

SCHLEIERMACHER  
UND DIE  
WISSENSCHAFTLICHE KULTUR  
DES CHRISTENTUMS



THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON  
K. ALAND, O. BAYER, W. HÄRLE, H.-P. MÜLLER  
UND C. H. RATSCHOW

51. BAND

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1991

SCHLEIERMACHER  
UND DIE  
WISSENSCHAFTLICHE KULTUR  
DES CHRISTENTUMS

HERAUSGEGEBEN VON  
GÜNTER MECKENSTOCK

IN VERBINDUNG MIT  
JOACHIM RINGLEBEN

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1991

*Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme*

**Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums** / hrsg. von Günter Meckenstock. In Verbindung mit Joachim Ringleben. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1991  
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 51)  
ISBN 3-11-012857-8  
NE: Meckenstock, Günter [Hrsg.]; GT

© Copyright 1991 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz: Danny Lee Lewis, Berlin 61

Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

HANS-JOACHIM BIRKNER

ZUM

9. MAI 1991



## Vorwort

Seit den 60iger Jahren dieses Jahrhunderts hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit Schleiermacher einen neuen Aufschwung genommen. Dabei wurde Schleiermacher nicht nur als konzeptioneller Gegenpol zum Barthschen Theologieverständnis neu wahrgenommen, sondern auch seine klassischen Beiträge zu Hermeneutik, Dialektik, Pädagogik und Psychologie fanden in den verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen eine neue Beachtung.

Wichtig war Schleiermacher die Vermittlung von Kultur und christlichem Glauben. Da die europäisch-nordamerikanische Kultur durch die Aufklärung einen tiefgreifenden Wandel erfahren hatte, den Schleiermacher für sein Verständnis des Christlichen als Voraussetzung akzeptierte, um dessen Artikulation er selbst in verschiedenen Disziplinen bemüht war, steht seine Konzeption von Wissenschaft, Kultur und Frömmigkeit am Beginn eines neuen Zeitalters. Dazu gehört auch die Begründung einer neuen wissenschaftlichen Bearbeitung und Pflege des Christentums selber. Das heutige neue Interesse an Schleiermacher ist systematischer und historischer Art. Die Vergegenwärtigung seiner Einsichten und Argumente kann in markanter Weise die Integration von christlicher Frömmigkeit und humaner Kultur befördern.

Um diesen wissenschaftlichen Erörterungen und Bemühungen eine historisch zuverlässige Quellenbasis zu geben, wurde das Projekt einer Kritischen Gesamtausgabe der Schriften, des Nachlasses und der Briefe Schleiermachers seit 1974 in Angriff genommen. Hans-Joachim Birkner hat diesem Projekt wesentliche Impulse gegeben und seine Verwirklichung bisher entscheidend mit geprägt. Dieser Sammelband ist ihm deshalb in Dankbarkeit gewidmet.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gruppieren sich – auf Schleiermacher und seine Zeit beschränkt – um die drei Schwerpunkte: Zeitgenossenschaft (I), Theologie (II), Philosophie (III).

Die Nordelbische Ev.-Luth. Kirche und die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands gewährten größere Druckkostenzuschüsse. Für diese finanzielle Hilfe sagen wir Dank. Für technische Hilfe danken wir Brigitte Golecki und Helma Talke sowie Dr. Martin Ohst und Dr. Hans-Friedrich Traulsen.

Kiel / Göttingen, im Januar 1991

Günter Meckenstock  
Joachim Ringleben

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Sigla der herangezogenen Schleiermacherausgaben .....	XIII
Abkürzungen .....	XV

### I. Zeitgenossenschaft

ALBERT L. BLACKWELL

Martensen's "Bekenntnis zu Schleiermacher" (1833). New Light on Its Historical Setting and A New Musical Setting of Its Text .....	3
--	---

GUNTER SCHOLTZ

Braniß über Religion und Philosophie in Schleierma- chers Glaubenslehre .....	13
--	----

KURT-VICTOR SELGE

Neander und Schleiermacher .....	33
----------------------------------	----

HANS-FRIEDRICH TRAUlsen

Die Theologie Tochter der Religion. Zu Schleierma- chers Auseinandersetzung mit der Dogmatik Christoph Friedrich von Ammons .....	51
---	----

WOLFGANG VIRMOND

Schleiermachers Lektüre nach Auskunft seiner Ta- gebücher .....	71
--	----

### II. Theologie

HENDRIK JOHAN ADRIAANSE

Der Herausgeber als Zuhörer. Ein Schleiermacher- Kollegheft von Ludwig Jonas .....	103
---	-----

GERHARD EBELING	
Interpretatorische Bemerkungen zu Schleiermachers Christologie .....	125
WILHELM GRÄB	
Kirche als Gestaltungsaufgabe. Friedrich Schleierma- chers Verständnis der Praktischen Theologie .....	147
THEODOR JØRGENSEN	
Predigt als Selbstdarstellung .....	173
DIETZ LANGE	
Das fromme Selbstbewußtsein als Subjekt teleologischer Religion bei Schleiermacher .....	187
GIOVANNI MORETTO	
Bewußtsein und Johannismus. Betrachtungen zur phi- losophischen Christologie Schleiermachers und Fich- tes .....	207
MARTIN OHST	
Jesu Wunder als Thema der Dogmatik Schleiermachers	229
HERMANN PEITER	
Heterodoxe Bemerkungen zur Befreiung Schleierma- chers aus seiner liberalen Wirkungsgeschichte. (Oder: Der Nutzen von Hörernachschriften für die Schleier- macher-Interpretation – dargelegt an Hand von David Friedrich Strauß' Nachschrift zur Theologischen Enzy- klopädie von 1831/32) .....	247
AKIRA TAKAMORI	
Interpretation der Lehre von den göttlichen Eigenschaf- ten in Schleiermachers Glaubenslehre .....	265
WOLFGANG TRILLHAAS	
Schleiermachers Predigten über alttestamentliche Texte	279
FALK WAGNER	
Funktionalität der Theologie und Positivität der Fröm- tigkeit .....	291

## III. Philosophie

ANDREAS ARNDT	
Zur Vorgeschichte des Schleiermacherschen Begriffs von Dialektik .....	313
RICHARD CROUTER	
The "Reden" and Schleiermacher's Theory of Language. The Ubiquity of a Romantic Text .....	335
MICHAEL ECKERT	
Identität und Individualität. Spuren cusanischer Philo- sophie bei Schleiermacher .....	349
EILERT HERMS	
Die Bedeutung der „Psychologie“ für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher	369
GÜNTER MECKENSTOCK	
Die Wandlungen der „Monologen“ Schleiermachers ..	403
KURT NOWAK	
Theorie der Geschichte. Schleiermachers Abhandlung „Über den Geschichtsunterricht“ von 1793 .....	419
HERMANN PATSCH	
„Das gewiß herrliche Werk“. Die rhetorische Form der Auseinandersetzung Schleiermachers mit Fichtes Ge- schichtsphilosophie .....	441
RUTH DRUCILLA RICHARDSON	
Schleiermacher's "Vertraute Briefe": A Momentary Aberration or a Genuine Schleiermacherian Ethical Treatise? .....	455
JOACHIM RINGLEBEN	
Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt .....	473
SERGIO SORRENTINO	
Natur- und Vernunftkausalität. Schleiermachers Ethik als Thematisierung der Humanität .....	493

TERRENCE N. TICE

Schleiermacher's Psychology: An Early Modern Approach, a Challenge to Current Tendencies .....	509
--	-----

## Sigla der herangezogenen Schleiermacher-Ausgaben

Zur Entlastung der Anmerkungen sind die Zitatnachweise und Belegverweise, die auf Friedrich Schleiermacher bezogen sind, ohne Angabe des Autors in der Regel geklammert dem laufenden Text eingefügt. Die Nachweise zu allen anderen Autoren stehen in den Anmerkungen.

- Br. 1 Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 1, 2. Aufl., Berlin 1860 (Nachdruck Berlin / New York 1974)
- Br. 2 Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 2, 2. Aufl., Berlin 1860 (Nachdruck Berlin / New York 1974)
- Br. 3 Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 3, zum Druck vorbereitet v. L. Jonas, hg. v. W. Dilthey, Berlin 1861 (Nachdruck Berlin / New York 1974)
- Br. 4 Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, Bd. 4, vorbereitet v. L. Jonas, hg. v. W. Dilthey, Berlin 1863 (Nachdruck Berlin / New York 1974)
- CG<sup>1</sup> Der christliche Glaube, 1. Aufl., Berlin 1821-1822
- CG<sup>2</sup> Der christliche Glaube (2. Aufl., Berlin 1830-1831), 7. Aufl., hg. v. M. Redeker, Bd. 1-2, Berlin 1960
- KD<sup>1</sup> Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin 1811
- KD<sup>2</sup> Kurze Darstellung des theologischen Studiums (2. Aufl., Berlin 1830), kritische Ausgabe, hg. v. H. Scholz, 5. Aufl., Darmstadt 1982
- KGA Kritische Gesamtausgabe, hg. v. H.-J. Birkner / G. Ebeling / H. Fischer / H. Kimmerle / K.-V. Selge, Berlin / New York 1980ff

## XIV

## Sigla der herangezogenen Schleiermacher-Ausgaben

- KGA I/1 Jugendschriften 1787-1796, hg. v. G. Meckenstock, Berlin / New York 1983
- KGA I/2 Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin / New York 1984
- KGA I/3 Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802, hg. v. G. Meckenstock, Berlin / New York 1988
- KGA I/7 Der christliche Glaube, Teilbd. 1-2, hg. v. H. Peiter, Berlin / New York 1980; Teilbd. 3, hg. v. U. Barth, Berlin / New York 1983
- KGA I/10 Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. H.-F. Traulsen unter Mitwirkung v. M. Ohst, Berlin / New York 1990
- KGA V/1 Briefwechsel 1774-1796, hg. v. A. Arndt / W. Virmond, Berlin / New York 1985
- KGA V/2 Briefwechsel 1796-1798, hg. v. A. Arndt / W. Virmond, Berlin / New York 1988
- SchlA 1 Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hg. v. Kurt-Victor Selge, Teilbd. 1-2, Berlin / New York 1985
- SW Sämtliche Werke, 30 erschienene Bände in 3 Abteilungen, Berlin 1834-1864
- SW I/5 Aufsätze und Gutachten, Berlin 1846
- SW I/11 Geschichte der christlichen Kirche, hg. v. E. Bonnell, Berlin 1840
- SW I/12 Die christliche Sitte, hg. v. L. Jonas, 2. Aufl., Berlin 1884
- SW I/13 Die praktischen Theologie, hg. v. J. Frerichs, Berlin 1850
- SW II Predigten, Bd. 1-10, Berlin 1834-1856
- SW III/1 [Grundlinien u.a.], Berlin 1846
- SW III/4,2 Dialektik, hg. v. L. Jonas, Berlin 1839

SW III/6	Psychologie, hg. v. L. George, Berlin 1862
ThEJ	Theologische Enzyklopädie, Nachschrift Jonas von 1816/17
ThES	Theologische Enzyklopädie (1831/32), Nachschrift David Friedrich Strauß, hg. v. W. Sachs, Berlin / New York 1987 (SchlA 4)
Werke 2	Werke. Auswahl in vier Bänden, hg. v. O. Braun / J. Bauer, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig 1927 (Nachdruck Aalen 1967)

## Abkürzungen

GA	Gesamtausgabe
GS	Gesammelte Schriften
GW	Gesammelte Werke
KA	Kritische Ausgabe
Marg.	Marginalie
OD	Originaldruck
SchlA	Schleiermacher-Archiv
SW	Sämtliche Werke



I.

Zeitgenossenschaft



ALBERT L. BLACKWELL (Greenville, South Carolina)

Martensen's "Bekenntnis zu Schleiermacher" (1833).  
New Light on Its Historical Setting  
and A New Musical Setting of Its Text

In September of 1833 Schleiermacher ended a tour through Scandinavia with a visit to Copenhagen. The "Copenhagen Post" reported that his warm public reception included a tribute song written in German by "a young theologian."<sup>1</sup> Hermann Brandt<sup>2</sup> identifies the young theologian as Hans Lassen Martensen, who in 1854 was to succeed J. P. Mynster as Bishop of Seeland. Brandt briefly alludes to the first-person account of Schleiermacher's visit found in Martensen's memoirs<sup>3</sup>, but otherwise little notice has been taken of Martensen's personal impressions of Schleiermacher.<sup>4</sup> I present Martensen's account below, for the first time in English so far as I am aware.

I also present Martensen's tribute song in a new musical setting composed in the summer of 1988 by my colleague Robert F. Streetman on the occasion of a Schleiermacher scholars' tour through the German Democratic Republic. As Schleiermacher died within a year of his Scandinavian tour, so Robert Streetman died less than a year

---

<sup>1</sup> See Br. 2,503-504, where the song's text is printed in full.

<sup>2</sup> Hermann Brandt: *Gotteserkenntnis und Weltentfremdung. Der Weg der spekulativen Theologie Hans Lassen Martensens*, Göttingen, 1971, 64. Brandt entitles the tribute song "Martensens Bekenntnis zu Schleiermacher."

<sup>3</sup> Martensen: *Aus meinem Leben*, 1. Abtheilung, 1808-1837, tr. from the Danish by A. Michelsen, Karlsruhe / Leipzig, 1883, 80-90. I have translated from Michelsen's German.

<sup>4</sup> I have not found Martensen's account listed in the Schleiermacher Bibliographies by Terrence N. Tice, for example, but Professor Tice kindly provided me with the Brandt reference that led me to Martensen's memoirs.

after his trip, on June 1, 1989. But whereas Schleiermacher died at age 65, fully aware and with a full career behind him, Robert Streetman was stricken suddenly at age 57 and the height of his career. I present his musical setting here to honor Professor Hans-Joachim Birkner in the spirit of this "Sammelband"; to honor Schleiermacher as Streetman wished; and to honor the memory of fellow Schleiermacher scholar Robert F. Streetman.

## I.

Schleiermacher's 1833 tour began in Sweden, included Norway and ended in Denmark. Schleiermacher's surviving letters provide only a sketch of the itinerary and events of his trip (Br. 2,482-502). In a letter written after his return he mentions having jotted travel notes in his calendar, but he comments that after four weeks of trying to flesh them out he has got no farther than "the northernmost point of our trip." (Br. 2,507) That would have been Christiania, Norway (today Oslo). I have not discovered whether Schleiermacher ever completed his notes to include his Copenhagen visit, or whether his calendar or his notes are extant.

Schleiermacher's Scandinavian tour was marred by seasickness and miserable weather, but the tour came to a most satisfying climax with his week's visit in Copenhagen, 22-29 September 1833. The most readily accessible source of information concerning his cordial Copenhagen reception is the summary of the "Copenhagen Post" article of 28 September 1833 summarized by the editors of "Aus Schleiermacher's Leben" (Br. 2,502-506). In addition to Martensen's personal account of Schleiermacher's visit to Copenhagen, Niels Plum suggests other contemporary accounts in the biographies and letters of Vilhelm Birkedal, H. N. Clausen, Otto Laub, Orla Lehmann, J. P. Mynster and F. C. Sibbern.<sup>5</sup> Martensen's account fills ten pages of his memoirs and reads as follows.

---

<sup>5</sup> Niels Munk Plum: *Schleiermacher i Danmark, Copenhagen, 1934*, 5. My thanks to Associate Professor Jerry Cox of Furman University for translating Plum's Danish for me.

"[80] Amidst this reflecting and brooding, when my time for free studies was divided between Schleiermacher and Hegel, some news arrived that made a powerful impression. Schleiermacher was making a trip to Scandinavia, and it was said that he wished to visit Copenhagen. I was electrified. I had to see him, indeed speak with him if possible – not as if I hoped that a conversation would lead me to some result, to a solution of the great question of life, but rather out of admiration, out of love. For at certain points Hegel and, I might add, Sibbern had somewhat lessened Schleiermacher's authority in my eyes, and yet my heart clung to him. His personality had spoken to me from his writings to such a degree that it was of great importance for me to be able to perceive his image from my own immediate impressions.

My wish was granted. J. C. Ørsted and Sibbern paved the way for me. Schleiermacher was staying in the Hotel Royal am Strande, where I visited him. He was a very small man, or as Sibbern put it, 'a small, lean person,' [81] somewhat misshapen, with white hair over a high, beautiful brow (at that time 65 years old<sup>6</sup>), with deep eyes that in conversation perpetually looked upward, since his conversant always towered above him. But the longer he spoke, the more one got the impression of being in the presence of a great figure. The goodwill and forbearance that great spirits can manifest toward small admirers I here encountered most beautifully in my own experience. He received both me and my often immature and naive comments in a friendly manner, and the huge disparity never exerted any pressure on me. When he heard that I had studied his Dogmatics – something that Sibbern had earlier told him – he said 'My Dogmatics is not easy!' But he delved into everything and allowed me complete freedom.

I was with him several times during the eight days he remained here. Our conversations touched upon various points of his Dogmatics. Most of all I wished to learn from him his real relation to philosophy. One day I naively asked him whether he believed that a philosophical knowledge of God's being in itself – of the inner, eternal life process in God – was [82] possible. Without naming them, I

---

<sup>6</sup> Actually 64 years old, as Schleiermacher's visit was in September, 1833, and his birth date was November 21, 1768.

was thinking of Hegel, or of Schelling, Baader, J. Böhme and similar spirits. He answered quite calmly, also without naming anyone (he did not like to mention Hegel's name), 'I take that to be a delusion.' He added several words suggesting an idea I later understood better from his 'Dialektik'. The sense was that we cannot think except in antitheses. But according to Schleiermacher, God, as the absolute or the being of all beings, is exalted above all antitheses. Thus he believed that if we think of God in antitheses, then we are thinking of God as finite, anthropomorphic or ktisimorphic (creaturely).

Now if we wish to think of God as personality, or with Spinoza as 'natura naturans', we are thinking of God in antitheses. But according to Schleiermacher, this is 'a delusion' – an illusion, self-deception and mere appearance – if we believe we have really thought of the absolute in such conceptual determinations. God is for him the purely mystical unity, exalted in its realm above all distinctions. God is the eternal presupposition of our thinking. We are compelled to presuppose God; but God cannot become an object of our thinking, of our comprehending. As for myself, [83] I have realized that I cannot follow him here. At this point I would rather agree with Hegel and Jacob Böhme that God *must* be thought of in antitheses, that antitheses always belong to God's being. Without inner distinctions and antitheses God would not be the living, self-revealing God – could not even be the trinitarian God. I have not been able to relinquish the trinitarian God. Schleiermacher was a one-sided unitarian (Sabellian).

One day I accompanied him to the Christiansborg Palace, where he wished to view the collection of paintings. He carefully observed a series of paintings, remarking along the way. But I was less interested. The truth is that I saw virtually nothing of the paintings; I saw only him. Scarcely were we back on the street, where I was supposed to accompany him to Konferenzzath Brandis's in Kronprinzessin Street, before we were back in the midst of his 'Dialektik' again. In response to my initiative he said that he was preparing an edition, but that one should not expect him to linger very long in the region of pure metaphysics. His endeavor was to lead out of metaphysics into the real sciences. [84] Suddenly – I do not recall exactly how the conversations led to this – he stood still and said with great energy, 'Theology must be separated from philosophy,

and the church from the state. Otherwise we return to scholasticism.' To me these were impressive and unforgettable words. And yet, though they have often stirred me inwardly in the course of my life's experiences, here again I have not been able to follow in his footsteps. Here again my sympathies at that time attracted me much more to Hegel.

A social gathering in his honor was held at 'Die Schießbahn', attended by many of our most significant men, such as Oehlenschläger, Ørsted, Mynster, and Sibbern, and at which ambitious young people were also represented in large numbers. Here Schleiermacher truly revealed his personal amiability as well as his admirable talent for improvisation, responding to the various toasts proffered him by finding the just right word, now with spirited wit and soft irony, now with earnestness and feeling. For this festive occasion I had composed a song in German, which was well received. After the meal I was in conversation with the venerable Dr. Rothe, [85] pastor of Trinity Church, who jokingly said to me that too much was being made over Schleiermacher. He said, among other things, 'He does not even believe in angels or devils.'

This conversation was interrupted by the arrival of Schleiermacher himself. He gestured toward me and said, 'Here is someone who knows how to hit the nail on the head. Yesterday he contested the most difficult point of my Dogmatics.' He was referring to several comments I had made against his presentation of the holiness of God, namely, concerning its relation to sin, which according to Schleiermacher appears to be ordained by God to a certain degree – undeniably a doubtful point. Then after he had said a few friendly things about my German verses, we entered into a conversation about Steffens. Soon some students approached, however, entreating him to come out into the garden where a crowd of students had gathered to offer him a Danish song. Monrad had written it. As the song included a play on Schleiermacher's famous name, he took this opportunity to say a few words, as warm as they were serious, concerning the transience of all human names: every human name has [86] its time; only one Name and one Spirit endures eternally.

The final opportunity I had to meet with him was a mid-day gathering at Professor Clausen's. Oehlenschläger and Sibbern were also present, and the mood became quite animated. At table a brief

and low-key dispute arose between Schleiermacher and Seminary Provost Clausen over the staunchly faithful and uncommonly zealous preacher of the Bohemian Church in Berlin, Johann Goßner, known to have been a Catholic priest who had gone over to the Evangelical Church. The Provost considered him a pernicious obscurantist, while Schleiermacher would have none of this and mildly yet resolutely praised his genuinely evangelical and fruitful effectiveness. Goßner was certainly far removed from Schleiermacher, and he would have tolerated Schleiermacher with difficulty, as Goßner preached a thoroughgoing orthodoxy and made the devil an important article of faith. But we see here that in Schleiermacher, rationalism always encountered a foreign spirit and that he represented the transition to something new. Apparently the Provost was completely surprised and amazed by Schleiermacher's answer [87] and did not know what to say in reply.

After the meal Schleiermacher took leave of us. He extended his hand to me with the words, 'Come to us.' On the following day, a Sunday, I was to hear him preach in the (German) 'Petrikerche'. The gospel was the story of the man with dropsy, and Schleiermacher preached on the words, 'Whoever exalts himself shall be abased, and whoever humbles himself shall be exalted.' Several listeners were disappointed, namely those who had expected something ostentatious and impressive and could not believe that this was supposed to be the great preacher. Others (Mynster among them) wondered at the great modesty; 'the sublime simplicity rejecting all ornament, with which he could dispense'; the wealth of thought, always offering itself unsought; and withal the deep, quiet motivation of will that characterizes his mode of preaching. Beginning with the text's words concerning those who wished to sit at the head of the table, he spoke of the place we should assume in human society and of the proper self-abasement we should manifest.

[88] It was in September 1833 that Schleiermacher visited us. In February of the next year we received the news of his death. It moved us all most deeply, particularly because what he had said in the 'Monologen' applied to him – 'I have always wished that I might see death coming, clearly and surely, fully aware, without surprise and without illusion' – and also because his death had been so edifying, as it was granted him to celebrate communion with his

family and to bear witness to the reconciling death of Christ. The commemorative address by Steffens made a deep impression, as this friend who in his book had so strongly assailed the false theology of Schleiermacher now spoke of him with such great spirit, and after mentioning their differences added, 'And yet he was a *Christian!*' These words affected a wide circle, as many of Schleiermacher's opponents denied that he had been a Christian. This was the prevailing view of the Grundtvigians. Indeed, one of them with whom I spoke indulged himself the comment that on his death bed Schleiermacher had undoubtedly wished to make an impression, [89] as before his death the Roman Emperor Augustus had inquired of his bystanders whether he had not played his role well. To this one can only say: May God forgive such persons their sarcastic and godless thoughts and speech and deliver them from their slavery to the letter!

Thus I was not to find Schleiermacher should I travel to Berlin, as I hoped to do. What direction my development would have taken had I come under his influence is impossible to say. During the hours of our personal association I was certainly convinced that important differences existed between us, that it would be impossible for me to appropriate certain principal points of his outlook. But this man – Plato's confidant, with his wealth of ideas and his powerful Socratic personality – might in other circumstances have exerted a great and fruitful influence on me had I entered into a closer relationship, which indeed had already begun. I had to regard his passing as a loss for the future I was entering upon. I sincerely grieved over this light now extinguished for us, even as I gratefully acknowledged the propitious [90] providence through which I had been able to receive the impression of his image for the whole of my life."

## II.

Like Schleiermacher, Robert Streetman, late Professor of Religious Studies at Montclair State College, numbered family, music and scholarship among his principal loves. His contagious enthusiasm for Schleiermacher scholarship inspired all who were privileged to know him. I first learned of Martensen's "Bekennnis zu Schleier-

macher” from Streetman. He had composed the robust melody presented below so that Martensen’s tribute to Schleiermacher could be sung by an international group of scholars touring Schleiermacher sites in the German Democratic Republic. Upon Professor Streetman’s untimely death I learned that two of his children, Bonnie and Curtis Streetman, had sketched a harmonization for the melody, from which I have completed the keyboard arrangement that concludes this article.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Melody and keyboard arrangement are published here by permission of copyright holder Joyce B. Streetman (Mrs. Robert F.).

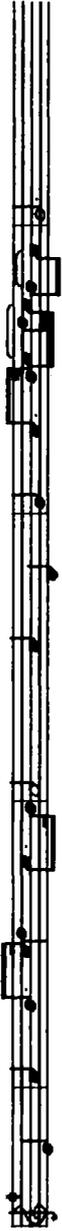
# Bekenntnis zu Schleiermacher



1. Es wird in der fern-sten Wei-  
 2. Er spä-h- mit mäch-ti- gem Stre-  
 >3. Doch auch in der Hei-math Ge-fil-  
 4. Er hat in den stür-men- den Zei-  
 5. Ge-grüßt uns an dän-isch-en Sun-

te  
 ben  
 den,  
 ten  
 de

Geist von dem Gei-ste er-kannt,  
 Weis-heit ver-schlu-gen-en Lauf,  
 Ge-trie-ben von ho-ber Ge-walt,  
 Das Hei-lig-thum tap-fer ge-wehrt,  
 Der Rit-ter aus ed-lem Ge-schlecht!



Drum fei-ern wir ein-stim-mig heu-  
 Zu för-dern in's mensch-lich-e Le-  
 >Half kräf-tig und groß er zu bil-  
 Und rit-ter-lich braucht' er in Strei-  
 Will-kom-men in nor-disch-en Bun-

te  
 ben  
 den  
 ten  
 de

Gen-ius, nah uns ver-wandt.  
 e-wi-gen Schä-tze hin-auf.  
 Le-bens ver-jüng-te Ge-stalt.  
 Sein gu-tes zwei-schnei-dig-es Schwert,  
 Für Giau-ben und Mehr-heit und Recht!



Oft ha-ben wir freu-  
 Da klang-en hel-le-nisch-e Tö-  
 >Er hat in ge-seg-ne-ter Stun-  
 Da müs-sen die woh-l-ge-schwan-  
 Hoch le-ben der herr-lich-e Mei-

men,  
 ne  
 de  
 ken  
 ster,

Was männ-lich er grün-de-te dort,  
 uns der le-ben-dig und rein,  
 Am Fel-sen des Giau-bens ge-baut,  
 Der Fein-de ver-blin-de-tes Heer,  
 Der freund-lich zu uns sich ge-sellt;



Und ü-ber das Meer  
 Die Weis-heit lud wie-  
 >Da ist in dem e-del-sten Bun-  
 Es flo-ren die trü-ben Ge-dan-  
 Es blüh-' die Ge-mein-schaft der Gei-

men  
 e  
 den  
 ster

Sein hoh-es ge-flü-gelt-es Wort.  
 Zum Gast-mahl des Pia-ton hin-ein!  
 Wie Zu-letzt er mit Eh-ren er-graut!  
 Von Wie-ken die Kreuz und die Quer!  
 hier bis an's Er-de der Welt!

Text: Hans Lassen Martensen (1833), Melodie: Robert F. Streetman (1988)

# Bekennntnis zu Schleiermacher

The image displays a handwritten musical score for the hymn 'Bekennntnis zu Schleiermacher'. The score is organized into four systems, each consisting of two staves. The top staff of each system is the vocal line, and the bottom staff is the piano accompaniment. The music is written in a single system with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The notation includes various rhythmic values such as quarter, eighth, and sixteenth notes, as well as rests and accidentals. The piano accompaniment features a steady rhythmic pattern, often using chords and moving lines. The overall style is that of a personal manuscript or a working draft.

Copyright 1990 by Joyce B. Streetman

GUNTER SCHOLTZ (Bochum)

## Braniß über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre<sup>1</sup>

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die älteren Rezensionen, Kritiken und Stellungnahmen zu dem Werk Schleiermachers durch die neueren Forschungen nicht überflüssig geworden sind. Denn die Autoren des 19. Jahrhunderts haben den Theologen und Philosophen nicht von fernen Ufern her angestaunt oder belächelt oder sein Denken in ein ganz fremdes Begriffs- und Problemterritorium entführt. Vielmehr bekunden sie eine intensive Anteilnahme an den Fragen, die in der Zeit eine Antwort verlangten und denen sich Schleiermacher stellte.

Zu den Kritikern, die aus sachlichen Gründen an der theologisch-philosophischen Arbeit Schleiermachers reges Interesse nahmen, gehört Christlieb Julius Braniß<sup>2</sup>. Mehr als seine anderen Werke hat

---

<sup>1</sup> Der nachfolgende Text ist die leicht überarbeitete Fassung eines bisher unveröffentlichten Vortrags, den der Verf. im April 1981 auf Einladung von Herrn Prof. Dr. H.-J. Birkner in Kiel gehalten hat, und zwar im Rahmen einer Tagung anlässlich des – mit der Edition von Schleiermachers Dogmatik (1. Aufl.) – beginnenden Erscheinens der Kritischen Gesamtausgabe (KGA). Wenngleich unsere Kenntnis der Auseinandersetzung zwischen Schleiermacher und Braniß durch die von Ulrich Barth besorgte Herausgabe von Schleiermachers Marginalien (KGA I/7,3) inzwischen bereichert wurde, scheint mir der Vortragstext nicht veraltet zu sein, da er im wesentlichen die noch immer anregende Kritik von Braniß verständlich zu machen sucht. Auf Schleiermachers Marginalien kann ich hier nur sporadisch in den Anmerkungen eingehen (im folgenden abgekürzt: Marg.).

<sup>2</sup> Zu Braniß vgl. Fritz Kaufmann: Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Halle an der Saale 1928, S. 11-20; Peter Hünermann: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg / Basel / Wien 1967, S. 300-308; Karlfried Gründer: Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck

sein kritischer Versuch über Schleiermachers Dogmatik von 1824<sup>3</sup> eine gewisse Berühmtheit erlangt, wenngleich er scheinbar voller eigenwilliger Spekulationen steckt. Laut Paul Yorck von Wartenburg<sup>4</sup> trifft Braniß den schwachen Punkt der Schleiermacherschen Systematik durchaus, nur sei die Arbeit seines philosophischen Lehrers und Freundes noch „echt metaphysisch“, d. h. ohne die „Tiefe des psycho-historischen Blicks“ für das Leben, dem die „Glaubenslehre“ und ihre Probleme entsprangen. Nach Hermann Mulert<sup>5</sup> lohne es sich noch immer, den Gedanken dieser „respektablen spekulativen Leistung“ von Braniß nachzugehen, wenn auch der Leser von Schleiermachers Prämissen aus immer weiter in das Land begrifflichen Denkens hineingeführt werde. Brühmt wurde die Rezension, da sie in „scharfsinniger und würdiger Polemik“ – so 1868 Paul Schmidt<sup>6</sup> – in Schleiermachers Dogmatik Widersprüche nachwies. Dieser Aufweis hat nach Heinrich Scholz<sup>7</sup> „wie eine Losung gewirkt“ und sei „beinahe ein Dogma geworden“; alle namhaften Kritiker hätten Braniß' Urteil adoptiert. – In der Tat haben D. F. Strauß<sup>8</sup>

---

von Wartenburg, Göttingen 1970, S. 79-91.370-373; Gunter Scholtz: „Historismus“ als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniß (1792-1873), Frankfurt am Main 1973

- <sup>3</sup> Ch. J. Braniß: Ueber Schleiermachers Glaubenslehre. Ein kritischer Versuch, Berlin 1824 [im folgenden als OD bezeichnet]; auszugsweise wiederabgedruckt im Anhang von KGA I/7,3. – Die Darstellung und Interpretation dieser Schrift, die ich in der oben (Anm. 2) genannten Arbeit (S. 22-41) gab, soll im folgenden ergänzt werden. Eine Wiedergabe der wichtigsten Kritikpunkte von Braniß bereits bei Friedrich Wilhelm Gess: Deutliche und möglichst vollständige Uebersicht über das theologische System Dr. Friedrich Schleiermachers, 2. Aufl., Reutlingen 1837, S. 178-187.
- <sup>4</sup> Sigrid v. d. Schulenburg (Hg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897, Halle an der Saale 1923, S. 112f (Yorck an Dilthey, 17.12.1890)
- <sup>5</sup> Hermann Mulert: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers, in: ZThK 18 (1908), 129f
- <sup>6</sup> Paul Schmidt: Spinoza und Schleiermacher. Die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniß, Berlin 1868, S. 97
- <sup>7</sup> Heinrich Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Ausg., Leipzig 1911, S. 2
- <sup>8</sup> David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen 1835/36, Bd. 2, S. 714f (Anm.), 716. Strauß nahm insonderheit Braniß' Kritik an Schleiermachers Christologie auf: der Beginn der geschichtlich fortschreitenden Erlösung in Jesu könne nicht zugleich die vollkommene Erlösung sein

und F. Ch. Baur<sup>9</sup> die Branißsche Arbeit gelegentlich anerkennend erwähnt; inwieweit sie aber durch sie zu ihren eigenen kritischen Überlegungen und Positionen geführt wurden, sei dahingestellt.

Braniß selbst war das angemessene Organ für das Aufspüren von Widersprüchen, da er in seiner geistigen Existenz alle jene divergierenden Elemente mitbrachte, denen Schleiermacher Rechnung tragen, zu denen er Stellung nehmen oder die er integrieren mußte: Seiner religiösen Konfession nach entstammte Braniß dem Judentum und hatte sich erst kurz vor der Abfassung der Rezension 1823 von dem Breslauer Altlutheraner Scheibel taufen lassen. Seinem Studium und Beruf nach war Braniß Philosoph, der über Platon promoviert hatte und durch Fichte und Henrik Steffens mit der zeitgenössischen Philosophie vertraut war – der aber eben auch 1811 Schleiermachers erste Vorlesung über Dialektik (und vielleicht auch sein Dogmatikkolleg) besucht hatte.<sup>10</sup> So brachte er für eine Rezension die besten Voraussetzungen mit, nämlich sowohl Nähe und Abstand zum Werk Schleiermachers und naturgemäß ein leidenschaftliches Interesse an der Sache, und zwar besonders an dem, was man Schleiermachers Zentralproblem genannt hat: am Verhältnis der Philosophie zu Religion und Theologie.

Braniß' Kritik gilt zwar mit Recht als philosophisch, ja zuweilen als zu philosophisch, als zu weit entfernt vom Geschäft der christlichen Dogmatik.<sup>11</sup> Aber ihr Hauptthema ist jenes Verhältnis, das

---

(s.u.). Alexander Schweizer, der in dieser Kritik Strauß' Grundanschauung ausgesprochen sah, hat sich mit ihr ausführlich auseinandergesetzt: Das Leben Jesu von Strauß im Verhältnisse zur Schleiermacherschen Dignität des Religionsstifters, in: Theologische Studien und Kritiken 10 (1837), 459-510. Braniß S. 456f

<sup>9</sup> Ferdinand Christian Baur: Die christliche Gnosis oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 (Nachdruck Darmstadt 1967), S. 670f (Anm.). Baur zitiert Braniß beim Übergang von Schleiermacher zu Hegel, da Braniß mit Recht gezeigt habe, daß Schleiermacher aus der Subjektivität des Fühlens zu einem objektiven Inhalt fortgehen müsse.

<sup>10</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers, Bd. 2, hg. von M. Redeker, Berlin 1966 (= Gesammelte Schriften 14,2), S. 148

<sup>11</sup> So schon Schleiermacher selbst. Braniß' Buch hatte offensichtlich allgemeines Interesse gefunden, und Schleiermacher fühlte sich zu einer Antwort verpflichtet. Diese wollte er in der Zweitaufgabe der Dogmatik geben, fand aber dann die Thematik zu spekulativ (vgl. Br. 4,330.335). Eine öffentliche Re-

Philosophen und Theologen gemeinsam angeht; sie ist wesentlich ein Traktat über das Verhältnis von Theologie (oder besser Religion) und Philosophie in Schleiermachers „Glaubenslehre“. Und Braniß weist in dieser nicht nur Widersprüche auf, sondern zeigt – dies wurde zumeist übersehen –, wie in produktiver Aufnahme und Fortbildung der Schleiermacherschen Ansätze sich diese Widersprüche beheben lassen. Es ergibt sich für Braniß aus dem Konflikt zwischen Religion und Philosophie ein theologischer und philosophischer Ausweg. Braniß findet den theologischen für die „Glaubenslehre“ geeigneter und sieht Schleiermacher – nur nicht konsequent genug – den philosophischen beschreiten.

Braniß erkennt zwei Brennpunkte, an denen die Schwierigkeiten von Schleiermachers Ansatz kulminieren: den Religionsbegriff und den Offenbarungsbegriff. Beidemale liegt letztlich das nämliche Problem zugrunde, die Frage, wie das Gefühl der Abhängigkeit, die Frömmigkeit einerseits und die Freiheit und das Denken andererseits sich zueinander verhalten. Der Religionsbegriff bereitet laut Braniß dem Verständnis Schwierigkeiten besonders dadurch, daß das Gefühl absoluter Abhängigkeit zugleich Gottesbewußtsein sein soll.<sup>12</sup> Denn im Gefühl wird kein Gefühltes vom Fühlen abgehoben, es liegt in ihm nur der Selbstbezug, die unmittelbare Selbstgegebenheit. Im Gottesbewußtsein aber wird ein Etwas, ein Gegenstand gedacht, auf den sich unser Wissen bezieht: Gott. Im Gefühl also sind Subjekt und Objekt identisch, während sie im Wissen sich gegenüber treten.<sup>13</sup> Die Dogmatik setzt die Frömmigkeit qua Gefühl als das Ursprüngliche, und so fragt sich: Wie kommt das Selbstbewußtsein aus seiner Unmittelbarkeit, aus dem Gefühl, zu dem gewußten Gegenstand, wie vom Gefühl der Abhängigkeit zum Gefühl der Abhängigkeit von Gott? Keinesfalls darf man laut Braniß Schleiermacher so verstehen, daß man durch Reflexion auf das Gefühl zum Gottesbegriff gelange; etwa so: die absolute

---

plik gab er dann in seinen Sendschreiben über seine Glaubenslehre (KGA I/10,325,18-327,26). – Schleiermacher wird Braniß gekannt haben, wenn auch vielleicht nicht persönlich. Denn 1822 hatte Braniß eine Aufgabe der Berliner Akademie gelöst und den Preis erhalten (vgl. seine Schrift: Die Logik in ihrem Verhältnis zur Philosophie, geschichtlich betrachtet, Berlin 1823).

<sup>12</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,293f; OD 83f; vgl. CG<sup>1</sup> § 9

<sup>13</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,297; OD 89

Abhängigkeit kann sich nur auf das absolut Bestimmende beziehen, dies ist das Absolute, Gott, also ist das Abhängigkeitsgefühl das Gefühl der Abhängigkeit von Gott.<sup>14</sup> Wäre der Übergang vom Gefühl zum Wissen so zu denken, dann würde das Gefühl erst durch die Reflexion zu einem frommen.<sup>15</sup> Es wäre als vorreflexives ursprüngliches Gefühl keine Frömmigkeit, sondern nur Gefühl des Zwanges, dumpfe Bestimmtheit.<sup>16</sup> Erst die freie Reflexion, der Gedanke, würde durch die Bildung des Gottesbegriffes den eigentlich theologischen Gehalt stiften, und das Abhängigkeitsgefühl säne zu einem bloßen Anknüpfungspunkt herab. Will man dagegen den Übergang zum Wissen meiden und *nur* im Gefühl die Frömmigkeit und die Beziehung zu Gott sehen, so führt auch das in eine Aporie. Denn im Gefühl, das keine Subjekt-Objekt-Trennung kennt, haben wir nur Gott oder nur uns, aber nicht uns durch Gott.<sup>17</sup> An unserem Wissen hätte dann auch das absolute Abhängigkeitsgefühl seine Grenze. Denn mit dem Entstehen des Wissens würde das Gefühl aufhören, *absolutes* Abhängigkeitsgefühl zu sein. Es existierte allenfalls unbewußt und wäre dann nichts als eine „instinktmäßige Frömmigkeit“<sup>18</sup>. Gott darf also nicht bloß *in* uns, er muß *für* uns sein.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Braniß nimmt hier ein Problem auf, das sich bei Schleiermacher in der Tat stellt. CG<sup>1</sup> § 9,3 leitet den Gottesbegriff nicht aus dem Gefühl ab, sondern behauptet nur, daß mit dem reinen Abhängigkeitsgefühl „die Unendlichkeit des mitbestimmenden nothwendig mitgesetzt“ sei. Der Zusatz läßt dahingestellt, ob der Gottesgedanke oder das Gefühl von Gott das frühere ist, nimmt aber dann an, es könne durch „Betrachtung“ der frommen Erregung der Gottesgedanke gebildet werden. Hier fragt Braniß, ob Frömmigkeit ohne Gottesbegriff überhaupt denkbar sei.

<sup>15</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,297; OD 89f

<sup>16</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,294; OD 84

<sup>17</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,296; OD 87

<sup>18</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,295; OD 85

<sup>19</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,296; OD 88. In Marg. 109 nennt Schleiermacher als „Hauptgegensatz gegen Braniss“, daß dieser ein absolutes Freiheitsbewußtsein annehme. Aber diese – wohl Fichte entlehnte – Annahme hatte für Braniß' Kritik keine Konsequenzen. Hingegen berührt einen wichtigen Streitpunkt, was Schleiermacher in Marg. 121 Braniß' „erstes pseudos“ nennt, nämlich, daß man die Frömmigkeit auf das Gottesbewußtsein zurückführen müsse; gelte dies, wären auch die Teufel fromm (da ja auch sie von Gott wissen). Aber näher besehen mißverstehen sich die Kontrahenten: Schleiermacher

Hegel hatte bekanntlich das Gefühl zur niedrigsten Form für einen geistigen Gehalt erklärt und in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher im Gefühl nur das Dasein des Naturgeistes entdeckt.<sup>20</sup> Die Hegelianer (z. B. C. L. Michelet und L. Schaller<sup>21</sup>), aber nicht nur sie (z. B. auch Ch. v. Sigwart<sup>22</sup>) haben dann im 19. Jahrhundert Schleiermacher vorgeworfen, er fände aus der Subjektivität des Fühlens nicht heraus, und letztlich sei der Verstand bei Schleiermacher reicher als das Gefühl. Deshalb wollten die Hegelianer im Anschluß an ihren Lehrer von objektiven Denkbestimmungen ausgehen, von einem durch die Vernunft verbürgten Gehalt, der dann in der Sphäre der Religion auch in Herz und Gefühl eingesenkt werden könne. Braniß, der mit Sicherheit Hegels Polemik kannte, teilt die Kritik am Gefühlsbegriff, wie ja auch von ganz anderer Seite her sein Lehrer Henrik Steffens diesen Begriff Schleiermachers kritisierte.<sup>23</sup> Aber Braniß zeigt anders als diese Kritiker einen Ausweg aus der Problematik des Religionsbegriffes, einen Ausweg, der in

---

betont gegen Braniß wie gegen Hegel, Frömmigkeit sei kein Wissen, sondern Gefühl. Braniß aber meinte, Frömmigkeit müsse ein Gefühl sein, das ein Wissen von Gott einschließt. – Auch, was Schleiermacher Marg. 625 als Braniß' „Grundirrtum“ vermutet („auch das Vorkommen Gottes im Wissen gehe auf das Gefühl zurück, aber auf das sinnliche“), verfehlt Braniß' Intention. Denn für Braniß war es nicht wichtig zu sagen, daß auch das philosophische Wissen von Gott auf einem Gefühl gründe, sondern daß auch das Bewußtsein von der Welt und die Philosophie ein Bewußtsein von Gott einschließen (vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,312f.322; OD 113f.128), was Schleiermacher CG<sup>1</sup> § 19,2 ja selbst behauptet hatte.

<sup>20</sup> Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs: Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft, Heidelberg 1822, Vorwort Hegels, S. III.XVIII f. Hegel: Theorie-Werkausgabe, Frankfurt am Main 1970, Bd. 11, S. 44.58

<sup>21</sup> Carl Ludwig Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin 1837-1838, Bd. 2, S. 46-114; Julius Schaller: Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844, bes. S. 180

<sup>22</sup> Christoph von Sigwart: Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Glaubenslehre, 1857 (Nachdruck Darmstadt 1974), S. 82f

<sup>23</sup> Steffens nannte zwar selbst die Religion ein Gefühl, aber er kritisierte an Schleiermacher, daß dieser die Religion aus dem (natürlichen) Gefühl ableite und so den Gehalt des Christentums preisgebe. Diese – übrigens so nicht berechnete – Kritik aus der Position eines konservativen Luthertums kommt also zu ähnlichem Ergebnis wie die philosophische Kritik Hegels. H. Steffens: Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde, Breslau 1823, S. 57.64f.74.84.99

Schleiermachers Dogmatik und Philosophie durchaus einen Anhalt hat: Gibt es keinen Übergang vom Abhängigkeitsgefühl zum Gottesbewußtsein und sollen beide bestehen, ja identisch sein, so bleibt nur übrig, den (quasi-transzendenten) Ausgangspunkt des Gefühls aufzugeben und im Sinne der älteren theologischen Tradition mit dem Gottesbegriff anzusetzen; so, wie auch Schleiermacher in der Einleitung zur Dogmatik beiläufig von der Philosophie gesagt hatte, sie müsse „mit dem höchsten Wesen anfangen oder enden“ (KGA I/7,1,15,11f). Laut Braniß hätte Schleiermacher so formulieren sollen: „vermöge einer ursprünglichen Wirkung Gottes in uns *fühlen*, wissen und *wollen* wir Gott.“<sup>24</sup> Wie Gott dem Gefühl als reines „Agens“ gegeben ist, so ist er zugleich dem Wissen als „absoluter Gegenstand“ gegeben, Gefühl und Wissen sind in gleicher Weise durch Gott bestimmt; in der Frömmigkeit wird diese Bestimmtheit als Einheit erfahren.<sup>25</sup> Und so ist sie nicht nur Sache des Gefühls, sondern auch des Wissens. Sollte Schleiermacher mit seiner Dogmatik darauf antworten, daß Gott, als „Gegenstand“ gedacht, nicht mehr Gott sei, da er dann „auf eine äußerliche Weise uns gegenüberstehend“ und deshalb als endlich aufgefaßt werde (CG<sup>1</sup> § 9,4), so tritt diesem Einwand Braniß theologisch so entgegen: Gott macht sich selbst in unserem Wissen zum absoluten Gegenstand; unser gegenständliches Reden von ihm gründet auf seiner Tat.<sup>26</sup>

Daß Gott das Wissen ebenso wie das Gefühl bestimmt, ist nun für Braniß die Basis, um auch einen Ausweg aus der zweiten Schwierigkeit zu zeigen, aus der, die Schleiermachers Offenbarungsbegriff bereite. Denn wie dieser CG<sup>1</sup> § 19 entwickelt sei, übertreffe er zwar durchaus die gängigen Offenbarungsbestimmungen, aber er gebe kein Kriterium an die Hand, das die göttliche Offenbarung von geistiger menschlicher Produktion unterscheiden lasse: nicht von der Kunst, besonders aber nicht von der Philosophie, die ja auch von einem historischen Individuum ausgehend eine bestimmte Gotteslehre ausprägen und auch Gemeinden bilden könne (wie z. B. die Lehre des Pythagoras).<sup>27</sup> Und da der Offenbarungsbegriff Philosophie und

<sup>24</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,298; OD 90

<sup>25</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,297; OD 89

<sup>26</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,321; OD 127

<sup>27</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,307ff; OD 104ff

Religion nicht deutlich voneinander abtrennt, so steht zu befürchten, daß bei Schleiermacher diese Bereiche auch gar nicht wesentlich, sondern nur formal unterschieden sind.<sup>28</sup> Nun sollen sie aber laut Schleiermacher wesentlich voneinander verschieden sein, und deshalb bleibe nur folgender Ausweg: der Autor der „Glaubenslehre“ müsse auf seinem Standpunkt eine doppelte Offenbarung annehmen. Wie Gott das Gottesbewußtsein, die Basis der Religion, hervorruft, so erzeugt er auch das Weltbewußtsein, die Basis der Philosophie. Diese Tätigkeiten sind seine Offenbarungsweisen. Gott wirkt einmal unmittelbar auf die Seele ein und erzeugt in ihr das Gefühl oder besser den Glauben und für diesen zugleich den Glaubensgehalt.<sup>29</sup> Gott bewirkt in einer zweiten Offenbarung die Schöpfung, die diesseitige Welt, und mit ihr im Menschen ein Organ für sie, das Schauen.<sup>30</sup> Glaube ist der gottgewirkte Sinn für die außerweltliche, Schauen für die innerweltliche Offenbarung. Die theologischen Aussagen werden erkenntnistheoretisch so fundiert: äußere Affektion und freie Tätigkeit des Ich finden im Gefühl ihre Vermittlung. Im Gefühl ist das Andere des Ich gegeben, aber so, daß dies Andere auch dem Ich gleichgesetzt ist. Was im Gefühl als Realität gegeben ist, wird durch die Tat des Ich zur Idealität, zu Vorstellung und Wissen.<sup>31</sup> Nun imprimiert sich dem Gefühl einmal Gott, aber nicht in seiner Unendlichkeit (sonst würde das Ich vernichtet<sup>32</sup>), sondern auf endliche, bestimmte Weise und erscheint so dem Menschen als dieser bestimmte Gott. Gott wird *für* ihn, wie er *in* ihm ist<sup>33</sup>. Dies geschieht in der Religion. Dem Gefühl imprimiert sich aber auch die endliche sinnliche Welt, und durch Gottes Tätigkeit wird sie dem Menschen zum Inhalt seines Bewußtseins. Auch in diesem Vorgang

<sup>28</sup> Braniff konnte sich für diese Vermutung auf CG<sup>1</sup> § 2 stützen, der philosophisches und dogmatisches Denken der Entstehung und Form nach unterschied, demzufolge aber beides „auf denselben Inhalt hinausläuft“ (Leitsatz und Anm.).

<sup>29</sup> Braniff korrigiert hier Schleiermacher im Sinne Hegels und Steffens, die von verschiedener Seite aus befürchteten, die *fides quae creditur* käme bei Schleiermacher zu kurz (s. o. Anm. 20 und 23).

<sup>30</sup> Vgl. Braniff: Anhang KGA I/7,3,301; OD 95

<sup>31</sup> Vgl. Braniff: Anhang KGA I/7,3,320f; OD 126f

<sup>32</sup> Vgl. Braniff: Anhang KGA I/7,3,320; OD 125

<sup>33</sup> Vgl. Braniff: Anhang KGA I/7,3,321; OD 127

offenbart Gott sich selbst, aber nur mittelbar: nämlich als der Grund der Vorstellung der äußeren Welt. „Gott offenbart sich hier *in* der Welt als *Grund* derselben.“<sup>34</sup> Dies ist die Entstehung der Gottesidee in der Philosophie.<sup>35</sup>

Braniß hat damit für Religion und Philosophie jeweils einen eigenen Gehalt gewonnen und hat doch beide in einem gemeinsamen Prinzip verankert: sie haben ihre verschiedene Existenz in verschiedenen Offenbarungstätigkeiten Gottes, der in der Religion in bestimmter Form selbst zur Erscheinung kommt und der in der Philosophie dem Menschen die Welt offenbart und dabei auch einen Begriff von sich selbst gibt. Man könnte erwarten, daß nun für Braniß philosophischer Gottesbegriff und religiöse Gotteserfahrung sich ergänzen und verschmelzen. Aber er läßt beide auffälligerweise getrennte Wege gehen; nur die Religion sei einer weiteren Entwicklung fähig. Die Philosophie, ausgehend von der Erkenntnis der Welt (als Weltweisheit), könne zwar ihren Gottesbegriff zu größerer Deutlichkeit bringen, ihn aber nicht aus der Sphäre der Idealität, des bloßen Gedankens, in die der Realität hinüberführen. Im Versuch, dem Gottesgedanken Realität und Erfahrungsgehalt zu geben, gerate das Denken in Widersprüche und ende schließlich im Pantheismus, der Gott und Welt nur dem Begriff nach unterscheide. Die geschichtlich fortschreitende philosophische Gotteserkenntnis sei so die fortschreitende Selbstvernichtung dieser Erkenntnis.<sup>36</sup> Umgekehrt die Religion: Von Gottes Realität ausgehend, wie sie im Gefühl/Glauben gegeben und verbürgt ist, entfalte sie in der Theologie ihr Gottesbewußtsein zu immer größerer Klarheit und gewinne in unendlichem Prozeß einen wachsend sicheren Stand. Das Resümee lautet: Gott ist in der Philosophie als bloße Idee „das stets gesuchte und niemals gefundene“, in der Religion aber ist er „das

<sup>34</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,322; OD 128

<sup>35</sup> In der Zweitaufgabe hat Schleiermacher – vielleicht mit Blick auf Braniß – geschrieben, die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung stifte nur Verwirrung (vgl. CG<sup>2</sup> 1,71). Es wäre aber zu überlegen, ob sich diese Unterscheidung nicht weitgehend mit Schleiermachers eigener Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engen Offenbarungsbegriff deckt (vgl. CG<sup>1</sup> § 19,2).

<sup>36</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,322-324; OD 128-131

unmittelbar gegenwärtige, und daher niemals gesuchte und doch stets gefundene.“<sup>37</sup>

Die Überlegungen von Braniff sind freilich ein eigenständiger spekulativ-theologischer Versuch, Philosophie und Religion in ein richtiges Verhältnis zu setzen. Aber er knüpft dabei ganz augenscheinlich auch an schon vorgegebene Denkfiguren an. Die Konzeption der zwei Offenbarungen nimmt die ältere Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung auf – nur, daß Braniff die natürliche, allen Menschen mit seiner Vernunft gegebene Offenbarung Gottes in einer Aporie enden läßt. Eben dies aber zeigt nun seinen Anschluß an eine Position, die Schleiermacher schon sehr nahe lag. Daß alle Philosophie es in der Gotteserkenntnis nur bis zum Pantheismus bringe, war bekanntlich die These Friedrich Heinrich Jacobis, dem Schleiermacher seine „Glaubenslehre“ widmen wollte. Und Jacobi konnte in der Tat schon selbst den Anstoß geben, den für ihn bedrohlichen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, Verstand und Gefühl durch eine zwifache Offenbarung aufzulösen. Denn er wies dem Philosophen die Aufgabe zu, „Dasein zu enthüllen und zu offenbaren“, und nannte die Gegenstandserkenntnis eine „Offenbarung“, weil das Vermittelnde zwischen Bewußtsein und Gegenstand nicht erkennbar war.<sup>38</sup> Zugleich mochte er den Gedanken eines persönlichen extramundanen Gottes nicht aufgeben. So bot sich an, Jacobis Problem der Entzweiung gleichsam durch einen theologischen Handstreich zu lösen: Gott offenbart sich selbst im Gefühl, und er offenbart die Welt und sich selbst im Wissen, aber so, daß er dem Denken ein Problem bleibt.

Aber auch bei Schleiermacher selbst fanden sich Ansätze, das Verhältnis von Religion und Philosophie als zwei komplementäre Beziehungen zum Absoluten zu fassen, wenn Schleiermacher auch mit dem Begriff einer doppelten Offenbarung zurückhielt. Braniff hatte nicht gänzlich unrecht, wenn er „implicite“ seine Gedanken in Schleiermachers Werk enthalten sah<sup>39</sup>. Man muß nur in Rechnung

<sup>37</sup> Braniff: Anhang KGA I/7,3,324; OD 131

<sup>38</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, Bd. 4,1, Leipzig 1819, S. 72; Bd. 2, 1815, S. 154ff. Zur Bedeutung Jacobis für Schleiermacher vgl. Eilert Herms: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, S. 119-163

<sup>39</sup> Braniff: Anhang KGA I/7,3,301; OD 96

stellen, daß Braniß seine Kenntnis von anderen Arbeiten Schleiermachers in die Rezension der Dogmatik mit einbringt. In der „Weihnachtsfeier“ beschrieb Eduard die wissenschaftliche Vernunft als eine, die Ausdruck und Dasein des „Erdgeistes“, des Logos sei und die in ihrem unendlichen Fortschreiten – vom Irrtum bedroht – der Erkenntnis der Erde und ihres eigenen ewigen Seins zustrebe.<sup>40</sup> Und dieser Vernunft war in diesem Text das religiöse Gemüt zur Seite gestellt, das – ebenfalls Ausdruck des Logos – sich unmittelbar mit dem Ewigen geeint wußte, das also schon jenes höhere Bewußtsein unmittelbar darstellte, das die wissenschaftliche Vernunft erst zu werden tendierte. Das Ewige war hier in der Tat einmal das Gesuchte und einmal das Gefundene, und Suchen und Haben waren beidemale Ausdruck – Braniß würde sagen: Offenbarung – dieses Ewigen selbst. Was freilich Braniß' Forderung nach einem genuin theologischen Inhalt, nach einer außerweltlichen Offenbarung anlangt, so wurde diese Erwartung auch hier nicht erfüllt. Das religiöse Gemüt tat kund von einem Gott *in* der Welt, und durch seine Äußerungen – Handlungen, Symbole und Kunstwerke – stellte es nicht der irdischen Welt die Offenbarung einer überirdischen entgegen, sondern gab der Welt eine göttliche und menschliche Gestalt.

Andere Anknüpfungspunkte fand Braniß in Schleiermachers Dialektik und Dogmatik und deren Verhältnis zueinander. Die Unterscheidung des Realen und Idealen, die Wechselbeziehung zwischen Gottesbegriff und Weltanschauung<sup>41</sup>, die Bestimmung Gottes als Grund der Welt und des Wissens, als ein Grund, der vorausgesetzt werden muß, ohne wie andere Begriffe gedacht werden können – dies alles hatte die Dialektik vorgegeben. Inwieweit man in deren Aussagen zum absoluten Grund mit Braniß die vorsätzliche Selbstaufhebung der philosophischen Gotteserkenntnis zu erblicken hatte, war Sache der Interpretation. Wenn C. L. Michelet in Schleiermachers Dialektik nur die Selbstzerstörung der Vernunft sehen wollte, so war das freilich polemisch gemeint.<sup>42</sup> Aber Bruno Weiß z. B. drückte den gleichen Sachverhalt anders aus: die Dialek-

<sup>40</sup> Vgl. Schleiermacher: Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, hg. v. H. Mulert, Leipzig 1908, S. 52-55

<sup>41</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,322f; OD 129

<sup>42</sup> Vgl. C. L. Michelet: a.a.O. (Anm. 21) Bd. 2, S. 95f

tik wolle die Unzulänglichkeit der philosophischen Gotteserkenntnis und ihr notwendiges Umschlagen in Mystik zeigen.<sup>43</sup> Mit seiner Charakterisierung der philosophischen Theologie hätte demnach Braniß durchaus Intentionen der Schleiermacherschen Dialektik getroffen. Was Braniß als Bereich der Religion und Aufgabe der Theologie herausstellt, deckt sich mit der Absicht von Schleiermachers Dogmatik: Sie wollte nur entfalten und zur Klarheit bringen, was im religiösen Bewußtsein faktisch gegeben ist (vgl. CG<sup>1</sup> §§ 2.3.23).

Der scheinbar von Schleiermacher weit entfernte Versuch von Braniß, das Nebeneinander von Religion und Philosophie begreifbar zu machen, nimmt also durchaus Ansätze Schleiermachers auf und entwickelt sie fort, und man wird dem Schüler und Kritiker Schleiermachers nicht vorwerfen können, daß er seinen Lehrer grob mißversteht. Denn auch was Braniß über das Beziehungsverhältnis zwischen Religion und Philosophie sagt, lehnt sich zum großen Teil an die Aussagen der Dogmatik und der Dialektik an; so, wenn es bei Braniß heißt, in der Religion gebe es ein unmittelbares, in der Philosophie aber nur ein mittelbares Gottesbewußtsein.<sup>44</sup> Es war auch nicht illegitim, Gott bei Schleiermacher den „inneren Grund“ von Religion und Philosophie zu nennen<sup>45</sup>. Und in der Tat wollte Schleiermacher – trotz der Bestimmungen in CG<sup>1</sup> § 2, die vom gleichen Inhalt sprachen – die christliche Religion und die Philosophie nicht nur der Form nach, sondern auch wesentlich geschieden wissen<sup>46</sup>, bezeichnete für die Dialektik doch Gott nur die Grenze des Denkens, während die Dogmatik breit eine Lehre von Gott und seinen Eigenschaften entfaltete. Die entscheidende kühne Drehung, die Braniß vollzieht und die bei Schleiermacher m. W. keinen Anhalt hat, ist nur die, daß er die Unterscheidung von Religion und Philosophie nicht mehr im menschlichen Selbstbewußtsein, sondern in zwei verschiedenen Offenbarungstätigkeiten Gottes begründet sieht. Allenfalls aus dem bei Schleiermacher streng durchgeführten

<sup>43</sup> Vgl. Bruno Weiß: Untersuchungen über F. Schleiermachers Dialektik, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 73 (1878), 3; 76 (1880), 63ff

<sup>44</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,318f; OD 123

<sup>45</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,313.318; OD 114.122

<sup>46</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,318; OD 122f

Gedanken der göttlichen Allmacht und aus seinem weit gefaßten Offenbarungsbegriff (CG<sup>1</sup> § 19)<sup>47</sup> konnte dies abgeleitet werden.

Laut Braniß ist die von ihm entworfene Konzeption zwar „implicite“ in Schleiermachers Dogmatik enthalten, sie sei aber nicht zur Entfaltung gebracht. Denn der Autor der „Glaubenslehre“ erkenne nicht nur den Begriff einer zwiefachen Offenbarung nicht an, sondern er leite allen theologischen Gehalt nur aus dem Zusammensein des Gottesbewußtseins mit dem Weltbewußtsein ab und habe keine eigentlichen Glaubens- und Offenbarungswahrheiten neben dem Weltbewußtsein; erst das sinnliche Bewußtsein gebe dem religiösen den bestimmten Inhalt. Und deshalb drängt sich für Braniß auf, daß Schleiermacher nicht den bei ihm angelegten theologischen Grundgedanken, sondern einen anderen, nämlich philosophischen Weg verfolgt, um Philosophie und Religion/Theologie nebeneinander bestehen zu lassen: er trenne beide nur hinsichtlich der Form. Die Dogmatik sei nur die subjektive Darstellung eines Gehaltes, den die Philosophie in Begriffen auf objektive, allgemeingültige Weise spekulativ entfalte.<sup>48</sup> Das Schwankende der Dogmatik liege in ihrer Form begründet; der solide Kern aber sei eine philosophisch konzipierte Offenbarungslehre, und an diesen spekulativen Stamm seien die spezifisch christlichen Lehren nur lose angeheftet und mit ihm mehr künstlich in Einklang gebracht.

Zwei entgegengesetzte Vorwürfe, die häufig gegen Schleiermacher zugleich erhoben wurden, ohne daß ihre Vereinbarkeit gezeigt wurde, nämlich Subjektivismus und bloße Spekulation, bringt Braniß in einen vollziehbaren Zusammengang, indem er jenen in

<sup>47</sup> Vgl. Theodor Holzdepppe Jørgensen: Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, Tübingen 1977

<sup>48</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,329; OD 139f. Gegen diesen zentralen Vorwurf von Braniß, der in der Glaubenslehre Offenbarungswahrheiten im Sinne des Supranaturalismus vermißte und deshalb in ihr nur Philosophie vermutete, hat Schleiermacher in Marg. 625 nochmals scharf seine Position skizziert: Philosophie und Religion seien bei ihm sehr wohl geschieden, da 1.) die Philosophie keine „bestimmte Gotteslehre“ ausbilden könne und 2.) die Philosophie „Grundconstruction einer Productivität“ sei, die Religion aber „Aussage über eine Receptivität“. Wahrscheinlich hätte Braniß sich mit dieser Antwort nicht zufrieden gegeben, da sie 1. keine supranaturalen Offenbarungswahrheiten garantiert und 2. nicht verständlich macht, daß für Schleiermacher der Gott der Philosophie und der Gott der Religion derselbe Gott sein muß.

der Form und diese im Inhalt der Dogmatik entdeckt. Braniß rückt nun Schleiermacher ganz in die Nähe des Kontrahenten Hegel, der zum Sachwalter des religiösen Gehaltes die spekulative Vernunft bestellt hatte. Das bot sich für den Breslauer Philosophen in einer kirchenpolitischen Situation um so leichter an, als Schleiermacher wie Hegel, bei aller Differenz, die Union der protestantischen Kirchen befürwortete, eine Union, die in Breslau den heftigsten Widerstand erfuhr.

Die der Schleiermacherschen Dogmatik unterstellte Philosophie ist nach Braniß' eigener Angabe „frei gebildet“<sup>49</sup>. Sie soll zeigen, daß eine spekulative Philosophie zu gleichen Ergebnissen führen könne wie Schleiermachers Dogmatik. Braniß macht sich hier Philosopheme Schellings und Steffens zunutze, aber er nimmt wiederum Motive auf, die sich auch bei Schleiermacher fanden. Keinesfalls sei dessen tragende philosophische Ansicht ein heimlicher Pantheismus, wie viele meinen; einen solchen hätte Schleiermacher ja durchaus offen vortragen können.<sup>50</sup> Es handele sich um eine Konzeption, die Gott als die immanente Ursache der Welt und die Welt als die mit Gott gleich ewige Offenbarung begreife. So seien Gott und Welt geschieden, wenngleich Gott nicht extramundan gedacht sei. An die „Weihnachtsfeier“ wiederum erinnert, wie Braniß das Verhältnis von Gott und Welt mit platonischer Begrifflichkeit als das Verhältnis von Sein und Werden bestimmt: Gott, das Ewige, ist nur ewiges Sein, indem er endliche Gestaltungen, eine werdende Welt hervorbringt. Das Werden ist sowohl der Ausdruck des Seins Gottes wie die Form der Welt. In der unendlichen Sukzession (*semperternitas*) der endlichen Dinge, der Welt, wird die Unendlichkeit (*aeternitas*) Gottes uns anschaulich.<sup>51</sup> Die Welt ist nur in der Sukzession unendlich und Gott nur in der Sukzession endlich: im Begriff der Entwicklung vermitteln sich die Sphären des Unendlichen und Endlichen (so, wie z. B. Schelling es bereits dargelegt hatte<sup>52</sup>). Da die Welt als sukzessive Offenbarung Gottes verstanden werden muß, ist die aktuelle

<sup>49</sup> Braniß: Anhang KGA I/7,3,354; OD 179

<sup>50</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,329f; OD 140

<sup>51</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,334f; OD 148

<sup>52</sup> F. W. J. Schelling: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), Sämtliche Werke, Reihe I, Bd. 3, Augsburg 1858, S. 14f

Welt in einem bestimmten Zeitpunkt nie mit Gott identisch, aber Gott ist die potentielle Welt.<sup>53</sup> Die Welt ist das unendliche Werden Gottes, eine unendliche Offenbarung.

Die Charakterisierung des Offenbarungsprozesses fällt bei Braniß nun so aus, daß in ihr Strukturen von Schleiermachers philosophischer Ethik sichtbar werden, von der er über Steffens einige Kenntnis haben mochte. Schleiermacher hatte der Ethik die Entwicklung der Vernunft zum Thema gegeben, die sich kontinuierlich an die Naturentwicklung anschließe. Anorganische Materie, Vegetation, Animalisation und Humanisation waren ihm die Stufen eines evolutionären Prozesses, der mit dem Menschen schließlich die Vernunft und die wachsende Beherrschung und Integration der Natur hervorbringe.<sup>54</sup> Dem vergleichbar beschreibt Braniß, wie die Naturkraft sich von den Fesseln der Materie befreit, den Geist gebiert und der Geist sich nun seinerseits gegen die Hemmungen der Natur behaupten muß und sie zum Organ seiner Tätigkeit umformt.<sup>55</sup> Für Schleiermacher wie für Braniß ist die Entstehung des Menschen der Wendepunkt in dieser Entwicklung, da mit dem menschlichen Geist erst die eigentliche Geschichte beginnt.<sup>56</sup> Und beide nennen den Menschen eine quantitative Einheit von Natur und Geist<sup>57</sup>, in der das Anwachsen des Geistes die Realisierung des Menschen und die Vermenschlichung der Natur bedeutet.

Zugleich aber hat Braniß die Gedanken der Schleiermacherschen Ethik umformen und ergänzen müssen. So war für Schleiermacher die Geschichte zwar Offenbarung der Intelligenz, aber nicht eigentlich Offenbarung Gottes. Sodann hatte er die philosophische Ethik nur als Wissenschaft der Geschichtsprinzipien, nicht aber als Geschichtsphilosophie konzipiert, und deshalb fiel alles Historisch-Individuelle nicht mehr in ihren Bereich; eben deshalb konnte die philosophische Ethik auch die Gestalt Jesu und die Entwicklung

---

<sup>53</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,336; OD 151

<sup>54</sup> Siehe dazu z. B. Schleiermachers Akademieabhandlungen „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ (1825) und „Über den Begriff des höchsten Gutes“, 1. u. 2. Abhandlung (1827/30), SW III/2, bes. S. 411ff. 462ff

<sup>55</sup> Vgl. bes. Braniß: Anhang KGA I/7,3,342ff; OD 160ff

<sup>56</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,337f; OD 153

<sup>57</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,338f; OD 155

der christlichen Kirche den Disziplinen der Theologie überlassen. Braniß aber nimmt nun eine spekulative Christologie in seine Konstruktion mit hinein, und er muß dies tun, damit sie als Basis der Dogmatik glaubhaft wird. Aber Schleiermacher gab dafür allenfalls in der „Weihnachtsfeier“ ein grobes Muster vor, und Braniß muß deshalb einen selbst entworfenen dialektischen Entwicklungsbegriff einführen: Mit der wachsenden Macht einer höheren Entwicklungsstufe im Ganzen wachse auch die hemmende Macht der niederen Stufe im Einzelnen. So trete der Mensch gleichsam im Sprunge in die Geschichte ein, indem er zu den einzelnen Tiergestalten keine Kontinuität habe.<sup>58</sup> In gleicher Weise erscheine der Erlöser in einer Zeit, in der mit der Macht des Geistes auch die widerstrebende Macht der Natur wuchs und den Geist zu unterdrücken schien. Auch der Erlöser habe zu den Gestaltungen seiner Epoche keine Kontinuität, wengleich er Produkt der gesamten vergangenen Geschichte sei. Der Erlöser erscheine als ein Neues, Unableitbares dadurch, daß sich in ihm der allgemeine Geist gleichsam konzentriere und von ihm aus dann seine weitere Herrschaft über Natur und Endlichkeit in der Geschichte der Kirche forttreibe.<sup>59</sup>

Braniß gibt diese Konstruktion nicht als Schleiermachers Gedanken aus. Sie soll nur die Vermutung stützen, daß die Dogmatik einer Philosophie aufrucht, daß der Gehalt der Dogmatik jedenfalls nicht über den Kreis einer solchen Spekulation hinausreicht. Und der Vergleich zwischen der Dogmatik und der hypothetischen Geschichtsphilosophie bestätigt laut Braniß diese These. Einmal negativ: in beiden kommen genuin theologische Lehren der christlichen Kirche zu kurz, die Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der Trinität, von der Schöpfung und vom ersten Menschen, vom Urstand und der Wiederkunft Christi.<sup>60</sup> Sodann wird die These positiv bestätigt: aus der genannten Offenbarungsspekulation ergibt sich stringent Schleiermachers Religionsbegriff. Denn der Mensch, das mit Bewußtsein begabte endliche Wesen, entdeckt im Verhältnis zu den anderen endlichen Dingen seine Freiheit und seine relative Abhängigkeit, im Verhältnis zum Absoluten, dessen endli-

<sup>58</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,343f; OD 162f

<sup>59</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,345ff; OD 165ff

<sup>60</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,355ff; OD 180ff

cher Ausdruck es ist, entdeckt es seine absolute Abhängigkeit. Er wird sich dieser seiner absoluten Abhängigkeit und des Ewigen nur durch den Gegensatz zu seiner Freiheit und der Endlichkeit bewußt, und deshalb entwickeln sich Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein nur in gemeinsamer Beziehung aufeinander.<sup>61</sup> Die erst nur dunkel gefühlte absolute Abhängigkeit kommt zu Bewußtsein und wird ein bestimmtes Gottesbewußtsein.

Damit ist für Braniß erhärtet, daß der tragende Grund der Dogmatik eine Philosophie ist. Allerdings widerspreche der geschichtsphilosophischen Substruktion eine Lehre der Dogmatik ganz entschieden: die Christologie. Unter der Voraussetzung einer erst allmählich fortschreitenden Herrschaft des Geistes und der Erlösung könne die von Schleiermacher behauptete Unsündlichkeit und Vollkommenheit der Erlösung in Jesu nicht gedacht werden, da sonst das Geschichtsziel schon mitten im Geschichtsverlauf erscheine und die Kontinuität der Entwicklung aufgehoben sei. Die *Idee* der vollkommenen Erlösung könne in Jesu erschienen sein, der *Kraft* nach aber wäre den Voraussetzungen zufolge er, der Erlösungsbeginn, der am wenigsten erlöste. Wollte Schleiermacher an der Vollkommenheit der Erlösung Jesu festhalten, dann müßte er eine außerweltliche Kausalität Gottes annehmen, die sonst nirgends behauptet sei.<sup>62</sup> Die Christologie sei so der Punkt, an dem der Philosoph Schleiermacher mit sich selbst in Widerspruch gerate.

Es ist zu resümieren: Braniß sah bei Schleiermacher den Versuch angelegt, durch die theologische Konzeption von zwei Offenbarungsreihen die beiden Bereiche Philosophie und Religion so entgegensetzen, daß sie sich wesentlich und formal voneinander unterschieden. Aber dieser Gedanke war bei Schleiermacher nicht zur Ausführung gelangt, denn die Dogmatik zeigte einen Mangel an genuin theologischem Offenbarungsgehalt. Braniß sah dann bei Schleiermacher Religion und Philosophie nicht wesentlich,

<sup>61</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,356ff; OD 183ff

<sup>62</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,362ff; OD 192ff. Schleiermacher hatte CG<sup>1</sup> § 18,1 das Spezifikum des Christentums darin gesehen, daß „Christus in der Gesamtheit seiner Tätigkeit als die vollendete Erlösung gesetzt wird“, und später am Rand dazu vermerkt: „Dies ist was Branis nicht vollziehen kann.“ (Marg. 272) In der Tat: für Braniß hebt dieser Gedanke die von Schleiermacher sonst behauptete Kontinuität der Geschichte auf.

sondern nur formal unterschieden; Schleiermacher gehe von einer Offenbarungs- und Geschichtsphilosophie aus, und die Dogmatik sei nur deren subjektive Darstellung. Für diese These sprach viel, nur ließ sich einer solchen Problemlösung nicht Schleiermachers Christologie einfügen. So hat laut Braniß Schleiermacher für eine überzeugende theologische Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie zu wenig Theologie, für seine philosophische Lösung des Problems aber zu viel Theologie. Darin gründeten zum großen Teil die inneren Spannungen und Widersprüche der Dogmatik.

Braniß' kühner Zugriff war durchaus geeignet, mit Schleiermacher in ein produktives Gespräch zu kommen. Denn dieser hätte dem theologischen Lösungsvorschlag zustimmen können, gebrauchte er den Offenbarungsbegriff doch selbst in einem sehr weiten Bedeutungsspektrum und ging er doch davon aus – wie er in der Zweitaufgabe der Dogmatik sagt –, „daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist“ (CG<sup>2</sup> 1,28), wodurch die freie Philosophie ebenfalls im absoluten Grund festgemacht wird. Aber auch die etwas gewaltsam anmutende Interpolation einer spekulativen Christologie lag zumindest noch im Fluchtpunkt des Schleiermacherschen Denkens. Denn wenn Philosophie und Theologie immer mehr vereinbar werden und wenn gemäß der Systemkonzeption spekulative Ethik und empirische Geschichtskunde fortschreitend ineinandergreifen sollten, so war damit auch notwendig die Berührung der spekulativen Wissenschaft mit dem historischen Jesus vorgesehen, mochte sie auch in ferner Zukunft liegen.

Aber Braniß' Argumentation hatte auch ihre eigenen Schwierigkeiten. Ihr lag zugrunde, daß das Verhältnis zwischen Religion/Theologie und Philosophie entweder theologisch oder philosophisch begriffen werden müsse; ein Bereich sollte die Fundamentalstellung behaupten. Fast das ganze Jahrhundert hat dann Schleiermachers Denken in diesem Sinne an einer deutlichen Trennung von Theologie und Philosophie gemessen, und dabei wurde ihm mangelnde Eindeutigkeit bescheinigt. Nur war diese Kritik mit der Voraussetzung belastet, über die sie selbst keine Rechenschaft gab, daß eine von der historischen Realität getrennte Philosophie und eine von der Philosophie getrennte Theologie existiere und existieren könne. Braniß hat diese Voraussetzung mehr widerlegt als bestätigt. Denn was er bei Schleiermacher „eitel Philosophie“ nennt,

war nicht so etwas wie „reine“ Philosophie, sondern Offenbarungs- und Geschichtsphilosophie, die nur im Kontext der christlichen Geschichte möglich war. Die Alternative, vor die man Schleiermacher stellen konnte, war also nur die, ob er christlicher Theologe oder christlicher Philosoph sei. Denn wenn auch die Philosophie sich als ein in sich selbst begründetes Vernunftsystem verstand, so hatte sie in der Moderne doch einen spezifisch christlichen und nicht mehr griechisch-antiken Charakter.

Braniß hat diese Schwierigkeit offensichtlich gemerkt, vielleicht schon deshalb, da das geschichtsphilosophische Denken seiner Zeit allgemein die moderne Philosophie die „christliche Philosophie“ nennen konnte.<sup>63</sup> Angeregt durch die Auseinandersetzung mit Schleiermacher – aber nicht nur durch sie – arbeitete er weiter an der theoretischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie und veröffentlichte ein Jahr nach seiner Rezension die Schrift „De notione Philosophiae Christianae“.<sup>64</sup> In ihr hat Braniß, ausgehend von der prinzipiellen Trennung von Glaube und Vernunft, ihre wachsende Durchdringung zur geschichtsphilosophischen These erhoben: In der Auseinandersetzung der Philosophie mit dem im christlichen Glauben gegebenen unendlichen Gehalt werde jene christlich und dieser vernünftig, bis sie in einem Zielpunkt ineinanderfallen. Aus der Perspektive dieses Buches erscheint das Problem der Schleiermacherschen Dogmatik, die hier *expressis verbis* nicht erwähnt wird, in einem neuen Licht; es wird nicht nur entschuldbar, sondern sogar notwendig. Denn die Dogmatik wie jede den Inhalt des Christentums begreifende Philosophie ist christliche Wissenschaft und als solche ein vorläufiges Amalgam aus zwei heterogenen Elementen: von christlichem Glauben und autonomer Vernunft. Die „Glaubenslehre“ – so könnte Braniß nun sagen – zeigt einmal an, daß die in ihr wirksame und begreifende Vernunft schon christliche Vernunft ist, indem die ihr zugrundeliegende oder mit ihr zu vereinbarende Philosophie Offenbarungsphilosophie ist. Sie zeigt zum anderen an, daß die Vernunft noch nicht christlich genug ist, um Christus wirklich begreifen zu können. Und umgekehrt erweist sich, daß der Glaube noch nicht vernünftig ge-

<sup>63</sup> Vgl. Scholtz: a.a.O. (Anm. 2) 48-54

<sup>64</sup> Braniß: *De notione Philosophiae Christianae*, Breslau 1825

nug ist, um sich einer Philosophie bruchlos einfügen zu lassen. Die Widersprüche im Denken Schleiermachers erweisen sich als notwendig, wie sie für jede christliche Wissenschaft notwendig sind, da es prinzipiell heterogene Elemente zu vermitteln gilt. Der offene Konflikt ist – so betrachtet – sogar besser als der Rückzug auf einen angeblich reinen vernunftfreien Glauben oder eine angeblich reine geschichts- und erfahrungsfreie Philosophie, da just der Gegensatz zwischen dem unendlichen religiösen Erfahrungsgehalt und der autonomen Vernunft die Struktur der christlichen Geschichte und des christlichen Bewußtseins ausmacht.

Es wäre zu fragen, ob diese Konzeption nicht der Intention Schleiermachers sehr nahe kommt. Denn dessen These von der fortgehenden Reformation setzte ja beides voraus: die Kritik und Reinigung der tradierten christlichen Religion, wie er sie in seiner Dogmatik vollzog; und die Christianisierung der Vernunft, wie er sie in seinen philosophischen Entwürfen (z. B. in der Philosophiegeschichte und der Ästhetik) faktisch angenommen und nachgewiesen hatte. – Karl Rosenkranz und Heinrich Schmid<sup>65</sup> hatten gesagt, Braniß habe in seiner Schleiermacher-Rezension die Schwierigkeiten der „Glaubenslehre“ beheben und ihren Ansatz fortentwickeln wollen. Das schließt sich an Braniß' eigene Aussagen an<sup>66</sup>, unterschlägt aber den deutlich kritischen Impuls. Dennoch ist unverkennbar, daß Braniß in seiner Rezension wie in der Schrift über die christliche Philosophie sich im Horizont des Schleiermacherschen Denkens bewegt. Blickt man auf diese frühen Arbeiten, so hat es seine Berechtigung, wenn die Mehrzahl der Philosophiegeschichten Braniß in die Schleiermacher-Schule einstellen.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Karl Rosenkranz: Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, Königsberg 1836, S. Vf; Heinrich Schmid: Über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion, Leipzig 1835, S. 4

<sup>66</sup> Vgl. Braniß: Anhang KGA I/7,3,362; OD 192

<sup>67</sup> Vgl. Scholtz: a.a.O. (Anm. 2) 21. Braniß' späteres Denken steht dann mehr im Einflußbereich Hegels und Schellings.

KURT-VICTOR SELGE (Berlin)

## Neander und Schleiermacher

„In der Theologie waren es drei Richtungen, welche den Rationalismus abgelöst haben, die Schleiermacher-Neander'sche, die Hegel'sche und die confessionelle. Die beiden erstgenannten schieden sich [...] bald in eine Rechte und eine Linke, sofern sie von ihrem Ursprung her conservative und kritische Interessen einschlossen. Die konservativen Elemente haben dann zum Aufbau des modernen Confessionalismus gedient [...] Allen diesen Richtungen gemeinsam ist das Bestreben, die Geschichte wirklich zu verstehen (sei es als Entwicklung, sei es als That der Individuen) und aus ihr ehrfürchtig zu lernen.“ „Das unvergängliche Verdienst des großen Schülers Hegel's, F. Chr. Baur's“ ist, „daß er zuerst eine einheitliche Gesamtauffassung der Dogmengeschichte zu geben und den ganzen Process in sich nachzuerleben versucht hat, ohne die kritischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts preiszugeben.“ „In mancher Hinsicht eine lebendigere und darum zutreffendere Auffassung von der christlichen Religion besaß Neander, dessen ‚Christliche Dogmengeschichte‘ [...] sich durch Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und feines Verständniss individueller Bildungen auszeichnet.“<sup>1</sup>

So urteilt Harnack; natürlich fügt er Kritik an beiden, den „Rivalen“<sup>2</sup> Baur und Neander hinzu. Baur's theologiegeschichtlicher Ruhm hat sich erhalten, Neander's Ruhm ist geschwunden. Schnöde urteilt der Artikel „Kirchengeschichtsschreibung“ der neuen Theologischen Realenzyklopädie 1989: „Die romanti-

<sup>1</sup> Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1 (1885), 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 1888, S. 31ff

<sup>2</sup> Adolf Harnack: Rede auf August Neander, 1889 (Sonderausgabe aus den Preußischen Jahrbüchern, Februar 1889), S. 3 (Wiederabdruck in: ders.: Reden und Aufsätze, Bd. 1, Gießen 1904, S. 195)

sche Reaktion (Friedrich Leopold Graf zu Stolberg [...]), die Erweckungsbewegung ([...] Neander [...]) und der Ultramontanismus waren der Selbsteinschätzung des Historikers als eines an historisch-kritische Verfahrensweisen gebundenen Wissenschaftlers eher ungünstig.<sup>3</sup>

Dies ist ein Fehlurteil. Man kann die Kritik an Neander häufen, auch an seiner historischen Kritik – in seiner Darstellung der neutestamentlichen Urgeschichte und besonders im „Leben Jesu“ (1837) bleibt er in der Mitte stehen –, aber daß er in der Kirchengeschichte kritisch und darstellerisch Epoche gemacht und das Erbe der Aufklärung nicht preisgegeben hat, dürfte dem „Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung“<sup>4</sup> nicht bestritten werden. Seine akademischen Führer auf dem Wege zur Kirchengeschichte waren zwei bedeutende Vernunfttheologen – der Direktor des Hamburgischen Johanneums und akademischen Gymnasiums, Johannes Gurlitt, und der Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck – und Schleiermacher, dessen Kirchengeschichtsvorlesung er im Sommer 1806 in Halle hörte. Des Helmstedters Heinrich Philipp Konrad Henke „Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche“ (1788ff) hat er durch seine eigene „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ (1826ff) ersetzen wollen, der er nicht weniger als sechs Monographien zur Alten Kirche und zum Mittelalter vorausgehen ließ, in denen er seine kritische Sicht und seine Geschichtsanschauung entwickelte. F.Chr. Baur, der Rivale, widmet Neander die eingehendste kritische Würdigung, in der die Sätze stehen: „Neander ist der Schöpfer der kirchengeschichtlichen Monographie.“ „Wir stehen mit Neander auf der Höhe der modernen kirchlichen

<sup>3</sup> E. Stöve, in: TRE 15, 1989, S. 545

<sup>4</sup> Für dies Urteil des 19. Jahrhunderts und für andere in diesem Aufsatz nicht erneut belegte Einzelheiten verweise ich generell auf meinen Aufsatz: August Neander – ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813-1850), in: Vierhundertfünfzig Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. G. Besier / C. Gestrich, Göttingen 1989, S. 233-276. Eine kürzere Würdigung Neanders mit weiteren Belegen wird sich in meinem Vortrag „Die Berliner Kirchenhistoriker“ finden, der 1987 in einer Ringvorlesung „Geschichtswissenschaft in Berlin“ der Freien Universität aus Anlaß der 750-Jahrfeier von Berlin gehalten wurde; sie wird, wie ich hoffe, mit allzu großer Verspätung, nun endlich 1991 erscheinen.

Geschichtsschreibung.“<sup>5</sup> Harnack aber bescheinigt dem Standpunkt Neanders gegenüber der von ihm weitgehend geteilten Baurischen Kritik an diesem Standpunkt durchaus ein wissenschaftliches wie ein theologisches Recht.<sup>6</sup>

Man wird den Vergessenen und Abgeurteilten also wohl in die Erinnerung zurückrufen müssen, als Charakter, als Historiker, als Theologen. Er hat Schleiermachers Wissenschaftsanschauung so mit dem Geist der Erweckung verbunden, daß sie dieser dienstbar, diese aber zugleich an sie gebunden wurde. Damit wollte er die Erweckung auf den Geist freier Wissenschaftlichkeit verpflichten und jeder konfessionellen, theologischen, kirchenamtlichen und gar staatlichen Bevormundung und Zensur entgegenwirken. Das ist die stetige Linie seines Wirkens von Beginn der staatlich-kirchlichen Restauration – zum erstenmal bezeugt anlässlich der Entlassung De Wettes 1819<sup>7</sup> – bis zu seinem Tode im Jahr 1850. Berühmt ist in diesem Sinne sein öffentliches Eintreten für die Hallenser Rationa-

<sup>5</sup> F. Chr. Baur: Die Epochen der Kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852. Über Neander 201-232, die Zitate auf 202 und 232. Der zweite Kirchenhistoriker, mit dem die durch erweiterte Quellenkenntnis und neuartige historische Quellenbenutzung ausgezeichnete neueste Epoche der kirchlichen Geschichtsschreibung neben Neander beginnt, Gieseler, erhält nur fünf Seiten (232-236).

<sup>6</sup> Indem das Christentum bei Hegel, Strauß und Baur „lediglich als Glied des geschichtlichen Processes betrachtet wurde, ging, um von Anderem zu schweigen, die Eigenart und spezifische Bedeutung der Person Christi verloren. Unzweifelhaft vertheidigte also Neander als Christ und als Historiker gegen Hegel, Strauß und Baur ein höchst werthvolles Gut.“ (Harnack: a.a.O. [Anm. 2] 29)

<sup>7</sup> Neander an den Direktor des 1817 gegründeten Wittenberger Predigerseminars, Leonhard Heubner, Ende 1819 oder spätestens 1820: „De Wettes Entfernung hat mir sehr Leid gethan, weil mich die Kirchengeschichte lehrt, daß alle Gewaltstreiche zur Unterdrückung einmal vorhandener Geistesrichtungen nur schaden können, wie Luther sagt, die Geister müssen aufeinander platzen und treffen, man kann auf diese Art nur von der einen Seite Märtyrer für eine schlechte Sache und von der anderen Seite Heuchler bilden. Auch kann ich nicht umhin, De Wette als einen Mann von wahrhaft edlem Charakter und liebevollen Herzen zu achten, ich trenne das System von der Person, und glaube doch auch ihn selbst würde sein warmes Herz die Fesseln des (Rationalismus?) abwerfend am Ende weiter geführt haben.“ De Wette schloß sich philosophisch an den Kantianer Fries an. (F. W. Kantzenbach: Baron H. E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und

listen Gesenius und Wegscheider 1831 und gegen eine Zensur des „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß 1836. Die Wissenschaft und die Theologie müssen frei sein; nur in Freiheit können falsche Entwicklungen ihre Korrektur empfangen. Denn sie gehen aus geschichtlicher Notwendigkeit hervor.

Man hätte danach Schwierigkeiten, Neander der „Rechten“ oder „Linken“ zuzuordnen, in die sich nach Harnacks am Anfang angeführtem Wort die Hegelsche wie die Schleiermacher-Neandersche Richtung schieden. Offenbar meint Harnack hiermit ja auch die Schüler und weder Schleiermacher noch Neander selbst. Bei ihnen mischten sich noch „conservative und kritische Interessen“. In seiner „Rede auf August Neander“ 1889 hat Harnack Neanders Wirkung auf die Bildung einer neuen kirchenamtlichen Orthodoxie kritisch beurteilt, aber die hierhin führenden Elemente in Neanders eigener Lehre verteidigt.<sup>8</sup>

Man kann Schleiermacher und Neander, von Neander aus gesehen, nicht auseinanderreißen; aber man muß die Richtung, in die Neander Schleiermachers Gedanken entwickelte, feststellen. Es ist dies verhältnismäßig einfach, weil Neander selbst 1850 geradezu vermächtnishaft eine Würdigung Schleiermachers niedergeschrieben hat, in der er auch die Punkte der Kritik nennt.<sup>9</sup> Schleiermacher hat der Bewegung zur Neuschöpfung des kirchlichen Lebens, die mit Spener begann, nach der Zeit des aufklärerischen Rationalismus die wissenschaftlichen Begriffe gegeben, die eine theologische Neugestaltung ermöglichen. Er steht darum am Beginn der neueren Theologiegeschichte, wie Origenes am Beginn der christlichen Theologiegeschichte überhaupt gestanden hat, und seine Einsich-

---

Pommern, Ulm 1963 [Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, Heft 11/12], S. 210)

<sup>8</sup> Vgl. Harnack: „Dem Aufkommen einer Richtung, welche die Probleme verschleierte und den Gegensätzen die Spitze abbrach, hat er wider seinen Willen Vorschub geleistet. Was bei ihm individuell berechtigt war, war es bei vielen seiner Schüler nicht mehr.“ (a.a.O. [Anm. 2] 33)

<sup>9</sup> August Neander: Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart, in: Wissenschaftliche Abhandlungen von Dr. August Neander, hg. v. J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 214-268 (aus der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850). Über Schleiermacher 224-229 und 237-248.

ten dürfen nicht in Vergessenheit geraten, wenn die Kirche in der Zukunft nicht Schaden leiden soll.

Gegenüber diesem prinzipiellen Bekenntnis zu Schleiermacher wiegt die Differenz zwar nicht gering, gewinnt aber doch ihr rechtes Maß. Sie hat sich alsbald herausgebildet, als Neander Halle nach der Ausweisung der Studenten durch Napoleon im Oktober 1806 verließ und sein Studium von 1806 bis 1809 in Göttingen fortführte, 1809/10 in Hamburg den Kandidatendienst leistete und 1810-1812 in Heidelberg seine akademische Lehrtätigkeit aufnahm. Als er 1813 in Berlin zu lehren begann – er war 24 Jahre alt –, war er bereits selbständig geprägt, so daß der erste und liebste Schüler Schleiermachers, August Twesten, 1814 schreiben konnte: „Neander hat mich davor bewahrt, zu früh in einer Richtung“ (nämlich der Schleiermachers) „abzuschließen, da ich mir fast vollendet schien.“ Und Schleiermacher schrieb 1817 dem inzwischen in Kiel lebenden Twesten: „Unser Neander will Sie in den Ferien besuchen, höre ich. Wenn es Ihnen doch gelänge, einige Rinden von ihm abzulösen und ihm etwas von seiner immer schroffer werdenden Einseitigkeit zu befreien. Aber ich fürchte, er reist mit ganz entgegengesetzten Assimilationsprojecten zu Ihnen.“<sup>10</sup>

Über den Sinn dieser Worte kann man rätseln; sie mögen manche Facette haben. Neander war in mancher Hinsicht einseitig; vor allem opferte er – aus eigener Neigung – das Leben dem Studium. Er „saß immerfort bei seinen Büchern, indem weder Natur noch Geselligkeit den geringsten Reiz für ihn hatten“, heißt es schon für 1806. Dies ist aber nicht ganz richtig; denn eine Dominante des Lebens dieses Jungesellen war die Freundschaft als Gesinnungsgemeinschaft in der „auferstandenen Kirche“ als einem freien Verein der Geister, und hier entwickelte Neander, unbeschadet seiner Konzentration auf die Bücher, im Hörsaal wie in den allwöchentlichen Abenden mit Studenten durchaus kämpferische und proselytenmacherische Züge. Und wen hat er nicht alles in den Vorworten zu seinen zahlreichen Büchern, auch aufgrund rein literarischer Kenntnis, als seinen Freund bezeichnet! Mit einem Wort – Neander trat

<sup>10</sup> C.F.G. Heinrici: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, S. 245 und 293. Vgl. hierzu und zum folgenden meinen oben Anm. 4 genannten Aufsatz, 260.

alsbald mit seiner Berufung nach Berlin 1813 auch in die Verbindung zu dem Kreis von Personen ein, aus dem sich die Berliner Erweckungsbewegung entwickelte, und diese Verbindung war schon durch seine früheren Hallenser, Göttinger und vor allem Hamburger und Heidelberger Bekanntschaften vorbereitet. In Berlin gehörte er der 1813 gegründeten Hauptbibelgesellschaft an, für deren Jahresversammlungen er viele Jahre lang biblische und geschichtliche Betrachtungen schrieb; er gehört seit 1816 als Konsistorialrat zur Prüfungsbehörde, und er war aufs engste als der „Professor“ mit dem Baron v. Kottwitz und dem Direktor des 1817 gegründeten Wittenberger Predigerseminars, Leonhard Heubner, verbunden<sup>11</sup>; man schickte Theologiestudenten zu ihm und nahm seine Vermittlung für die Anstellung von Kandidaten in Anspruch.

Seine „Einseitigkeit“ mag für Schleiermacher also auch in der Verbindung zu dem hier vor allem ab 1817 sich bildenden Konventikelwesen der jungen „Erweckten“ vom Schlage August Tholucks gelegen haben, für die ich ein einzigartiges Zeugnis in einem Brief Tholucks an Neander von Ende 1824 gefunden habe. Ich teile diesen Brief mit, weil er zugleich schlagend belegt, daß Neander dieser Form der Erweckung gegenüber schon in diesen frühen Jahren ebenso kritisch eingestellt war, wie er sich später vom neuen Konfessionalismus und von der Verketzerungssucht eines Hengstenberg distanzierte (s. Anhang).

Schleiermachers Wort von „Rinden“ Neanders läßt also nicht nur eine einzige Interpretation zu; richtig mag auch die von mir zunächst gegebene Auslegung auf die „Einseitigkeit der frommen theologischen Betrachtung“, also auf Neanders Art der Lehre in der Kirchengeschichte, sein, die ja freilich niemals auf die kritisch-vernünftige Quellenbehandlung verzichtete. Hierfür könnte es auch sprechen, daß Schleiermacher sich 1821/22 und 1825/26 zweimal entschloß, die Kirchengeschichte in seinem Sinne in einem einseitigen Kurs darzustellen, und zwar nicht nur als Einleitung im Sinne seiner Geschichtsanschauung, wie er es 1806 in Halle getan hatte, sondern durchaus in stofflicher Ganzheit nach den Auswahl Gesichtspunkten, die Schleiermacher im Rahmen des Theologiestudiums für richtig hielt. Vielleicht fand Schleiermacher, daß der Ge-

<sup>11</sup> Genügende Belege, die sich vermehren lassen, bei Kantzenbach (s.o. Anm. 7).