takker Gud formedelsst Jesum Christum“ (Rom. 7), der finde vi den individuelle Syndsbevidsthed og Forløsningsbevidsthed ndtalt i dens fulde Styrke. Men følge vi Apostelen videre, da see vi snart, at den Trang, han føler til Forløsning, ikke er en solitarisk Trang, men at han i kraftig Sympathie optager Slægtens Trang i sit Hjerte; ja det Suk, som lyder gennem selve den bevidstløse Skabning, der er underlagt Forfrænkelse, høre vi gjenlyde i Apostelens Bryst. Og Forløsningsbevidstheden forklæres i Aabenbaringsbevidsthed, i den profetiske Anskuelse af den nye Himmel og den nye Jord, idet han i Aanden ikke blot seer Historiens, men ogsaa Naturens, ikke blot Aandens, men ogsaa Regemlighedens Forklarelse. Hvor er her den lidenskabelige, den solitariske, i sig selv absorberede Religiositet, som Prof. N. vil anbefale os? Lader os dog ikke adstille, hvad Gud har sammenføiet; thi i den ægte Tro er den objective og den subjective Interesse uopløseligt forenede, skjøndt disse vistnok fremtræde i en Vexel af Stemninger. I saadanne Tider, i hvilke vi føle Livets Tryk, føle os stedte i timelig og aandelig Nød — og hvo veed ikke, at saadanne Tider atter og atter vende tilbage for os, i saadanne er det naturligt, at den personlige Frelse bliver os Gæt og Alt, og der er i Sandhed ingen Uoverensstemmelse mellem os og Pr. Nielsen angaaende

den uendelige Bigtighed af dette Punct. Men atter spørger jeg, om Christus i Sandhed vilde kunne give os Hvile for Sjælen, dersom han ikke var Selvaabenbaringen af Guds Væsen, hans Herligheds Afglands og hans Væsens udtrykte Billede? Derfor ere der ogsaa andre Tider i den Troendes Liv, roligere Stemninger, i hvilke det gives os at erfare Noget af det, som Disciplene erfarede paa Betragtningens Bjerg, i hvilke Herren forklares for os, viser sig for os, ikke nærmest som Forløseren, men som Aabenbareren*). Dersom vi vilkaarligt vilde fastholde een af disse Sider af Troeslivet, da komme vi ogsaa kun til en halv, en usand Christendom. Dersom vi kun vilde fastholde det contemplative Gudsforhold med Tilfidesættelse af det practiske, kun vilde fryde os i Aabenbaringens Lys uden at anvende det til vor egen Frelse og Forbedring: da vilde vor Christendom snart forvandle sig til et Spil af Indbildningskraften, til ufrugtbare Tanker og Forestillinger, og selv den meest ophøiede Aabenbaringstanke vilde snart blegne for os, naar den ophørte at have personlig Betydning for os, ikke fik ny Kraft ved den stedse tilbagevendende Forløsningstanke: *tua res agitur!* Sandelig, jeg gjentager det, angaaende dette Punct er der ingen Uoverensstem-

*) Zfr. J. P. Lange's Christliche Dogmatik. 1 B. 431. „Es ist in der Ordnung des Lebens, wenn der Mensch in seiner geängsteten Stimmung vorwaltend die Kundgebung Gottes als Erlösung, in seiner beruhigten dieselbe als Offenbarung sucht, wenn das volksthümliche Leben mehr der ersteren Gestalt der Lebensmittheilung Gottes, das theologisch wissenschaftliche Bewußtsein mehr der letzteren zugewandt ist, wenn die practischen Geister mehr die Erlösung, die theoretischen mehr die Offenbarung suchen und predigen.“

melse mellem os og Pr. Nielsen. Gid vi kun rettelig kunde gjøre det, thi skrive og tale derom kunne vi Alle. Men atter paaftaaer jeg, at det fører til en sygelig, en solitarist Christendom, naar vi udelukkende bestemme Gudsforholdet som et umiddelbart practisk Forhold, der kun dreier sig om den Enkeltes Frelse, saaledes at den Enkelte forlutter Bessjæftigelse med sit eget Selv, ikke faaer Tid til at hengive sig til den contemplative Glæde over Guds herlige Aabenbaring. Lader os ikke glemme, at der ogsaa i det religiøse Liv gives en Reflexionshyge, en egoistisk Betsymring for Saligheden, i hvilken Jeget ruger over sig selv og forlutter Selvbetragtning og Selvprøvelse aldrig kommer til rettelig at see hen til Gud og til Christum, fordi det er sig selv saa interessant i denne sin Syndsbevidsthed, denne sin ethiske Gjennemsigtighed for sig selv, i hvilken det ligesom under et Mikroskop kan betragte ethvert Syndighedens Myg, er sig saa interessant i denne sin uendelig paradokse Videnskab for en evig Salighed. Lader os ikke glemme, at den hellige, almindelige Kirke ikke blot opfatter Evangeliet som et Lidelses Evangelium, men ogsaa som et Naadens og Sandhedens Evangelium, ikke blot holder en Opvækkelsesprædiken, en Bodsprædiken og en Langfredagsprædiken, men ogsaa en Prædiken om den opstandne og ophøiede, i sin Menighed levende Christus, der opfylder Alt i Alt. Og hvorledes skulde den Enkelte rettelig kunne arbejde paa sin egen Salighed, dersom han ikke arbejder i Lyset af Aabenbaringsansføelsen, der forklarer ham Livets store Sammenhæng, viser ham, at idet han arbejder for sin egen Salighed, da er denne hans Udvikling knyttet til Menighedens, ja til

Afslabningens forborgne Udvikling til Guds Rige, til Fuld-
 endelsens Dag? Naar vi høre Troen at beskrives paa den
 af Recensenten angivne Maade, og vi da spørge, hvor vi skulle
 opsoge de kirkehistoriske Forbilleder for denne i Selvreflexion hil-
 dede Tro, kunne vi da nævne Luther og de med ham beslægtede
 Kirkelærere? Snarere mindes vi om Pietister og Hernhutter,
 om de klosterlige Afketer og i Selvbetragtning fordybede
 Eremiter. Hvad nu Recensenten angaaer, da veed jeg
 naturligviis ikke, hvorvidt han vil gaae eller hvor han sætter
 Grænsen for Troens Videnskab; men klart synes det
 mig, at den, som vil gjøre Alvor med dette hans
 Religionsbegreb, maa bevæge sig i Retning af de
 her nævnte Phænomener. Recensentens Beskrivelse af
 Troen kan passe paa en religiøs Retning, der indskrænker
 sig til at fuldbyrde Klosterbevægelsen og Eremitbevæ-
 gelsen i skjult Jnderlighed; men den kan ogsaa passe
 paa Simon Støtteboeren, som paa umiddelbar isinesfaldende
 Maade levede som Enkelt og umiddelbart søgte at udtrykke Para-
 doret og Troens Videnskab, og hvis Originalitet fandt mange
 Efterlignere, der ogsaa vilde være originale, og derfor
 boede paa en Støtte, ligesom han, i Troens Videnskab. Den
 kan passe paa La Trappe, hvor de Enkelte i en vedvarende,
 uafbrudt Tausshed realisere Idealet af den skjulte Jnderlig-
 hed, hvor Intet gjælder uden Tanken om Synden og den
 Enkeltes Frelse. Jeg spørger: hvor er Grænsen, thi naar
 Videnskaben eengang er sat som det Normerende, da er det
 saare vanskeligt at fastsætte, hvorvidt der maa gaaes i denne
 Retning. Og ingenlunde antager jeg, at Prof. N. vil
 svare, at Videnskaben dog til et vist Punct skal indskrænkes af
 Fornuften; thi derved vilde han jo kun gaae over til en

flet „Middelveislære“, her hvor det netop gjælder om at holde ud i det Overformuſtige, det Abſurde, det Paradoxe! Iøvrigt kan jeg bevidne, at hiin gamle Eremit paa Støtten med ſin Troeſlidenſkab og ſin Bodeſprædiken til de omkringſtaaende Skarer for mig har noget ſaare Ærværdigt, ſkjøndt hans Eſterlignere, Styliterne paa anden Haand, om hvilke Kirkehistorien beretter, for mig ere mindre ærværdige, da Lidenſkaben hos dem havde tabt ſin Oprindeligbed. Jeg kan bevidne, at ogſaa La Trappe med Timeglæſſet og Dødningehovedet, med den dybe Tanſhed og Evighedens uendelige Tanke, for mig har noget Ærefrygtindgydende, fordi det vidner om den underfulde Trang, ſom Chriſti Evangelium formaaer at opvække i Menneſkets Hjerte. Men aldrig vil det kunne falde mig ind at anpriſe denne Chriſtendom ſom den normale. Og naar vi dog ville gaae til Kloſtrene, hvorfor ville vi da ikke langt hellere gaae tilbage til Middelalderens bedre Kloſtere, hvorfor ville vi da ikke hellere lære Chriſtendom hos den hellige Bernhard og Victorinerne? Thi ſkjøndt vi viſſelig ſkulle finde diſſe ſom de, der vide, hvad det er i Frygt og Bæven at arbejde for Salighedens Sag, dog ſkulle vi hos diſſe finde Forløſningsbevidſtheden forklaret i Aabenbaringsbevidſthed, ſkulle i Korſet finde Contemplationens Roſe.

Alf det her Fremſatte vil Prof. N. kunne udlede Svaret paa det Spørgſmaal, han gjentagne Gange henvender til mig, hvorfor jeg i min Dogmatik ikke har ladet mig nøie med at gjentage de chriſtelige Foreſtillinger „i deres praktiſke, blot anvendelige Betydning“. Svaret ligger nær: fordi det ikke er Dogmatikens Opgave at prædike Forløſningen, men at fremſtille den for Erkendteſen, at

ransage det i Forløsningen indeholdte Aabenbaringsindhold, videnskabeligt at udvikle Troens contemplative Moment, hvilket ingenlunde udelukker, men indeslutter det practiske, forsaavidt som nemlig ogsaa dette bliver Gjenstand for Troens universelle Betragtning. Af denne Grund er Aabenbaringsbegrebet det altomfattende i min Dogmatik. Døvrigt maa jeg ikke blot undre mig over, at Prof. N. kan finde Tilfredsstillelse i et saa indskrænket Troesbegreb som det af ham antydede; men endnu mere maa jeg undre mig, naar jeg betragter ham som Critiker. Han kan ikke være uvissende om, at den Tanke, at Troen ikke blot er Forløsningsbevidsthed, men Aabenbaringsbevidsthed, er en Grundtanke i hele den nyere Theologie, og at denne Tanke fra forskjellige Sider er bleven gjort gjældende mod Schleiermacher, der formeentlig udviklede Forløsningslæren paa en saadan Maade, at Aabenbaringen derved blev stillet i Skygge. Hvad mig angaaer, da kan han ikke være uvissende om, at jeg i mine theologiske Arbejder og ikke mindst i min Dogmatik, har bestræbt mig for at vise, at Troen ikke blot er et practisk Gudsforhold, men ogsaa et contemplativt, der indeslutter en omfattende Anskuelse af Verden og Menneskelivet i dets Forhold til Gud, en Anskuelse af Himmel og Jord, Natur og Historie, Himmel og Helvede (Dogm. § 8); og at jeg derfor ikke har kunnet lade mig nøie med en Dogmatik, som kun vilde give en Lære om det religiøse Subject, om Fromheden, istedetfor en Lære om Gud og hans Aabenbaring, kun vilde skildre Menneskets Erfaringer af Christendommens Virkninger, men ikke give os en Lære om Christendommen selv, som den i sin evige Sandhed henvender sig til Mennesket og vil op-

tages af Menneſket (Dogm. § 32). Naar nu Prof. N. vil viſe mig, at jeg har miſforſtaaet Dogmatikens Opgave, hvilket atter maa grunde ſig deri, at jeg, ſom han kalder det, har miſforſtaaet Troens Problem, hvorfor har han da aldeles ikke indladt ſig paa det Punct i mit Troesbegreb, hvorom dog Underſøgelsen her fornemmelig maa dreie ſig? Mener han virkelig, at det er en videnskabelig Fremgangsmaade, naar man vil bevise, at en Dogmatik har miſforſtaaet Troens Problem, da aldeles ikke at gaae ind paa Modſtanderens Tankegang, ikke at underſøge Troesbegrebets Genefis hos den Forfatter, mod hvem man ſtiller ſit Angreb, men udenvidere at antage et andet Troesbegreb ſom det ſande, omgaaes dermed ſom en faſt Forudſætning, der er hævet over al Tvivl, ſkjøndt man dog ikke kan være uvidende om, at der for Tiden neppe findes een Theolog af nogen Betydning, ſom ikke vil afviſe denne Forudſætning ſom eenſidig og utilſtræffelig. Idet jeg henſtiller til Læſerens Dom, hvorvidt en ſaadan Fremgangsmaade kan kaldes critiſt og dialectiſt, ſkal jeg nu gaae over til at underſøge, om Prof. N. har været heldigere i at beſtemme Troens Forhold til Videnskaben.

Det er Dogmatikens Opgave, ſagde jeg, videnskabeligt at udvikle Troens contemplative Moment. Men juſt en ſaadan videnskabelig Udvikling er det, Prof. Nielsen beſtrider; thi den Troende bør efter hans Mening blive ſtaaende ved den „exiſtentielle“ Tænkning. Saavidt jeg forſtaaer Prof. N., mener han hermed den Tænkning, ſom er Gæt med ſelve det religiøſe Liv, den Tænkning af de guddommelige Ting, ſom vi have i den umiddelbare religiøſe Erfaring, i Samvittigheden, i Andagten, i Bønnens, i Guds-

tjenestens og den religiøse Handlings eller, som han vel maatte udtrykke det, den Tænkning, vi have i Videnskabens Dieblit. Jeg seer ikke Andet, end at dette er det Samme, hvad jeg i min Dogmatik ogsaa har kaldt den eksistentielle Tænkning og med Danb og Mynster kaldt Erkjendelsen i Religionen, hvilken jeg paa det bestemteste har adskilt fra Erkjendelsen om Religionen, der naar den fuldstændig udvikles, bliver Theologie. Den „undersøgende Anmeldelse“ har nu ikke meddeelt mig, om Prof. Nielsen ingen Betydning vil indrømme denne sidste Art af Erkjendelse, hvilken vi i Modsætning til den oprindelige, eksistentielle foreløbigt kunne kalde en Reflexionserkjendelse eller en ideel Erkjendelse. Men klart er det, at han ikke vil indrømme nogen Reflexionserkjendelse, der kunde medføre nogen Indsigt i Troen. Thi jo mindre Indsigt, mener han, desto bedre er Troen. Jo mere Uvisshed, jo mere „Risiko“, der er for Troen, desto mere vil Troen forherliges i sin egen Kraft. Med den videnskabelige Indsigt saaer Troen en højere Visshed, men just derved formindskes dens „Risiko“; den opgiver da at stole paa sig selv og begynder at tilintetgøres som Tro. Med andre Ord: Troens Reenhed frænktes, naar den ikke vil være sig selv nok, naar den søger en Støtte i Erkjendelsen (Anmeldelsen B. 116, 117 o. a. St.).

Imod dette besynderlige Raisonnement, som synes at være den egentlige Nerve i Prof. N.s Beviisførelse, vil jeg foreløbigt bemærke, at der dog er een „Risiko“, paa hvilken Troen under ingen Omstændigheder tør indlade sig, den nemlig, at den selv skulde ophøre at være den sande Tro, den Risiko, at den skulde tage Noget for Christendom, hvad der ikke var Christendom. Derfor bliver den nødsaget til at anstille en critisk Reflexion over sig selv. Thi Reli-

gionen er dog ikke paa eet Sted i Sjælen aldeles affondret fra Indvirkningen af andre Tanker og Forestillinger; og den Troende, selv om han skulde befinde sig i Lidenstabs uendelige Interessetheed, er dog ikke absolut sikret mod Bildfarelse i Henseende til sin Tro. Derfor har Kirken ogsaa anseet det fornødent at fremstille Troens Lærdomme i Sammenhæng, og skjøndt vore kirkelige Bekjendelseskrifter have deres dybeste Rod i den eksistentielle Tænken af Sandheden, ere de dog betingede ved en reflecterende Tænkning. Saaledes forudsætter jo den lutheriske Kirkes Lære om Synden og Forløsningen, om Naaden og Sacramenterne en dybtgaaende dogmatisk Tankendvikling, hvori der endogsaa er speculativ Reflexion, med mindre Nogen vil paastaae, at Augustinus ingen Adkomst har i Speculationen. Saaledes beroer jo, som bekjendt, den kirkelige Treenighedslære paa en omfattende Tankendvikling, der i mere end eet Aarhundrede har sysselsat Aanderne. Skjøndt saaledes vore kirkelige Bekjendelseskrifter vistnok have deres sidste Princip i den eksistentielle (umiddelbart religiøse), Tænkning, ere de dog paa den anden Side betingede ved hiin anden Art af Tænkning, hvilken vi have betegnet som den reflecterende eller den ideelle.

Den „undersøgende Anmeldelse“ har nu aldeles ikke undersøgt, om Kirken burde have ladet alt Dette fare og forblive i Troens Lidenstabs. De „tolv Forelæsninger“ have heller ikke undersøgt dette, men Prof. Nielsen er dog under disse kommen til nogen Eftertanke om dette Punct, idet han begynder at forvare sig og at indrømme, at Kirken dog har Ret til at anvende nogen Reflexion, for at kunne give en thetisk Fremstilling af sin Tro, skjøndt Kirkens

Fremstillinger desværre skulle have gjort sig skyldige i flere „uvedkommende Speculationer“. Men baade „Anmeldelsen“ og de „tolv Forelæsninger“ samstemme deri, at de forkaste enhver Theologie, der i nogensomhelst Betydning vil speculere over Troen, det vil sige, grandstende og ransagende vil søge at trænge ind i Aabenbaringens Sandheder, fordi, som sagt, Troens „Risiko“ derved formindskes, dens Selvstændighed krænktes, naar den ikke vil være sig selv nok, søger en anden Visshed end dens egen, nemlig Videnskabens. Hvor uklart det end er, hvorledes Prof. Nielsen selv tænker sig sin Theologie, saa er det dog aldeles klart, at han af alle Kræfter bekæmper den Theologie, der søger Indsigt, fordi den efter hans Mening kun betragter den eenfoldige Tro som en „Nødhjælp, hvoraf man betjener sig, indtil man kan opnaae det som er Høiere og Visere og Herligere, det objective Begreb.“ (Anmeld. Pag. 114). Han mener, at den Troende, ved at komme til Indsigt i sin Tro, afværges fra den religiøse Anstrengelse, svækkes i Orkesløshed, henslygner i Blødagtighed; at en saadan Troende kan sammenlignes med en Uformuende, der da han var overladt til sig selv, arbejdede aarle og silde og takkede Gud, men saa da han ved et Lykketræf fik en Arv efter en riig Onkel — nemlig Philosophien — og kom i Velstand, ophørte at arbejde, fordi han ikke længere behøvede det, men kunde holde Folk for sig og lade de Andre arbejde, d. v. s. lade de objective Begreber tage Stødet af (Pag. 116).

Da jeg læste disse Tanker i den undersøgende Anmeldelse, opgik der et Lys for mig, idet jeg nu begreb, hvad jeg ellers ikke vilde have kunnet begribe, hvorledes Prof. N. saa pludseligt har kunnet stifte Stødpunkt og ubetinget har kunnet bryde med hele sin foregaaende Udvikling. I denne

Opfattelse af Forholdet mellem Tro og Erkjendelse see vi altsaa den Opfattelse, han selv har havt, forinden han stiftede Standpunct, og da tilstaaer jeg, at denne Omstiftelse bliver mig saare forklarlig og bifaldelsesværdig. Dengang da Prof. N. høit og lydeligt anpriste den religiøse Speculation og vedkjendte sig Sætningen *Credo ut intelligam*, meente han altsaa, at Troen kun skulde være en „foreløbig Nødhjælp“, der skulde afløses af noget langt Høiere, nemlig det objective Begreb, der da skulde sættes i Troens Sted. Har dette været hans Mening, da maa jeg aldeles billige, at han har stiftet Standpunct. Da han vedkjendte sig Sætningen: *Credo ut intelligam*, har han altsaa forholdt sig til Philosophien som til en riig Onkel, af hvem han ventede, at der ved et Lykketræf skulde tilfalde ham en Arv af ontologiske og andre Erkjendelser, der kunde „tage Stødet af“ for Troen, kunde spare ham Troens Arbejde og i denne Henseende skaffe ham gode Dage. Har han virkelig stillet Tro og Erkjendelse i et saa udvortes Forhold til hinanden, at han kun udvortesfra har optaget Philosophien, ja endogsaa kun optaget den som en Arv, et Traditum, der skulde spare ham det Tænkningens Arbejde, som udaf Troen selv forarbejder sin Erkjendelse: ja da har han vistnok Ret i at stifte Standpunct og i Henseende til sine Bestræbelser for at erkjende Christendommen at sige: *oleum et operam perdidit!*

Jeg for min Deel kan vidne, at jeg aldrig har opfattet Forholdet paa denne Maade. Vel veed jeg, at baade ældre og nyere Gnostikere have opfattet Sagen saaledes, som om Troen kun var en foreløbig Nødhjælp; men jeg veed ogsaa, at Ingen af de store Kirkelærere, som i denne Sag

have været mine Veiledere, have fattet Sagen paa denne Maade. Skulle vi mene, at Anselm af Canterbury har forstaaet sit Credo ut intelligam saaledes, at Troen kun skulde være ham en foreløbig Nødhjælp? Skulle vi mene, at han, da han søgte en Indsigt i Forsoningens Mysterium, da han for sin Tanke søgte en Mediation mellem Guds Barmhertighed og Guds Retfærdighed, at han da har villet sætte denne sin Erkjendelse af Forsoningen istedetfor den levende Erfaring af Lovens og Evangeliets Kraft i sit Hjerte, og at nu denne hans dogmatiske Erkjendelse skulde spare ham Troens Arbejde og Kampe, skulde spare ham Arvaagenheden og Bønnen? Visstelig, jeg mener, at vi hos den gamle, forsøgte Kirkelærer langt anderledes kunne lære, hvad et kristeligt Troesliv, hvad et Liv under Korset, i Bøn og Selvprøvelse, hvad et Liv i Christi Efterfølgelse vil sige, end vi kunne lære det hos Saadanne, hvis Tro er fra igaar. Men rigtignok siger han: *Negligentiæ mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere* (Det tyktes mig at være en Forfømmelse, naar vi, efterat være bekræftede i Troen, ikke beslutte os paa at erkjende hvad vi troe).

Ja: *negligentiæ mihi videtur!* dette er ogsaa mit Svar til Prof. N., naar han spørger mig, hvorfor jeg ikke vil lade mig nøie med Troen alene. Fordi Theologen, svarer jeg, ikke blot er sat til at bede, men ogsaa til at arbejde. Fordi Troen er bestemt til at gennemtrænge alle menneskelige Gøner, bestemt til at være Princip i hele Menneskelivet, altsaa ogsaa det i Menneskets Tænkning og Erkjendelse. Fordi den menneskelige Natur ikke er bestemt til at være splidagtig med sig selv og til at leve i Skilsmisse mellem Tro og Tænkning,

men fordi vi skulde tilstræbe Harmonie i vort Væsen, skulde tilstræbe fuld Overeensstemmelse med os selv. Fordi den hellige Skrift selv opfordrer os dertil, ved i sine Udsagn om de guddommelige Ting at fremstille os saadanne Modsatninger (Antinomier), der ikke kunne Andet end vække Reflexionen og opfordre til en Mediation. (Eller finder Prof. N. virkelig ingen Opfordring til en Mediation, naar han paa eet Blad af Skriften læser, at Gud er en fortærende Ild, og paa et andet, at Gud er Kjærlighed, paa et Blad læser, at det angrede Gud at have skabt Mennesket, og paa et andet, at Gud er ikke som et Menneskes Barn, der angret Noget?) Fordi endelig, dersom de Troende forsømme at uddanne den sande Erkjendelse, da ville de Bantroe vide at uddanne den falske. Allerede Kirkens ældste Lærere have ofte fremhævet det, at alle Kjætterier vise hen paa Sandheder, hvis rette Erkjendelse og rette Udvikling for Erkjendelsen var bleven forsømt af de troende Theologer. Af denne Grund gjentager jeg med hiin gamle Lærer, hvis Skrifter tidligt indaandede mig Lyst til theologisk Speculation: *negligentiæ mihi videtur!*

Og hvorledes skulde det være muligt, at Troen skulde formindskes ved Erkjendelsen, at Gud, idet han blev Erkjendelsens Gjenstand, derved skulde ophøre at være Gjenstand for Troen, eller at Gud, idet han blev intelligibilis, dermed skulde ophøre at være credibilis? for at jeg her skal betjene mig af de Kategorier, i hvilke Middelalderens Theologer afhandlede dette Spørgsmaal, hvilket Prof. N. nu vil udgive for et nyt Problem. Prof. N. forestiller sig Forholdet mellem Tro og Erkjendelse saaledes, at den ene af disse altid maa være i Nedgang, naar den anden er i Opgang, at den ene af disse gjør den

anden overflødig, eller dog svækker den anden, saaledes at vi ved at ville forene dem, kun komme til en sørgelig Middelveislære (rigtig nok i Selskab med de største Kirkeslærere). Men dersom Erkjendelsen skulde gjøre Troen overflødig, da maatte Troen selv kun være en Erkjendelse, en lavere, uklar og forvirret Erkjendelse, der med Rette bliver afløst af den høiere. Nu er Troen vistnok ogsaa en Erkjendelse, men vel at mærke en eksistentiel Erkjendelse, d. v. s. en Erkjendelse, der er Gæt med selve det religiøse Liv, en religiøs Erfaringserkjendelse, medens Theogien er en ideel Erkjendelse og uafladeligt maa drage sin Næring fra hiin. En Theologie, der forstaaer sig selv, vil derfor aldrig sætte sig i Troens Sted, da dette vilde være det Samme som at mene, at Floden kunde gjøre den Kilde overflødig, af hvilken den har sit levende Udspring, eller at Træets Krone kunde gjøre Roden overflødig. En Theologie, der vilde sætte sig i Troens Sted, vilde ikke blot misforstaae Betydningen af Troens eksistentielle Erkjendelse, men vilde ogsaa overse, at Troen er langt Mere end en Erkjendelse, nemlig et Liv i Gud, der ikke blot rører sig i Tanker, men ogsaa i Følelser og Affecter, i et helligt Villiesforhold til Gud, saa det visse ikke lader sig indsee, hvorledes nogen Theolog, der kender Troen af Erfaring, skulde kunne gjøre sig skyldig i en saadan Misforstaaelse. For den sande Theologie er Troen det absolut Uerstattelige, og at sætte den theologiske Erkjendelse i Troens Sted, dette vilde, som Sibbern saa træffende har udtrykt det, være det Samme som at mene, at man kunde varme sig ved en astronomisk Theorie om Solen, istedetfor at varme sig ved Sollyset selv.

„Hvo vilde og, som han rykker frem i Videnskab, sige, at hvad han veed, det troer han ikke mere? Sikkert saa lidet som Den, der videnskabeligt har undersøgt en Naturgjenstand, vil sige, at han ikke seer den mere, eller som Den, der theoretisk har udviklet Skjønhederne i et Kunstværk, vil sige, at han kan undvære Kunstværket eller at det ikke mere gjør Indtryk paa ham.“ (Mynster i nyt theol. Tidsskr. ved Scharling og Engelstoft 1. B. S. 312.)

Allerede Middelalderens Theologer skjelnede meget rigtigt mellem en dobbelt Visshed, den religiøse Erfaringsvisshed, der er given med Troen, og den ideelle Erkjendelsesvisshed, der skal tilstræbes i Theologien — *certitudo experientiae* og *certitudo speculativa* — af hvilke den ene ingenlunde gjør den anden overflødig, fordi de ere af forskjellig Natnr. Paa det Spørgsmaal, hvorfor Troen ikke gjør Erkjendelsen overflødig, hvorfor Theologen ikke bliver staaende ved den første, men ogsaa tilstræber Erkjendelse, har jeg allerede svaret med Anselm. Men, naar vi antage, at Theologen ogsaa i videnskabelig Betydning skal kunne sige: Jeg veed, hvad jeg troer, skulle vi derfor mene, at han fritages for at besidde sin Erkjendelses Indhold i en heelt anden Form, end Videnskabens, nemlig i Livets og Eksistensens Form? Sandelig, det er saare langt fra! Det er en Erfaring, som ikke blot Theologen, men som enhver Christen kan gjøre, at der ere Tilstande i vort indvortes Liv, i hvilke vi ikke troe, hvad vi vide, det vil sige, ikke troe det saaledes, at der er den rette Kraft deri. Og derfor kan det ingenlunde falde os ind at mene, at Erkjendelsens Arbejde gjør Troens Arbejde og Troens Kamp overflødige for Theologen. Ligesom Troen er riig paa Opgaver for Erkjendelsen, saaledes fattes det heller ikke Erkjendelsen paa Opgaver for

Troen. Naar Prof. N. sætter det som en Opgave for den sande Tro, at den skal have Risiko, saa er her i Sandhed, hvad ogsaa ofte er blevet fremhævet, Fare nok, da det jo bliver Theologens Opgave at bevare Troen uskadt igjennem de mangfoldige Tanker, der i Reflexionen indbyrdes anklage og forsvare hinanden, ikke blot at søge Sandhed ved Aandens Lampe, men ogsaa at vaage over at bevare Olie i Lampen, den Troens Olie, af hvilken Erkjendelsens Flamme skal drage sin Næring. Prof. N. anfører det som et Beviis paa Troens Mod til at vove Alt, at den vil nøies med sin egen Visshed, uden at forsikre sig en større Visshed gjennem Erkjendelsen. Jeg tilstaaer, at denne Paastand klinger mig som halv Ironie. Har han da ikke tænkt paa, at den Theolog, der vilde holde sin Tro udenfor al Forbindelse med Videnskaben, ligesaavel vilde kunne anklages for Magelighed, for en falsk Tryghed, idet han unddrager sig for en af de Forsøgelse, hvorigjennem hans Tro skal prøves som Guld gjennem Ilden. Vilde en saadan Theolog ikke med Rette rammes af Anfælmis: negligentia militum videtur; ja vilde han ikke rammes af Parabelen om den lade Tjener, der indsvøbte sit betroede Pund i en Svededug, ikke vilde lade det forrente sig, fordi han vidste, at Herren var streng, og derfor ikke vilde staae nogen Risiko? Eller skulde vi mene, at den Erkjendelsens Hvile, der tilkæmpes gjennem Erkjendelsens Arbejde, gjør Troen overflødig? Der gives en Erkjendelsens Glæde, som Ingen foragter, der kjender den, en stille Glæde, naar Noget bliver os klart, hvad længe qualte os med Uvisshed og ikke vilde ordne sig for Tanken. Ogsaa Erkjendelsen har sine Hviledage, der afveksle med Arbeidsdagene, naar Tanken hviler i et vundet Udbytte,

som den længe har stræbt efter. Men jo mere fuldkomment Sandheden fremstiller sig for Erkjendelsen, desto alvorligere stiller jo Erkjendelsen atter det Spørgsmaal til os, om vi nu ogsaa besidde den tilsvarende Hvile i Troen, om vi nu ogsaa fornemme den tilsvarende Erfaringsvisshed — certitudo, ikke blot per intellectum, men ogsaa per affectum. Jeg skulde mene, at selve Erkjendelsen atter maa føre os tilbage til et heelt andet Arbeide, end Erkjendelsens, nemlig til Troens Arbeide, Arbeidet for Hvilen i det, som er det ene Fornødne baade for Vise og Genfoldige. Sandelig, der er for Theologen ikke blot videnskabeligt, men ogsaa Troes-Arbeide nok, og Farer nok, og ethiske Fordringer nok; og dersom vi for Alvor ville stille os under disse, skulle vi vel erfare, at vi her blive saa langt tilbage, at der ikke levnes os Tid til „Magelighed, Drødesløshed og Blødagtighed“. Men naar man ikke har kjendt andre ethiske Bestemmelser for det theologiske Studium, end at Troen skulde betragtes som en foreløbig Nødhjælp og Erkjendelsen som Noget, der udvortesfra skulde tilfalde En som en riig Døds Arv: da begriber jeg meget vel, at man snart maa føle „Kjedsommelighed“ ved Theologien, især naar den ikke længere er Modesag, og skifte Standpunct.

Hvad da angaaer Prof. N.'s Paastand, at jeg skal have misforstaaet Speculationens Problem, da beroer denne aabensbart derpaa, at han opstiller et heelt andet Begreb om Speculation, end det, jeg har vedkjendt mig i min Dogmatik, og derved fra først af forrykker det hele Synspunct. Han taler om en Speculation, til hvilken Troen kun skal forholde sig som en foreløbig Nødhjælp. Jeg taler om en Speculation, der

har sin Rod i Troen og Troes-Anskuelsen. Han taler om en Speculation, der vil begrunde sig ved sig selv, og som derfor paatager sig at gjøre de guddommelige Ting absolut begribelige. Jeg taler om en Speculation, der i Troen tilstræber en relativ Begriben af de guddommelige Ting, idet jeg erkjender, at Troen er langt rigere end Erkjendelsen, og Anskuelsen langt rigere end Begrebet.

Men, svarer Prof. N., just denne relative Begriben er Halvheden. Gud maa enten være absolut begribelig eller absolut ubegribelig. Thi — Kant og Hegel vare systematiske Hoveder, og den ene af disse lærte, at de guddommelige Ting vare absolut ubegribelige, den anden, at de vare absolut begribelige. Vilde vi derfor være systematiske Hoveder, da maae vi enten lære det Ene, eller det Andet. (Pag. 124.)

Men istedetfor at beraabe sig paa Kant og Hegel, hvis Paaberaabelse i nærværende Sammenhæng er en metabasis in aliud genus, skulde han hellere have fremført mig Dogmatikeres Exempel af tilsvarende Auctoritet. Og dernæst skulde han i Gjerningen have giendrevet den Sætning, jeg har opstillet i min Dogmatik, „at ligesom de altid ere blevene tilskamme, der have givet sig ud for at have begrebet Alt, saaledes ere de ikke mindre blevene tilskamme, der have meent een Gang for alle at kunne affstikke Grændserne for al menneskelig Begriben; thi bagefter viste det sig bestandigt, at der dog gives et plus ultra, og de formentlig faste Grændser aabenbarede deres bevægelige Natur ved at flytte sig.“ (Dogm. S 33) Han skulde i Gjerningen have giendrevet denne Paastand ved at opvise et dogmatisk Princip, der kunde vejlede os til een Gang

for alle at fastsætte disse Grændser, og det saaledes, at vi nu kunne være sikke paa, at de ikke mere ville flytte sig. Men dette er ikke faldet ham ind. Og ligesaa lidt som han i „Anmeldelsen“ har sagt os, hvorledes han selv tænker sig en Dogmatik, som den skulde være, ligesaa lidt er det faldet ham ind i Kirkens Historie at paapege Forbillederne for den Dogmatik, som han selv har in mente. Thi hvor nyt det nye Princip end monne være, som er opgaaet for Recensenten ved Studiet af Pseudonymernes Skrifter: saa nyt kan det dog vel ueppe være, at der ikke skulde være eet Sted i Kirkehistorien, hvor det har givet sig Vidnesbyrd. I den Grad kunne dog vel ikke alle Fortidens Bestræbelser have været forfeilede, at der blandt disse ikke skulde findes een eneste, der havde indslaaet det rette Spor. Men det havde tilvisse været Recensentens Pligt, naar han meente sig kaldet til at angribe Nutidens Theologie, at vise os tilbage til hiint Spor i den kirkehistoriske Fortid, at vi der kunde opsege Tilknytningspuncterne for det Rette. Men „Anmeldelsen“ indeholder som sagt aldeles Intet herom; i de tolv „Forelæsninger“ derimod er det rigtignok faldet ham ind, at der dog vel burde siges Noget om dette Punct, og vi faae da at vide, at den Dogmatik, hvortil Kirkens Lærere nu for Tiden trænge, ikke er „en Dogmatik, der først skal medieres med sin Tidsalderes Ideer og desaaarsag først maa produceres af en eller anden dogmatisk Genius“. Vi faae at vide, „at den Dogmatik, hvortil Kirken trænger, er ingen anden end den Dogmatik, Kirken allerede har, forsaavidt den allerede har sine Dogmer; og at det hele Arbejde simpelt hen indskrænker sig til den Opgave, at revidere disse Dogmer og at frigjøre dem for alskens uvedkommende Speculationer.“ (Forel. 121. 122). Men jeg kan ikke troe, at Prof. N. selv

kan troe at have sagt Noget ved en saa intetstgende Bestemmelse. Thi naar han henviser til den kirkelige Dogmatik, da burde han jo fremfor Alt have beskrevet os den særegne Art af Tænkning, det genus eognoscendi, ved hvilket efter hans Formening de kirkelige Dogmer ere producerede, samt beviist os, at „den dogmatiske Genius“ aldeles Intet har havt at gjøre med denne Production, eller dog kun har indvirket forstyrrende derpaa med „uvedkommende“ Speculationer, saaledes at det havde været langt ønskeligere, at det kirkelige Lærebegreb var bleven produceret af Mænd, der vare blottede for dogmatisk Genius og stode uden alt Forhold til deres Tidsalders Ideer. Thi dersom „den dogmatiske Genius“ dengang har været productiv, tør den vel være productiv endnu, vistnok ikke i at frembringe en ny Christendom, men i at erkjende den gamle. Og naar han opfordrer os til at „revidere“ de kirkelige Dogmer, da er dette jo kun en Trivialitet, saalænge han ikke har sagt os, efter hvilket Princip vi skulle revidere det. Eller vil han for Alvor svare: efter Paradoxets Princip? — dette Princip, som han aldeles ikke har udvillet, men hvorum vi baade i „Anmeldelsen“ og i „Forelæsningerne“ ikke finde Andet end „Aphorismer, Strøtanter og Glimt!“ Det Væsentligste, hvad de tolv Forelæsninger sige os om Paradoxet, indskrænker sig til følgende Aphorisme, følgende Efterklang af Anmeldelsens Excerpter: „Paradoxet er det christelige Objects Fra støden af det vidende Subject og bestaaer i den Spænding, hvori den Troende med Inderlighedens uendelige Lideusfab fastholder Troens Gjenstand.“ (121.) Jeg henstiller til Læseren, om han ved denne Forflaring kan tænke sig noget Bestemt, og dernæst om han ser sig istand til efter dette Princip at „revidere“ de kirkelige Dogmer.

Da jeg saaledes finder mig forladt af Recensenten, der med saa stor Paatrængenhed har tilbudt sin Veiledning, maa jeg for min Deel vedblive at holde mig til de kirkelige Dogmatikere og, ubekymret om Prof. N.s Advarsler mod en „halvspeculativ“ Dogmatik, med disse at tilstræbe en Erkjendelse, der er sand efter sit Princip og sand efter sit Maal, sand fordi den udgaaer fra Gud og fører til Gud, skjøndt den vistnok paa Veien til dette Maal lader sig nøie med en relativ Begriben og en relativ Mediation. Jeg tilegner mig derfor de Ord, hvormed Anselm indleder sit Proslogium, og som i mine Tanker kunne tjene som Indskrift for enhver sand Dogmatik: „Ikke vover jeg, o Herre, at udgrunde dine Dybheder; thi ingenlunde formaaer min Erkjendelse dette; kun begierer jeg i nogen Maade at erkjende din Sandhed, som mit Hjerte troer og elsker. Thi ikke for at troe søger jeg at erkjende, men jeg troer for at erkjende. Thi ogsaa dette troer jeg, at dersom jeg ikke troede, da vilde jeg heller ikke erkjende.“ — Idet jeg ikke finder mig foranlediget til at afvige fra det her anviste og i min Dogmatik fulgte Spor, vedbliver jeg fremdeles at betragte Dogmatikerens Forhold til Aabenbaringen paa tilsvarende Maade som Naturforskerens til Naturen. Den ægte Naturforsker opgiver ikke Naturen, fordi han ikke seer sig istand til at forklare ethvert af dens Phænomener, men opgiver dog heller ikke at trænge ind i Naturens Indre, saavidt han formaaer det. Og Dogmatikeren opgiver ikke Aabenbaringen, omtyder og bortforklarer den ikke, fordi den frembyder ham Problemer, som han ikke formaaer at løse. Men vistnok erkjender han det som sin Videnskabs Formaal, ikke blot at eftervise sine Sætninger som grundede i Guds Ord, men ogsaa at fremstille dem som indre og nærværende Sandhed i Bevidstheden. Vistnok erkjender han, at saa

længe som han kun kan udtale et Dogme som bibelsk, uden tillige at kunne eftervise dets indre og blivende Betydning; og omvendt, at saalænge som han kun kan udtale en Læres religiøse og ideale Betydning, uden at see sig istand til at bringe den i Samklang med Skriftlæren, saalænge er Op-
gaven ikke løst. (Dogm. § 27.)

At der nu skulde være noget Punct i Systemet, hvor denne dobbelte Fordring i ingen Betydning blev fyldestgjort, at der skulde være noget Dogme, hvilket man skulde være nødt til at henstille som en blot og bar Positivitet, der aldeles var blottet for Ideens Lys, dette staaer ikke til at befrygte, hvor levende Grundanskuelse er tilstede. Men at kræve, at denne Fordring ligeligen, i samme Grad skal være løst paa ethvert Punct i Systemet, det er at kræve, hvad intet System kan præstere. Jeg tænker naturligviis her ikke blot paa den individuelle Indskrænkning hos den enkelte Tænkter. Men det ligger i Begrebet af den kirkehistoriske Udvikling, at det ikke gives nogen enkelt Tid ligeligen at omfatte alle Sider af Christendommen, men at der for den enkelte Tidsalder fornemmelig opgaaer Lys over de Dogmer, til hvilke dens eiendommelige religiøse eller kirkelige Problem nærmest knytter sig, uden at der derfor er nogen Tidsalder, som ikke bør stræbe efter Totalsammenhæng, efter et Lærebegreb, der omfatter alle Troens Led. Thi uden denne Stræben vilde den snart komme ud af Catholicitetens Sammenhæng (Catholicitet her ikke tagen i den almindelige Kirkes Betydning). Skjøndt saaledes Reformationstidens Dogmatik ved at sammentrænge Betragtningen til Synden og Forløsningen vistnok greb Hjertepunctet i Christendommen, vare der dog hele dogmatiske Sphærer, som f. Ex. hele den eschatologiske, der ifølge hiin Tids særegne

Vilkaar maatte fremtræde i en svagere Belysning, uagtet det ikke kan siges, at der var nogen dogmatisk Sphære, som skulde være traadt tilbage i fuldkommen Dunkelhed og Uvirk-
 somhed, — Noget, som rigtignok paa mange Maader har fundet Sted i den senere Tids Dogmatik, hvor Catholicite-
 tens Traad paa saa mange Maader blev brudt, hvorfor det just nu er blevet en Hovedopgave for Dogmatiken, atter at optage den. Men som det allerede følger af den kirke-
 historiske Udviklings Natur, at der ikke kan være en ligelig
 Lysfordeling over alle Puncter i Systemet, eller at ikke alle
 Puncter af det positivt Givne i samme Maal oplade sig for
 Erkjendelsen: saaledes følger denne Ulighed ogsaa af Aaben-
 baringens egen indre og evige Natur. De forskjellige dog-
 matiske Sphærer forholde sig nemlig ikke paa samme Maade
 til vor Erkjendelse; thi det ligger i den christelige Aaben-
 barings egen indre Deconomie, at der ere Lærestykker, som
 ifølge deres egen Natur maae være mere tilslørede for os
 end andre, at der i selve den christelige Aabenbarings Egne
 er en forskjellig Fordeling af Lys og Dunkelhed. Jeg vil
 saaledes til Exempel spørge, om der er Noget, der mener,
 at Læren om Christi Prædiken for Aanderne, som holdtes
 i Forvaring (Medfarten til Hades), kan have samme Klar-
 hed for os som Læren om Christi prophetiske Embede paa
 Jorden? Vel mener Prof. N., at de christelige Lærdomme
 maae enten alle være lige begribelige, eller lige ubegribelige;
 og Ukyndige kunne maaskee i denne Paastand ville see et
 Vidnesbyrd om en streng og consequent Tænkning, der al-
 tid vil holde sig til det Absolnte, det være sig i Iffe-Biden
 eller i Biden, og storartet forsmaaer al Relativitet. Men
 Sagkyndige ville heri kun see en Trivialitet, som Intet op-

lyser. Det hører nemlig til den dogmatiske Børnelærdom at vide, at alle christelige Lærdomme maae være væsentligt eensartede, forsaavidt som de alle ere Led i den ene store Aabenbarings Sammenhæng. Det hører fremdeles til den dogmatiske Børnelærdom at vide, at der i ethvert System maa være en almindelig Methodens Genhed, saaledes at det væsentligt maa være den samme Art af Erkjendelse, (det samme genus cognoscendi), der gjør sig gjældende paa alle Puncter. Men har man virkelig forsøgt at gjennemtænke det christelige Aabenbaringsindhold, vil man snart komme til den Erkjendelse, at den almindelige Methode specificerer sig og individualiserer sig efter de forskjellige dogmatiske Sphærer, og at enhver dogmatisk Hovedsphære kræver sin eiendommelige Erkjendelses- og Behandlingsmaade, fordi baade Ubegribeligheden og Begribeligheden bestemmer sig forskjelligt i de forskjellige. Baade Ubegribeligheden og Begribeligheden bestemmer sig f. Ex. anderledes, naar vi handle om Afskaffelsens, om Forløsningens Hemmeligheder, end naar vi handle om den første Skabelses eller om de naturlige Hemmeligheder, der henhøre under Troens første Artikel. Anderledes bestemmer Forholdet sig, naar vi afhandle Læren om det Onde og dets Oprindelse, end naar vi afhandle Læren om Guds Gjerninger, det være sig i den første eller i den anden Skabelse; thi skjøndt der er Ubegribelighed paa begge Steder, er den dog ingenlunde absolut eensartet. Mørkets Ubegribelighed er væsentlig forskjellig fra Lysets, hvorfra ogsaa følger, at den Begribelighed, om hvilken her kan være Tale, er en specifiisk anden, som da ogsaa den simpleste christelige Betragtning til alle Tider har anerkjendt, at Gud og Guds Rige er langt begribeligere

end Djævelen og det Ondes Rige. Anderledes bestemmer Forholdet sig, naar vi handle om Menneskets Tilstand efter Faldet, end naar vi handle om Tilstanden før Faldet, hvilken sidste er hiinsidig for vor Erfaring; anderledes naar vi afhandle Læren om Aandens Naadevirkninger i Sjælen, end naar vi afhandle Sacramentlæren og Opstandelseslæren, fordi vi ved disse sidste ikke blot have at gjøre med et Aandsmysterium, men ogsaa med et Naturmysterium, der viser hen til forborgne kosmiske Sammenhænge. Istedetfor at blive staaende ved den abstracte Paaastand, at alle christelige Lærdomme enten maae være lige begribelige, eller lige ubegribelige, vil det meget mere blive Opgave for en gennemført dogmatisk Erkjendelseslære, at eftervise det forskjellige Forhold, i hvilket de forskjellige dogmatiske Sphærer staae til vor Erkjendelse, saavel i Henseende til Begribeligheden som til Ubegribeligheden. Og dersom Indledningen til Dogmatiken skulde behandles som en særskilt Videnskab, vilde dette tilvisse blive en Hovedopgave, skjøndt vistnok en saadan Indledning maatte have uddannet sig under den virkelige Gjennemførelse af Dogmatiken, og under det theologiske Studium snarere maatte foredrages som Postlegomena end som Prolegomena til Dogmatiken. Jeg har under selve Udførelsen af min Dogmatik søgt at antyde hine Forskjelle paa flere Hovedpuncter, ligesom jeg factisk har søgt at udtrykke den i selve Fremstillingen, idet jeg har arbeidet i den bestemte Bevidsthed, at enhver dogmatisk Sphære kræver sin særegne Art af Begrebsudvikling, at det f. Ex. er en heel anden Art af Dialectik, der er i Bevægelse, naar vi afhandle Treenighedslæren, end naar vi afhandle Syndens Problem o. s. v.

Men alt Dette synes aldeles at være undgaaet Recensentens Opmærksomhed, hvilket blandt Andet synes at have sin Grund deri, at han kun har et høist fragmentarisk og usammenhængende Kjendskab til min Dogmatik, kun har fæstet Opmærksomheden paa Indledningen og Slutningen, paa Begyndelsen og Enden, men ikke givet sig Tid til at gjennemtænke det Mellemliggende. Havde han ordentlig læst og opfattet den i dens Heelhed, vilde han ikke have fremsat Uttringer som dem, han nu har fremsat angaaende den sidste Antinomie, eller Antinomien om Apokatastasis og Fordømmelse. Han mener nemlig, at denne Antinomie uden videre kan slaaes sammen og stilles i Klasse med alle andre dogmatiske Antinomier, og opstiller den besynderlige Paaastand, at det samme „Kors“, som her fremstiller sig for Tanken, fra først af burde være fremhævet ved ethvert af alle de øvrige Dogmer, der, som sagt, efter hans Mening skulle være lige ubegribelige. Men der udfordres dog ikke noget stærkt bevæbnet Die for at see, at den paa-gjældende Antinomie aabenbart fremkommer ved det Ondes Problem; og heller ikke udfordres der noget stærkt bevæbnet Die for at see, at det Ondes Problem ikke uden videre kan kastes sammen med ethvert andet theologisk Problem, som eensartet dermed; allermindst naar det Onde ikke er erkjendt som uødvendigt medhenhørende til den guddommelige Skabelsesorden. Men selv den flygtigste Læser af min Dogmatik maa have seet, at jeg netop bekæmper Philosophemerne om det Ondes Nødvendighed, og just derved lader Problemet fremstaae i dets hele Vanskelighed. Medens nemlig alle andre dogmatiske Antinomier, hvor forskelligeartede de end monne være, have det tilfælleds, at de

udtrykke indre, normale Modsatninger i den guddommelige Teleologie, i den guddommelige Wiisdomsorden og i den guddommelige Wiisdoms egen Natur, saa er Forholdet et heelt andet i de Antinomier, der fremkomme ved at tænke det Ondes Modsigelse til den guddommelige Wiisdomsorden eller ved at tænke Theodiceens Problem. Thi her staaer det Teleologiske lige overfor det Anti-Teleologiske, lige overfor det, som udtrykker Nægtelsen af det guddommelige Skabelsesformaal og den guddommelige Wiisdomstanke, en Modsatning, der fremtræder i sin høieste Skarphed i Apokatastasis-Antiromien, som ikke blot udtrykker et Incommensurabelt for den menneskelige Tanke, men fremstiller et Kors for Tanken, just fordi den udtrykker den uopløste Modsatning mellem det Teleologiske og det Anti-Teleologiske, mellem det, som er Endemaalet og det sidste Hvilepunct for al Tænkning, og det, som netop udtrykker en partiel Nægtelse af dette Endemaal. Vilde vi endelig anvende „Paradoxets“ Categorie i Betydning af Det, „som frastøder det erkjendende Subject“, da kunne vi sige, at det Ondes Fremtræden i Guds Verdensorden er det egentlige Paradox, skjøndt ingenlunde i Recensentens ubegrændsede Betydning, som om Tænkningen skulde stirre ind i Guds Verden som i et forvirret Chaos; thi det verdensforløsende og verdensforflarende Lys, der udgaaer fra Christi Aabenbaring, opløser atter Forvirringen i Orden og Klarhed, skjøndt den sidste Løsning ikke kan gives paa dette jordiske Livets og Erkjendelsens Trin, hvorfor jeg ogsaa har meent at burde ende med hiin Antinomie som med denne vor jordiske Tilværelses dybeste Gaade, hvis Opløsning heller ikke skal være givet os forud, fordi vor egen Frihed skal have en saa væsentlig Andeel i dens Opløsning. Skjøndt jeg nu længe har vidst, at

Prof. N. ikke var synderlig stærk i at erkjende specifikke Forskjelle og i at iagttage Grændser, saa maa jeg dog i høieste Grad forundre mig over, at han saaledes har kunnet sammenblande det Forskjelligartede, at han har kunnet mene, at det samme Kors for Tanken, den samme Ubegribelighed, som her fremtræder, ogsaa burde have været esterviist ved ethvert af de øvrige Dogmer. Thi hvo føler dog ikke, at Dogmer, som f. Ex. Dogmet om den treenige Gud, eller om Mennesket som skabt i Guds Billede, vistnok indeholde et Udtømmeligt, et Incommensurabelt for vor Tanke, men at denne Ubegribelighed dog er af en heel anden Art, end den, hvor Rægtelsen af Skabelsesformaalet træder os imøde. Prof. N. undrer sig over, at Apokatastasis-Antinomien fremkommer saa pludseligt, saa uventet, ja han finder det endog saa Rørende og Beemodopvækkende, at jeg først ved Slutningen af Bærket skal have mærket, at der gives Kors for Tanken. Men denne Rørelse kunde han have sparet sig, dersom han havde anvendt et grundigere Studium paa det Bærk, han vilde bedømme, og navnlig i Henseende til det paagjældende Problem var bleven sig ordentlig bevidst, i hvilken Undersøgelsesfreds han bevægede sig. Thi da vilde denne Antinomie aldeles ikke have fundet ham uforberedt. Den er nemlig allerede forberedet i Læren om Syndefaldets Mystarium og den betingede Raadslutning; den er forberedet i Læren om Djævelen og det overhistoriske, reent aandelige Syndefald; den er forberedet i Læren om Guds Forsyn og Theodiceens Problem — thi hvad er Apokatastasis-Antinomien Andet end den høieste Form af Theodiceens Problem —; den er endelig forberedet i Læren om Naadevalget, som netop afbrydes med en udtrykkelig Angivelse af denne Antinomie, der først i

Eschatologien finder sin fuldstændige Udvikling. I Eschatologien endelig fremkommer den som det skarpeste Udtryk for Theodiceens Problem, det skarpeste, fordi dens ene Led ikke blot udtrykker Modsigelsen til Stabelfsens, men til Mystabelfsens, til selve Forløsningens Hensigt, forsaavidt som det Onde synes at være partielt uovervindeligt for selve Forløsningen. Det Onde viser sig her i høieste Betydning som et Mystorium, der ikke kan begribes paa det nærværende, jordiske Erkjendelsestrin, skjøndt dette ingenlunde ophæver, at vi paa dette jordiske Erkjendelsestrin kunne erkjende det Ondes Ubegribelighed, ingenlunde ophæver, at vi gjennem Betragtningen af denne dets Ubegribelighed kunne komme til et sandt Begreb om det Onde, en sand, skjøndt derfor ikke en adæqvot og fuldstændig Indsigt i det Ondes Natur og Væsen; ingenlunde ophæver, at den sande Theodicee maa kunne opstilles fra Christendommens Standpunct, den sande, skjøndt derfor ikke den fuldstændige og afsluttede Theodicee, der først kan gives paa Salighedens Standpunct i det tilkommende Liv, efterdi jo Guds mangfoldige Viisdom ingenlunde er udtømt i det nærværende Livs Ubegribeligheder. Nu kan der vistnok siges, at det gjælder om ethvert Dogme, at det først paa Salighedens Standpunct fuldstændigt kan oplade sig for Erkjendelsen, og i denne abstracte Betydning kan der siges, at alle Dogmer ere lige ubegribelige. Men besynderligt maa dog den Tænkning være organiseret, der ikke mærker, at Ubegribelighedens Braadd er en heelt anden, naar vi have at gøre med Modsætningen mellem det Teleologiske og det Anti-Teleologiske, end naar vi have at gøre med saadanne Modsætninger, der klarligt vise sig som indre og nødvendige Bestemmelser i den guddommelige Viisdomsorden, selv om Forsøget paa at

mediere dem skulde vise os uopløste Banskkeligheder. Hvilke Banskkeligheder man saaledes end vil finde ved at mediere Modsatningen mellem den guddommelige og den menneskelige Natur i Christo, saa vise dog begge Led af Modsatningen sig aabenbart som nødvendige Led i den samme Forløsnings Teleologie, efterdi Midleren mellem Gud og Menneskene kun kan tænkes som den, der i sig forener guddommelig og menneskelig Natur; hvor incommensurabel for vor Tænkning nu end selve Foreningens „Hvorledes“ monne være, saa indlyser det dog, at begge concurrere til det samme *telos* og kræve hinanden gjensidigt. Hvilke Banskkeligheder vi end monne finde ved at mediere Modsatningen mellem den guddommelige Kjærlighed og Retfærdighed i Christi Forsoningsoffer, saa kræves dog begge Led af Modsatningen nødvendigt af Forsoningens Teleologie, om end Foreningens Hvorledes indeholder et Incommensurabelt forvor Tænkning. Men en heel anden Banskkelighed indtræder, naar vi nødes til at opstille den Sætning, at Christus er død for Alle og at ikke destomindre hans Død kun kommer Nogle til gode, at Synden altsaa dog i sidste Instans er en uovervindelig Skranke for den forsonende Kjærlighedsmagt. Her have vi Modsatningen mellem det Teleologiske og det Antiteleologiske. Jeg veed nu meget vel, at man kan frigjøre sig for denne Banskkelighed, naar man med Origenismen indskrænker Fordømmelsens Begreb og bestemmer sig for en almindelig Apokatastasis. Men jeg har efter modent Overlæg ikke kunnet og ikke villet bestemme mig derfor, af Grunde, som udsærligt ere udviklede i min Dogmatik, hvorfor jeg har fremstillet Antinomien som en saadan, der ikke kan og ikke tør løses paa den stridende Kirkes Standpunkt, skjøndt

den vistnok vil blive løst for os i Tidens Fylde, da det, som for os viser sig som Anti-Teleologisk, vil vise sig i fuld Samstemning med den guddommelige Kjærligheds Raadslutning, naar dennes Dybheder fuldstændigt blive os aabnbare, hvorfor vi ogsaa sige med Augustin: *Apud te, o domine, omnium irrationabilium rationes vivunt sempiternæ!* Jeg anseer det ikke for nødvendigt at udtale mig udførligere herom, da jeg kan henvise Læseren til selve Udførelsen i min Dogmatik. Men Recensenter, der mene uden videre at kunne slaae det Ondes Mysterium sammen med alle øvrige, ikke blot overnaturlige, men ogsaa naturlige Mysterier, mene at kunne betragte Theodiceens Problem som absolut eensartet med alle øvrige religiøse Problemer, skjøndt dog dette Problem fra gammel Tid, ikke blot af Theologien, men ogsaa af Philosophien er bleven betragtet som et Problem af ganske særegen Art, fremkaldende en Kreds af Undersøgelser af ganske eiendommelig Natur; Recensenter, der medbringe et saadant Die for specifikke Begrebsforskjelle og Grændser: skal det fra min Side være aldeles uformeent og umisundt, at de gratulere sig selv som fine Dialectikere; det skal være dem umisundt, at de saa let ere blevene færdige med de religiøse Problemer, der til alle Tider have og til alle Tider ville sysselsætte den menneskelige Aand, og at de saa trygt have kastet Anker i den Viisdom, at alle religiøse Problemer enten maae være lige begribelige eller ubegribelige, og at man nu til en Afverling bør holde sig til det Sidste, at de nemlig alle ere lige ubegribelige.

Endnu er der eet Punct, jeg kortelig maa berøre. Recensenten klager over, at jeg har betegnet den Erkjendelse, jeg har tilstræbt i min Dogmatik, som en *speculativ* Erkjend-

delse; thi, siger han, Speculationen vil være absolut i Viden og lader sig paa ingen Maade nøie med en relativ Begriben. Men hvad berettiger Recensenten til at indskrænke Speculationens Begreb til den Art af Philosophie, der tilstræber det absolute Begreb? Den Erkjendelse, jeg har beskrevet og tilstræbt, er ikke den reent philosophiske, men den theologiske eller dogmatiske Speculation, der gaaer ud fra Aabenbaringstroens Forudsætninger og søger at klare sig Aabenbaringsanskuelsen gennem Begrebet, skjøndt den vistnok erkjender, at Begribningen er det Stykkevisse i vor Erkjendelse, medens Heelheden ligger i Anskuelsens Fylde, der ikke udtømmes ved nogen Begrebsudvikling. Vil Rec. ikke indrømme, at der tør tales om dogmatisk Speculation, hvorledes vil han da betegne den skuende og tænkende Ransagelse af Aabenbaringens Sandheder, hvilken vi finde hos de dybsindigste blandt Kirkens Lærere, ikke blot hos en Origenes, men ogsaa hos en Irenæus, ikke blot hos Athanasius og Gregorerne, men ogsaa hos Augustin, Anselm og Thomas? Thi jeg ser ikke Andet, end at den almindelige Art af Erkjendelse (det *genus cognoscendi*), jeg i min Dogmatik har beskrevet og tilstræbt, væsentligt og affeet fra de forskjellige Tidsalderes særegne Vilkaar, er den samme som fra gammel Tid er velbekendt i Kirken. Og dersom Nogen vilde svare, at der i Reformatorerne's Dogmatik og den derpaa følgende Række af evangeliske Dogmatikere ikke findes nogen Bestræbelse for en speculativ Begriben, men kun en Udvikling af det dogmatiske Na, der ikke strider frem til Quare — en Distinction, hvormed man iøvrigt ingensinde bør omgaaes saa umiddelbart, som Recensenten mener, — dog vil det ikke kunne nægtes, at vi hos de betyde-

ligste af de evangeliske Dogmatikere, navnlig hos Luther selv, s. Ex. i hans „großes Bekenntniß vom Abendmahl“ finde Grundtræk til en altomfattende speculativ Anskuelse, finde Indblik i en stor, den hele Tilværelse opklarende Ideesammenhæng; ligesom ogsaa Luther paa mange Steder i Gjerningen giver en Mediation for Begrebet, som ikke kan Andet end at opfordre Enhver, der for Alvor søger at trænge ind i hans Skrifter, til en fortsat Tankeforsøgelse og Dialectik. Hvorledes vil da Recensenten betegne denne hele Art af Erkjendelse, der historisk er fremtraadt som Kirkens høieste Videnskab om de guddommelige Ting? Mig er det ingenlunde om Navnet at gøre, naar ieg kun beholder Sagen. Skulle vi derfor ombytte Speculationens Navn med et andet? Skulle vi beskrive den paagjældende Erkjendelsesart som en Forening af contemplatio og meditatio, idet vi med Bonaventura og Victorinerne ved contemplatio tænke paa Anskuelsen, det frie Overblik over det Hele (liber animi intuitus), ved meditatio tænke paa den discursive dialectiske Tænkning, der søger at klare Synet gennem Begrebet? Eller skulle vi med Fædrene fra de første Aarh. betegne denne Erkjendelsesart som christelig Gnosis? Jeg indseer imidlertid ikke, hvorfor vi ikke tør benævne den som speculativ, da Speculation dog betegner en Fordybelse i Ideerne, en Skuen i Ideespeilet; og jeg indseer ikke, med hvilken Grund Philosophien alene skulde have Ret til at bruge dette Ord om den Erkjendelsesvirksomhed, der tilstræber en absolut Begribelighed og Gennemsigthed af de guddommelige Ting, altsaa tilstræber, hvad vi, christeligt talt, maae betegne som en Umulighed; thi den nyere Philosophie har jo aabenbart optaget dette den saa tiltalende Ord

fra Middelalderens Dogmatik, saa Dogmatiken ved at betjene sig deraf, kun betjener sig af sit Eget. Og havde Recensenten istedetfor paa en ucritisk Maade at optage Speculationens Begreb fra de nyeste philosophiske Systemer, besindet sig paa Kirkehistorien, vilde han neppe have stødt sig over Navnet. Dog, som sagt, om Ord og Navne ville vi ikke strides. Thi Hovedsagen er, at Recensenten har misforstaaet Hovedsagen ved at sammenblande heelt forskellige Erkjendelsesarter, idet han nemlig betragter den dogmatiske Grandstning og Ransagen af Aabenbaringens Sandheder som en Afart eller Forvanskning af den philosophiske Speculation, uden at indsee, at den dogmatiske Grandstning har sit eget, af Philosophien nashængige Princip, og derfor ogsaa bør dømmes efter sin egen Maalestok.

Med dette Punct sætter jeg et andet i Forbindelse, der vistnok er mindre væsentligt. Recensenten synes paa flere Steder at ville antyde, at jeg tilforn har havt en anden Anskuelse af Speculationen, end den, jeg nu vedkjender mig. Jeg kalder dette Punct mindre væsentligt, fordi det kun angaaer min egen Udviklingshistorie, men ikke det Arbejde, jeg nu har forelagt Publicum. Imidlertid antager jeg ikke, at Noget vil være istand til at eftervise mig en principiel Modsigelse mellem min nu udgivne Dogmatik og mit første dogmatiske Arbejde om den menneskelige Selvbevidstheds-Autonomie (1837); eller at eftervise mig, at jeg i mine senere Skrifter har opgivet det Begreb om den theonomiske og den dermed givne Bestridelse af den autonomiske Speculation, der udtaler sig i hiint Skrift, saavel som i en Afhandling om „Ideen af Faust“, hvilken jeg omtrent samtidigt udgav og som findes indrykket i

Heibergs „Perseus“. Den Strid, der et Par Aar senere førtes om Rationalisme og Supranaturalisme — en Strid, som desværre ikke fik den Gjennemførelse, der havde været ønskelig, men som sikkert ikke har været uden Eftervirkninger hos os, navnlig ved det af Mynster udtalte og saa stærkt betonedte „Enten — Eller“ — angik fra min Side kun Mediationens Begreb, medens jeg ingenlunde bestred, men fordrede, at Mediationen skulde søges fra den troende Erkjendelses Standpunct. Men beklageligt vilde det tilvisse være, om jeg i mere end ti Aar, som efter den Tid ere forløbne, ikke skulde have arbeidet mig frem til større Klarhed og, under et fortsat Studium af Tidsalderens philosophiske Systemer, navnlig det Hegelske og de derfra udgaaede Retninger, ikke skulde være kommen til en bestemt Erkjendelse og en skarpere Critik over disses Forhold til den christelige Theologies Problemer. Og besynderligt vilde det være, om jeg ikke skulde have Ret til en fortsat Udvikling, en Ret, som dog Enkelte synes at ville bestride mig, idet de synes at tage mig det ilde op, at den Dogmatik, jeg nu har udgivet, ikke er et Stereotyp-Aftryk af mine første Forelæsninger. Iøvrigt vilde jeg ansee det for en Ubeskedenhed, at skrive udførligere om min egen Udviklingshistorie og at fordre Publicums Opmærksomhed for en omstændelig Beretning om Forarbejderne til min Dogmatik og de Omdannelser og Endringer, jeg uunder gjentagne Universitetsforedrag har foretaget. Jeg indskrænker mig til det Ønske, at det Arbejde, jeg nu har fremlagt i Litteraturen som Resultat af den Udvikling, jeg hidindtil har gennemgaaet, i nogen Maade maatte fortjene Sagkyndiges Opmærksomhed.

Og hermed mener jeg at kunne slutte, idet jeg haaber,

i de foregaaende Udviklinger at have anført Tilstrækkeligt forat vise, at der aldeles ikke kan være Tale om, hvad Recensenten falder „vor dogmatiske Principstrid“. Thi dertil vilde udfordres, at Rec. selv var i Besiddelse af et dogmatisk Princip; og jo mere „Principløsheden“ formeentlig var paa min Side, destomere havde det jo været Recensentens Pligt at fremstille det sande Princip. Men — jeg maa endnu engang gjentage det — skjøndt han har villet give os Syn paa „Paradoxet“ som det sande Princip, har han dog ikke engang paa utvetydig Maade angivet os dette Begrebs Indhold, har ikke forsøgt at udlægge det for os gennem en sammenhængende Fremstilling af dets indre Momenter, har ikke forsøgt nogen Udvikling af dets religionshistoriske Stilling, dets Stilling i Christendommen og Jødedommen, dets Forhold til Hedenskab og til Menneskets naturlige Gudsbevidsthed; skjøndt han har villet give os Syn paa Dogmatikens Problem, har han ikke givet os een eneste frugtbar Antydning om den Stikkelse af Dogmatiken, han selv vil have gjort gjældende; thi for ikke at tale om „Anmeldelsen“, der er aldeles stum i denne Henseende, saa kan „Forelæsnningernes“ ubestemte Henviisning til den kirkelige Dogmatik og ligesaa ubestemte Fordring om en „Revision“ af de kirkelige Dogmer, dog kun kaldes triviel og ufrugtbar. Til en dogmatisk Principstrid vilde endvidere udfordres, at han havde forstaaet den modsatte Synsmaade, som han bekæmper. Men jeg har nu forhaabentlig oplyst, at han paa det Groveste har misforstaaet og mistydet min Dogmatik i Henseende til de omhandlede principielle Begreber om Tro og Erkjendelse; og henstiller jeg derfor til Læserens Dom, paa hvilken Side „Principløsheden“ monne være, idet jeg anseer det for overflødigt, at oplyse flere af hans Misforstaaelser,

som angaae andre hermed sammenhængende Puncter, saa meget mere som hans Indvendinger kun ere løst henkastede og bære Præg af den samme Letsindighed, den samme Overfladelighed, som de nys behandlede Hovedindvendinger. Men idet jeg slutter, kan jeg ikke undlade at omtale en Misforstaaelse, i hvilken Rec. efter min Overbeviisning befinder sig, ikke i Henseende til mig, men i Henseende til sig selv.

Han synes nemlig at være i den Formening, at han kæmper for den rene, eenfoldige Tro imod enhver Indblanding af menneskelig Viisdom, og at det er Troens Videnskab, der driver ham til at erklære Theologien Krig. Dette forekommer mig at være en næsten uforklarlig Misforstaaelse, da det jo maa være indlysende for enhver nogenlunde Klarsæende, at han fornemmelig kæmper for en ny Menneſteviisdom, og ingenlunde drives af reen Videnskab for Troen, men nok saa meget af Videnskabens for en ny Intellectualisme, nemlig for en philosophisk Ikke-Viden (*ignorantia docta*). Naar man ikke er aldeles ubekjendt med Philosophien, veed man jo, at denne Videnskab ikke blot bevæger sig i Retning af Viden, men at den ogsaa ofte har forsøgt sig i modsat Retning, har forsøgt at afløre den menneskelige Erkjendelses Illusioner og pege hen til Grændserne for vor Viden. Vi behøve kun at minde om Socrates, eller da Socrates dog ikke lagde an paa at give noget System, men kun vilde sætte en dybere Skepticisme, og dermed en grundigere Spørgen i Bevægelse, om Kant. Kant meente jo saaledes ved sin Fornuftcritik at have erkjendt Grændserne for al menneskelig Viden, og skjøndt Fornuftcritikens Resultater syntes at maatte føre til stor Betsedenhed, er det dog bekjendt, at dens Tilhængere ikke gavede nogen anden philosophisk Skole Noget efter i Hørmød, idet de fornemt beloe eller beklagede

de dogmatiske Philosopher, der stode i den naive Formening, at der gives en virkelig Sandhedserkjendelse for Mennesket; thi de, som vare blevne indviede i Fornuftcritikens Hemmelighed, vidste, at den høieste Wiisdom var, Intet at vide, efterdi de guddommelige Ting alle vare lige ubegribelige. Jeg har ved Prof. Nielsens nye Standpunct ikke kunnet undlade at tænke paa Criticismen, skjøndt jeg vel ikke behøver at forvare mig mod den Misforstaaelse, som meente jeg, at disse Standpuncter uden videre kunde slaaes sammen, det være sig nu i den ene eller den anden Henseende. Men klart er det, at Prof. Nielsen mener sig at være i Bestidelse af en Intellectualisme, som i Retning af det Christelige skal præstere, hvad den gamle Criticisme meente at have præsteret i en almindeligere Retning, skal vise, at Troen begynder, hvor Erkjendelsen slipper, og at Troen først rettelig begynder sin paradore Flugt over den speculative Theologies Ruiner. Jeg behøver ikke at forsikre, at jeg for min Deel ingen Tillid har til den Criticisme, han har lagt for Dagen i „Anmeldelsen“ og „de tolv Forelæsninger“, og at det efter min Mening kun daarligt er lykkedes ham at bringe i Skoleform, hvad der i Pseudonymernes Skrifter skal findes i den frie socratiske Form eller i indirecte Meddelelse. Heller ikke behøver jeg at forsikre, at jeg for min Deel ikke antager, at det er videre bevendt med al den Ironie og Vittighed, Prof. N. i sine senere Skrifter søger at forbinde med sine „lige-fremme Meddelelser“. Men da han selv har Tillid til alt Dette, saa synes det mig uforklarligt, hvorledes han kan betragte sig selv som en Forsvarer for den eenfoldige Tro, hvorledes han kan mene i Troens Genfold at tale om de guddommelige Tings Ubegribelighed. Thi den Tro, der er medieret ved en omfattende Fornuftcritik, kan dog vel ikke

kalder en eensoldig Tro. Han har tilvisse Ret i at sige, at den christelige Kirke ikke er bygget paa Theologie, men han synes at glemme, at den endnu mindre kan siges at være bygget paa en Critik over Theologien eller paa socratistisk Ironie. Og om han end vil svare, at det er en uhyre Misforstaaelse, at han skulde bygge sin Tro paa Saadant, saa er det dog vel ikke saa ganske en Misforstaaelse, at det Troesstandpunct, han nu indtager, paa mange Maader er betinget ved Saadant. Det er jo en Kjendsgierning, at først efterat han er kommen til sin Critik over al speculativ Theologie, til den socratistiske Ironie og den fine Dialectik, i Kraft af hvilken han mener at vide, at den mennefskelige Erkjendelse gjør sig skyldig i en Transscendens, naar den vil indlade sig paa Troens Objecter, først efter den Tid er han begyndt at blive saa absolut i Troen, har han begyndt at tale med den forunderlige Parrhesie og Visshed, som er forbausende for andre simple Troende, der ikke saa pludseligt kunne høre sig til de høieste Troeshøider. Og langt fra, at hans Tro skulde være uafhængig af hans critiske Viden, er den meget mere saa uadskillelig forbunden dermed, at han jo ikke kan udtale en Troessætning, uden at vi med det Samme maae høre hans critiske Visdoms Forsikringer, saa det meget er at befrygte, at dersom han skulde blive tvivlsraadig om sin Criticisme, da vilde med det Samme Troens Videnskab synke adskillige Grader — en Mislighed, Dogmatikeren ikke er udsat for, da han ikke gennem Erkjendelsen vil bane sig Vej til Troen, men kun gennem Troen vil bane sig Vej til Erkjendelsen, kun siger Credo ut intelligam, medens Prof. Nielsens Standpunct skjuler et „Intelligo ut credam“, et Intelligo, vel ikke i

positiv, men i negativ Retning, i Retning af philosophiisk Ikke-Viden. Just derfor maa jeg ansee det for en ganske besynderlig Misforstaaelse, naar han nu mener at have sat Alt ind paa Troens „Risiko“. Havde han sat Alting ind paa Troens Risiko, forinden han var kommen til den nye Intellectualisme, paa hvilken han snarere synes at have sat Alt ind, da vilde jeg have indrømmet ham Ret til at tale som den, der havde havt Mod til at offere Videnskaben for Troen. Men nu har han jo kun lagt sig en ny Videnskab til, ved hvis critiske „Indsigt“ og „Vished“ han snarere synes at have gjort sig fri for den Troens Risiko, han selv sætter som det ene Nødvendige. Thi hvad Risiko er der i at troe „mod Begrebet“, naar vi isorveien have sikket os en absolut Indsigt i Begrebets Natur, have sikket os den Indsigt, at Begrebet aldeles ingen Gyldighed har i Troens Sphære, fordi disse Sphærer ere fuldkomment ueensartede, og at det derfor beroer paa en videnskabelig Misforstaaelse at anvende den begribende Erkjendelse paa Objecter, hvorpaa den aldeles ingen Anvendelse har — den Indsigt, at hele den speculative Theologie maa henregnes til den menneffelige Aands Bildfarelser, og at det er os, som i Kraft af vor fine Dialectik have opdaget denne Illusion, og derved have sikket os vort Troesstandpunct imod alle „Fritænkernes“ Indsigelser. Skal „Risiko“ være det Høieste, da maa der dog siges, at de eensoldigt Troende, der uden en saadan Forberedelse sætte sig paa Troens Standpunct, tilvisse have en heelt anden „Risiko“, naar de tiltrods for den verdslige Viisdoms Indsigelser troe „imod Begrebet“. Men hvad Risiko er der dog i at gjøre Troens Parador gjældende imod Verden, naar vi alligevel med det Samme

kunne optræde som de fineste Ironikere, glimrende ved socratistisk Bid og en aandfuld Intellectualisme, og under alle Omstændigheder kunne være sikke paa, ingenlunde at blive betragtede som Eenfoldige, men som Bise, der, hvad der end monne dømmes om deres Wiisdom, dog ere særdeles „Interessante“. Jeg for min Deel er vistnok saare langt fra at mene, at Dannelse og Christendom i og for sig skulde være uforenelige, eller at Troen nødvendigt skulde svækkes ved videnskabelig Indsigt, hvad enten denne er af dogmatisk eller af critisk Natur; ligesom jeg ogsaa antager, hvad jeg ovenfor har udviklet, at der er tilstrækkeligt sørget for, at den christelige Tænker ikke ved sin Erkjendelse bliver fritagen for Troens Kamp og de dermed forbundne Farer. Men jeg indseer ikke, hvorledes al den critiske Wiisdom og al den socratistiske Ironie, Prof. N. paa eengang er kommen i Besiddelse af, om end kun ved en Arv efter nogle rige Onkler (Pseudonymerne), lader sig forene med den Maade, paa hvilken han taler om den eenfoldige Tro, om Troens Risiko og Troens uendelige Lidenstabskab, der i ingen Henseende taaler Samqvem med Speculationen; thi den samme Lidenstabskab, der forbyder os at speculere i dogmatisk Retning, synes dog ogsaa at maatte forbyde os at speculere i critisk Retning.

Paa denne Misforstaaelse meente jeg endnu at burde gjøre opmærksom. Naturligviis mener jeg hermed ikke at have overbeviist Prof. N., der sikkert vil komme med en vidtløftig Tale om, at det er mig, der har misforstaaet ham, at jeg endnu ikke har saaet Syn for „Principet“, „Problemet“, o. s. v. Idet jeg da for mit Vedkommende mener at have sagt nok i denne Sag, slutter jeg med det Haab, at hvor

liden Udsigt der end for Diebliffet monne være til Enighed, saa vil den Tid dog ikke være fjern, da der atter vil foregaae en Hovedforandring i Prof. N.'s Anskuelser. Thi jeg kan umuligt antage, at en saa levende, saa kraftig og, tiltrods for al sin Flygtighed og dilettantmæssige Ustadighed, dog væsentligt grundig Natur, længe kan finde sig tilfredsstillet ved at gaae den Vej, han nu har flaaet ind. Jeg vil derfor haabe, at hele hans nuværende litteraire Forfatning og Færd ikke er Andet end en Overgang. Maatte da denne føre ham til et nyt Standpunct, hvor han omsider kan flaae Rod og blive virkelig hjemme; og maatte den fremfor Alt føre ham til en virkelig Selvsforstaaelse. Thi jeg tvivler ikke paa, at naar han finder sig selv og forstaaer sig selv, han ogsaa vil kunne tale til virkelig Belærelse for os Andre og have noget heelt Andet og Bedre at meddele os, end de sidste Meddelelser. Da vil han ogsaa blive skicket til at forstaae Andre og, uagtet alle Forskjelligheder, dog lade Andres Bestræbelser vederfares Ret.

Jeg vender mig nu til Hr. J. Paludan-Müllers (Critik*), i hvilken en heelt anden Aand træder mig imøde. Og hvormegen Overeensstemmelse der end monne være mellem os — thi ogsaa Hr. Paludan-Müller vil

*) Om Dr. Martensens Christelige Dogmatik af J. Paludan-Müller, residerende Capellan ved Budolphi Kirke i Aalborg. (1850, hos Reigel.)

heeltigjennem bestride min Anskuelse -- saa er dog her den store Overeensstemmelse, at ogsaa han tilstræber en Forening af Tro og Erkendelse, og altsaa stiller sig indenfor Theologiens Omkreds. Jeg maa begynde med at bevidne Hr. Paludan-Müller min Tak, fordi han ikke blot har villet fremsætte Indvendinger, hvilket er de sædvanlige Recensenters Skik, der fornemmelig kun ville udframme deres egen Viisdom — men ogsaa har villet fremhæve, hvad der i mit Arbeide formeentligt maatte være præsteret, og har gjort det med Velvillie og Barme. Meget, af hvad han har sagt til at characterisere mit Arbeide og dets Forhold til andre videnskabelige Retninger (navnlig til den Schleiermacherske Theologie og den nyere Speculation), vil sikkert kunne bidrage til en virkelig Orientering hos dem, der ville orienteres. Og havde hans Recension i dens Heelhed været tænkt med samme Klarhed og Skarphed, som paa saa mange Steder møder os i det Enkelte, vilde den sikkert have været et ikke uvigtigt Bidrag til en grundigere Fremstilling af flere vigtige Puncter. Men — for at jeg skal tale med samme Uforbeholdenhed som den ærede Recensent — over hans Kritik, som Heelhed betragtet, forekommer der mig at hvile en vis Uklarhed, som i mange Henseender gjør det vanskeligt at opdage den fuldstændige Sammenhæng i hans Anskuelser.

Hvad nu angaaer Differenserne mellem Hr. Paludan-Müller og mig, da troer jeg virkelig, at ikke saa af disse vilde være hævede, dersom han, istedetfor kun at holde sig til Indledningen, var gaaet nærmere ind paa selve Gjennemførelsen af den dogmatiske Anskuelse, hvor dog de i Indledningen opstillede Principer først ret blive virksomme. Dersom

den ærede Rec. havde skjenket min Udvikling af selve Troeslærdommene en større Opmærksomhed, vilde sikkert mange af hans Indvendinger f. Ex. angaaende Religionsbegrebet, angaaende den christelige Sandhedsidees Indhold o. a. kunne bortfalde. Naar den ærede Rec. saaledes siger, at hvad der af mig er anført til Oplysning om den dogmatiske Erkjendelses Væsen under Affnittet „Dogmatiken og den christelige Sandhedsidee“ er at ligne med et Grundrids paa Papiret til en Bygning, der endnu ikke er opført, og som man derfor heller ingen færdig Dom kan have om (Pag. 126): saa nægter jeg ingeniunde, at dette Affnit i Indledningen, saavel som den hele Indledning, kun giver et Skyggerids. Men da jeg med det Samme har leveret en Fremstilling af selve den dogmatiske Lærebygning, saa maa det dog ogsaa være muligt at have en Dom; thi Grundridsets Tanke vil, som jeg haaber, bestemtere kunne erkjendes igjennem en grundig Betragtning af selve Bygningen, og naar Grundrids og Bygning sammenstilles, vil der ogsaa forhaabentlig med Frugt kunne tales om „Dogmatiken og den christelige Sandhedsidee“. Men den ærede Rec. synes at opstille saadanne Fordringer til Dogmatikens Indledning, som om denne var selve Bygningen, medens den kun er, og ikk. skal være Andet end Grundrids.

— Af samme Aarsag kan jeg ikke have nogen ret Nytte af den Sætning, der oftere vender tilbage hos Rec., at de af mig opstillede Principer, hvilke han endogsaa stundom betegner som fortræffelige, ikke have faaet en saa frugtbar Anvendelse som de burde. Dersom den ærede Rec. med mig vilde have gennemvandret Bygningen og ved dens Hovedpartier gjort mig opmærksom paa, hvad der maatte fattes, vilde

saadanne Sætninger maaskee have klaret sig for mig, medens jeg nu maa tilstaae, at hvorledes det end monne forholde sig med den Brug, jeg har formaaet at gjøre af mine egne Principer, saa formaaer jeg ikke at gjøre nogen frugtbar Brug af Recensentens. — Andre Indvendinger synes mig endog saa at være af den Natur, at de finde deres Opløsning i selve Indledningen. Naar saaledes den ærede Rec. siger, at der under Forudsætning af Samvittighedsforholdet, som det af mig er opstillet, ikke følgerigtigt kan være Tale om tre, men kun om to Religionsformer, nemlig Hedenskabet Religion, hvor Samvittighedsforholdet er forstyrret, og Forløsningens Religion, hvor Samvittighedsforholdet gjenoprettes: saa seer jeg ikke Andet, end at jeg i Modsætning til Hedenskabet har betragtet Christendom og Jødedom under det samme Hovedsynspunct, og forsaavidt kun har antaget to Religionsformer. Men at det nu skal være inconsequent, atter at adskille Christendom og Jødedom som to Religionsformer — hvorved vi da i Virkeligheden komme til tre Religionsformer, Hedenskab, Jødedom og Christendom: formaaer jeg indtil dette Dieblif ikke at indsee. Jeg kan ikke troe, at her er nogen væsentlig Differens mellem Hr. Paludan-Müller og mig, thi hvor nøie han end vil vide Christendommen og Jødedommen forbundne, saa vil han dog neppe nægte, at Samvittighedsforholdet er et andet under Evangeliet end under Loven, og at den Mindste i Himmeriges Rige er større end Johannes den Døber. Af denne Bessaffenhed forekomme ikke saa af Rec.'s Indvendinger mig at være. Jeg troer imidlertid ikke, at det har tilstrækkelig Interesse at dvæle herved i det Enkelte, og vil jeg derfor indskrænke mig til at betragte et Par Puncter af en anden Natur, som

have reellere Betydning, fordi Rec. ved disse har fundet sig foranlediget til at overskride Indledningens snevrere Grændser.

Det første Punct angaaer en Anke, der, hvis jeg rigtigt har opfattet Recensenten, gaaer ud paa, at jeg skal være hildet i en eenzijdig Protestantisme, fordi jeg erkjender den apostoliske Kirke som den forbilledlige Kirke og hos Apostlene forudsætter en Aandens Meddelelse, som ikke er bleven den senere Kirke til Deel. Rec. mener, at der ikke kan tillægges Apostlene nogen anden Inspiration, end den, der til alle Tider kan vise sig i Kirken, at det er umuligt at antage nogen Væsenforskiel mellem den Meddelelse af Guds Aand, der opfyldte de hellige Forfattere under de canoniske Skrifters Affattelse, og den Meddelelse af Aanden, der endnu altid kan blive og, efter det af Forsynet beffittede Maal, ogsaa bliver enhver troende Christen til Deel (S. 74). Herimod skal jeg for det Første bemærke, at det ingenlunde kan betragtes som en protestantisk Gensidighed, at ansee den apostoliske Kirke som den forbilledlige Kirke, thi ogsaa den catholske Kirke afleder sin Anseelse fra Apostlene. Baade den catholske og protestantiske, den reformeerte og lutherske Kirke lære den apostoliske Kirkes Forbilledlighed og grunde Ægtheden af deres Christendom paa Overeensstemmelsen med denne — saa, skal der her være Tale om Gensidighed, da er denne fælleds for alle Confessioner. Dernæst skal jeg bemærke, at min Dogmatik ikke har lært en Væsenforskiel mellem den Aand, der var over den apostoliske Kirke, og den Aand, som har været over den senere Kirke og til Dagens Ende skal vedblive at være over den; thi skjøndt Tiderne og Gaverne ere forskjellige, er Aanden dog den samme. Men vel lærer den, at der

er en væsentlig Forskiel mellem den apostoliske og den efterapostoliske Kirke, naar vi see hen til Kræften og Reenheden af Aandens Aabenbarelse. Havde Rec. gjort Alvor med sine egne Ord „det af Forsynet beskikkede Maal,“ vilde Differensen uden tvivl kunne bortfalde. Thi netop dette er min Paastand, at der er en væsentlig Forskiel mellem det Aandens Maal, som Forsynet har beskikket den apostoliske og den efterfølgende Kirke. Og endelig skal jeg bemærke, at Rec. ved at nægte Apostlene Aandens overordentlige Meddelelse, ved at stille den apostoliske Kirke paa lige Linie med den efterapostoliske, berøver sig selv Ret til at tale om canonisk Christendom og canoniske Skrifter. Det klinger vistnok meget smukt at sige, at hvad ægte og sand Christendom er, det maa til enhver Tid seirende kunne hævdes gennem den frie Forkyndelse i Kirken af Synden, Naaden og Christi Midlerembede, maa i Kraft og Gjerning kunne besegles gennem Sacramenternes reitellige Forvaltning og Haandhævelse (S. 101): men hvorledes skulle vi kunne hævde, at vor Forkyndelse om Synd og Naade, vor Forvaltning af Sacramenterne ikke blot stemmer med vort eget Hjerter og vor egen Tanke, men ogsaa med Herrens Befaling, dersom vi ikke kunne normere vor Kirkelighed efter den apostoliske Christendom. Ved Fornægtelsen af den apostoliske Auctoritet berøver Rec. sig den objective Christendoms-canon og kommer, ved sin Være om en over alle Tider ligelig udstrakt Inspiration, til en lustig Catholicisme og en eensidig Mystik. En lustig Catholicisme, siger jeg, thi den historiske Catholicisme antager en virkelig Inspiration gennem Concilierne og Paven, i hvilke Apostolatet fortsætter sig. Men Rec. lærer en fortsat Inspiration, som i Grunden ingen Inspiration er. Thi

det er dog kun i høist figurlig Forstand, at Nutidens Troende f. Ex., det være sig Lærere eller Lægfolk, kunne siges at være inspirerede. Selv en Luther kunne vi ikke tillægge Inspiration i den Forstand, i hvilken vi bringe dette Ord om Paulus; skøndt det tilvisse var den samme Aand, der var baade over Paulus og Luther, dog vil Ingen af os i den Betydning bøie sig under Luthers Myndighed som under det apostoliske Ords, hvis Myndighed Ingen har stillet høiere end Luther selv. En eenfærdig Mystik, sagde jeg fremdeles. Thi hvor stor Betydning vi end ville tillægge den religiøse Inderlighed, saa bliver den dog eenfærdig, ja, for at jeg skal tale med vore gamle Lærere, den bliver sværmerisk, naar den ikke vil bøie sig under Guds Ord, og paa en ubetimelig Maade gjør den Sætning gjældende, at Alle ere lærte af Gud og ikke behøve anden Myndighed end det indvortes Guds Ord i Sjælene. Rec.'s besynderlige Paa-stand, at man, forat forstaae en inspireret Overlevering, selv maa være inspireret og at vi derfor maae staae paa lige Linie med Apostlene, synes dog at falde bort ved den simple Overveielse, at den samme Aand, som er i Læreren, vistnok ogsaa maa være virksom i Disciplene, men at deraf ingenlunde følger, at Gaverne og den aandelige Productivitet skulde være den samme. Men hvor stærkt den ærede Recensent bevæger sig i Retning af den paapegede Eenfærdighed, viser sig fornemmelig deri, at han (tværtimod Herrens Forjættelse) antager, at den apostoliske Myndighed ikke er begrundet i nogen særlig Aandens Meddelelse, men kun i den personlige Stilling til deres Herre og Mester, med hvem de havde levet (S. 14), at de altsaa kun have det Historiske forud for den senere Kirke,

at de fra Begyndelsen af havde været med deres Herre og Mester, men i alle andre Henseender (altsaa ogsaa i dogmatisk Henseende) staae paa lige Linie med de efterfølgende Tiders store Kirkelærere. Paa denne Maade bliver den apostoliske Myndighed vistnok indskrænket til et Minimum. Thi klart er det, at de af den blot historiske Erfaring umuligt kunde have nogen Indsigt i Historiens Væsen og at de af denne ingenlunde kunde øse de Tanker eller Ord, som de have fremført om deres Mesters Person og om Betydningen af hans Værk; klart er det, at det ikke var i Kraft af den blot historiske Erfaring, at Paulus skrev Philipp. 2, 5—7 („Han, som var i Guds Skikkelse, holdt det ikke for et Rov“ o. s. v.) eller at han fremførte den Opfattelse af sin Herre, at han er den Afslutningens Førstesødte, til hvem Alt er skabt o. s. v. Naar nu Rec. indrømmer, at Apostlene taledede og skrev dette ifølge den Hellig Aands Oplysning, der forklarede Frelseren for dem: da ville vi vistnok fra vor Side indrømme, at den senere Kirkes Prædikanter ogsaa ere delagtige i den Hellig Aands Oplysning. Men mener Rec. da virkelig, at disse senere Prædikanter af Aandens Drift kunne fremføre saadanne substantielle Ord, Ord, der ere som Sølv, syv Gange luttrede i Ilden, Ord, der have samme Myndighed? Eller mener han for Alvor, at saadanne apostoliske Ord staae paa lige Linie med de senere Kirkelæreres Theologumena over Christi Person og Væsen, i hvilke den blot menneskelige Reflexion har en saa overveiende Andeel? I saa Fald er der aldeles ingen Myndighed i Kirken, men vi faae kun med lutter Relativiteter at gjøre. Vel siger Rec., at Skriften skal staae i et organisk Forhold til Kirken og at Ordets Forkyndelse i Kirken ikke kan løsrive sig

fra Skriftens Vidnesbyrd, uden at tabe sin faste, historiske Holdning (S. 99). Men hvorledes staaer det sig med denne organiske Forbindelse og denne faste, historiske „Holdning“, naar vi ikke ubetinget tør sætte Tillid til de hellige Forfatteres Opfattelse af Frelserens Person og Værk? Vi skulle dog vel ikke støtte vor Prædiken til det historiske Vidnesbyrd alene; thi de bevægende Grundkræfter i den kristelige Prædiken skulle dog vel udgaae fra Skriftordet som fra et evigt Sandhedens Ord til Salighed. Hvorledes staaer det sig da med denne Holdning, naar vi med Rec. antage, at Guds Aand i den Betydning har havt „en hemmende Skranke“ i Apostlenes Individualitet, „at den Aabenbarings Indhold, som den meddeelte, skjøndt rigtig antydet og betegnet, dog ikke fremstiller sig efter hele sin Fylde.“ (S. 68). Skulle vi have en fast Holdning, da maae vi nødvendigt erkjende, at den os givne hellige Overlevering ikke er ufuldstændig, men indeslutter Sandhedens Fylde, ligesom Guddomsfylden boede legemligt i Herren, skjøndt det vistnok maa erkjendes, at de enkelte Momenter af denne Fylde først efterhaanden skulde udfoldes gjennem Tidernes Løb. Derfor siger ogsaa Apostelen, at vor Vidnen er Stykværk; men aldrig har han sagt, at det guddommelige Ords Indhold, eller at Grundformen for den sunde Lærdom, som han forkyndte, var et Stykværk. Men naar Rec. mener, at Apostelen Phil. 3, 12. 13. („Ikke at jeg allerede haver grebet det“ o. s. v.) „giver den utvetydigste Erklæring om, at, hvad han taler, vidner, skriver i sit apostoliske Embede, langt fra udtømmer det Evangeliums Indhold, han er udsendt til at forkynde“, da forekommer det mig, at Rec. enten hermed Intet har sagt, eller at han har sagt

altfor Meget. Thi at Apostelen ikke har udtømt Evangeliets Indhold, forstaaer sig af sig selv i den Forstand, at dette Evangelium er nudømmeligt og at vi i Christi Erkjendelse skulle stride frem fra Klarhed til Klarhed; men skal Meningen være, at Apostelen har gjort et Slags Undskyldning for Utilstræffelighed og Ufuldstændighed i sin Lære, omtrent som naar en Theolog gjør Undskyldning for sine dogmatiske Productioners Ufuldkommenhed, da er hermed sagt altfor Meget. Paa Lærens Begne gjorde Apostelen aldrig Undskyldning, men vel erkjendte han sig som en Stræbende i denne Læres Efterlevelse. Rec. indrømmer ogsaa, at Apostelen vistnok vilde paaatae, at han forkyndte ægte og sand Christendom, men at han dog „ikke vilde være tilfreds med, at hans Forkyndelse blev tagen for det afsluttende Udtryk for, hvad Guds Aabenbarelse i Christo er“. Men her fører Rec. os atter ind i den samme Tvetydighed. Det forstaaer sig af sig selv, at Apostelen ikke har villet sige, at Udviklingen skulde staae stille; men har han da villet sige, at der var Noget at forbedre ved det Evangelium, han havde forkyndt dem, og at de skulde forvente en religiøs Forkyndelse, der paa en mere tilfredsstillende Maade skulde sige dem, hvad der var Sandhed til Salighed? Han siger tvertimod: dersom en Engel fra Himlen forkynder Eder et andet Evangelium end det, jeg har forkyndt Eder, han være en Forbandelse (Gal. 1, 8.). Jeg veed vel, at Rec. ikke har til Hensigt at forringe det guddommelige Ords Myndighed. I Ojseringen viser han, at han i høi Grad er paavirket deraf, ligesom han ogsaa har sine bedste Tanker derfra; og der ville af selve denne hans Recension kunne anføres mange Steder, hvor han taler til dets Forherligelse. Men dette viser kun, at den ærede Rec. ikke er i den bedste Con-

seqvens med sig selv og bevæger sig i en uklar Dobbeltfaldighed i Henseende til dette vigtige Punct. Og haaber jeg, at det af det Anførte vil indlyse, hvorfor jeg ikke kan optage et Inspirationsbegreb, hvorved jeg vilde stille mig fra den rette Christendoms-canon og bryde med den oecumeniske Lære om den apostoliske Myndighed.

Skulde der være Tale om eensidig Protestantisme i min Dogmatik, maatte den vel ikke være at søge deri, at jeg sætter „det Apostoliske“ som Kjendemærket paa den ægte Christendom og hos Apostlene antager en særegen Aandens Meddelelse, men deri, at jeg i det Nye Testaments hellige Skrift finder det paalideligste Udtryk for den apostoliske Christendom. Mod denne Paastand om Skriftens Prisma har Rec. da ogsaa vendt sit Angreb. Da han imidlertid ikke har forsøgt at paavise Noget, der med samme Tilforladelighed som Skriften kan hjemle sig sit umiddelbare eller middelbare apostoliske Udspring og sin gennem Tiderne uforvanskede apostoliske Stikkelse: saa har jeg ikke fundet mig foranlediget til at opgive denne min protestantiske Bekjendelse. Naar Rec. foreholder mig Grundtvigs Ansfuelse af Daabsbekjendelsen og mener, at jeg ikke har ladet denne vederfares tilbørlig Ret: saa skulde en saadan Indvending aldeles ikke have forundret mig hos en Mand, der selv vedkjendte sig denne Ansfuelse. Men da Rec. erklærer, at han ikke vil paatage sig at forsvare denne, ja tilstaaer, at han selv ikke kan danne sig en ret klar Forestilling om Grundtvigs Mening, og at han maa finde mange af mine Indvendinger grundede: da maa jeg atter finde, at den ærede Rec. ikke er i den bedste Overensstemmelse med sig selv. Og naar han endelig minder mig om, at man dog ikke bør overse den levende Traditions

store Betydning i Kirken, ikke bør hengive sig til en død Opfattelse af Skriften og glemme, at Skriften dog Intet gavner uden Aanden og Herrens levende Nærværelse i sin Menighed: da veed jeg ikke Andet, end at alt Dette ogsaa af mig er blevet sagt og udviklet i de paagjældende Afsnit af min Dogmatik.

Efterat jeg saaledes har omtalt den Differens, der finder Sted mellem Rec. og mig i Inspirationslæren, skal jeg gaae over til et andet Punct, som hører til Incarnationslæren. Naar Rec. ved det nysomtalte Punct meente mig hildet i en eenfaldig Protestantisme, saa mener han, at jeg i en anden Henseende ikke er protestantisk nok, ja at jeg skal have frænket den evangeliske Læres Væsen ved i min Dogmatik at optage det gamle Theologumenon, at selv om Synden ikke var indkommen i Verden, vilde Christus dog være kommen. (*Etiamsi homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset*). Denne Sætning skal efter Recensentens Mening være Udtrykket for „Hovedvildfarelsen“ i min Dogmatik, en Vildfarelse, som skal bestaae deri, at Incarnationens Idee faaer en eenfaldig Overvægt over Forløsningen, at Forløsningen bliver tilbagetrængt og ikke kommer til sin fulde Ret, medens dog Forløsningen er Christendommens Midtpunct og jo navnlig af den evangeliske Kirke er gjort gjældende som saadan (Pag. 53 ff.). Denne Anke vilde vistnok være af stor Betydning, dersom den led sig bevise. Jeg maa derfor opfordre den ærede Rec. at paavise mig saadanne Steder i min Dogmatik, hvor Forløsningen og Forsoningen ere tilbagetrængte, det være sig nu i Læren om Synden eller i de paagjældende christologiske Partier, eller i Læren om Naademidlerne, om Naadevirkningerne og Salig-

gjørelsens Orden. Men ikke eet eneste Punct er blevet efter-
 viist af Recensenten. Derimod finder jeg, at han i et an-
 det Partie af sit Skrift fremhæver min Behandling af Christi
 hypperstepræstelige Embede som Noget af det Bedste i Bogen,
 ja tildeler det en Roes, der overgaaer mine dristigste For-
 ventninger, at han nemlig Intet kjender, der kommer denne
 Fremstilling uer og indeholder et skjønnere kirkeligt Vidnes-
 byrd (157.). Er der noget Sted, hvor det maatte vise sig,
 om Forsoningen og Forløsningen ere tilbagetrængte, da maatte
 det vel være her, hvor vi, saa at sige, staae i Forsoningens
 Centrum; men naar dette i saa høi Grad tilfredsstiller
 Rec., da seer jeg heller ikke, hvorledes han kan mene sig
 berettiget til at tale om „Hovedvildfarelser“ i dette Stykke,
 med mindre han vil paastaae, at dette Partie kun udvortesfra
 er lagt ind, og ikke organisk er fremkommet i den hele An-
 skuelsses Medfør, hvilket han dog ikke har paastaaet, heller
 ikke vil kunne paastaae. Jeg er derfor her som paa mange
 Steder i det forunderlige Tilfælde, at naar jeg vil tilegne
 mig den ærede Recensents Roes, kan jeg ikke tilegne mig
 hans Dadel, og naar jeg vil lægge hans Dadel paa Hjerte,
 tør jeg ikke tilegne mig hans Roes. Om Optagelsen af
 det gamle Theologumenon skal jeg imidlertid kortelig ud-
 tale mig.

Saavist som det er, for at jeg her skal vende tilbage
 til en i Anledning af Prof. Nielsens Anmeldelse udtalt
 Sætning, at vi i Guds Aabenbaring skulle søge Frelsen og
 Forløsningen, saavist skulle vi dog atter i Forløsningen
 søge Aabenbaringen. Idet vi derfor skulle søge at erkjende
 Guds Væsen og Herlighed, som i Forløsningen træder os
 imøde, skulle vi ogsaa søge at erkjende den Genbaarnes

Herlighed, som er bleven vor Frelser. Et Led i denne Erkjendelse udtrykker sig i hiint gamle Theologumenon, der betegner Christi evige, metaphysiske Forhold til Menneskeslægten, og ikke blot til Menneskeslægten, men til Alfsabningen, hvis Hoved han er; og den vilde kun kunne forfæstes, dersom den savnede Medhold i den hellige Skrift. Jeg er meget villig til at indrømme Recensenten, at Guds Søn har ladet sig incarnere, har forringet sig selv for at blive Verdens forløseren; men ikke kan jeg indrømme, at han kun derfor har ladet sig incarnere, da han ligesaavel har ladet sig incarnere for at blive Verdensfuldenderen. Naar Skriften betegner Kristus som Alpha og Omega, som den Alfsabningens Førstefødte, i hvem og til hvem Alt er skabt, under hvem Alt skal indsamles som under Hovedet, saa seer jeg ikke, hvorledes man kan være berettiget til kun at lade hans Komme være betinget ved Synden. Er Kristus den, til hvem Alt er skabt, saa viser hans Komme jo ikke blot hen til Synden, saasandt som Synden ikke er Skabningen eller nødvendigt hører med til Skabningen. Rec. synes at betragte saadanne Forestillinger som upractiske, men han maa da afgjøre dette med de hellige Forfattere, der have fremført disse upractiske Forestillinger; og jeg maa kun undre mig over, at han ikke har søgt at afkræfte min Opfattelse af de paagjældende Steder i Epheser- og Colossenserbrevet, med mindre han har villet gennemføre det Princip, med hvis Gjennemførelse han dog neppe vil gjøre Alvor, at den efterapostoliske Kirke staaer paa lige Linie med den apostoliske og at vi derfor kunne betjene os af den samme Frihed med Hensyn paa de hellige Forfattere som med Hensyn paa andre Kirkelærere, at vi altsaa ogsaa i de apostoliske Skrifter kunne vælge og vrage efter eget Tykke.

Jeg kan imidlertid ingenlunde indrømme, at hiin Forestilling er upractist og at den er uden Tilknytningspunct i den religiøse Bevidsthed. Naar Rec. spørger: hvor i den menneskelige Bevidsthed er der et Tilknytningspunct for Læren om Guds Mennekeblivelse uden i Syndsbevidstheden? (P. 54.) da svarer jeg: i Driften mod Guds Rige, der forkynnder sig i Samvittigheden og visseelig ikke er fremkommen ved Syndigheden; i Skabningens Forlængsel efter det fuldkomne Kjærlighedsfamfund med Gud, der ikke kan stilles, dersom Gud ikke selv antager Skabningens Natur for herved at kunne deelagtiggjøre Skabningen i sin Natur. Og naar Rec. fremdeles forsikrer, at Guds Aabenbarelse i Christo er Naade og intet Andet end Naade — da er jeg langt fra at ville bestride dette, men vil kun spørge, hvad der berettiger Rec. til udelukkende at lade Naaden være bestinget ved Synden. Skulle vi mene, at Menneket før Faldet ingen Erfaring havde af Guds Naade? Eller skulle vi mene, at de Salige, der ere frigjorte fra Synden, kun ville have en Erindring om den Naade, der frelst dem i Tidsmeligheden, men ikke have en Erfaring af den nærværende Naade? Naaden ophører visseelig ikke at være Naade, fordi vi ophøre at være Syndere; thi den er givet med det frie Kjærlighedsforhold mellem Gud og Skabningen, hvad enten denne Skabning tænkes som syndig eller ikke. Men ligesom jeg maa undre mig over, at Rec. saaledes indskrænker Begrebet om Naaden, saaledes maa jeg ikke mindre undre mig over, at han har overseet et andet høist vigtigt Synspunct. Rec. søger dog, ligesom jeg, en videnskabelig Erkjendelse af Christendommen. Saavidt jeg veed, er han med mig enig i at erkjende, at Synden ingen-

lunde er indkommen i Verden ifølge en evig Nødvendighed, medens han dog paa den anden Side maa ville fastholde, at Christus og Christi Rige er kommet ifølge en evig Nødvendighed. Men vil Rec. kun opfatte Christus som Frelser og Forløser, da indsees ikke, hvorledes han kan undgaae at antage Syndens Nødvendighed, efterdi Forløsningen dog aabenbart er betinget ved Synden. Derfor har baade den Schleiermacherske og den Hegelske Dogmatik, idet de opfatte Christendommen som Forløsning og Forsoning, ogsaa vedkjendt sig denne Consequens af Syndens Nødvendighed. Men dersom Rec. med mig vil være enig i, paa den ene Side at udelukke Syndens Nødvendighed, paa den anden Side at fastholde den ikke blot relative, men absolute Nødvendighed af Christi Komme, saa seer jeg ikke, hvorfor han vil afvise det gamle, ærværdige Theologumenon, som her viser os den eneste mulige Vej til at forene disse tvende Antagelser. Eller veed Rec. nogen anden Vej, da paavise han den. Man har sagt, at det gamle Theologumenon var upractisk, en Afspøding af en ærkesløs Speculation. Det er tvertimod en dyb religiøs-ethisk Interesse, som deri udtaler sig, paa den ene Side Forkastelsen af Syndens Nødvendighed og paa den anden Side den dybe Bevidsthed om Christi Herlighed som det absolut Uuudværlige for Verden, Forvisningen om, at uden ham, som er Hovedet, kunne vi dog ikke tænke os et fuldkomment Gudsrige. Kun en eensidig Protestantisme kan mene, at denne Lære skulde stride mod den evangeliske Kirkes Bevidsthed om Forløsningen. Den tjener meget mere til at stille Forløsningen i det rette Lys, idet den ikke blot hæver hans Natur og Værdighed, som er bleven vor Forløser, men ogsaa hæver Forløsningens frie, ethiske Character.

Men det er noksom bekjendt, hvorledes ved selve Protestantismens Fødsel, Forløsningens frie ethiske Character ikke sjældent blev krænketh ved Forestillingen om Syndens Nødvendighed, hvorved Forløsningen, istedetfor at opfattes som en Act af Guds frie Forbarmelse, bliver en aandelig Naturproces. Det er bekjendt, hvorledes selv høitansæete Lærere paa Reformationstiden just paa Grund af hiin Forestillingsmaade om Syndens Nødvendighed ikke have kunnet undgaae at krænke Forløsningslærens Reenhed, og det er ikke mindre bekjendt, hvorledes den nyere Pantheisme just ved den samme Forestilling har krænket Forløsningslærens Reenhed. Dersom den ærede Rec. var bleven sig dette klart bevidst, vilde han her neppe have talt om en Wildfarelse, end sige om en Hovedvildfarelse i min Dogmatik. Thi hvad der end monne dømmes om det Tilfredsstillende eller Utilfredsstillende i Udsørelsen, hvorpaa Rec. ikke har indladt sig, saa vil det neppe kunne undgaae den opmærksomme Læser, at den Brug, jeg har gjort af det gamle Theologumenon, ligesaameget er i Forløsningens Interesse som i Aabenbaringens. Jeg har derved ligesaavel villet sikke Forløsningens ethiske Reenhed, som Christi kosmiske Betydning, skjøndt jeg vistnok ogsaa har villet dette sidste.

Men denne Anke mod min Dogmatiks protestantiske Character foranlediger mig til en almindeligere Betragtning. Det er mig bekjendt, at der ere Læsere, som have meent, at min Dogmatik indeholder mange Elementer, der stride mod Protestantismens practiske Natur. I Protestantismen, siger man, er Alt sammentrængt til Subjectivitetens Inderlighed, til Bevidstheden om Syndigheden og Frelsen, til Saliggjørelsens Orden. Kan en Dogmatik da

siges at have bevaret den protestantiske Character, naar den optager saa mange objective og speculative Elementer, naar f. Ex. Treenighedslæren, naar Logoslæren deri faaer en saa omfattende Betydning? Mit almindelige Svar herpaa er dette, at skjøndt vistnok Forløsningsbevidstheden er Hjertepunctet i den christelige Religiositet, og skjøndt mangen Christen er fuldt berettiget til at sige, at der i den speculative Dogmatik er Meget, som ikke er for ham: saa bør Dogmatiken dog, som Hr. Paludan-Müller saa skjønt har udviklet, tilstræbe Catholicitet, d. v. s. „Fuldstændigheden af alle det kirkelige Troeslivs Momenter, der samles til een sammenhængende Erkjendelse.“ (Pag. 19.) Men om min Dogmatiks historiske Stilling til Protestantismen skal jeg bemærke Følgende.

Vil man bedømme en Dogmatiks Forhold til Protestantismen, bør man vistnok ikke tage det protestantiske Lærebegreb som een Gang for alle afsluttet i en faststaaende Skikkelse, men maa stille sig paa det Punkt, hvor Protestantismens dogmatiske Productivitet tog sin Begyndelse, og erkjende det Princip, der ledede denne Productivitet. Reformationen tilsigtede nu ingenlunde at danne en Particularkirke, men den vilde rense den hellige almindelige Kirke fra de Bildfarelser, der i Tidernes Løb havde fordunklet dens sande Skikkelse; den tilsigtede ingenlunde en blot subjectiv Christendom, men vilde fremstille den oecumeniske, den oprindelig catholske Christendom i en fornyet Skikkelse, hvorfor den ikke blot gik tilbage til den apostoliske Overlevering i Skriften, men overhovedet til de første christelige Aarhundreder, i hvilke den apostoliske Overlevering endnu bevaredes usforvansket og Christendommen fremtraadte i en saa stor Rigdom af kirkelige Vidnesbyrd, der bære

Præg af det nye Livs oprindelige Reenhed og Friskhed, skjøndt de derfor ikke kunne eller skulle sidsordnes selv den apostoliske Overlevering, om hvilken de vidne. Blev nu denne Tilbagegang til den oprindelige Christendom fuldstændigt gennemført i det 16de Aarhundrede? Opnaaede det protestantiske Lærebegreb den fuldstændige Catholicitet, saaledes at alle Momenter, der høre til det kirkelige Troessiv, i samme Betydning kom tillive? Det var naturligt, at Forløsningsbevidstheden nærmest blev fremdragen, ikke blot fordi den er Hjertepunctet i den christelige Religiositet, men ogsaa fordi Reformationen nærmest maatte gjøre sig gjældende i Modsetning til den romerske Kirke, der mere og mere havde antaget Præget af en forvansket Jødedom, mere og mere var bleven en Lovens Kirke, i hvilken den rette Saliggjorelsens Vej var bleven forladt. Det var derfor naturligt, at det protestantiske Lærebegreb i dets første Fremtræden maatte antage den pauliniske Typus, fornemmelig Romerbrevets og Galaterbrevets, at Retfærdiggjorelsen af Troen og den dermed sammenhængende Saliggjorelsesorden blev Midtpunctet. Men skulle vi mene, at Lærebegrebet hermed fik den fuldstændige Catholicitet? Vi maae paaatae, at skjøndt Reformationen vel ikke fornægtede eet eneste Led af det christelige Aabenbaringsindhold, men netop tilstræbte en fuldstændig Tilgængelse deraf, saa ere der dog væsentlige Momenter af dette Aabenbaringsindhold, som kun traditionelt bleve optagne fra den tidligere Kirke, uden virkelig at blive gjenoplivede. Vel fremtraadte ikke blot Forløsningsbevidstheden, men ogsaa Aabenbaringsbevidstheden med stor Kraft, idet der ikke blot blev stridt om Sacramentets Virkninger, men ogsaa om dets Væsen, om Christi objective Nærværelse. Men ingensunde blev Aabenbaringsbevidstheden ligeligen udviklet.

Vil man sammenligne den protestantiske Dogmatik med de første, fornemmelig de tre første Aarhundreders dogmatiske Bevidsthed, saa viser sig netop her en stor Forskiel. Vi finde vistnok, at de tre første Aarhundreders Fædre ligesaavel som Reformationstidens Lærere leve og aande i *Forløsningen*, men ingenlunde finde vi, at de med den Omhyggelighed reflectere over den Forløstes Tilstande, som disse; deres Reflexion vender ikke atter og atter tilbage til Retfærdiggjørelsen af Troen, de foretage ikke hiin fine psykologiske Analyse af Saliggjorelsens Orden, af Bodens og Omvendelsens Kampe, af Helliggjorelsen og den mystiske Forening med Gud. Derimod finde vi, at der er en anden Kredss af Dogmer, der bestemmer hiin Periodes Giendommelighed, finde f. Ex. hos Irenæus, som er hiin Periodes vigtigste Repræsentant, Tanken fornemmelig fordybet i de store Sandheder om den guddommelige Logos, der er bleven Kjød, og den dermed forbundne Lære om den treenige Gud, om Sammenhængen mellem Skabelsens og Incarnationens Hemmelighed, om Herrens virkelige Nærværelse i Sacramenterne, om Kjødets Opstandelse, om Herrens Tilkommelse og alle Tings Fuldendelse. Denne objective Retning var betinget ved Kirkens daværende Vilkaar. Den Tiende, Kirken havde at bekæmpe i det andet og tredie Aarhundrede, var en heelt anden end den, Reformationstiden havde at bekæmpe. Det var ikke Jødedommen, ikke en i Verdslighed nedsjunken Lovkirke som paa Reformationstiden, ikke et dødt Bogstavvæsen, der fornægtede Aanden. Paulinismen havde dengang væsentlig seiret, og om end Jødedommen vedblev at røre sig, saa var den egentlige Tiende dog overveiende en hedensk Cultur, en falsk Aandelighed, med eet Ord en pantheistisk Gnosis, der nægtede Aabenbaringens store Grundsandheder,

nægtede Christum at være kommen i Kjødet, betragtede Tilværelsen som en blot Naturproces, i hvilken ogsaa det Onde havde sin nødvendige Plads*). Apostelen Johannes, der levede i Slutningen af det første Aarhundrede, havde allerede set de første Spirer til denne falske Gnosis, som i andet og tredie Aarhundrede kom til en saa storartet og forfærdelig Udvikling. I Modsætning til denne maatte Kirken tilstræbe en sammenhængende Aabenbaringsanskuelse, maatte uddanne sin egen Gnosis i Modsætning til den falskelige saakaldte. Og medens Reformatorerne gjorde Paulinismen gjældende mod en udvortes Opfattelse af Loven, maatte hine gamle Kirkelærere vedvarende bekæmpe en eenfaldig Uddannelse af Paulinismen, en Antinomisme, der misbrugte det paulinske Begreb om den christelige Frihed, om den christelige Inderlighed og Aandelighed, for i en falsk Genialitet at sætte sig ud over Loven og Pligtbevidstheden og emancipere Kjødet. I denne deres Kamp mod Antinomismen kom de imidlertid til religiøs-etniske Udviklinger, der ere beslagtede med dem, til hvilke Reformatorerne kom gennem deres Kampe med det modsatte Extrem, nemlig Romismen. Men Forskjellen i Hovedretningen, Forskjellen mellem den antignostiske og den anti-judaistiske Retning vil ikke kunne miskjendes og lægger sig ogsaa paa en mærkelig Maade for Dagen i Skriftbrugen. Hine gamle Lærere føle sig fornemmelig hændragne til de johanneiske Skrifter, paa Grund af det antignostiske Vidnesbyrd om Ordets Kjødspaaatagelse; blandt de paulinske Breve føle de sig fornemmelig hændragne til Epheserbrevet og Colossenserbrevet

*) Jvfr. Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der Neutestamentlichen Schriften, 280—81.

med deres store Ideer om Christi kosmiske Betydning, disse Breve, hvilke Reformationstiden ingenlunde formaaede at afvinde en lignende Frugtbarhed. Hine gamle Lærere fordybe sig endvidere i Herrens eschatologiske Taler, i de apokalyptiske Affnit i Pauli Breve og i Johannes' Apokalypse, der har udøvet en befrugtende Indflydelse paa deres hele Tankegang, hvilken den ingenlunde har udøvet paa de protestantiske Lærere. Thi hvo vil kunne nægte, at Læren om de sidste Ting hører til de svageste, mindst udførte Puncter i det protestantiske Lærebegreb?

Gre vi nu blive os denne Forskjel bevidste, da kunne vi vistnok ingenlunde mene, at vi skulde opgive een eneste Tøddel af det, som ved Reformationen er vundet, eller mene, at vi ikke fremdeles skulde vedblive at udvikle den paulinist-
 +
 augustinske Retning. Men saa sandt vi erkjende, at Reformationens Opgave var kirkelig universel, saa sandt vi
 +
 Lutheranere dog kun erkjende den lutherske Kirke for den fuldkomneste, fordi den fuldstændigst udtrykker den oecumeniske Christendom, eller dog i sit Princip har Muligheden til fuldstændigt at udtrykke deene, saa sandt maa ogsaa denne Bestræbelse efter kirkelig Universalitet udtrykke sig i den christelige Dogmatik. Naar jeg derfor i kirkehistorisk Form
 skal udtrykke Dogmatikens Opgave, saa kan denne efter min
 Indsigt ikke blot være: i en til Kirkens nærværende Tare
 svarende Skikkelse at reproducere Reformationens Forløsningsbevidsthed; men ogsaa: i en ny Skikkelse at reproducere
 +
 de første christelige Aarhundredes Aabenbaringsbevidsthed, eller rettere sagt at recapitulere begge i en høiere Synthese, en Synthese, der tillige maa recapitulere det Beretti-

gede i Middelalderens Dogmatik, som, skjøndt udviklende sig under heelt forskjellige Forhold, dog paa en saa storartet Maade har stræbt at gjennemføre den objective Aabenbaringsretning, der var bleven indflaaet af hiin første Periode. En Dogmatik, der i vor Tid ikke sætter sig denne Opgave, men kun vil indskrænke sig til at reproducere det augustinske Element i Protestantismen, vil efter min Overbeviisning ikke befinde sig paa Fremskridtets Bei og røbe en Ikke-Forstaaelse af Kirkens nærværende Trang. Det behøves vel ikke at siges, at ogsaa denne Tid høiligt trænger til Augustinianismens skarpe Salt. Men er der Spørgsmaal om en historisk Opfattelse af Kirkens nærværende Tilstand, da er det klart, at dens Situation snarere er at sammenligne med Kirkens i 2det og 3die Aarhundrede, end i det 16de. Den Fiende, mod hvilken Kirken har at værges sig, er ikke som i det 16de Aarhundrede, en i Udvorteskhed forstenet Religiositet, ikke en Levkirke med en aandløs Auctoritetsstro og en død Bogstavs-tjeneste: thi skjøndt vi vel skulle være paa vor Post mod Catholicismen, der altid vil vide at gjøre sig gjældende, naar „Reactionens“ Tider komme, saa er Catholicismen dog hverken den nærmeste eller den værste Fiende. Denne er meget mere nu ligesom i 2det og 3die Aarhundrede, en hedenst Culturbewidsthed, en falsk Aandelighed, der i vor Tid ligesom i hiin har udtalt sig gennem en Række af gnostiske Systemer, i vor Tid ligesom i hiin yttres sig hos Masserne som en pantheistisk og atheistisk Tænkemaade, der fornægter den christelige Verdensansfuelses Grundvold, og nu ligesom dengang er forenet med en falsk Antinomisme, en Frihedslære, der vil frigjøre Menneffene fra Retfærdighed, vil emancipere den fra selve Samvittighedens udfrevne

Lov. I Modsætning til denne hedenske Culturbewidsthed, denne falske Gnostis, der snart i videnskabelig, snart i populair Form træder os imøde, behøver Kirken den sande Gnostis, en christelig Oplysning, for i Tidernes Forvirring rettelig og i fuld Betydning at kunne sige: Jeg veed, hvad jeg troer. I Modsætning til denne falske Gnostis bør Kirken ogsaa nu som forud bringe sig til Bewidsthed, at den sande Fornuft og den sande Videnskab ingensinde er hos Bantroen, men at den selv besidder den sande Wiisdom, naar den i Troen vil see Lys i Guds Lys. Dette kirkehistoriske Synspunct meente jeg ved denne Leilighed at burde bringe i Erindring, ligesom jeg i Almindelighed tilføier, at naar jeg i Indledningen til min Dogmatik har fordret, at vi med Reformatorerne skulde gaae tilbage til den gamle oecumeniske Tradition, da har jeg visstelig ikke meent, at vi kun paa en udvortes Maade skulde gaae tilbage til de oecumeniske Symboler, uden at gjenoplive den tilsvarende dogmatiske Tankeprocess. Ingen behøver at sige mig, at der til denne Opgaves Løsning kræves heelt andre og større Kræfter end mine, men det er ikke blot tilladt, men Pligt at stræbe efter det sande Ideal. Naar Hr. Paludan-Müller siger, at det i vor Tid fremfor Alt kommer an paa at holde fast ved levende Grundsætninger, hvoraf Kirkeligheden, der er nær ved at overvældes af Verdslighedens brede Strøm, atter kan fremvøxe og vinde Skikkelse hos Slægten (P. 90): da troer jeg, at det hører til disse Grundsætninger, at Reformationstiden og de første, fornemmelig de tre første, christelige Aarhundreder ere de store kirkehistoriske Orienteringspuncter, som bør have sig for Øie under Udarbejdelsen af en Dogmatik.

Den her fordrede Udvidelse af den protestantiske Be-

vidsthed er saa langt fra at stride mod Reformationens Princip, at den meget mere kun er Udførelsen af Reformationens Grundtanke, kun er en Oplivelse af det, som paa traditionel Maade allerede er tilstede i vort Lærebegreb. Reformationen vilde jo ingenlunde løsrive sig fra den i Sandhed catholske Kirke, men vilde bevare Sammenhængen med den oecumeniske Tradition, hvad den Augsbnrgske Confession navnlig har lagt for Dagen ved at stille Treenighedsdogmet i Spidsen for sine Troeslærdomme. Herved har vor Kirke klarligt tilkjendegivet, at den ikke blot opfatter Christendommen som Forløsningsbevidsthed, men ogsaa som Aabenbaringsbevidsthed. Thi Treenighedsdogmet er ikke nærmest et Forløsningsdogme, men et Aabenbaringsdogme og lader Aabenbaringens Lys udstrømme over alle Forløsningsdogmer. Men Treenighedslæren blev kun reent traditionelt optaget af Reformatorerne*), som ikke til nogen levende Udvikling, og i den

*) Dette Punct er blevet fremhævet af Hr. Lic. J. A. Bornemann i hans Program om den protest. Theologies Betydning (S. 31). „De anthropologiske og soteriologiske Dogmer ere de umiddelbar religiøse. Reformatorerne fremdroge blot disse, Evangeliets Paulinske Element; det Ufuldendte i den protestantiske Theologie bestod i dens umiddelbare Antagelse af den catholske Kirkes Lære i de speculative Dogmer eller den hele Logosidee, saaledes som de forefandtes.“ Men naar nu den skarpsindige Forf. mener, at disse Fornøjelse er en Betingelse for det kristelige Systems Udvikling og et af Fortrinene ved sin Dogmatik, men paa den anden Side antager, at de ikke kunne udvikles af Troens Princip som dette ved Protestantismen er bestemt, saa beroer denne sidste Antagelse dog uden Tvivl derpaa, at han ikke indrømmer Anskuelsen den Ret, der tilkommer den i selve Troesbegrebet, og som den protestantiske Dogmatik ingenlunde nægter den.

senere Protestantisme traadte den endogsaa aldeles i Baggrunden. Naar der nu bliver Tale om en dogmatisk Fornyelse af Treenighedslæren, saa kommer Alt an paa, hvorledes vi fatte denne Læres Oprindelse og Fremkomme i den christelige Tankeammenhæng. Optage vi den kun umiddelbart i den Skikkelse, i hvilken den ligger for os i de Nicæniske Bestemmelser fra 4de Aarh., da kan det synes, som om det kun var en metaphysisk og ontologisk Interesse, der havde fremkaldt denne Lære. Den nyere tyske Speculation har overveieende opfattet den saaledes og har benyttet Treenighedslæren til at udvikle en Idealisme, der opløste og forflygtede Christendommens historiske Indhold i et abstract metaphysisk. Men Treenighedslæren har, hvad ogsaa er erkjendt af de Besindigere blandt de tyske Theologer, ikke sin Rod i en abstract metaphysisk Interesse. Man misforstaaer den kirkelige Treenighedslære, naar man ikke seer den som Gjennemførelsen af det 2det og 3die Aarh.s Logoslære, hvilken sidste ingenlunde gik ud paa at opløse det Historiske i det Metaphysiske, men hvis Grundtanke var, at det Metaphysiske var bleven historisk, at Logos var bleven Kjød, og hvis ledende Interesse var den, at see de historiske Kjendsgjerninger i Aabenbaringens Lys. Fra dette den historiske Aabenbaringsaanknelsses Synspunct har jeg forsøgt at behandle Treenighedslæren i min Dogmatik. Den abstract ontologiske Udvikling er for mig ingenlunde Hovedsagen, skjøndt den immanente Trinitet vistnok er Forudsætning for den oeconomiske. Hovedsagen er Udviklingen af denne sidste, den oeconomiske Trinitet, ved hvilken det erkjendes, hvorledes Guds Væsen levende afspeiler sig i Forløsningsværket, i den hellige Hi-

stories og Menighedslivets Kjendsgjerninger, og ved hvis Gjennemførelse og Udvikling den fordrede Synthese af Forløsning og Aabenbaring bliver fuldbyrdet. Havde man fæstet Opmærksomheden paa denne i sig selv saa simple Tanke, der, som jeg haaber, tydeligt nok træder frem i min Dogmatik, da vilde Talen om Treenighedslærens upraktiske Character uden Tvivl kunne bortfalde.

Jeg veed nu ikke, om nye Misforstaaelser ville knytte sig til det her Udviklede. Men idet jeg slutter disse Bemærkninger, kan jeg ikke undlade i Almindelighed at udtale, at det efter min Indsigt vilde have været høist ønskeligt, om Critiken — saafremt min Dogmatik overhovedet maatte have Adkomst til en saadan — vilde have taget sit Udgangspunct med at spørge, hvorledes den paagjældende Dogmatik har stillet sig, ikke blot til den nyeste philosophiske og theologiske Litteratur, men fremfor Alt til Reformationstidens og de første christelige Aarhundreders dogmatiske Problemer. Man vilde herved have sikket sig de rette kirkehistoriske Orienteringspuncter, ligesom man ogsaa vilde være bleven ført medias in res. Idet Sagen selv paa alle dens Hovedpuncter var bleven sat i Bevægelse, vilde man paa en frugtbar Maade kunne have afhandlet Spørgsmaalene om Objectivitet og Subjectivitet i Dogmatiken, om Protestantismens formale og materiale Princip, om Skrift og Tradition, om Tro og Erkjendelse, om den christelige Sandhedsidee, om Ita og Qvare, medens disse Spørgsmaal nu for Størstedelen ere blevene behandlede reent foreløbigt og abstract. Idet Erkjendelseslæren saaledes var bleven afhandlet i nopløselig Sammenhæng med selve Gjenstanden, vilde Critiken have haft Leilighed til

ikke blot i Ord, men ogsaa i Gjerning at vise, om der gives nogen væsentlig anden Erkjendelsens Vei og Erkjendelsesart for disse Gjenstande, end den af mig fulgte og anvendte. Men hvorledes end Critiken maatte mene at burde tage sit Udgangspunct, saa maa jeg under alle Omstændigheder fastholde, at en frugtbar Behandling af Indledningsspørgsmaalene kun kan finde Sted, naar den gaaer Haand i Haand med selve Sagundersøgelsen. Jeg troer ikke, at denne Paaastand vil kunne kaldes vilkaarlig, men at den er fuldt berettiget, naar Dogmatikens Indledning ikke fremtræder som et selvstændigt Værk, men kun som et Led i den dogmatiske Heelhed, hvor altsaa Meget, som i en selvstændig Indledning maatte være expliceret, nu kun kan være implicite tilstede. Ligeledes maa jeg fastholde, at det i Sagundersøgelsen ingenlunde vil være tilstrækkeligt kun at gribe et enkelt Punct, uden at tage Hensyn til dettes Sammenhæng med det Hele. Naar saaledes Hr. Paludan-Müller f. Ex. er gaaet ind paa en Betragtning af Inspirationslæren, saa vilde denne uidentviisl være falden noget anderledes ud, dersom den ærede Recensent ikke blot løseligt havde fremhævet, at min Opfattelse af Inspirationen væsentligt beroer paa Begrebet om Underet, om den nye skaberiske Begyndelse, men tillige var bleven vaer, at dette Begreb om „den nye Begyndelse“ er blevet udviklet paa flere Hovedpuncter af Systemet og at disse Hovedpuncter gjensidigt støtte og kaste Lys over hverandre. Vel siger Hr. Paludan-Müller, at det uidentviisl ikke har været mig magtpaaliggende at levere et System i den reent videnskabelige Betydning af Ordet, og heri maa jeg give ham Ret, naar han ved „reent videnskabelig“ for-

staaer en Tænkning, der gjør Troen og Aabenbaringsanskuelsen overflødig. Ikke destomindre tilstaaer jeg, at jeg har tilstræbt et theologisk System, hvor intet Punct skulde staae isoleret, men hvor hver enkelt Læresætning kun skulde forstaaes ud af Heelheden.

Og hermed slutter jeg disse Bemærkninger, der ifølge de paagjældende Critikers Natur, kun kunne have en reent foreløbig Character. Jeg beder Hr. Paludan-Müller med Velvillie at optage de mod ham fremsatte Bemærkninger, idet mit Svar maaskee har kunnet fremkalde Forestillingen om en større Uenighed, end den, der i Virkeligheden finder Sted imellem os. Jeg takker ham og Alle, der med Velvillie have modtaget mit Arbeide, og vil kun ønske, at det fremdeles maa finde saadanne Læsere og Dommere, der ligesom Hr. Paludan-Müller, uagtet al Uovereensstemmelse, ville stille sig i Forhold dertil som „Medarbeidere“. Thi hos Saadanne, der udelukkende have sat sig til Dagsave kun at være Medarbeidere, kan der naturligvis ikke haabes nogen Forstaaelse.

