Der
christliche Glaube

nach den
Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Sechste unveränderte Ausgabe.

Erster Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam —
Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit,
non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
Verlag von Georg Reimer.
1884.

Vorrede

zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jetzt, eben weil ich sie nicht wieder abdrucken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieses Werk bei seinem ersten Erscheinen begleitete, verweile ich am liebsten bei dem Wunsche, mit welchem sie schließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch sich selbst, wo nicht, doch durch den Widerspruch, den seine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verständigung über den Inhalt unseres evangelischen Glaubens beitragen möge. Denn dieser Wunsch ist, Gott sei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterscheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologischen Publicum hervorgebracht und von dem Widerspruch den es erfahren hat, auf seinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf seine Unvollkommenheiten zu rechnen ist. Dies wird erst die Sache selbst im weiteren Fortgang des jetzt so kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieser nur in seinem sachgemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß

Gewaltsamkeiten, welche in der Kirche selbst geübt werden, das Feuer seien, in welchem sich am sichersten ausweise, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köstlichen Steinen. Denn so fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgschaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieser neuen Ausgabe habe ich mich im wesentlichen schon anderwärts*) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leser auch außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsatz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu fassen ist mir, so sehr ich mich auch bestrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch schwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen selbst noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffte, wenn auch nicht kürzer, so werde doch manches deutlicher gefaßt sein und Mißverständnissen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meisten das Vertrauen gestärkt, daß die Zeit nicht gar fern sein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, so wie über manches immer noch verkannte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu

*) S. Dr. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 225 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

reden. Dann wird auch ein späterer von gleicher Ansicht angehender eine bei weitem kürzere Dogmatik schreiben können. Denn daß es solche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keinesweges, wenn ich gleich auf das bestimmteste gegen die Ehre protestiren muß, die man mir seitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an beiden fehlt, was hiezu gehört. Ich entsinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben so wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezweckt, als sie anregend mitzutheilen, damit Jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten undgewiß letzten Mal heraus. Denn sollte mir noch mehr Zeit vergönnt sein: so würde ich lieber noch über andere theologische Disciplinen wenigstens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der ersten Ausgabe zu viel angemast, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. R. N. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hiesigen Landen vollzogenen Vereinigung anzusehen ist,

daß es einer dogmatischen Ausgleichung zwischen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieser Voraussetzung auszugehen, sondern sie auch als einen feststehenden Grundsatz nach meinen besten Kräften durch eine freie und versöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realisiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß da die beiden Bände der ersten Ausgabe so sehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in diesen ersten hineingezogen habe, so daß diese äußere Veränderung mit der inneren Organisation des Ganzen nichts zu schaffen hat. Der zweite Band soll diesem ersten, wie ich wünsche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerstag nach Quasimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Inhalt

des ersten Bandes.

Einleitung. §. 1—31.	§.	1—156
Erklärung. §. 1.	—	1— 3
Erstes Kapitel. Zur Erklärung der Dog-		
matik. §. 2—19.	—	3—113
Einleitung. §. 2.	—	3— 6
I. Zum Begriff der Kirche. Lehrsätze aus-		
der Ethik. §. 3—6.	—	6— 36
II. Von den Verschiedenheiten der frommen		
Gemeinschaften überhaupt. Lehrsätze aus		
der Religionsphilosophie. §. 7—10. . .	—	36— 63
III. Darstellung des Christenthums seinem		
eigenthümlichen Wesen nach. Lehrsätze aus		
der Apologetik. §. 11—14.	—	64— 94
IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christ-		
lichen Frömmigkeit. §. 15—19. . . .	—	94—113
Zweites Kapitel. Von der Methode der		
Dogmatik. §. 20—31.	—	114—156
Einleitung. §. 20.	—	114—115

VIII

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs. §. 21—26.	S. 115—136
II. Von der Gestaltung der Dogmatik. §. 27 bis 31.	— 136—156

Der Glaubenslehre Erster Theil.

Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Ge- müthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. §. 32—61.	— 159—326
--	-----------

Einleitung. §. 32—35.	— 159—172
-------------------------------	-----------

Erster Abschnitt. Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt. §. 36—49. . . .	— 173—241
---	-----------

Einleitung. §. 36—39.	— 173—183
-------------------------------	-----------

Erstes Lehrstück. Von der Schöpfung. §. 40. 41.	— 183—192
--	-----------

Erster Anhang. Von den Engeln. §. 42. 43.	— 192—198
--	-----------

Zweiter Anhang. Vom Teufel. §. 44. 45.	— 198—211
---	-----------

Zweites Lehrstück. Von der Erhaltung. §. 46—49.	— 211—241
--	-----------

Zweiter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, beziehen. §. 50—56. . . .	— 242—293
--	-----------

Einleitung. §. 50. 51.	— 242—254
--------------------------------	-----------

Erstes Lehrstück. Ewigkeit Gottes. §. 52.	— 255—259
---	-----------

Zweites Lehrstück. Allgegenwart.	
Zusaz. Unermesslichkeit. §. 53.	— 259—265
Drittes Lehrstück. Allmacht. §. 54.	
— 265—276	
Viertes Lehrstück. Unwissenheit. §. 55.	
— 276—288	
Anhang. Von einigen andern göttlichen Eigen- schaften §. 56.	
— 288—293	
Dritter Abschnitt. Von der Beschaffen- heit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allge- meine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt, angedeutet ist. §. 57—61.	
— 294—326	
Einleitung. §. 57. 58.	
— 294—300	
Erstes Lehrstück. Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt. §. 59.	
— 301—309	
Zweites Lehrstück. Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. §. 60. 61.	
— 309—326	

Der Glaubenslehre Zweiter Theil.

Entwicklung der Thatfachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegen- satz bestimmt sind. §. 62.	
— 329—333	
Einleitung. §. 62—64.	
— 329—341	
Des Gegensatzes erste Seite. Ent- wicklung des Bewußtseins der Sünde. §. 65—85.	
— 342—453	
Einleitung. §. 65.	
— 342—344	
Erster Abschnitt. Die Sünde als Zustand des Menschen. §. 66—74.	
— 345—401	
Einleitung. §. 66—69.	
— 345—358	
Erstes Lehrstück. Von der Erbsünde. §. 70—72.	
— 359—388	
Zweites Lehrstück. Von der wirklichen Sünde. §. 73. 74.	
— 389—401	

Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §. 75—78.	©. 402—415
Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. §. 79—85. —	416—453
Einleitung. §. 79.	— 416—437
Erstes Lehrstück. Heiligkeit Gottes. §. 83. —	437—442
Zweites Lehrstück. Gerechtigkeit Gottes. §. 84.	— 443—452
Anhang. Barmherzigkeit Gottes. §. 85. .	— 452—453

Einleitung.

§. 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zweck als theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüssig sein, die Behandlung einer Disciplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommenes Einverständniß darüber mit Sicherheit vorausgesetzt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, theils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft: so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueberslieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Sätze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. Eben so das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Ausdruck theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur

die angesehensten unter den encyklopädischen Uebersichten dieses Faches vergleichen, um zu sehen, wie verschieden dasselbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Disciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, fassen, gegen einander stellen und abschätzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Uebersicht gegebene¹ Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift ist zu kurz und aphoristisch, als daß es nicht nöthig sein sollte, dem dort gesagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberschrift dieses Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden ist, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollständig, theils sind die einzelnen Bestandtheile selbst nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieser Theil der Einleitung seinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwicklung stufenweise fortschreitet, wird der Leser auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darstellung verwiesen werden. Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Sätze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — sofern die Natur des Gegenstandes Verschiedenheiten darin zuläßt, und auch dieses ist, wie die Sache selbst zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen sich allerdings am besten durch den Erfolg. Aber der günstigste Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leser mit beidem im voraus befreundet sind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Satz gleich in seinen mannigfaltigen Beziehungen zu überschauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abschnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organisirter Werke, die sonst nur verwirren müßte, kann unter dieser Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verschiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die sein, welche mit einer bestimmten Auffassungsweise des Begriffs der Dogmatik so zusammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, sie nicht mehr Platz

¹ Kurze Darstellung, S. 56. §. 3.

finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwischen denen man wählen kann, auch wenn man von derselben Erklärung ausgeht.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

§. 2. Da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständiget hat.

Ann. Vgl. Kurze Darstellung Einleit. §. 1. 2. 5. 22. 23. I. Theil.
Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erster Abschn. §. 1. 3. Sachs Apologetik.
Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdruck theologische Disciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der ersten angezogenen Stelle entwickelt ist. Hieraus folgt schon, daß diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden sollte, ohnerachtet sie in derselben nicht eigenthümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen. Denn was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinschaft.

2. Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche vorschicken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche

überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Das eigenthümliche der christlichen kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empirisch aufgefaßt werden¹. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solcher- gestalt von oben abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt: so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall gleiche von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Dexter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesamtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließlich mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwickelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürger-

¹ Vgl. Kurze Darstell. Einleit. §. 22. Phil. Th. §. 1.

licher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre: so würde es nicht gerathen sein, ihre Erscheinung bis eine befriedigende Entwicklung der Religionsphilosophie vorhanden wäre auszusetzen. Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwicklung dieses selbst zu leisten.

3. Dieser erste Theil unserer Einleitung hat also nur Lehnsätze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Sätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebnis einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesetzten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusatz. 1. Hiermit soll indeß keineswegs behauptet werden, daß diese Sätze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdruck Apologetik ist erklärt. Kurze Darst. S. 14. §. 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehrsätze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist reich für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesetzt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den Lezten nicht wehren mögen, sowol die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesamtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, in sofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden

im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staate ausgehe oder ein Bestandtheil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen, denn sie können doch nur mittelbarer Weise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keinesweges einen beide Ausdrücke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist. Wiederum ist dem Ausdruck Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rückt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes: so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte

Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fort dauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn; wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysirenden Betrachtung. Nirgends stehen sich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber setzt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theol. S. 99. 100). „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins zc.“ Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einf. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgesehen von der Entgegensetzung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, theils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrucks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins hinüber zu spielen scheint.

3. Der Satz scheint vorauszusetzen, es gebe kein viertes zu Wissen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte; sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gebe, ganz bei Seite liegen lassen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen sein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, theils wir uns auch anschaffen müßten auch das Verhältniß klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich und sowol dem christlichen Glauben, sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann,

als auch dem christlichen Thun statt findet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargethan: so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber gesagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von In sichbleiben und Aus sichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das In sichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aus sichheraustreten ist; in sofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein In sichbleiben des Subjectes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aus sichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein In sichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein In sichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden dem Wissen und dem Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entsteht, ob es zu diesen dreien, Gefühl, Wissen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, In sichbleiben und Aus sichheraustreten, ein drittes giebt: so ist freilich die Einheit von diesen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann diese doch neben jene stellen als ein solches drittes oder viertes wie sie selbst sind, sondern diese Einheit ist das Wesen des Subjectes selbst, welches sich in jenen einander gegenüber tretenden Formen kund giebt, und also, wie man es auch in dieser besonderen Beziehung nennen möge, der gemeinschaftliche Grund derselben. Eben so ist auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zwei davon immer nur als Spuren oder als Reime vorhanden sein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt ist, wird schwerlich gegeben werden können.

4. Wenn also, diese drei gesetzt, Gefühl Wissen und Thun, die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: so soll sie dadurch wie schon aus dem obigen folgt, keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten worin das Wissen und solchen worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keinesweges eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Satz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wissen und Thun gemischter Zustand, und in dieser polemischen Beziehung ist nun unser Satz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen ganz oder das wesentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, oder es müßte durchaus falsch sein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Wesen der Frömmigkeit auffuchen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maaß dieses Wissens in einem Menschen das Maaß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussetzung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer

zugleich der frömmste Christ. Und dieses wird doch, auch wenn wir gleich bevormorten, jener beste sei nur der, welcher sich auch am meisten an das wesentliche halte, und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, sondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, meine nicht sowol den Inhalt jenes Wissens, sondern die den Vorstellungen bewohnende Gewißheit, so daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit sei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Ueberzeugung, ein Innhaben derselben ohne Ueberzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre also die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube so gern durch Ueberzeugungstreue umschreiben. Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Ueberzeugung selbst kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Ueberzeugung eben so verhalten: so kämen wir doch auf das vorige zurück, daß der, welcher die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussetzung doch bestehen: so müßte die Gewißheit hier eine andere sein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen welches die Glaubenslehre bildet sich auf die Frömmigkeit beziehen; so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dies nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwickelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehen: so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben

dem vortrefflichen auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten Erfolg als den Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurückgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. — Beide Voraussetzungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszustände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirschung Zuversicht Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, sowol daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen, als auch daß sich der Trieb zur Betrachtung auf sie richten werde.

5. Aus dem bisher Gesagten geht wol schon hervor, wie die Behauptung zu beurteilen ist, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen Fühlen und Thun verbunden ist. Wir weisen sie natürlich zurück, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen: so ist sie eben so gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wengleich der Zweckbegriff

einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht: so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältniß zwischen beiden drückt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesamtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glücklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit spricht es sich im Selbstbewußtsein als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches sich bei der dargebotenen Gelegenheit vollständig entwickelt, und so finden wir auch hier in dem Gesamtzustande Wissen, Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demohnachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maaß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden soll noch etwas unwirksames, da es einestheils in den lebendigsten Augenblicken am stärksten ist, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, andernteils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es ist gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unserm Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun: so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Thun; sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins.

Und wenn sie dieses zuletzt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Gethanhaben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergibt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§. 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Ann. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständig vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des letzteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die

Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich auffuchen, worauf wir unser Sosein zurückschieben; allein dies Auffuchen ist ein anderer Act mit dem wir es jetzt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drückt aus das Sein des Subjectes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zusammensein mit andern finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewol es überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das gemeinsame in allen denjenigen,

welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indeß noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit anderem nicht zusammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demselben Gegensatz zu stehen scheint. Allein wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesetzt ist: so ist dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwicklung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjectes selbst gehörige Grenze seiner Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensatz ist übrigens der zwischen trüben oder niederdrückenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte Sogewordensein sich als ein vollkommenes ankündigt, und eben so ein Freiheitsgefühl niederschlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurückgeführt wird, ein solcher war, theils wenn die Art und Weise der Selbstthätigkeit sich als ein nachtheiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesetzte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesetzte Gesamtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjectes mit dem mitgesetzten Anderen. Sezen wir nun die Gesamtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesetzte Andere als eine Gesamtheit oder als Eins zu sezen, und der letzte Ausdruck also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, in sofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowol unsere Empfänglichkeit anspricht als

auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch sofern wir das gesammte Außeruns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin gesetzt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt setzen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese constituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unserer Selbstthätigkeit auf sie und so auch umgekehrt, so daß eines von beiden sich auf ein unmerklich kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu lösen, Einzelne sowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählig vermindernde und verlöschende gefühlt wird; so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbstthätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein kleinste

von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unser gesamntes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwischen diesen Grenzen beschloffen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben: sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt was nothwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesetzt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Satz demohngeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehn, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden, und auch eine freiwillige Entsamung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesammtinhalt nach immer durch gegebenes bestimmt ist, also durch solches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesamnte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige

Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hierbei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Satz der Meinung entgentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wol um so nöthiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wol nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall

ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist welche alle anderen in sich schließen muß. Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersetzung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisirung bewußt wird und bleibt,

ist immer eine Corruption, sei es nun eine vorübergehende Uebertragung, also Theophanie, oder eine constitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§. 5. Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegensatz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrückend sich in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spaltet, zu einander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowol als auch vollkommenes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwikkelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen

Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern, und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Wortes verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmähliche Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesamtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes constituiren, so wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelt und des Gegensatzes ihren Ort haben, Jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich bezeichneten Gefühlen insgesammt ist aber das darin mitgesetzte und mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Sein zurückzuführen, ein dem Gebiet der Wechselwirkung angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich und gegenüber stellen, und zwar so, daß wir uns als Einzelne oder in einem andern größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegensetzen. Hiedurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§. 4, 3) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensetzen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem andern aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden,

die thierartig verworrene, in welcher jener Gegensatz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensatz beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensezte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in diesem auch der obige Gegensatz aufgehoben; nur daß ein solches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung stehen kann, sondern alles was ihm gegeben ist darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesetzte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares sondern Wissen oder Thun von irgend einer Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Act oder Zustand eines Einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensatz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objectiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aussagt. Indem sich aber dieses auf das Verhältniß des Subjects als Wissenden zu dem Gewußten als Gegenstand bezieht: so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein doch auf dem Gebiete des Gegensatzes. Denken wir uns eben so ein höchstes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene Theile¹

¹ S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkschrift d. Ak. d. W. philof. Kl. 1824. S. 4—6.

entwickeln: so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensatz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältniß des Subjects als handelnden zu dem was Gegenstand seines Handelns sein kann und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensatzes. Wenn nun dasselbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzelttes Wissen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbstbewußtsein: so folgt daß es kein anders Selbstbewußtsein giebt, welches über jenen Gegensatz erhoben ist, sondern daß dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausschließend dieser Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigste thierähnliche Stufe allmählig verschwindet, so wie die mittlere sich entwickelt, die höchste aber so lange jene noch vorhanden ist sich gar nicht entwickeln kann, so muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwicklung erlangt hat. Das höchste Selbstbewußtsein an und für sich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenständen abhängt, die uns jetzt berühren können und dann wieder nicht, und da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auch ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich: so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem andern anders, noch auch abwechselnd in dem einen Moment da sein, in dem andern aber nicht. Sondern es ist entweder gar nicht da, oder so lange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe eben so wenig zusammen sein als mit dem der dritten: so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit in der es war, so lange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein und zwar wechsellöslich sich immer selbst gleich. Letzteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unsers Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten

Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgesetztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmere ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborne strebt schon von Anfang an im

Selbstbewußtsein durchzubringen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensatz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschließt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechtthin abhängig fühlt, um desto frömmere ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalt nach verschiedener Momente, weil unsere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von eben so unterscheidbaren Momenten hervorrufen; sondern wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel aufundabsteigende sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mitönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch daß das Wesen nämlich das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einem andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode

der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensetzung von Momenten für das Subject selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem andern Theile unseres Sazes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensatz des angenehmen und unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das theilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusetzen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältniß zur Obrigkeit, und so auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensatz nicht in sich. Das erste Hervortreten desselben ist allerdings Erhöhung des Lebens, wenn sich dem Selbstbewußtsein eine Vergleichung darbietet mit einem Zustande des isolirten sinnlichen Selbstbewußtseins. Denken wir es aber in seinem sich selbst gleich sein ohne Beziehung auf jenes: so erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden solchen Gegensatz ausschließt. Dieses nun denken wir uns unter dem Ausdruff der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit; wie wir aber unser frommes Bewußtsein wirklich finden, ist es nicht ein solches, sondern es unterliegt einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieser Gegensatz also bezieht sich auf nichts anderes, als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keineswegs also als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesetzte angenehme und unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt sich oft mit einander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen

Zeichen, daß nicht beide Stufen in einander verschmolzen oder durch einander neutralisirt und zu einem dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freude des höhern Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensatz haftet dem höhern Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höhern Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist: so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben um auf ein bestimmtes sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höhern Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höhern Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unlängbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesetzten Charaktere stark aufgedrückt, so daß Beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so giebt dies dem frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensatz innerhalb des sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahr-

nehmung übergeht: so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegenstandes aus der höheren Lebensstufe ohnstrittig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblick sie bestätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsetzung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlocken oder begünstigen; und bei solchen die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen, wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurückziehen.

Zusatz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen welche jene Grundvoraussetzung anerkennen, und denen, welche sie läugnen. Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksam setze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt: und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiction, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräsentirendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich daran, wie die aus solchen Aussagen worin Gott menschlich erscheint, zusammengesetzte Vorstellung sich selbst aufhebt. Während des sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gefondert festhalten, und bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aussichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§. 6 Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Ent-

wirkung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andererseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit giebt, worin dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich theils aus der noch nicht überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins theils aus der gleichzeitig auch erst allmählig vor sich gehenden Entwicklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur eben so im großen den unentwickelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen entdekt. Eben so wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwickelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Theil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgend einem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt sein es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwickeln. Hier können wir nur einestheils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, anderntheils jedem zumuthen ihn als

eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen innewohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird, und als solches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmte des Gemüths will doch, so wie es auf der andern Seite in Gedanken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Aeußeres durch Gesichtsausdruck Gebärde Ton, und mittelbar durch das Wort, und so Andern eine Offenbarung des Inneren. Diese bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen, mehr sich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des Aeußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und jemehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also zugeben daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch daß er solche Gemeinschaft mit Würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht da gewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird Jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerst in ihm ist geweckt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst

eine ungleichmäßige und fließende: so folgt dies aus dem eben gefagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines Jeden einigt: so haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der Einen als mit denen der Andern, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter von statten mit Jenen als mit Diesen. Ist nun der Unterschied groß, so findet er sich angezogen von den Einen und abgestoßen von den Andern: letzteres jedoch nicht ursprünglich oder absolut, so daß er durchaus keine Gemeinschaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, sondern nur sofern er stärker hingestoßen wird zu Andern, also so, daß er auch mit ihnen wird Gemeinschaft haben können in Ermangelung Jener oder unter besonders annähernden Umständen. Denn es kann nicht leicht einen Menschen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszustand als in einem gewissen Grade den seinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch sich oder sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte. Allemal aber je stätiger die Gemeinschaft sein, d. h. je näher sich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung sich fortpflanzen soll, um desto Weniger werden daran Theil nehmen können. Beide äußersten Punkte, den der innigsten Gemeinschaft und den der schwächsten, können wir uns beliebig weit auseinandergehend denken, so daß der welcher die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfährt, in der genauesten Gemeinschaft nur stehen kann mit denen, die eben so wenig erregbar sind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande ist nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer solchen Art von Momenten entstehen, woher sie ihm selbst niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet statt zwischen dem, dessen Frömmigkeit reiner ist, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment bestimmt unterscheidet, und dem dessen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem sinnlichen noch mehr verworren ist. Den

Abstand aber zwischen diesen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwischenstufen für jeden ausgefüllt, und dieses eben ist das fließende der Gemeinschaft.

4. So erscheint uns der Austausch des frommen Selbstbewußtseins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menschen zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwicklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahnend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so daß eine vorzüglich für fromme Erregungen gewekkte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche.

Zusatz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art,

wie der Ausdruck Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen nur der Abwechslung dienenden Gebrauch möglichst enthalten. Zunächst also wenn man von einer bestimmten Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf eine bestimmte Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identischen frommen Gemüthszustände seinem besondern Inhalte nach, wie er vermittelst der Besinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zusammenhängt, daß die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinschaft und auch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft, also der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdruck Religiosität bezeichnet wird. Will man nun aber eben so wie man christliche und muhamedanische Religion sagt auch natürliche Religion sagen: so verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion auffuchen könnte. Bedient man sich des Ausdrucks Religion schlechthin: so kann er nicht wieder ein solches Ganzes bedeuten; sondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden als die Richtung des menschlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon mit ihrem Aeußerlichwerden und also dem Anstreben der Gemeinschaft zusammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterschied zwischen fließender und begrenzter Gemeinschaft zu beachten; jene Richtung allein, also die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religiosität schlechthin. Selten aber werden diese Ausdrücke im Gebrauch gehörig geschieden. — Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemüthszustände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinschaft anerkannt worden ist, pflegt man jenes rein persön-

liche seinem Inhalt nach betrachtet die subjective Religion zu nennen, das gemeinsame aber die objective. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch subjective Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam anerkannten, während sie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wenngleich genau zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Aeußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkürlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrücke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wol besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdruck im Gebiete des Christenthums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsätze aus der Religionsphilosophie.

§. 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil sie sich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geschichtliches

Hervortreten ansehn. Indeß ist der Uebergang von hier zu einer eigentlich geschichtlichen Erscheinung auch oft sehr allmählig. Der Anfang dazu liegt schon in dem großen Stil des patriarchalischen Hauswesens und der fortbauenden Verbindung zwischen neben einander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein sich schon die beiden vorher (§. 5, 4) erwähnten Grundformen entwickeln können. Schon in diesen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander stellt, können beiderlei Differenzen wenigstens im Keim enthalten sein. — Was nun zuerst die verschiedenen Entwicklungsstufen betrifft: so ist schon das geschichtliche Hervortreten selbst eine höhere, und steht über dem bloßen isolirten Hausgottesdienst, wie der bürgerliche Zustand auch in seinen unvollkommensten Formen über der gestaltlosen Zusammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zustandes steht. Doch betrifft diese Verschiedenheit keinesweges nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft selbst, sondern die Beschaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszustände selbst, je nachdem sie sich im bewußten Gegensatz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun diese Entwicklung auch zum Theil von der Gesammtentwicklung der geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Gemeinschaft schon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Wesen fortbestehen kann, wie zum Beispiel manche Formen des Gözendienstes, wenn sie auch einen hohen Grad von mechanischem Geschick in Anspruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung nicht ertragen, sondern darin untergehen müssen: so geht sie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es schließt keinen Widerspruch in sich, daß sich in einer Gesammtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwickele, während andere geistige Lebensfunctionen noch weit zurückbleiben. — Allein alle Verschiedenheiten sind nicht als solche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Gestaltungen gemeinsamer Frömmigkeit, welche, wie man dies wol von dem hellenischen und dem indischen Polytheismus sagen kann, in der Entwicklungsreihe betrachtet, die eine eben so viel unter sich und über sich zu haben scheinen als die