

PERSÖNLICHKEITSRELIGION

Friedrich Brunstäds (neu)idealistische Lutherdeutung

Friedemann Barniske

I. EINLEITUNG

Am Beginn des 20. Jahrhunderts waren zwei Faktoren maßgeblich für die Art, in welcher die christliche Religion durch Vertreter der nach 1880 Geborenen in Theologie und Philosophie eigenständig interpretiert wurde. An erster Stelle ist die großangelegte Edition der Schriften Luthers in der Weimarer Ausgabe seiner Werke (1883 ff.) zu nennen, in deren Umsetzung zumal wichtige Quellen wie die frühen Vorlesungen Luthers für die Forschung zugänglich gemacht wurden.

Hinzu tritt jedoch in der Zeit vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs als weiterer wesentlicher Impuls für die Geisteswissenschaften eine Wiederentdeckung und Erneuerung der Philosophie des Deutschen Idealismus. Und so kam es, dass sich junge Studenten der Philosophie und Theologie im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts einerseits im kirchen- und dogmengeschichtlichen Kolleg bzw. Seminar von Karl Holl über der Lektüre der Römerbriefvorlesung Luthers einfinden konnten – so etwa Emanuel Hirsch (1888–1972), andererseits Nachwuchsforscher ihre Prägung von Seiten der Fichte-Renaissance durch Fritz Medicus erhielten und diese mit reformatorischer Theologie zu verbinden suchten, wie Paul Tillich (1886–1965) es vollzog. Dass Tillich sich selbst dann vor allem Schelling zugewandt hat, ändert nichts an seiner Einspeisung von idealistischem Denken ins Luthertum. Zu denken ist nicht zuletzt an seinen Rat an Hirsch, sich nach seinen Luther- und Kantstudien für die wissenschaftliche Weiterarbeit dem Studium Fichtes zu widmen.

Als dritte Möglichkeit der Verknüpfung von Lutherdeutung und Idealismus soll an dieser Stelle nun der Religionsphilosoph und spätere Rostocker Systematische Theologe Friedrich Brunstäd (1883–1944) in den Blick gerückt werden.¹ Seine Interpretation des reformatorischen Christentums schließt sich

¹ Vgl. Carl Heinz Ratschow: Art. Brunstäd, Friedrich, in: TRE 7 (1981), 249–253; Joachim Ringleben: Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd. Eine theologiegeschichtliche Erinnerung, in: Eilert Herms/Joachim Ringleben (Hrsg.): Vergessene Theologen des 19. und frühen

gleichfalls an Holl an. Jedoch stellt seine (neu)idealistische Deutung der Religion und Theologie Luthers die Hegel'sche Option in Ergänzung zur Fichte'schen bzw. Schelling'schen Spielart bei Tillich und Hirsch dar. Dass er damit zu eigenständiger Akzentuierung in der Deutung Luthers wie des Deutschen Idealismus gelangen konnte, sollen die folgenden Ausführungen verdeutlichen.

Diese werden sich vor allem auf Brunstäds Aufsatz »Reformation und Idealismus« stützen, den er 1925 bei einer Tagung der Luther-Gesellschaft gehalten hat.² Da er selbst angibt, das Thema »im wesentlichen vom Idealismus«³ her zu bearbeiten, wird unsere Darstellung zunächst Brunstäds Charakterisierung des Idealismus in den Blick nehmen (2.), bevor die Lutherdeutung selbst zum Gegenstand werden soll (3.). Einige zusammenfassende Bemerkungen schließen die Ausführungen ab (4.).

2. DIE BESTIMMUNG DES IDEALISMUS

Für seine Explikation des systematischen Gehalts der Philosophie des Deutschen Idealismus setzt Friedrich Brunstäd in charakteristischer Weise bei dessen erkenntnistheoretischer Grundlegung ein. »Was Idealismus ist, versuche ich, vom *Erkenntnisprobleme* [...] aus klarzumachen.«⁴

Vor diesem Hintergrund geht Brunstäd die Durchklärung der idealistischen Fragestellung auf dem Wege über eine doppelte Zugangsbedingung an. Die ideengeschichtlich entscheidende Wegmarke stellt Kants Destruktion der klassischen Metaphysik selbst dar. »Für die Beurteilung des Idealismus ist entscheidend das Verständnis *der vielberufenen »kopernikanischen« Wendung Kants*, der Kritik der Vernunft, die deren »Mißverständnis mit sich selber« beseitigt.«⁵

20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte, Göttingen 1984 (Göttinger theologische Arbeiten Bd. 32), 77-103.

² Friedrich Brunstäd: Reformation und Idealismus. Vortrag gehalten bei der Tagung der Luther-Gesellschaft in München am 18. Juli 1925, München 1925. Ein Wiederabdruck findet sich in: Eugen Gerstenmaier/Carl Gunther Schweitzer (Hrsg.): Friedrich Brunstäd: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften, Berlin 1957, 77-97. Es wird durchgehend nach der Ausgabe von 1925 zitiert.

³ Brunstäd: Reformation, 5.

⁴ Ebd. Den Zusammenhang von Reformation und Kultur, den Brunstäd ebenfalls traktiert, müssen wir im Rahmen dieser Ausführungen auf sich beruhen lassen. Wir beschränken uns auf Brunstäds charakteristischen Zugriff über die erkenntnistheoretische Fragestellung.

⁵ Ebd. Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998, B XV-XVIII.XXII Anm. Im Folgenden zitiert als KrV mit Angabe der jeweiligen Auflage (A/B) und Seitenzahl.

Folglich setzt Brunstäd die Epoche des Deutschen Idealismus nicht erst mit seiner Ausformung als Wissenschaftslehre oder System bei Fichte, Schelling und Hegel an.⁶ Vielmehr gründet das idealistische Denken zutiefst im Kantischen Kritizismus, sofern dieser als transzendentaler Idealismus den Weltbezug des Subjekts ins Zentrum seiner Überlegungen stellt.⁷

A) DER ERKENNTNISBEGRIFF DES REALISMUS

In welcher Weise die Vernunftkritik Kants nun ihrerseits bestimmt wird, zeigt die zweite Bedingung für eine angemessene Explikation des Idealismus. Als Hintergrund für die Entfaltung des Wesens idealistischer Philosophie dient eine Bestimmung der Eigenart vorkantischen Denkens. »Um den Idealismus begrifflich scharf und zugleich möglichst einfach zu bestimmen, stellen wir ihm sein Gegenteil gegenüber, den Realismus.«⁸ Letzteren bringt Brunstäd demnach als Negativfolie des Idealismus als seines eigentlichen Gegenstands der Betrachtung in Anschlag. In diesem Kontext wird der Realismus im Sinne einer Erhebung der Gegenstände unseres Bewusstseins ins Prinzipielle definiert. Das wahrnehmende Subjekt deklariert die intentionalen Gehalte seiner Vorstellung zu an-sich seienden Entitäten, denen unabhängiges Bestehen zukomme. Das sinnliche Objekt wird zum Prinzip der Weltdeutung gemacht, um das Gesamte unserer Wahrnehmung in unterschiedene Einheiten zu differenzieren. »Realismus ist das Denken und Deuten unseres Inneseins von Wirklichkeit in dem Sinne, daß wir sagen: Es sind Dinge da, eine dinghafte Außenwelt, der wir uns gegenüber finden, auf die wir uns beziehen: res = Ding, real = dinghaft, Realität = Dinghaftigkeit. Grundbegriff des Realismus ist der Dingbegriff.«⁹ Die vermeinte Realität der transzendenten Gegenstandswelt wird dergestalt zum Deutungsprinzip für sämtliche Phänomene. Diese Gründung der menschlichen Erkenntnis auf den prätendierten Prinzipiencharakter des Dinglichen macht selbst vor dem Zentrum des Erkennens nicht halt. Insofern wird schließlich das Gegenstandsbewusstsein selbst – das Subjekt als mit sich identische Instanz der Wahrnehmung und Vorstellung – zum dinglichen Objekt degradiert. »Auch das Subjekt wird dinghaft gedacht, ist Ding unter Dingen, empfängt Wirkungen von den Dingen, seine Eindrücke und daraus abgeleiteten Vorstellungen.«¹⁰ Folgerichtig wird auf der Basis dieser gleichsam atomisierenden Deutung der Gegenstandswelt inklusive des wahrnehmenden Subjekts das Erkenntnisvermögen in entsprechender Weise gefasst. Die Sphäre der Objektivität wie das

⁶ Vgl. dazu Ulrich Barth: Der Weg zur absoluten Reflexion im nachkantischen Idealismus. Fichte – Schelling – Hegel, in: Ders.: Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005, 309–336.

⁷ Vgl. Kants Verknüpfung von »transzendentalen Idealismus« und »empirischem Realismus« in KrV A 370 f.

⁸ Brunstäd: Reformation, 5.

⁹ Brunstäd: Reformation, 5 f.

¹⁰ Brunstäd: Reformation, 6.

›Innesein‹ unserer selbst werden als gleichermaßen dingliche Korrelate verstanden, wobei die Gehalte des Bewusstseins als Reproduktionen der Dinge selbst angenommen werden. Unsere Vorstellungen eines Objekts seien ebenso dem Gegenständlichen zuzurechnen wie jene selbst. In der Konsequenz stellt sich dem erkenntnistheoretischen Realisten sein eigenes Bewusstsein als dingliche Repräsentationsform ontisch fixierter Gegenstände dar. Dabei werden letztere – so der Realismus – in der Vorstellung abbildend reproduziert, sodass die Erkenntnisleistung zur Rekonstruktion an-sich seiender Objekte wird. In diesem Zusammenhang bemesse sich der Wahrheitswert der Bewusstseinsgehalte am Grad der Übereinstimmung bzw. Passgenauigkeit mit den prätendierten Objekten. »Wahrheit und Erkennen ist solches Nachbilden, solches Wiedergeben einer an sich seienden Realität.«¹¹

Brundstäd lässt es freilich nicht mit einem bloßen Referat dieser erkenntnistheoretischen Position bewenden. Vielmehr sucht er darüber hinaus die phänomenologischen Gründe dieser Auffassung von Bewusstsein auf. Sie liegen ihm wiederum in einem doppelten Befund beschlossen. Zuvorderst wird die Genese von Bewusstsein überhaupt ins Feld geführt. Das ›Innesein‹ der eigenen Vorstellungen und Gehalte konstituiert sich – bewusstseinsphänomenologisch betrachtet – gerade auf dem Weg über die Erfahrung von Gegenständlichkeit überhaupt.

Dieser Gedanke legt offenkundig die Hegel'sche Bestimmung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu Grunde, wie sie im ›Satz des Bewusstseins‹ der *Phänomenologie des Geistes* sowie in der *Enzyklopädie* (31830) zur Darstellung gelangt ist.¹² Demnach erwacht das Bewusstsein für die Objekte der Wahrnehmung zunächst anhand deren Bestimmung als Gegenstand. Indem das Subjekt sich auf einen intentionalen Gehalt seiner sinnlichen Wahrnehmung bezieht, setzt es diesen zunächst als sich entgegenstehend. Die sinnliche Vorstellung eines Objekts hat dasselbe mithin in der unmittelbaren Selbstunterscheidung der wahrnehmenden Instanz von diesem Gegenstand seines Bewusstseins. Die basale Form der sinnlichen Wahrnehmung – das Gefühl eines vom Subjekt unterschiedenen Gegenstandes im Ertasten – wird damit zugleich zum Ort der Genese von Selbstbewusstsein, sofern sich dieses an der Unterscheidung vom objektiven Gehalt seines Bewusstseins selbst gewinnt. »[I]ch weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir.«¹³

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1830), Theorie-Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, 199–229 (Enz³ §§ 418–439). Hegels Schriften werden im Folgenden zitiert als TW mit Band- und Seitenzahl. Zum ›Satz des Bewusstseins‹ in der *Phänomenologie* (TW 3, 76) vgl. Ulrich Barth: *Bewußtsein und Geist. Überlegungen zu Hegels frühem Hauptwerk*, in: Ders.: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 191–204, hier 194–197.

¹³ TW 10, 213 (Enz³ § 424).

Diese Koppelung von Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein – bei Hegel gewinnt sie ihre spekulative Vollendungsgestalt im Geist – hat freilich für das Verständnis der Welt der Objekte die Konsequenz, dass sich die unmittelbare Evidenz des Gegenständlichen nur auf dem Wege über eine kritische Besinnung auf die subjektiven Bedingungen ihrer Erkenntnis relativieren lässt. Die heiße Herdplatte ist als sinnliche Wahrnehmung dermaßen evident, dass sie dem gemeinen Verstand nur schwerlich als Vorstellung einer heißen Herdplatte einsichtig zu machen ist. Dieser Umstand ändert freilich nichts am epistemologischen Status der Wahrnehmung besagter Herdplatte als einer Vorstellung, die sich der subjektiven Verknüpfung einer gegebenen Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke zur Einheit verdankt. Dass derartige Reflexion vom wahrnehmenden Subjekt in der Regel nicht spontan geleistet wird, befördert das unkritische Primat des Dinglichen. Dies spiegelt sich in der Erkenntnistheorie des Realismus wider, die von oben genannter Korrelation von Ding an sich und Nachbildung im Subjekt ausgeht. »Der Grund für diese Annahme ist besonders darin zu finden, daß in der Tat all unser Wirklichkeitsinnesein mit erfahrener Widerständigkeit anhebt und der Tastsinn für den ertümlichen Menschen die sicherste Gewähr von Wirklichkeit ist.«¹⁴

In diesem Zusammenhang ist es gerade die Distinktion vom Gehalt einer sinnlichen Vorstellung und dem wahrnehmenden Subjekt, welche die Präsomption des wahrnehmungsunabhängigen Bestehens der Dinge evoziert. »Ding ist, wie in diesem Urphänomen unserer Wirklichkeitserfahrung erkennbar ist, ein unabhängig vom Subjekte Bestehendes, Ansichseiendes, Fürsichbestehendes, d. h. *Substanz* oder auch das *Absolute*, das Losgelöste, das unabhängig von der Mannigfaltigkeit, der Vielheit und dem Wechsel der Vorstellungen, die sich darauf beziehen, in abstrakter Identität, d. h. in abgesonderter Selbigkeit, verharrt.«¹⁵

Der erkenntnistheoretische Realismus erweist sich Brunstäd folglich als substanzontologische Welt- und Selbstdeutung. »Man denkt die Wirklichkeit als absolute Realität, als losgelöste Dinghaftigkeit.«¹⁶

B) DER ERKENNTNISBEGRIFF DES IDEALISMUS

Diesem Erkenntnisbegriff entgegen formuliert Brunstäd in eigenständiger Weise die Grundeinsichten des Kritizismus. Gegenüber der »Behauptung eines *reinen, einen transzendenten Seins*«¹⁷, wie sie der erkenntnistheoretische Realismus vorbringt, wird die Unmöglichkeit eines Begriffs der Durchdringung und Aneignung von Wirklichkeit betont, die vom Subjekt dieser Erkenntnisoperationen absieht. Die Dinglichkeit eines ›Transzendenten‹ – »die Aussage des ›Ganz-an-

¹⁴ Brunstäd: Reformation, 6.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Brunstäd: Reformation, 7.

dern«¹⁸ – muss sich konsequenterweise der denkenden Bemächtigung durch die Subjektivität der erkennenden Instanz entziehen, sofern sie ihre absolute Geltung beanspruchen können soll. Somit vereinseitigt jedoch die Annahme einer bloßen Reproduktion der Gegenstände unserer Erfahrung im wahrnehmenden Bewusstsein den Prozess jener Durchdringung von Wirklichkeit. »*Wer nun aber Wahrheit und Erkennen in dieser Weise in das Nachbilden einer absoluten Realität setzt, macht eben damit Wahrheit und Erkennen unmöglich.*«¹⁹

Die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis stellt nämlich keineswegs ein zu reproduzierendes Ding-an-sich dar, dessen Eigenschaften und Substanz gleichsam nachzumodellieren die eigentliche Funktion der Wahrnehmung wie des Verstandes wären. Vielmehr führt Brunstäd – darin guter Kantianer – die Subjektivität der Bedingungen der menschlichen Erkenntnis ins Feld, um dem Realismus als erkenntnistheoretischer Position den Boden zu entziehen. Nicht die nachbildende Repräsentation von Gegenständen transzendenter Provenienz vollzieht sich in der Wahrnehmung sinnlicher Objekte. Stattdessen handelt es sich um die Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken im Bewusstsein, welche selbige Verknüpfung den Gehalt des Gegenstandsbewusstseins allererst konstituiert. »Die Wirkungen der Dinge auf uns, die Vorstellungen, sind ja nicht nur von den Dingen an sich abhängig, sondern ebenso sehr von der Beschaffenheit des Subjektes.«²⁰

Dem erkenntnistheoretischen Realismus stellt Brunstäd den transzendentalen Idealismus Kants entgegen, wobei er zunächst von dessen basaler Problemstellung hinsichtlich unseres Objektbewusstseins ausgeht. »Was heißt denn überhaupt Gegenstand, gegenständliche Beziehung? Was ist die Bedeutung des Dingbegriffs? Das ist die kritische Frage.«²¹

Auf diesem Wege wird also nicht – wie man vermuten könnte – das Problem der Realität der Außenwelt ins Zentrum der Betrachtung gerückt, um mit dem Postulat der Transzendenz der dinglichen Sphäre die Grundannahme des Realismus kritisch zu bearbeiten. Vielmehr stellt der transzendente Idealismus die notwendige Genese unserer Transzendenzverneinung in den Mittelpunkt. »Die Erkenntniskritik fragt [...], was bedeutet überhaupt diese Unterstellung von Dingen an sich, wie komme ich zu ihr, zu der realistischen Voraussetzung?«²²

Dergestalt unterscheidet Brunstäd zugleich implizit den kritisierten Realismus erkenntnistheoretischer Art von der notwendigen Erkenntnishaltung eines empirischen Realismus. Die Beantwortung jener Frage hängt für Brunstäd wie-

¹⁸ Ebd. Möglicherweise spielt Brunstäd mit diesem Terminus auf die erkenntnistheoretische Seite der Kierkegaard-Rezeption der sog. »Dialektischen Theologie« an.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Brunstäd: *Reformation*, 10.

²² Ebd.

derum am konstitutiven Charakter von Objektbewusstsein überhaupt. Dieses wird wesentlich als Bewusstsein von Gegenständen definiert und »an dem Urphänomene unseres Inneseins von Wirklichkeit, an der Widerstandserfahrung [erläutert]«²³. Die Unterstellung des transzendenten An-sich-Seins der Dinge hängt zunächst an der Erfahrung von »Widerständigkeit« im Zuge unserer sinnlichen Wahrnehmung. Die intentionalen Gehalte unseres Bewusstseins kommen in Gestalt von gegenüber uns selbst zu unterscheidenden Entitäten auf uns. Das entgegenstehende Objekt, welches vom Subjekt der Wahrnehmung differenziert wird, nimmt den Charakter des Gegenstandes für den subjektiven Mittelpunkt der Wahrnehmung an. Aus dieser Erfahrung schreitet das erkennende Bewusstsein, welches freilich die empirische Realität seines Gehalts bejahen muss, gleichsam heraus, indem es die Gegenständlichkeit seiner sinnlichen Vorstellung ins geltungstheoretisch Prinzipielle erhebt. Die empirische Realität der Gehalte des Objektbewusstseins wird in transzendtem Gebrauch des Verstandes extrapoliert. Diese Extrapolation in Gestalt der Unterstellung einer transzendenten Realität der Dinge transformiert die empirische Wirklichkeit der Objekte in die Theorie eines erfahrungsunabhängigen Bestehens derselben. »[A]lso ist die Wirklichkeit absolute Realität.«²⁴ Von der relativen Realität der gegenständlichen Vorstellung wird auf deren absolute Realität geschlossen.

An Stelle dieser Verdinglichung der Erfahrungswelt wie ihrer Bedingungen setzt der kritische Idealismus eine grundlegend andere Deutung der »Widerstandserfahrung« entgegen. Dieser liegt nicht eine aus der Gegenständlichkeit der Objekte gefolgerte weitere Segmentierung in Form an sich bestehender Dinge zu Grunde. Vielmehr wird das empirische Entgegenstehen der sinnlichen Vorstellungen in ihrem Konnex mit dem wahrnehmenden Bewusstsein gewürdigt. Das Objekt wird vom Subjekt als Gegenstand erfahren, wodurch das Bewusstsein wiederum zum Anderen seiner eigenen Gehalte wird. Gleichzeitig bleibt es jedoch auf diese Gehalte als seine eigene materiale Bestimmtheit bezogen. Insofern stellt »gegenständliche Beziehung« keine diskrete Kette von Gliedern, sondern vielmehr die notwendige Verbindung von Bewusstsein und Gehalt desselben dar. Vor diesem Hintergrund kommt Brunstäd für den Idealismus im Kontrast zum Realismus zu einem anderen Schluss aus der empirischen Realität der Objekte. »Erfahrener Widerstand bedeutet gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung und Zusammenhang.«²⁵

Diese grundlegende Kontextualität des Bewusstseins zeigt sich nun nicht nur an der erfahrenen »Widerständigkeit« der sinnlichen Gehalte, welcher das Subjekt auf dem Wege über die sinnliche Wahrnehmung inne wird. Darüber hinaus ordnet sich das wahrnehmende Subjekt, sofern es sich anhand der Perzeption

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

sinnlicher Vorstellungen seiner selbst bewusst geworden ist, selbst diesem ›Zusammenhang‹ ein. Brunstäd skizziert in abstrakter Form wiederum die Hegel'sche Genese von Selbstbewusstsein (Ich = Ich) auf der Basis von Bewusstsein überhaupt im Sinne der Verknüpfung sinnlicher Eindrücke zum Objekt bzw. Gegenstand nach, ohne hier freilich den Geist als Vollendungsgestalt dieser Genesis bereits einzuführen. Entscheidend ist zunächst, dass sich das Bewusstsein, sofern es an seinen Gehalten zum Selbstbewusstsein geworden ist, in das Konzert der Vorstellungen selbst einstellt. Das Subjekt erfährt sich in seiner Gegenstandsbeziehung selbst als ideellen Gegenstand. Freilich unterscheidet sich dieses notwendige Bestandsstück der Subjekt-Objekt-Relation von seinen objektiven Relaten. Jedoch wird es erst am Orte der Wahrnehmung derselben seines eigenen Charakters ansichtig. Das Subjekt, welches an seinen Vorstellungsgehalten von sich weiß, sieht sich selbst in eine Relation zu denselben gesetzt, von der es nicht ohne Weiteres zu abstrahieren in der Lage ist. »Kann ich nicht durch die Wand, muss ich durch die Türe, so werde ich geregelter Ordnung der Wirklichkeit inne, der ich mich einordnen muss, der ich eingeordnet bin.«²⁶ Das Selbstbewusstsein erkennt die Ordnung der Gehalte seines Wissens als konstitutiven Zusammenhang nicht nur dieser Gegenstände selbst in ihren jeweiligen materialen Bestimmungen. Darüber hinaus findet es sich selbst - das Zentrum der Beziehung auf die intentionalen Gehalte des Bewusstseins - in jenen Zusammenhang einbezogen. Und zwar ist ihm die Notwendigkeit dieser Relation seiner selbst ebenso bewusst wie der Kontext der wechselnden Gegenstände seines Erkennens. »Weil ich selber Teil bin, spüre ich den Zusammenhang und die Ordnung des Ganzen am Widerstande der Nachbarteile.«²⁷

Die Einsicht in den notwendigen Charakter des Zusammenhangs der Wirklichkeit verbürgt Brunstäd die Widerlegung des erkenntnistheoretischen Realismus durch den transzendentalen Idealismus, wie er ihn hinsichtlich seines abstrakten systematischen Gehalts verstanden wissen will. »Nicht also Zersplitterung der Wirklichkeit in absolute Realität ist in dem Urphänomen bekundet, sondern gesetzlicher Zusammenhang in einem geordneten Ganzen.«²⁸ Dabei fungiert die Unterschiedenheit der Relate, welche im Rahmen der Ordnung, die durch die Gegenstandsbeziehung inauguriert ist, als argumentativer Überschrift zur näheren Bestimmung dieser ideellen Gesetzmäßigkeit. »Dafür sagt Kant auch: *Synthesis a priori* d. h. ursprüngliche Einheit Verschiedener, Besonderer, Mannigfaltiger als solcher, Einheit gerade durch den Unterschied und die Mannigfaltigkeit hindurch.«²⁹ Dergestalt führt der transzendente Idealismus Kants das Problem einer Begriffsbestimmung der ›gegenständlichen Beziehung‹

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Brunstäd: Reformation, 10.

²⁹ Ebd.

einer Lösung zu. Letztere liegt gerade in der ideellen Verknüpfung von Sinnes-
eindrücken zum Objekt durch ein subjektives Bewusstsein, welches sich in
seiner synthetisierenden Tätigkeit zugleich an seinen Gehalten selbst gewinnt.
Verknüpfung im Sinne aktiver Erzeugung von Synthesis verbunden mit dem
Wissen um das eigene Verknüpftsein im Rahmen dieser ideellen Gesetzmäßig-
keit rückt ins Zentrum der erkenntnistheoretischen Überlegungen. »Die Antwort
auf die kritische Frage ist so: *Gegenständliche Beziehung ist Synthesis a priori,
notwendiger gesetzlicher Zusammenhang.*«³⁰

Im Anschluss an die Bestimmung des Begriffs des Gegenstandes sucht
Brunstäd eine Fundierung desselben zu geben, welche sowohl der Synthesis der
Sinneseindrücke zum Objekt wie der Verortung des Bewusstseins im Kontext
seiner Gehalte genüge zu leisten vermag. »Die synthetische Einheit der Teile
untereinander begründet sich in ursprünglicher Einheit und Ganzheit, der sie
angehören.«³¹ Um diese postulierte ›ursprüngliche Einheit‹ näher zu bestimmen,
rekurriert Brunstäd auf einen weiteren Zentralbegriff der Kantischen Erkennt-
nistheorie. Dabei rückt folgerichtig neben dem Aspekt der Verbindung sinnlicher
Eindrücke zum Wahrnehmungsobjekt die Frage nach dem Charakter der Sub-
jektivität des wahrnehmenden Bewusstseins sowie seiner Begründung in den
Blick. »Hier setzt der andere Grundbegriff des Kritizismus ein, die *Apperzeption,
die Erlebniseinheit des Bewußtseins, die Ichheit.*«³²

Dieser Begriff der ›Apperzeption‹ ist offenkundig dem § 16 von Kants *Kritik
der reinen Vernunft* entnommen.³³ In diesem Paragraphen »*Von der ursprünglich-
synthetischen Einheit der Apperzeption*«³⁴ wird das Problem der Möglichkeit der
Identität des Subjekts in den wechselnden Vorstellungen, welche den Gehalt
seines Bewusstseins ausmachen, traktiert. Dabei wird die ›Apperzeption‹ selbst
im Sinne der Erzeugung der Vorstellung ›Ich denke‹ eingeführt, welche alle
anderen Vorstellungen des Bewusstseins begleiten können müsse.³⁵ Auf diesem
Wege allein sei eben jene Identität des Ich im Strom der einander ablösenden
Vorstellungen sinnlicher wie abstrakter Natur zu gewährleisten. Das ›Ich denke‹

³⁰ Ebd.

³¹ Brunstäd: *Reformation*, 11.

³² Ebd.

³³ Zu KrV § 16 und zum Kontext der transzendentalen Deduktion insgesamt vgl. Wolfgang
Carl: *Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129–B169)*, in: Georg Mohr/
Marcus Willaschek (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Klassiker Auslegen
Bd. 17/18)*, Berlin 1998, 189–216.

³⁴ KrV B 131.

³⁵ Vgl. KrV B 131 f. Vgl. dazu Konrad Cramer: *Über Kants Satz: ›Das: Ich denke, muß alle
meine Vorstellungen begleiten können‹*, in: Ders./Hans Friedrich Fulda/Rolf-Peter Horst-
mann/Ulrich Pothast (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1987, 167–202.

selbst ist für Kant ein »Actus der *Spontaneität*«³⁶, dem folglich ebenfalls apriorischer Charakter zukommt. Die Verknüpfung der Mannigfaltigkeit sinnlicher Eindrücke zur Einheit eines Objekts der Vorstellung im Bewusstsein nimmt als solche den Gedanken der Einheit nicht nur für den Gehalt der Vorstellung in Anspruch. Nicht nur der Gegenstand wird als Synthesis zur Geltung gebracht. Darüber hinaus ist auch das Bewusstsein, welches sich diesen Gegenstand vorstellig macht, indem es ihn nach apriorischen Formen der Anschauung (Raum/Zeit) verknüpft, notwendig unter dem Blickwinkel seiner Einheit zu betrachten. Ansonsten könnte das jeweilige empirische Subjekt diese oder jene Vorstellung eines Gegenstandes kaum als »seine eigene Vorstellung« behaupten dürfen. Den Aspekt der Einheit des Bewusstseins bringt nun der Begriff der »*ursprüngliche[n] Apperzeption*«³⁷ ins Spiel, sofern er das Moment der Synthesis gleichsam auf höherer Ebene zur Geltung bringt. Auf dieser Ebene werden nicht mehr mannigfaltige Sinneseindrücke verknüpft. Vielmehr wird die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen im Bewusstsein unter die Einheit eines Bewusstseins dieses Bewusstseins versammelt. Insofern kann Kant die »ursprüngliche Apperzeption« bestimmen als »dasjenige Selbstbewußtsein [...], was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.«³⁸

Kant verweist jedoch nicht allein auf die Notwendigkeit einer Synthesis des Bewusstseins, um die Distinktion der Vorstellungsgehalte bei gleichzeitiger Identität des vorstellenden Subjekts denken zu können. Er bringt die »Apperzeption« zudem in Stellung, um die Akkumulation der Vorstellungen im Bewusstsein zu plausibilisieren. »Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich.«³⁹

Die Gegenstandsbestimmtheit des subjektiven Bewusstseins alleine genügt nicht, um auf eine Identität desselben zu schließen. Sofern das Subjekt diese oder jene Vorstellung zu seinem Inhalte macht, ist es eben durch diese jeweilige Vorstellung beansprucht, nicht durch die Vorstellung seiner selbst als eines Vorstellenden.⁴⁰ Es hat im Bewusstsein der wechselnden Vorstellungen an sich keine »Beziehung auf die Identität des Subjekts«⁴¹ statt. Letztere kommt für Kant erst in der Akkumulation der Vorstellungen unter eine apriorische Einheit, welche zum reinen Gegenstandsbewusstsein notwendig hinzutreten muss, zur

³⁶ KrV B 132.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

³⁹ KrV B 133.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Ebd.

Geltung. »Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin.«⁴²

Die Möglichkeit von Synthesis überhaupt hängt demnach einerseits an dem Vermögen, multiple Vorstellungen unter die Einheit der vorstellenden Instanz zu versammeln, als an ihrer Bedingung. Andererseits muss das vorstellende Subjekt in dieser Verknüpfung verschiedener Vorstellungen seiner selbst innerwerden können, um Synthesis a priori als denkbar erweisen zu lassen. »Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich.«⁴³

Diese Bestimmung von ›Apperzeption‹ setzt Brunstäd voraus, wenn er ›Synthesis a priori‹ als ›notwendigen gesetzlichen Zusammenhang‹ zum wesentlichen Gehalt des Idealismus erklärt, welcher in der ›Erlebniseinheit des Bewusstseins‹ oder ›Ichheit‹ begründet sei. Besonders deutlich wird diese Voraussetzung an Brunstäd's Erläuterung des Begriffsausdrucks ›Apperzeption‹ über seine »Wortbedeutung«⁴⁴: »Apperzeption heißt Hinzudurchgreifen.«⁴⁵ Damit greift er genau ebenjenes ›Verbinden mannigfaltiger Vorstellungen unter ein Bewusstsein‹ auf, von dem Kant im Rahmen der Explikation der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption spricht. Es handelt sich bei dieser ›Erlebniseinheit des Bewußtseins‹ demnach um die mit sich identische apriorische Instanz des Vorstellens, welche multiple Wahrnehmungen und Gedanken in sich zu begreifen vermag. Als Bedingung der Möglichkeit von Bewusstsein überhaupt verbürgt dieses Selbstbewusstsein die Einheit der Vorstellungen wie diejenige des vorstellenden Bewusstseins selbst. Dergestalt präsentiert sich die ›Apperzeption‹ als Inbegriff von Vorstellen. Vorstellungen des Subjekts werden hinsichtlich ihres Einheitsaspekts ermöglicht durch diejenige Einheit des Bewusstseins, welche durch das Begreifen von Vorstellungen in einem Vorstellen konstituiert wird. Dieses eine Vorstellen ist das Selbstbewusstsein überhaupt, Synthesis a priori oder wie Brunstäd sagt ›Ichheit‹. Als apriorische Synthesis des Vorstellens ist diese die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Bewusstseins. Andernorts kann Brunstäd deshalb auch das Bewusstsein von der Be-

⁴² Ebd.

⁴³ KrV B 133 f.

⁴⁴ Brunstäd: Reformation, 11.

⁴⁵ Ebd. Vgl. auch Friedrich Brunstäd: Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie, Halle a. d. S. 1922, 99. Siehe dazu Joachim Ringleben: Hirschs Verhältnis zu Hegels Philosophie (Die Anfänge), in: Ders. (Hrsg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin/New York 1991, 158–187, hier 165 f.

wusstheit als seiner Ermöglichungsbedingung unterscheiden.⁴⁶ Erst insofern das Subjekt dieser ›gesetzlichen Ordnung und geregelten Verknüpfung‹ der Synthesis a priori inhäriert, stellt es selbst einen Fall von Bewusstsein überhaupt dar. Bewusstsein konstituiert sich notwendig als Besonderung von Bewusstheit. Ich wird zum Ich nur durch seine Teilhabe an der ›Ichheit‹, welche nichts anderes ist als das Prinzip von Einheit in der Mannigfaltigkeit. »Apperzeption ist ursprüngliche Einheits- und Ganzheitsbeziehung. Im Urphänomen erschließt sich ursprüngliche Einheit und Ganzheit, von der ergriffen zu sein eben mein Bewußtsein ausmacht.«⁴⁷

In dieser Definition empirischen Bewusstseins als ›Ergriffensein von der ursprünglichen Einheit‹ schwingt bereits das Moment der Letztbegründung von Subjektivität mit. Denn letztere ist sich selbst als Bewusstsein nur erschlossen in ihrem Innewerden jener Einheitsbeziehung. Sich seiner selbst als in der Ichheit gegründetem Fall von Synthesis a priori bewusst zu werden, macht gleichsam den transzendentalen Grund des Subjekts in seiner gründenden Funktion für selbiges namhaft. Das erkennende Bewusstsein der Objekte klärt sich für sich selbst durch als in jenem Grund fundiertes Vorstellen. Somit wird hier die Synthesis a priori als Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit hervorgehoben, welches in allem Erkennen seine Aktualisierung erfährt. Erkennen ist Vorstellen im Sinne der Verknüpfung von Vielheit zur Einheit des Bewusstseins, welches seinerseits den Aspekt der Einheit aus dem Grunde seiner selbst – der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption – gewinnt. Dass diese ursprüngliche Einheit lediglich als synthetische zu denken ist, obwohl wir sie nur als analytische aufzuweisen vermögen, spielt dabei zunächst keine über die Orthodoxie des Kant-Verständnisses hinausreichende Rolle.⁴⁸

Für Brunstädts Deutung des Kantischen Begriffs der ›ursprünglichen Apperzeption‹ sind zwei Aspekte seiner Rezeption hervorzuheben. Zum einen ist die Letztbegründungsdimension dieses Gedankens einer Synthesis a priori, aus welcher alle Verknüpfung des Bewusstseins ihr Recht gewinnt, zu bedenken. In dieser begrifflichen Bestimmung schwingt zweifelsohne ein Moment von religionstheoretischer Valenz mit, sofern sich das besonderte Bewusstsein als in dieser Bewusstheit gegründet erfährt. Im Gegensatz zur eingangs ausgeführten Negativfolie des Realismus wird hier das Prinzip von Wirklichkeit nicht in der ›Atomisierung‹ derselben in diskrete Einheiten als Fällen von Dinglichkeit verortet. Vielmehr wird diese Verknüpfung des Mannigfaltigen, die Synthesis des Unterschiedenen zum Strukturprinzip erhoben. Damit wird bloße Realität zur Wirklichkeit miteinander verbundener Teile transformiert. »Diese Ganzheit ist

⁴⁶ Vgl. Brunstäd: Idee, 98 f.

⁴⁷ Brunstäd: Reformation, 11.

⁴⁸ Vgl. Manfred Baum: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur »Kritik der reinen Vernunft«, Königstein/Ts. 1986, 97 f.

das *Unbedingte*, zum Unterschiede vom Absoluten, das ist die nicht-dinghafte Einheit⁴⁹. Das Nicht-Dingliche ist als Bedingung alles Bedingten selbst das Unbedingte. Nicht das Absolute, worunter Brunstäd grundsätzlich das »Losgelöste«⁵⁰ versteht, sondern das Ideelle, die »geregelte Verknüpfung« konstituiert alle Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung. Grund und Grenze von Bewusstsein kann nicht dinglich, sondern muss notwendig unbedingt sein.

Der zweite Aspekt der spezifischen Aufnahme des Begriffs der »Apperzeption« durch Brunstäd betrifft den Charakter jener Bedingung der Möglichkeit von Bewusstsein überhaupt, die Brunstäd »Ichheit« nennt. Wenn er nämlich die »Apperzeption« als »Hinzudurchgreifen« interpretiert, in deren Vollzug sich der Inbegriff von Vorstellen darbietet, so muss dies gewichtige Folgen für die nähere Bestimmung der immanenten Struktur dieser Einheit des Bewusstseins zeitigen. Als Verbindung von mannigfaltigen Vorstellungen in einer Einheit des Vorstellens, welche sich zudem dieser Verbindung bewusst ist, kann diese Synthesis des Bewusstseins nicht als leerer Operator des »Ich denke« gedacht werden. Nicht ein alles Vorstellen begleiten-können-müssendes X, welches keiner weiteren Bestimmung zugeführt werden könnte, wird von Brunstäd ins Auge gefasst. Vielmehr muss sich die Mannigfaltigkeit der Gehalte des Bewusstseins, der Unterschied der Vorstellungen, in dieser Synthesis a priori selbst niederschlagen. Wenn die »Ichheit« als Inbegriff von Bewusstsein überhaupt zu stehen kommen soll, muss sie das Mannigfaltige, was es in sich begreifen können soll, auch in sich aufheben. Damit kann es sich jedoch nicht als leere Form der Einheit, sondern als erfüllte Verknüpfung derselben mit ihren Gehalten darstellen. Das Unbedingte ist mithin »nicht abstrakte Identität, sondern konkrete Einheit.«⁵¹ Was bei Kant noch die Züge eines leeren Operators trägt, der als heuristisches Instrument für die Explikation des Bewusstseins fungiert, wird hier zum Inbegriff, der Einheit des Mannigfaltigen ermöglicht, ohne die Bestimmungen des letzteren zum Verschwinden zu bringen. Das Unbedingte bleibt nicht abstrakt und losgelöst von der Wirklichkeit, sondern ermöglicht diese, wobei es sich ihren Reichtum anverwandelt.

Mit dieser Fassung der »ursprünglichen Apperzeption« als einer »konkreten Einheit« knüpft Brunstäd an Hegels begriffliche Bestimmung des »Konkreten« an. Letzteres wird in der Hegel'schen Philosophie im Sinne einer spekulativen Kategorie gebraucht, welche abstrakte Allgemeinheit und Besonderung des Allgemeinen in sich begreift. Das Konkrete fungiert bei Hegel nicht als Exponent von Anschaulichkeit, wie in unserem heutigen Gebrauch bis in die Umgangssprache hinein. Vielmehr kommt das Konkrete als dasjenige Allgemeine zu stehen, welches zur Besonderung gebracht ist, ohne den Bezug zu sich als Allgemeinem

⁴⁹ Brunstäd: Reformation, 11.

⁵⁰ Brunstäd: Reformation, 6.

⁵¹ Brunstäd: Reformation, 11.

zu verlieren. Damit bildet das Konkrete bzw. Einzelne das Resultat der Synthesis durch den Unterschied hindurch, die das strukturelle Prinzipiengefüge des Hegel'schen Denkens überhaupt darstellt. Dieses Gefüge ist etwa in den §§ 79–82 der *Enzyklopädie* dargelegt.⁵² Dort unterscheidet Hegel drei Momente des Logisch-Reellen: a) das verständige, b) das negativ-vernünftige oder dialektische und c) das positiv-vernünftige oder spekulative Moment. Das letztgenannte Moment repräsentiert als Synthesis das Resultat des Durchgangs durch die vorangehenden strukturellen Aufbauelemente des Logisch-Reellen. In der Betonung der Affirmation des Konkreten sah Hegel selbst das *proprium* seiner Philosophie, mit dem er über Fichte und Schelling hinausgegangen sei.⁵³ Die Synthesis durch den Unterschied hindurch und diesen in sich begreifend ist eben jene »konkrete Einheit«, welche Brunstäd für sein Verständnis des Wesens der Philosophie des Deutschen Idealismus namhaft macht.

3. PERSÖNLICHKEIT UND LUTHERTUM

Auf der Basis dieser erkenntnistheoretischen Bestimmung des Idealismus kommen nun freilich auch diejenigen Züge der Darstellung Brunstäd's zum Tragen, welche den Weg zur spezifischen Form seiner Lutherdeutung bahnen. Wenn der Begriff der »Apperzeption« im Sinne der »konkreten Einheit« der Vorstellungen des Bewusstseins im Grunde seiner selbst verstanden wird, so nimmt Brunstäd im Zuge dieser Explikation bereits zwei Weichenstellungen vor, die eine Aufnahme und Umformung einer bestimmten Gestalt zeitgenössischer Lutherinterpretation und -aneignung präfigurieren. Zum einen apostrophiert Brunstäd die theoretische Struktur einer Ganzheit, in welcher »die Möglichkeit der Synthesis der Teile« ihre Begründung erfährt, mit dem klassischen Letztbegründungsterminus des »Unbedingten«. Auf diesem Wege wird über die Frage nach einer gründenden und letzten Einheit der Horizont der religiösen Idee des Unbedingten mitgeführt. Zum anderen kommt dieser Grund von Synthesis überhaupt ebenso als Ursprung von Bewusstsein zu stehen, wie der Begriff der »Bewusstheit« illustrieren soll. Insofern das Unbedingte demnach als Grund des subjektiven Bewusstseins der Gegenstände exponiert wird, versteht Brunstäd

⁵² TW 8, 168–179 (Enz³ §§ 79–82). Vgl. dazu Barth: Weg, 334 f.

⁵³ Vgl. Barth: Weg, 334 f. mit Verweis auf TW 7, 52 f. 55. Dieser Selbstbeurteilung Hegels pflichtet Brunstäd bei, wenn er gelegentlich Hegels »Absage an Schelling« in der *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* erläutert: »Gegen die unterschiedslose Identität wird die konkrete Einheit, die Synthesis a priori, die Einheit in Unterschied gesetzt und darin auch das bedingte Recht der Reflexion vertreten.« Friedrich Brunstäd: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), in: Eugen Gerstenmaier/Carl Gunther Schweitzer (Hrsg.): Friedrich Brunstäd. Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften, Berlin 1957, 31–47, hier 42.

dasselbe zugleich als konkretes Prinzip von Subjektivität. Das Ich gründet demnach als individuelles Bewusstsein im Unbedingten als seinem konkreten Grund. Und anders gewendet versteht Brunstäd das Ich als Individuation jenes unbedingten Grundes selbst. Die »ursprüngliche Apperzeption« firmiert folgerichtig als »Ichheit«.

Deshalb nimmt es nicht wunder, wenn sich dieser basale Konnex von Unbedingtheit und Bewusstsein in der weiteren begrifflichen Bestimmung niederschlägt. »Aus alledem, aus diesen Begriffen Synthesis a priori, Apperzeption, Unbedingtes bildet sich das Prinzip der *Persönlichkeit*, der Ichheit.«⁵⁴ In diesem Zusammenhang expliziert Brunstäd den Ausdruck »Persönlichkeit« – in ähnlicher Weise wie bei der Apperzeption – von einer zu Grunde gelegten Etymologie her: »Persönlichkeit von »personare« bedeutet das Durchtönen, die durchtönende Einheit.«⁵⁵ Die Relation von Unbedingtem und Ich wird also im Begriff der Persönlichkeit im Sinne einer konkreten Synthesis zum Ausdruck gebracht, die die Mannigfaltigkeit der Aspekte dieses Verhältnisses beleuchtet. Sofern auf die Person im Sinne eines individuellen Falls von Bewusstsein Bezug genommen ist, führt Brunstäd die Seite des Ich mit. Ebenso kommt der Aspekt des Gegründetseins dieses Bewusstseins in seinem unbedingten Grunde zum Tragen, welcher als begründende Einheit zur Geltung gebracht wird. Diese Einheit kann jedoch nur insofern als gründende Instanz gedacht werden, als sie das Gegründete in sich befasst. Eben dieser Aspekt des In-sich-Begreifens des Ich in die konkrete Einheit ist in der Metapher vom »Durchtönen« repräsentiert. Die »durchtönende Einheit« von Ichheit und Ich gewinnt ihre konkrete Gestalt in der Verknüpfung von bedingtem Bewusstsein und unbedingtem Grund desselben. Die Persönlichkeit ist das Prinzipiengefüge, in welchem das Ich in der Einheit mit seinem Grund zur Person wird. Das Ich ist gleichsam Resonanzkörper in der Einheit mit dem Grund, der es zum Klingen bringt. In analoger Weise führt Brunstäd den Begriff der Idee auf das sinnliche Sehen zurück.⁵⁶ Dass sich Brunstäd der philologischen Plausibilität seiner Etymologie von »Persönlichkeit« möglicherweise selbst keineswegs so sicher war, wie er suggeriert,⁵⁷ spielt freilich für den Sachgehalt keine wesentliche Rolle. Schließlich dient eine Ety-

⁵⁴ Brunstäd: Reformation, 11.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ »An anderem Bildmaterial ausgedrückt, sagt man auch Idee, das ist die Sicht, der Durchblick aus den Teilen und durch ihre Ordnung auf die ursprüngliche unbedingte Einheit.« Ebd.

⁵⁷ Vgl. Brunstäd: Gesammelte Aufsätze, 24. Brunstäd verweist für den angenommenen Zusammenhang von »Persönlichkeit« und »personare« auf Luther selbst: »Zu »personare« vgl. Luther de servo arbitrio (Clemen III S. 189): »ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat.« Brunstäd: Reformation, 29 Anm.

mologie in erster Linie der Veranschaulichung eines systematischen Zusammenhangs und nicht dessen Erzeugung.

Mit dem Begriff der Persönlichkeit ist nunmehr der Überschritt von der rein erkenntnistheoretischen Fragestellung zur religiösen Sphäre vollzogen, freilich ohne erstere aus dem Blick zu verlieren. »Persönlichkeit und Idee wird dem Dinge und der Realität gegenübergestellt.«⁵⁸ Aus dieser erkenntniskritischen Opposition gegen den Realismus entspringt der Begriff eines Gottesgedankens, welcher demjenigen der »konkreten Einheit« zu entsprechen vermag. Nicht die Verdinglichung der Wirklichkeit und eine analoge Vorstellung des Unbedingten als abstrakt Absolutes gilt es in religiöser Applikation aufzuweisen. Vielmehr muss die Überwindung des erkenntnistheoretischen Realismus in den Idealismus seine korrespondierende Gestalt auf dem Feld der religiösen Vorstellung finden. »Nicht mehr absolute Realität, d. h. folgerichtig atomistische Materie, sondern unbedingt-synthetische Persönlichkeit, d. h. der lebendige persönliche Gott.«⁵⁹

In diesem Zusammenhang wird die Bildung zur Persönlichkeit des Subjekts über die Teilhabe am Unbedingten im Sinne jenes »persönlichen Gottes« expliziert. »[D]ie Persönlichkeit wird als das Unbedingte begriffen, die endliche Persönlichkeit von hier aus verstanden, als Apperzeption, als Ergriffensein, als Zusammengefaßtheit.«⁶⁰ Indem das empirische Subjekt dergestalt selbst seine Dignität eines Falles von Persönlichkeit aus der Verbundenheit mit seinem Grund erhält, stellt es sich konstitutiv als Teil einer Relation dar. »In der Erlebniseinheit des Bewußtseins, als Ich stehe ich in ursprünglicher Einheit, in Gemeinschaft. Dadurch werde ich Persönlichkeit durch Verbindlichkeit.«⁶¹ Indem die endliche Person in der Gemeinschaft mit der »ursprünglichen Einheit«, aus welcher ihr das eigene Bewusstsein entspringt, verbunden ist, kann es selbst als in sich erfüllte Synthesis konstituiert werden. »Ich werde in der Mannigfaltigkeit meines natürlichen teilhaften Selbst durch solche Verbindlichkeit Persönlichkeit.«⁶²

Die Entfaltung des Begriffs der Persönlichkeit hat für Brunstäd nicht nur die Funktion eines Überschritts vom Erkenntnisproblem zur religionstheoretischen Fragestellung im Allgemeinen. Darüber hinaus dient sie der Verknüpfung von Erkenntnis und Religion gerade im Sinne einer spezifischen Lutherdeutung. Davon zeugt die Korrelation der Persönlichkeitsthematik mit einer weiteren Bestimmung. Diese greift den Ausgang beim Bewusstsein des erkennenden Subjekts wiederum auf und verknüpft ihn mit einer wirkmächtigen Interpretation der Religiosität Luthers: »Der Grund des Bewußtseins ist das Gewissen.«⁶³

⁵⁸ Brunstäd: Reformation, 11.

⁵⁹ Brunstäd: Reformation, 11 f.

⁶⁰ Brunstäd: Reformation, 12.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

Indem Brunstäd den Gewissensbegriff als Interpretament derjenigen Gemeinschaft mit dem Unbedingten, die er zuvor als »Persönlichkeit« bezeichnet hat, in Anschlag bringt, schließt er sich offenkundig der Lutherdeutung Karl Holls an.⁶⁴ Letzterer hatte die Religion Luthers pointiert als »Gewissensreligion« interpretiert und damit vor allem unter seinen Schülern große Wirkung erzielt.⁶⁵

Im Rahmen seiner Erläuterung der Persönlichkeit als Gewissen nimmt Brunstäd freilich Bestimmungen vor, die über den historischen Zugriff Karl Holls weit hinausreichen, um dem Bild von Luthers Verständnis des Gewissens *coram Deo* eine idealistische Fundierung zu geben. Zu diesem Zwecke expliziert Brunstäd das Gewissen, welches ja seinerseits als Erläuterung von Persönlichkeit fungiert, mit Hilfe zweier weiterer Begriffe. Zum einen ist das Gewissen als Grund des Ich zugleich als dessen vernünftige Struktur zu verstehen, wobei dieses Gefüge wiederum die Synthesis a priori darstellt. »Diese unbedingte Einheit der Persönlichkeit in mir ist Vernunft von ›vernehmen.«⁶⁶ Dass sich Brunstäd abermals einer Etymologie bedient, sei in diesem Fall nicht nur zur Charakterisierung seines Darstellungsstils angemerkt. Vielmehr erinnert die Herleitung des Ausdrucks ›Vernunft‹ von ›vernehmen‹ an die spätere Interpretation des Gewissens als je persönliches ›sich Vernehmen‹ beim Holl-Schüler Emanuel Hirsch.⁶⁷ Zum anderen wird über den Vernunftbegriff eine Brücke zur Religion im engeren Sinne gespannt, insofern das Vernehmen des Gewissens als vernünftiger Charakter der Persönlichkeit selbst zu stehen kommt. Dieses Vernehmen des Bewusstseins kann nur als ein solches des Grundes von Subjektivität verstanden werden. Im ›Vernehmen‹ des Ich vollzieht sich das ›Durchtönen‹ zur konkreten Einheit mit dem unbedingten Grund – der ›Ichheit‹. Auf diesem Wege wird das Subjekt zur ›endlichen Persönlichkeit‹ in der Einheit mit dem ›lebendigen persönlichen Gott‹. »Unmißverständlich sagt man für diese unbedingte, umfassende und durchdringende Einheit, für Gewissen *Glauben*, den Kant dann Vernunftglauben nennt.«⁶⁸ Dass Kant als Gewährsmann angeführt wird, stellt diesen selbst in eine Traditionslinie ein. Denn die Verknüpfung von Gewissen (*conscientia*) und Glaube (*fiducia*) ist freilich kein Verdienst des Königsberger Philosophen. Vielmehr werden hier genuin Luther'sche Gedanken aufgenommen. Das wiederum geschieht bei Brunstäd in einer Weise, wie sie für die Rezeption der

⁶⁴ Vgl. Brunstäd: *Reformation*, 27 Anm. Dort werden zudem Theodosius Harnack und Reinhold Seeberg als weitere Referenzautoren genannt.

⁶⁵ Vgl. Karl Holl: Was verstand Luther unter Religion?, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band I: Luther, Tübingen 1921, 1–90. Vgl. die Rezensionen des Schülers Emanuel Hirsch: Holls Lutherbuch, in: Ders.: *Lutherstudien* Bd. 3, Waltrop 1999, 166–174.

⁶⁶ Brunstäd: *Reformation*, 12.

⁶⁷ Vgl. Emanuel Hirsch: *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 76 (§ 49.A.).132 (§ 73.A.).140 (§ 76.A.) und 225 (§ 110.B.).

⁶⁸ Brunstäd: *Reformation*, 12.

Lutherdeutung Holls charakteristisch ist. Darin wird das Gewissen als Ort der Gottesbegegnung aufgefasst, was an Luthers beinahe synonymem Gebrauch der Ausdrücke *conscientia* und *coram Deo* nachgewiesen wird.⁶⁹ Die Darlegungen Brunstäds zeichnet demgegenüber ein streng systematischer Zugriff aus, der sich solcher Mühen der Luther-Exegese – zumindest in der Darstellung – entledigt. Indem der Grund des Bewusstseins nunmehr als Gewissen und Glaube gedeutet ist, wird die Betrachtung ausgehend von erkenntnistheoretischer Problemstellung auf das Feld systematischer Lutherdeutung überführt.

Obwohl in diesem Kontext der Gewissensbegriff eine gewichtige Rolle spielt, dient er jedoch nicht wie bei Holl und seinen Schülern als zentraler Terminus zur Erschließung der Religion Luthers. Als solcher fungiert vielmehr die ›Persönlichkeit‹ als konkrete Einheit des subjektiven Bewusstseins mit seinem unbedingten Grund, welche sich freilich im Gewissen und im Glauben vollzieht. »Glaube ist das Geheimnis der Persönlichkeitswerdung durch die Verbindlichkeit, durch die Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, durch das Handeln, die Selbstmitteilung der unbedingten Persönlichkeit, die Offenbarung.«⁷⁰

In dieser Fluchtlinie verläuft nun auch Brunstäds als solche ausgewiesene Deutung von Luthers Verständnis des Christlichen. Dabei schließt er sich explizit an Holls Lutherforschung an.⁷¹ Das Gottesverhältnis wird als Persönlichkeitswerdung in der konkreten Einheit mit dem Schöpfer gefasst. »Die Welt, so verloren sie in ihrer Sündhaftigkeit ist, bleibt seine Schöpfung mit der Bestimmung, endliches persönliches Leben zur Gottesgemeinschaft heranwachsen zu lassen.«⁷² Damit ist eine Absage an jeglichen Gottesgedanken verbunden, der das Unbedingte als gänzlich losgelöst von Mensch und Welt vorstellig macht. »Gott ist nicht nur der ›ganz andere‹ des Absoluten, er ist positiv Liebeswille.«⁷³ Es widerspricht dem Begriff des Gottesverhältnisses, wenn dieses im Sinne abstrakter Gegenüberstellung und Beziehungslosigkeit verstanden werden soll. Letzteres würde eine Verdinglichung des Unbedingten nach sich ziehen, die dessen Wesen als konkreter Einheit gerade nicht entspricht. Deshalb deutet Brunstäds Luthers Interpretation des Evangeliums der »Sündenvergebung, Versöhnung und Rechtfertigung aus Gnade« als »Verwerfung«⁷⁴ jener abstrakten Gottesvorstellung. »Gegen Substanz und Natur steht *Persönlichkeit und Wille*.«⁷⁵ Religion lässt sich demnach in Aufnahme Luthers nur als Gemeinschaft der Persönlichkeit, d. h. als Beziehung von Gott und Ich denken. »Es ist lebendiges persönliches Ver-

⁶⁹ Vgl. Emanuel Hirsch: Lutherstudien Bd. 1, Waltrop 1998, 140f.147.

⁷⁰ Brunstäds: Reformation, 12.

⁷¹ Vgl. Brunstäds: Reformation, 27 Anm.

⁷² Brunstäds: Reformation, 27.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

hältnis von Wille zu Wille zwischen Gott und Mensch, es ist Einigung des Willens, nicht der Substanz.«⁷⁶

Dass Brunstäd in positiver Weise auch an Luthers Gedanken der Rechtfertigung des Sünders anzuknüpfen vermag, resultiert aus seinem Verständnis aller Wirklichkeit als Synthesis, welch letztere gerade den Widerspruch voraussetzt. Verknüpfung ist immer Synthesis eines Mannigfaltigen. Die Sünde ist ihm dementsprechend die Verdinglichung des Mannigfaltigen, sein Streiten wider die Verknüpfung zur konkreten Einheit. »Im Innersten selbst ist die Sünde, nur wer Ich ist, kann sich ja verabsolutieren«⁷⁷. Entsprechend ist die Rechtfertigung des Sünders die Überwindung dieser Verabsolutierung des endlichen Bewusstseins gegen seinen unbedingten Grund. »Nicht wer zuvor gerecht ist, kommt zu Gott, sondern Gott nimmt den Sünder an und rechtfertigt ihn und durchleuchtet ihn mit seiner Liebe im Glauben«⁷⁸.

Diesen Rechtfertigungsglauben Luthers sieht Brunstäd als wesensverwandte Voraussetzung der idealistischen Philosophie an. »Luther mußte sich die *Sprach- und Denkmittel* für seine Theologie aus der Fülle seines Gottesglaubens erst schaffen gegenüber der Scholastik und Mystik und ihrer stoisch-neuplatonischen Begriffsbildung. Der Idealismus ist die Fortsetzung dieser Umbildung und Neuschöpfung des Sprechens und Denkens.«⁷⁹ Damit entwirft Brunstäd – wie andere seiner Zeitgenossen – eine Genealogie, die bestimmte Aspekte von Luthers Denken zum Ahnherrn der Philosophie des Deutschen Idealismus erhebt.

Dreh- und Angelpunkt dieser Lutherdeutung ist freilich der oben dargelegte Begriff einer ›konkreten Einheit‹, welche Brunstäd aus seiner Erkenntnislehre im Anschluss an Kant und Hegel erwächst. »Der idealistische Begriff von der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit geht fast sichtbar aus dieser lutherischen Grundlehre von Gottes heiligem Liebeswillen, von der Gemeinschaft und Verbundenheit auch im Abstände, auch im Unterschiede und Gegensätze hervor.«⁸⁰ Ausgehend von dieser Annahme eines grundlegenden reformatorischen Erbes im Idealismus werden einige Bestandteile dieser Erbschaft präsentiert: So wird u. a. etwa »der Grundbegriff der Apperzeption, das ›Hinzudurchgreifen‹, das Zusammenfassen« als »Weiterdenken der Lehre von der rettenden, haltenden, auch führenden Hand Gottes«⁸¹ angeführt und die »idealistische Autonomie« als Erbe der »willige[n], freudige[n], ergriffene[n] ehrfürchtige[n] Hingabe in Willenseinigung mit Gott«⁸². Selbst Luthers Unterscheidung von verborgenem und of-

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Brunstäd: Reformation, 28.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Brunstäd: Reformation, 29.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Brunstäd: Reformation, 30.

fenbarem Gott vermag Brunstäd in sein Bild des Idealismus einzuzeichnen. »[M]uss man Luthers Lehre vom deus absconditus und revelatus nicht gar zu leicht im Sinne des absoluten transzendenten Dinges an sich und seiner Erscheinungswirkung verfälschen, wenn man sie nicht idealistisch so deutet, daß die Ganzheit begründende, ursprüngliche Einheit nie in die Summe der Teile aufgeht, obwohl sie in der Begründung und Ordnung der Teile sich erschließt.«⁸³

In dieser Art und Weise der Identifizierung wesentlicher Bestandteile der idealistischen Philosophie an Gedanken Luthers zeichnet Brunstäd eine systematische Linie von Luther bis Hegel. »Hegel dürfte recht behalten, wenn er ausspricht, er wolle im Reiche des Gedankens hinausführen, was Luther im Glauben und Zeugnisse des Geistes begonnen habe.«⁸⁴ Umgekehrt gibt er dem reformatorischen Christentum eine erkenntnistheoretische Fundierung, die an begrifflicher Konsistenz und Tiefenschärfe ihresgleichen suchen dürfte. »*Der Idealismus in seiner Charakteristik vom Erkenntnisprobleme aus ist erläuterndes Weiterdenken aus reformatorischem Geiste.*«⁸⁵

Dass sich Brunstäd damit sowohl hinsichtlich seiner Lutherdeutung wie seiner Auffassung vom Deutschen Idealismus stark exponiert, ist ihm bewusst.⁸⁶ Doch gerade um den Aufweis einer inneren Verwandtschaft von Luthers reformatorischen Gedanken mit dem Kern des Idealismus über die Grenzen von Philosophie und Religion ist es Brunstäd zu tun gewesen. »Und so antworte ich zum Schlusse: *Idealismus und Reformation gehören nach Geschichte und Aufgabe innerlichst zusammen.*«⁸⁷

4. SCHLUSS

In einem Artikel über Karl Holl charakterisiert dessen Schüler Hanns Rückert im Rückblick die Impulse seines Lehrers für die Lutherforschung.⁸⁸ Dabei werden einerseits die Verdienste der These von der »Gewissensreligion« Luthers her-

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Brunstäd: Reformation, 31.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ »Wenn man mir gelegentlich entgegen gehalten hat, was ich lehre, sei nicht Idealismus mehr, sondern Luthertum, so sehe ich darin eine Bestätigung meiner Bemühung, aus dem Idealismus in folgerichtiger Durchführung des kritischen Grundgedankens die objektiv-idealistischen, realistischen Fremdbestandteile auszuscheiden. Gegen die Bezeichnung als Luthertum habe ich dann wahrlich nichts einzuwenden.« Ebd.

⁸⁷ Brunstäd: Reformation, 35.

⁸⁸ Vgl. Hanns Rückert: Art. Karl Holl, in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart/Berlin/Olten/Freiburg i. Br. 1966, 103–108, hier 107.

vorgehoben und Holl als strenger Forschergeist gewürdigt. Andererseits gestattet der Schüler sich jedoch die kritische Frage, ob eine Aktualisierung der Gedanken Luthers allein für ein gegenwärtiges protestantisches Christentum genügte. Vielmehr sei möglicherweise doch eine philosophische Fundierung des Luthertums mit Hilfe der Reflexionsmittel und Erkenntnisse des Deutschen Idealismus angezeigt.

Dieser Einschätzung wird man entgegenhalten dürfen, dass ein solches Unterfangen in der Generation, welcher die Schüler Holls angehörten, durchaus in Angriff genommen worden ist. Möglicherweise hat Rückert bei seinem Einwand den Fichte-Kenner Emanuel Hirsch vor Augen gehabt. Doch selbst dann muss auf eine bemerkenswerte Alternative zur Verknüpfung Luther-Fichte (Hirsch) oder Luthertum-Schelling (Tillich) hingewiesen werden:

Denn in der eigenständigen Lutherdeutung Friedrich Brunstäds, die ihre Quelle in Kantisch-Hegel'schem Geist hat, präsentiert sich ein *tertium datur*. Gerade mit seiner Aufnahme des Begriffs der Persönlichkeit⁸⁹ als konkreter Explikationsgestalt des unbedingten Grundes von Subjektivität speist Brunstäd dem Luthertum eine wertvolle Variante des Gottesgedankens ein. Die (neu)idealistische Umdeutung der Gewissensreligion Luthers (Holl) zur konkreten Persönlichkeitsreligion (Brunstäd) gibt der Erschließung des christlichen Gottesverhältnisses ein möglicherweise weitaus flexibleres Instrumentarium an die Hand.⁹⁰

⁸⁹ Der Begriff findet sich zuvor bereits bei Ernst Troeltsch, mit dem Brunstäd sich nachweislich auseinandergesetzt hat. Vgl. Carl Gunther Schweitzer: Zur Einführung, in: Brunstäd: Gesammelte Aufsätze, 17–28, hier 21 f.; Ringleben: Anfänge, 78–80. Troeltsch bezeichnet das Christentum explizit als »Persönlichkeitsreligion«, die ihren Ausgang von einer »Deutung der Persönlichkeit Jesu« nimmt. Vgl. Ernst Troeltsch: Glaubenslehre, München/Leipzig 1925, 71 (§ 5).98 (§ 7).102 f (§ 8).

⁹⁰ Dass der Zeitgenosse Friedrich Brunstäd im Jahre 1933/34 politisch und kirchenpolitisch anders optierte als sein Kollege Emanuel Hirsch, indem er sich an der Rostocker Fakultät für die BK einsetzte, sei hier noch angemerkt. Vgl. Eugen Gerstenmaier: Mein Lehrer Friedrich Brunstäd, in: Brunstäd: Gesammelte Aufsätze, 7–14, hier 12 f.; Ratschow: Brunstäd, 250.