

Julius Trugenberger
Neuhegelianisches Kulturluthertum

Theologische Bibliothek Töpelmann



Edited by
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
and Christoph Schwöbel

Volume 194

Julius Trugenberger

Neuhegelianisches Kulturluthertum

Friedrich Brunstäd (1883–1944)

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-073811-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-073399-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-073407-2

ISSN 0563-4288

Library of Congress Control Number: 2021935508

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2020 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Dissertation im Fach Systematische Theologie angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Das Erscheinen dieser Arbeit gibt mir Gelegenheit, vielfältig zu danken.

Mein erster und besonders herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel. Er hat mich schon früh an seinem Tübinger Lehrstuhl für die Fragen der Systematischen Theologie und Religionsphilosophie begeistert. Auf ihn geht die Anregung zur Auseinandersetzung mit Friedrich Brunstäd zurück. Er hat die Arbeit auch nach seinem Wechsel an die University of St Andrews betreut und begleitet. Nicht zuletzt in seinem gemeinsam mit Prof. Dr. Friedrich Hermanni abgehaltenen Tübinger Doktorandenkolloquium hat er Methodik und Zwischenergebnisse engagiert und ausführlich mit mir diskutiert. In der späteren Ausarbeitungsphase ließ er mir alle Freiheiten, die ich brauchte.

Herrn Prof. Dr. Burkhard Nonnenmacher danke ich dafür, dass er die Mühen der Erstellung des Zweitgutachtens kurzfristig auf sich genommen hat.

Mein aufrichtiger Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Christian Danz (Wien). Die lebhafteste Diskussionskultur in seinem Doktorandenkolloquium in anregender Atmosphäre über den Dächern Wiens zählt für mich zu den beglückendsten Erfahrungen, die ich im Laufe meines Studiums machen durfte.

Den Herausgebern der Reihe Theologische Bibliothek Töpelmann – neben Herrn Prof. Dr. Christoph Schwöbel Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel und Herrn Prof. Dr. Bruce McCormack – danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Reihe, dem Verlag Walter de Gruyter, insbesondere Herrn Dr. Albrecht Döhnert und Frau Dr. Eva Frantz, für kompetente verlegerische Betreuung.

Die Evangelische Landeskirche in Württemberg, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands haben die Drucklegung finanziell unterstützt. Dafür sei ihnen gedankt.

Stipendien haben mir die Teilnahme an vielfältigen anregenden Veranstaltungen ermöglicht: Der Evangelischen Landeskirche in Württemberg danke ich für die Aufnahme in das Tübinger Evangelische Stift, der Studienstiftung des deutschen Volkes für ihr Studienstipendium und die Aufnahme in den Kreis ihrer Promotionsstipendiaten und der Konrad-Adenauer-Stiftung für die Gewährung eines Promotionsstipendiums.

Danken möchte ich an dieser Stelle auch zahlreichen Freunden aus dem Studium und meinem Ausbildungspfarrer im Vikariat, Herrn Pfarrer Claudius

Kurtz in Ravensburg. Sie haben in den vergangenen Jahren für mich den intellektuellen Austausch über Theologie, Kirche und die nicht immer einfachen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen beides heute stattfindet, zu einem elementaren, unverzichtbaren Bestandteil meines Lebens gemacht.

Ein letzter, sehr inniger Dank gilt meiner Frau sowie meinen Eltern. Sie haben meinen Weg stets mit Liebe und Verständnis begleitet und somit entscheidend zum Erscheinen dieses Buches beigetragen. Ihnen sei dieses Buch gewidmet.

Ravensburg, im Frühjahr 2021

Julius Trugenberger

Inhalt

- 1 Einleitung — 1
- 2 Überblick über das Gesamtwerk und methodische Vorbemerkungen zu seiner Erschließung — 9
- 3 **Prägungen, Entwicklungslinien und Konstellationen während der Weimarer Republik — 17**
 - 3.1 Elternhaus und Sozialisation in Hannover — 17
 - 3.2 Die Berliner Studienjahre — 21
 - 3.2.1 Die frühe Begegnung mit Adolf Lasson — 21
 - 3.2.2 Zwei von Reinhold Seeberg beeinflusste Publikationen — 25
 - 3.2.3 *Exkurs*: Geschichtsbild, (kirchen-)politische Agenda und theologische Programmatik Reinhold Seebergs um 1900 — 36
 - 3.2.4 Die frühen Arbeiten zu Hegels Geschichtsphilosophie — 44
 - 3.3 Zwischenbetrachtung: Genese und reife Gestalt des brunstädschen Hegel-Bildes — 54
 - 3.4 Brunstäds Rolle während der Weimarer Republik — 63
 - 3.4.1 Brunstäd als Cheftheoretiker der Deutschnationalen Volkspartei — 63
 - 3.4.2 Brunstäd als Cheftheoretiker des kirchlich-sozialen Verbandsprotestantismus — 74
- 4 **Die philosophischen Hintergründe der Religionstheorie — 91**
 - 4.1 Ein spezieller Objektivitätsbegriff — 91
 - 4.2 Die Dekonstruktion der abendländischen Substanzmetaphysik — 99
 - 4.2.1 Der eigentliche Hintergrund der Substanzkategorie — 99
 - 4.2.2 Die intrikaten Problemzusammenhänge der Substanzmetaphysik – Platon, Aristoteles und Leibniz in der Interpretation Brunstäds — 101
 - 4.2.3 Die Wahlverwandtschaft zwischen Substanzmetaphysik und Atomismus — 120
 - 4.3 Die Rückkehr zu einer nicht-dinglichen, organischen Wirklichkeitssicht — 123
 - 4.4 Die lebens- und vereinigungsphilosophische Aneignung des jungen Hegel — 127
 - 4.5 Die neuhegelianische Wertlehre — 140

- 4.6 Die Theoretizismus-Kritik und die existenziell-persönliche Dimension des Gottesglaubens — **156**

- 5 Die Religionstheorie — 163**
- 5.1 Verstehen „von innen her“ als orientierungsstiftender Ansatz im Dickicht der Religionsgeschichte — **163**
- 5.2 Der Wertwiderstreit als Ausgangspunkt von Religion und die Dialektik von Nichtigkeits- und Personifikationserlebnissen — **170**
- 5.3 Die Religionsgeschichte zwischen Nichtigkeits- und Personifikationserlebnissen — **178**
- 5.4 Die Gemeinschaft innerlich freier Gewissen als Gipfel der Religions- und Kulturgeschichte – Brunstäds Normbegriff von Christentum — **187**
- 5.5 Gemeinschaftliches Leben in Glaubensgewissheit – Brunstäd in den Debatten der Lutherrenaissance — **197**
- 5.5.1 Die Rechtfertigung und das Glaubensleben in Gottes Schöpfungsordnung — **201**
- 5.5.2 Die individuelle Gewissheitsbildung — **210**
- 5.6 Die theonome Neubegründung der modern-autonomen Kultur — **218**
- 5.7 Freiheitliche Re-Christianisierung der modernen Gesellschaft und das Problem des wundergläubigen Bewusstseins — **236**

- 6 Impulse für die lutherische Theologie und Kirche — 245**
- 6.1 Brunstäd als Systematischer Theologe im Dienst der lutherischen Kirche — **245**
- 6.2 *Exkurs:* Brunstäds Haltung und Rolle im (mecklenburgischen) Kirchenkampf — **246**
- 6.3 Der theologische Sinn der Annahme einer allgemeinen Offenbarung — **257**
- 6.4 Die Leitunterscheidung zwischen Lehrintention und Lehrgestalt der lutherischen Tradition im Rahmen von Brunstäds Theologiebegriff — **266**
- 6.5 Brunstäds Fortführung wichtiger Lehrintentionen des Luthertums — **273**
- 6.5.1 Die Sakramentenlehre — **274**
- 6.5.2 Die Prädestinations- und Gnadenlehre — **288**
- 6.5.3 Der Vorsehungsglaube — **297**

**7 Systematische Zusammenschau – Neuhegelianisches
Kulturluthertum — 310**

8 Epilog – Das Erbe Friedrich Brunstäds — 322

Literaturverzeichnis — 340

Personenregister — 362

Sachregister — 365

1 Einleitung

83 prominente Persönlichkeiten aus der lutherischen Theologie und Kirche, aus angrenzenden Wissenschaften und der Politik – unter ihnen die Theologen Paul Althaus, Gerhard Ebeling, Walther von Loewenich, Walter Künneth, Carl Heinz Ratschow, Karl Bernhard Ritter, Heinz Dietrich Wendland, die Kirchenführer Niklot Beste, Otto Dibelius, Hermann Dietzfelbinger, Hans Lilje, die Kirchenrechtler Johannes Heckel, Hans Liermann, Rudolf Smend, der neuidealistische Philosoph Richard Kroner sowie die Politiker Heinrich Brüning, Eugen Gerstenmaier, Theodor Heuss, Walter Hallstein, Gottfried Treviranus und Hans Schlange-Schöninggen – unterzeichnen im Jahr 1957 eine Laudatio auf einen alten Freund und Weggefährten, zuletzt Professor für Systematische Theologie in Rostock. Dessen Werk sehen sie 13 Jahre nach seinem Tod der Vergessenheit anheimfallen, was ihnen Anlass zu „größerer Wehmut und Sorge“ sei angesichts der doch „außergewöhnlichen Weite, Tiefe und inneren Geschlossenheit dieses Lebenswerkes“, das in seiner

„ureigenste[n] Grundkonzeption mehr bedeutet als eine bloße Rückkehr zu einem durch die neuere evangelische Theologie überwundenen Idealismus, sondern vielleicht eine gültige Antwort auf heute noch drängende Probleme aller Wissenschaften, einschließlich der Theologie sowie der Gestaltung unseres öffentlichen Lebens.“¹

Der Mann, dem diese Worte gelten, ist Friedrich Brunstäd (1883–1944).² Er war eine wichtige Figur des deutschen Protestantismus der 1920er- und 1930er-Jahre, zu seiner Zeit hochgeschätzt unter lutherischen Theologen und Vertretern angrenzender Disziplinen, ein Grenzgänger zwischen Philosophie, Theologie, akti-

1 Die Laudatio ist in Form eines Faltblatts einem 1957 erschienenen Sammelband mit den wichtigsten Aufsätzen Brunstädts beigelegt, der die an den verschiedensten Orten veröffentlichten Publikationen leichter zugänglich machen sollte; vgl. EUGEN GERSTENMAIER/CARL GUNTHER SCHWEITZER (Hgg.): Friedrich Brunstäd. Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften, Berlin 1957. Zum Hintergrund des Sammelbandes und der beigefügten Laudatio mitsamt Informationen zu deren Unterzeichnern vgl. GERT HAENDLER: Erinnerungen an Friedrich Brunstäd. Zum 70. Todestag am 2. November 2014, in: HERMANN MICHAEL NIEMANN (Hg.): Theologie in Umbruchzeiten. Rostocker Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2017, 129–206, hier: 145–148. Haendler vermutet, dass der Text der Laudatio vor allem auf Eugen Gerstenmaier zurückgeht.

2 In der vorliegenden Arbeit werden all diejenigen Schriften Brunstädts, die Eingang in den in Anm. 1. erwähnten Sammelband (im Folgenden abgekürzt: GA) gefunden haben, nach dessen Seitenzählung und ohne Angabe des ursprünglichen Erscheinungsortes zitiert. Dieser ist dem ausführlichen Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit zu entnehmen.

ver Politik und konservativem Verbandsprotestantismus. Doch trotz eines für einen Universitätsgelehrten beachtlichen Wirkungskreises zu Lebzeiten geriet sein Werk bald nach seinem Tod aus dem Fokus der theologischen Aufmerksamkeit – bereits in den 1980er-Jahren zählte man den einst so gut vernetzten und vielfältig im öffentlichen Leben engagierten Gelehrten zu den „vergessenen Theologen“ des frühen 20. Jahrhunderts.³

Mit diesem Faktum gibt sich die vorliegende Arbeit nicht zufrieden. Sie will im Rahmen einer Gesamtdeutung Friedrich Brunstäds aus systematisch-theologischer Perspektive zeigen, dass mit Brunstäd ein höchst anspruchsvoller und in vielen Punkten reizvoller Ansatz im Philosophischen wie Theologischen vergessen wurde – reizvoll vor allem deswegen, weil man in Brunstäds Werk auf eine für die Systematische Theologie stets sehr interessante Konstellation trifft: auf „ein Philosophieren, das als solches [...] hinzielte auf das theologische Denken“ sowie auf „ein theologisches Denken, das sich von der Philosophie gerade um seiner eigenen Sache willen nicht isolieren konnte.“⁴ Konkret geht es darum, dass hier theologische Traditionen eines (kirchen-)politisch konservativ eingestellten positiven Luthertums ohne Substanzverlust durch einen „Neuidealismus hegelscher Prägung hindurchgefiltert“⁵ wurden und daraus ein Ansatz resultierte, der gerade im Grenzgebiet von Theologie und Philosophie – im Religionsphilosophischen – „hohes Interesse“⁶ für sich beanspruchen konnte, der aber niemals nur auf die Bedürfnisse der akademischen Fachdiskussion zugeschnitten war, sondern – dem weiten Tätigkeitsfeld seines geistigen Schöpfers gemäß – stets „Auslöser ebenso für kulturpolitisches wie für staatspolitisches, für soziales wie für religiöses Handeln“⁷ war. Brunstäds Denken wirkte nicht nur in der akademischen Fachdebatte und der Kirche, sondern auch im Arbeitnehmerflügel der DNVP und in den Verbänden des konservativen Sozialprotestantismus, zuletzt durch seinen Schüler Eugen Gerstenmaier sowohl im Umfeld des Kreisauer Kreises als auch in der Anfangsphase der Christdemokratie nach dem Zweiten Weltkrieg.

Wenn man danach fragt, warum dieser Denker trotz alledem so rasch und so nachhaltig aus „dem allgemeinen theologischen Bewusstsein [...] entschwinden“

3 Vgl. JOACHIM RINGLEBEN: Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd. Eine theologiegeschichtliche Erinnerung, in: DERS./EILERT HERMS (Hgg.): *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Studien zur Theologiegeschichte, Göttingen 1984, 77–103.

4 RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 77.

5 KURT NOWAK: *Evangelische Kirche und Weimarer Republik*. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen 1981, 143.

6 CARL HEINZ RATSCHOW: Art. Brunstäd, in: TRE, Bd. 7, 249–253, hier: 249.

7 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

konnte, „wie es nach seinem Tode 1944 [...] der Fall war“,⁸ so wird man auf der Suche nach Erklärungen zunächst darauf hinzuweisen haben, dass unter der großen diskursiven Dominanz der Wort-Gottes-Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg die ebenso kritische wie konstruktive Rezeption des Deutschen Idealismus und seiner Denktraditionen keine besondere Rolle spielte, sodass ein Denker wie Brunstäd, der sich zeitlebens für eine solche Rezeption einsetzte, nach 1945 gegenüber der herrschenden Diskussionslage merkwürdig fremdartig erscheinen musste.⁹ Ferner war nach dem Zweiten Weltkrieg Brunstäds zutiefst konservative soziale Grundeinstellung – sie hatte es ihm in den 1920er-Jahren noch ermöglicht, zu einer einflussreichen Person im Umfeld der Inneren Mission und ihres nationalkonservativen Führungszirkels zu werden – nicht leicht vermittelbar mit der neuen gesellschaftlichen Gesamtlage, in der auch die Innere Mission ihre alten volkskonservativen Ideale, die vielfach eher noch in die Wichern-Zeit als ins 20. Jahrhundert wiesen, aus ihrem Selbstverständnis streichen musste.¹⁰ Unter diesen Vorzeichen nutzte es Brunstäd auch in den 1970er- und 1980er-Jahren nur wenig, als es zu einer allgemeinen Abkehr von der Wort-Gottes-Theologie und zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Christentum als Religion kam, dass er sich bereits in den 1920er-Jahren mit einer der „profilier-testen [...] religionsphilosophischen Darstellungen“¹¹ jenes Jahrzehnts hervorgetan hatte. Eher setzte in jener Epoche die Beschäftigung mit dem (sozial-)liberalen Erbe des Kulturprotestantismus ein,¹² oder es kam zur Hinwendung zum Religiösen Sozialismus, zu Paul Tillich etwa als einem von dessen interessantesten

8 RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 77.

9 Vgl. RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 77.

10 Vgl. JOCHEN-CHRISTOPH KAISER: Art. Innere Mission, in: RGG⁴, Bd. 4, Sp. 151–154, hier: Sp. 154; JOHANNES MICHAEL WISCHNATH: Vom Evangelischen Hilfswerk zum Diakonischen Werk, in: URSULA RÖPER/CAROLA JÜLLIG (Hgg.): Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Berlin 1998, 250–257. Freilich war es Eugen Gerstenmaier – der wichtigste Schüler Brunstäds –, der nach 1945 entschieden für einen Neuaufbruch der Inneren Mission nach der Maxime „Wichern zwei“ warb; vgl. ebd., 250.

11 RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 87 (Anm. 2).

12 Vgl. etwa TRUTZ RENDTORFF: Der Kulturprotestantismus, in: WILHELM SCHMIDT (Hg.): Gesellschaftliche Herausforderung des Christentums. Vom Kulturprotestantismus zur Theologie der Revolution, München 1970, 9–18; MANFRED SCHICK: Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914), Tübingen 1970; CHRISTOPH SCHWÖBEL: Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie, Gütersloh 1980; HANS MARTIN MÜLLER (Hg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992.

Theoretikern.¹³ Beide Tendenzen waren jedenfalls kaum dazu geeignet, die Aufmerksamkeit der Forschung auf einen Vordenker des volkskonservativen Luthertums zu lenken.

Vor einigen Jahren stellte Christian Illian denn auch fest, dass der „Fall Brunstäd [...] keine Ausnahme“ von der allgemeinen Regel ist, wonach „die Sozialkonservativen verglichen mit den Sozialliberalen oder den religiösen Sozialisten in der Forschung [zur Theologie des frühen 20. Jahrhunderts] ein eher vernachlässigtes Thema darstellen.“ Illian beklagte in diesem Zusammenhang ein „Ungleichgewicht“ in der Literatur, das bisher „verschiedentlich moniert, [...] aber trotz wichtiger Einzelforschungen noch nicht behoben worden ist.“ Zwar sei inzwischen klar, dass der Weg des Protestantismus nach 1918 sich nicht ohne die „engen Verbindungen zwischen den Kirchlich-Sozialen und den konservativen Parteien sowie den christlichen Gewerkschaften und den Evangelischen Arbeitervereinen“ verstehen lasse, dennoch aber würden „[g]emessen an ihrer historischen Wirksamkeit [...] die Sozialkonservativen in der wissenschaftlichen Literatur zu wenig beachtet“ – deutlich weniger jedenfalls als ihre primären Gegenspieler, die liberalen Kulturprotestanten. Insgesamt sei es

„charakteristisch für die Forschungslage, daß die damals tonangebenden Konservativen selten untersucht und dargestellt werden, während die kirchenpolitisch eher einflusslosen Liberalen im Zuge der Renaissance des Kulturprotestantismus [seit den 1970er-Jahren] zahlreiche Forschungs- und Publikationsanstrengungen auf sich gezogen haben.“¹⁴

Die vorliegende Arbeit will dazu beitragen, das von Illian angesprochene Ungleichgewicht der Forschungslage, das die einst einflussreichen volkskonservativen Theologen heute am Wahrnehmungsrand stehen lässt, zu lindern. Der Schwerpunkt liegt freilich nicht auf der (kirchen-)politischen Ebene. Zwar muss diese bei Brunstäd als jemandem, der zwischen Lehre und Leben keine Differenz zuließ, mitberücksichtigt werden, aber die Hauptaufmerksamkeit gilt der religionsphilosophisch-theologischen Ideen- und Argumentationswelt Brunstäd's, die trotz des Fehlens liberaltheologischer Elemente dadurch gekennzeichnet ist, dass die theologische und die philosophische Reflexionsarbeit in sehr enger, produktiver Nähe zueinander stattfinden. Ein Gespür für die Grundfragen christlicher Religionsphilosophie einschließlich des Faktums der Pluralität der Religionen in

13 Vgl. MATTHIAS KROEGER: Paul Tillich als Religiöser Sozialist, in: HERMANN FISCHER (Hg.): Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt am Main 1989, 93–137.

14 CHRISTIAN ILLIAN: Der Evangelische Arbeitsdienst. Krisenprojekt zwischen Weimarer Demokratie und NS-Diktatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialen Protestantismus, Gütersloh 2005, 30–32.

Geschichte und Gegenwart und des sich daraus ergebenden Problems der geschichtlichen Höchstgeltung des Christentums konnte bei Brunstäd ganz ohne liberaltheologische Prägung entstehen. Es entwickelte sich aus der Tradition eines sozialkonservativen, anti-säkularen „Kulturluthertums“¹⁵ heraus, welches sich von theologischen und gesellschaftlichen Liberalismen kritisch abgrenzte und um 1900 in dem Berliner modern-positiven Theologen Reinhold Seeberg (1859–1935) seinen wichtigsten Erneuerer hatte, der mit seiner Arbeit entscheidend dazu beitrug, jenes Luthertum auf ein neues Argumentationsniveau zu befördern. Indem die vorliegende Arbeit Friedrich Brunstäd als jemanden präsentiert, der „in theologischer Hinsicht einmal von Seeberg ausgegangen war“¹⁶ und selbst dort, wo er später relativ eigenständig seinen Weg ging, manches, was sich bei diesem „konservativen Kulturlutheraner“¹⁷ und wichtigsten Antipoden des theologischen Liberalismus des frühen 20. Jahrhunderts findet, in die religionsphilosophische und theologische Diskussion der 1920er- und 1930er-Jahre hinein verlängerte, leistet sie zugleich auch einen Beitrag zur Nachverfolgung der bisher noch kaum erschlossenen Wirkungen, die der kulturlutherische Ansatz Reinhold Seebergs über die Umbrüche von 1918 und 1933 hinweg hatte. Auch im Falle von Seebergs reichem Schrifttum, seinem großen verbandsprotestantischen Unterstützernetzwerk und seiner weitgespannten brieflichen Korrespondenz stehen das zu Lebzeiten zu verzeichnende Ansehen des Berliner Theologen in Fach- und Kirchenkreisen und die spätere Beachtung durch die Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung in einem deutlichen Missverhältnis zueinander.¹⁸ Insgesamt

15 Der Begriff „Kulturluthertum“ wurde geprägt von FRIEDRICH WILHELM GRAF: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85 (1988), 31–76. Diesen Begriff hat Graf immer wieder für die theologiegeschichtliche Forschung fruchtbar gemacht; vgl. DERS.: Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: DERS. (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Teil 1, Gütersloh 1992, 12–117; DERS., Die Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: GANGOLF HÜBINGER/RÜDIGER VOM BRUCH (Hgg): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, Bd. 1: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989, 103–131, hier: 113f.; DERS.: Konservativer Kulturlutheraner. Ein Lebensbild Reinhold Seebergs, in: DERS.: Der Heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 211–263.

16 HEINZ-DIETRICH WENDLAND: Wege und Umwege. 50 Jahre erlebter Theologie, Gütersloh 1977, 67. Wendland meint zugleich, dass Brunstäd „seinem ehemaligen Lehrer an systembildender konstruktiver Kraft weit überlegen“ gewesen sei (ebd.).

17 So der Titel des Seeberg-Porträts von GRAF, Konservativer Kulturlutheraner.

18 Vgl. ARNULF VON SCHELIHA: Art. Seeberg, Reinhold, in: TRE, Bd. 30, 729–733, hier: 732; FRIEDRICH WILHELM GRAF/KLAUS TANNER: Lutherischer Sozialidealismus. Reinhold Seeberg (1859–1935), in: GRAF (Hg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus II, 1, 354–397, hier: 356; 383f. Der Rezeptionsabbruch nach 1945 erklärt sich nicht zuletzt damit, dass der stramme

bietet eine Arbeit zu Brunstäd eine gute Gelegenheit, das Bild positiver lutherischer Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu schärfen: Als Gegenstück zu einem liberaltheologischen Ansatz musste sie nicht zwangsläufig identisch sein mit einem einfallslosen Biblizismus oder Supranaturalismus, sondern konnte ihrerseits auf der Grundlage ausgewiesener (religions-)philosophischer Kenntnisse in die theologische Diskussion eingreifen.

Eine Darstellung Brunstäd, die in dessen neoidealistische und kulturlutherische Argumentationswelt eindringt, sie ideen-, problem- und theologiegeschichtlich kontextualisiert mit dem Ziel, den Ansatz in seiner gedanklichen Tiefe und Geschlossenheit zu würdigen, ist ein Desiderat der Forschung. Einzelne Vorarbeiten hierzu sind allerdings zu verzeichnen, auch wenn die Literatur zu Brunstäd insgesamt spärlich ausfällt. Bezeichnend für die eigentümliche Rezeptionsgeschichte dieses Denkers ist, dass die Auseinandersetzung mit ihm bereits zu Lebzeiten einsetzt: 1923 wird Brunstäd in einer Erlanger Dissertation mit Karl Heim verglichen, einem in konservativ-lutherischen Kreisen ebenfalls beliebten Religionsphilosophen, die Erkenntnistheorie ist dabei ein Vergleichsgegenstand.¹⁹ 1927 vergleicht der Philosoph Gerhardt Kuhlmann Brunstäd und Paul Tillich als Religionsphilosophen miteinander, und zwar unter dem Gesichtspunkt, dass beide auf je unterschiedliche Weise dasselbe Ziel verfolgen: die theonome Durchdringung der modern-autonomen Kultur.²⁰ Den Brunstäd-Tillich-Vergleich nimmt ein Jahr später Heinz Dietrich Wendland auf in einem Beitrag für ein Standardwerk evangelischer Erwachsenenbildung der Zwischenkriegszeit.²¹ Nach dem Zweiten Weltkrieg wird zunächst aus Rostocker Theologenkreisen an Brunstäd's Verdienste bei der lehrmäßigen Darstellung und systematischen Erschließung der Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften erinnert.²² Es folgen die Dissertationen von Friedrich Polster über Brunstäd's Soziallehre²³ und von Doro-

Monarchist Seeberg im Umfeld des Ersten Weltkriegs einer der radikalsten protestantischen Kriegstheologen war; vgl. dazu GÜNTER BRAKELMANN: Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielfeld 1974.

19 WILHELM FERDINAND SCHMIDT: Erkenntnistheorie und religiöse Begriffsbildung bei Heim und Brunstäd, [Diss. msschr.] Erlangen 1923.

20 GERHARDT KUHLMANN: Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, Tübingen 1928.

21 HEINZ-DIETRICH WENDLAND: Das religiöse Problem in neuester Philosophie, in: CARL GUNTHER SCHWEITZER (Hg.): Das religiöse Deutschland der Gegenwart, Bd. 1, Berlin 1928, 170–208.

22 ALBRECHT BEYER: Das Vermächtnis Friedrich Brunstäd's an die lutherische Theologie und Kirche (1965), in: HEINRICH HOLZE (Hg.): Die Theologische Fakultät Rostock unter zwei Diktaturen (FS Gert Haendler), Münster 2004, 99–107.

23 WILHELM POLSTER: Die Soziallehre Friedrich Brunstäd's, [Diss. msschr.] Erlangen 1970.

thea Schneider über das Verhältnis von Denken und Glauben bei Brunstäd.²⁴ Diese beiden Arbeiten, die erstere noch von Paul Althaus, einem Brunstäd freundschaftlich verbundenen Kollegen, angeregt, gehen trotz ihrer affirmativen Haltung gegenüber Brunstäd nicht präzise auf dessen neuhegelianischen Hintergründe ein. Letzteres ist auch der Mangel in der kurzen Brunstäd-Darstellung Eckhard Lessings.²⁵ Zwar präsentiert Lessing mit Recht Brunstäd in einem einheitlichen Zusammenhang mit Karl Holl und Emanuel Hirsch als eine wichtige Stimme der nationalkonservativen Lutherrenaissance. Doch postuliert Lessing einen Bruch in Brunstäd's gedanklicher Entwicklung. Dadurch lässt er die Einheit von Luther- und Idealismus-Renaissance und damit letztlich auch die Geschlossenheit des ganzen brunstäd'schen Lebenswerks zur Makulatur werden. An jene Einheit und Geschlossenheit hat vor Lessing freilich mit Nachdruck bereits Carl Heinz Ratschow in einem einschlägigen Artikel zu Brunstäd in der *Theologischen Realenzyklopädie* erinnert.²⁶ Als ehemaliger Rostocker Promovend Brunstäd's greift Ratschow auch auf persönliche Erinnerungen zu Brunstäd's Arbeitsweise und zu den Themen der Rostocker Lehrveranstaltungen Brunstäd's zurück, was sehr wertvoll ist zur präzisen Nachverfolgung des brunstäd'schen Denkwegs.

Im Jahr 2015 legt Christoph Schwöbel einen Beitrag vor, der für die Auseinandersetzung mit Brunstäd als Religionsphilosophen neue Maßstäbe setzt.²⁷ Schwöbel nutzt die Auseinandersetzung mit Brunstäd's Religionstheorie dazu, um in deren philosophischen Hintergründe einzuführen. Er arbeitet heraus, dass Brunstäd sich nur deshalb in idealistische Traditionslinien stellte, weil er diese selbst fortzuschreiben gedachte. So seien für Brunstäd als Religionstheoretiker nicht der historische Kant oder Hegel von Interesse gewesen, sondern lediglich ein gewisser „Geist der Philosophien Kants und Hegels“, dem er sich verpflichtet gefühlt habe. Mit diesem eigenartigen Aneignungsverfahren, das deutlich die Usancen des frühen 20. Jahrhunderts widerspiegeln, stehe Brunstäd für eine „längst historisch gewordene Phase der Rezeptionsgeschichte des deutschen Idealismus“, die sich erkennbar von der aktuellen Art, sehr detailliert und behutsam idealistische Denker aufzunehmen, unterscheidet. Doch durch sein beherztes Zugriffsver-

24 DOROTHEA SCHNEIDER: Denken und Glauben in der Theologie Friedrich Brunstäd's, [Diss. msschr.] Berlin 1974.

25 ECKHARD LESSING: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918 bis 1945, Göttingen 2004, 63–68; 343–347.

26 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 249–253.

27 CHRISTOPH SCHWÖBEL: Die Idee der Religion und die Wirklichkeit der Religionen. Friedrich Brunstäd's Rezeption des deutschen Idealismus und die Religionsgeschichte, in: FRIEDRICH HERMANNI/BURKARD NONNENMACHER/FRIEDRIKE SCHICK (Hgg.): Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher, Hegel, Schelling, Tübingen 2015, 449–475.

fahren entstehe Neues, und so konfrontiere gerade Brunstads Religionstheorie ihre Leser mit „Fragestellungen, die auch für die gegenwärtige religionsphilosophische Arbeit Irritations- wie auch Inspirationspotential haben.“²⁸

Zu einem ähnlichen Urteil gelangt ein Jahr später auch Friedemann Barniske, der sich Brunstäd ausgehend von dessen Äußerungen zum Verhältnis von Reformation und Idealismus aus dem Jahr 1925 annähert.²⁹ Barniske betont mit Recht, dass man bei Brunstäd eine neuidealistische Deutung des lutherischen Glaubens antreffe, die auf das Modell einer Persönlichkeitsreligion hinauslaufe. Insgesamt stelle Brunstäd eine „bemerkenswerte Alternative zur Verknüpfung Luther-Fichte (Hirsch) oder Luthertum-Schelling (Tillich)“ dar, stehe gar für ein „tertium datur“ zu jenen beiden theologischen Berühmtheiten.³⁰ Allerdings rückt Barniske Brunstäd an manchen Stellen zu sehr an den kantischen Idealismus und zu wenig an Hegel heran, weil er der kantischen Rhetorik Brunstads zu viel zutraut und zugleich nicht hinreichend beachtet, dass bei Brunstäd insofern ein stipulativer Idealismus-Begriff vorliegt, als Brunstäd die idealistische Tradition im hohen Maße auf die Lösung kultureller Grundprobleme der Moderne verpflichtet. Zuletzt ist zu erwähnen ein ausführlicher Aufsatz des Rostocker Kirchenhistorikers Gert Haendler, der sich mit den verschiedenen Spuren beschäftigt, die Friedrich Brunstäd unter seinen Zeitgenossen hinterlassen hat.³¹ Da Haendler seinen Aufsatz mit Blick auf das 600-jährige Rostocker Universitätsjubiläum 2019 geschrieben hat, kommt er immer wieder auf Brunstads Tätigkeit als Rektor der Universität Rostock im Jahr 1930 sowie auf Brunstads Rolle als Dekan der Theologischen Fakultät während des mecklenburgischen Kirchenkampfes zu sprechen.

Die Durchsicht der Literatur zeigt, dass bisher immer wieder Einzelaspekte zu Brunstäd – zumeist seine Religionstheorie betreffend – herausgegriffen und thematisiert wurden. Wenn die vorliegende Untersuchung nun demgegenüber eine Gesamtdarstellung geben möchte, so muss sie sich im Vorfeld über die prinzipielle Einheitlichkeit des Werks sowie über methodische Grundfragen der Erschließung verständigen. Die grundsätzliche Einheitlichkeit des Oeuvres darf, wenn eine Gesamtdarstellung angestrebt wird, auf keinen Fall ein subjektives Postulat des Interpreten sein, das gewaltsam von außen an eine völlig disparate, von inneren Brüchen und Widersprüchen zeugende Stoffmasse herangetragen wird.

28 SCHWÖBEL, Die Idee der Religion und die Wirklichkeit der Religionen, 473f.

29 FRIEDEMANN BARNISKE: Persönlichkeitsreligion. Friedrich Brunstads (neu)idealistische Lutherdeutung, in: MARKUS BUNTFUSS/DERS. (Hgg.): Luther verstehen. Person – Werk – Wirkung, Leipzig 2016, 213–233.

30 BARNISKE, Persönlichkeitsreligion, 233.

31 HAENDLER, Erinnerungen an Friedrich Brunstäd.

2 Überblick über das Gesamtwerk und methodische Vorbemerkungen zu seiner Erschließung

Wer sich einen Überblick über Brunstads Lebens- und Denkweg verschaffen möchte,¹ der kommt an Brunstads Fachwechsel von der Philosophie zur Theologie nicht vorbei. Brunstädt war nicht von Haus aus Theologe – wurde auch niemals ordiniert –, sondern wurde Theologe im engeren Sinn erst 1925 mit der Berufung auf die Professur für Systematische Theologie in Rostock als Nachfolger des nach Erlangen gewechselten Paul Althaus d. J. Doch damit kam lediglich „zur institutionellen Darstellung“, was Teil der „innere[n] Bewegtheit“ Brunstads seit jeher war.² Brunstädt hielt sich innerlich immer eng an die lutherische Kirche und die positive Theologie. Mit ersterer kam er im Zuge seines Aufwachsens in Hannover in Berührung; letztere lernte er im Rahmen seines breit angelegten Studiums der Philosophie, Theologie, der Staatswissenschaften, der anglistischen und romanischen Philologie sowie der Germanistik in Berlin bei Reinhold Seeberg kennen.³ Doch trotz der früh schon engen Bindung an Seeberg verdiente Brunstädt sich seine akademischen Sporen zunächst im Fach Philosophie. Nach der philosophischen Promotion 1909 in Berlin bei Wilhelm Dilthey wechselte er an die philosophische Fakultät nach Erlangen, um sich dort zu habilitieren. Die Erlanger philosophische Fakultät pflegte unter der Führung des Philosophen Paul Hensel eine freundschaftliche Beziehung zu ihrer theologischen Schwesterfakultät. Dies sowie das lutherische Klima Frankens erleichterten Brunstädt, der nach der Promotion noch einige Zeit mit dem Gedanken gespielt hatte, sich in der Theologie zu habilitieren,⁴ die geistige Existenz in Erlangen erheblich. 1911 erfolgte die Eheschließung mit der Kaufmannstochter Aline Ibach aus dem bergischen Remscheid,

1 Die folgenden Ausführungen stützen sich in erster Linie auf RATSCHOW, Art. Brunstädt; RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstädt; SCHWÖBEL, Die Idee der Religion und die Wirklichkeit der Religionen; HAENDLER, Erinnerungen an Friedrich Brunstädt, sowie MICHAEL BUDDRUS/SIGRID FRITZLAR (Hgg.): Die Professoren der Universität Rostock im Dritten Reich. Ein biographisches Lexikon, München 2007, 92f.

2 RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstädt, 77.

3 Brunstädt begann sein Studium im Sommersemester 1901 in Heidelberg und wechselte nach einem Jahr nach Berlin. Dort studierte er ab dem Wintersemester 1902/03 dann auch Theologie, und zwar vor allem bei Seeberg.

4 „In den Jahren 1908/09/10 habe ich geschwankt, ob ich mich theologisch oder philosophisch habilitieren sollte“ (Schreiben Brunstads an Paul Althaus vom 13. Juli 1925, in: Nachlass Paul Althaus, Universitätsarchiv Erlangen, G 1/30, Nr. 10).

aus der Ehe ging der Sohn Gunther hervor, später ein promovierter Jurist. Nach der Habilitation im Jahr 1911 begann Brunstäd in Erlangen im Sommersemester 1912 mit der Vorlesungstätigkeit und erhielt 1917 den Status eines außerordentlichen Professors. Am Ersten Weltkrieg nahm der Wehruntaugliche nicht direkt im Felde teil, sondern verwaltete einen Lazarettzug des Roten Kreuzes und diente bei einem Armeestab als Delegierter des Roten Kreuzes. Die Erlanger Vorlesungstätigkeit gab ihm Gelegenheit, an der Sondierung seiner Gedanken zu arbeiten, die seit seinen Studienanfängen stark von Hegels Philosophie geprägt waren. „Im Wintersemester 1901/2 las ich zuerst – [...] durch [Eduard von] Hartmann angeleitet Hegel – und dieser Name hat von da an meinen inneren und äußeren Lebensgang beherrscht.“⁵ Allerdings geriet Brunstäd's Projekt einer Erneuerung der hegel'schen Philosophie, das ihm die akademische Profilierung sichern sollte, unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg ins Stocken, weil sich für Brunstäd nun politische Themen in den Vordergrund drängten. 1920 wurde er Mitglied der DNVP und schnell Teil ihres engeren Führungszirkels; in den Folgejahren veröffentlichte er mehrere Grundlagentexte zu deren Programmatik. 1929 verließ er die DNVP wieder, als diese sich unter der Führung Albrecht Hugenbergs politisch radikalisierte, was in der von Brunstäd abgelehnten Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten gipfelte. Brunstäd's politisches Engagement nach dem Ersten Weltkrieg war die Hauptursache dafür, dass sein Hauptwerk, die Religionstheorie *Die Idee der Religion*,⁶ erst 1922 und somit wesentlich später als eigentlich geplant erscheinen konnte. Es wurde auch unter großem Zeitdruck zu Ende geschrieben. Dennoch ist die Feststellung Ratschows richtig, dass Brunstäd mit diesem Werk, das sehr viel philosophische Gedankenbildung enthält, im Alter von 38 Jahren „sehr frühzeitig seinen Einsichten eine systematisch geschlossene Form zu geben vermocht“⁷ hat, über die er im Wesentlichen nie mehr hinausgehen musste, von der er aber in den Folgejahren in den verschiedensten Kontexten immer wieder

5 FRIEDRICH BRUNSTÄD: Eigenhändiger Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen vom 6. Juli 1919, Universitätsarchiv Erlangen, E1/1, 1, Bl. 103 (Unterstreichung im Original). Brunstäd wurde schon während der Schulzeit durch die „späteren Schriften Ed[uard] von Hartmanns“ (ebd.) in die Philosophie eingeführt, darunter wohl vor allem EDUARD VON HARTMANN: Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1890. Von Hartmann unternimmt in seinem Werk mit Blick auf Hegel den Versuch, zwischen der zu verwerfenden Form der hegel'schen Philosophie – der voraussetzungslosen Methode der Dialektik – und den zu bewahrenden Inhalten dieser Philosophie zu unterscheiden; vgl. ebd., 43–75. Der Neuhegelianismus, zu dem Brunstäd in den 1920er-Jahren vorstößt – siehe dazu unten S. 61 – klingt wie eine Einlösung der Forderung von Hartmanns, „eine freie Erneuerung der Hegel'schen Philosophie aus dem Hegel'schen Geist heraus in einer unserer Zeit gemäßen Form [zu] versuchen“ (ebd., 75).

6 FRIEDRICH BRUNSTÄD: *Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie*, Halle 1922.

7 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

zählen konnte: „In der *Idee der Religion* sind 1922 alle wesentlichen Konzeptionen fertig ausgebildet.“⁸ Zugleich war es wesentlich diese hochgradig innovative Schrift, die ihm 1925 den Ruf auf die Rostocker Professur für Systematische Theologie einbrachte.⁹ Die Berufung indes war ein außergewöhnlicher Vorgang, hatte sich Brunstäd doch zuvor als Erlanger Extraordinarius für Philosophie „zwar durch hoch respektable Studien zur idealistischen Philosophie, zur Staatslehre, zur Religionsphilosophie und zu Parteiprogrammen als ungewöhnlich breit gebildet ausgewiesen, aber kaum als systematischer Theologe.“¹⁰

Von 1925 an bis in die Endphase der Weimarer Republik hinein stand Brunstäd auf der Höhe seiner Wirksamkeit.¹¹ Er veröffentlichte nun jedes Jahr mehrere Vorträge zu religionsphilosophischen und zugleich zu sozialetischen Themen. Mit der letzteren Akzentsetzung profilierte er sich in den Netzwerken des konservativen Verbandsprotestantismus, die sein Lehrer Reinhold Seeberg bereits vor dem Ersten Weltkrieg ausgebaut hatte. Brunstäd engagierte sich in jener Zeit in starkem Maße in der evangelischen Arbeitnehmerbildung in der Tradition Adolf Stoeckers, immer von der Frage umgetrieben, was gegen die Entkirchlichung des deutschen Volkes im Allgemeinen sowie der Arbeiterschaft im Besonderen zu unternehmen sei. Wie Seeberg so galt auch Brunstäd den Zeitgenossen als ein idealistischer Denker mit besonderem Interesse an Umsetzungsfragen. Die Redaktion des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* übertrug ihm am Ende der 1920er-Jahre die Artikel zu Hegel, zum Neuhegelianismus, zum Idealismus und zur Willensfreiheit, und Brunstäd nutzte diese Gelegenheit, um betont programmatische Akzente zu setzen, die die üblichen engen Grenzen eines Lexikonartikels sprengten. 1925 erhielt er auf Betreiben Emanuel Hirschs die Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen;¹² das Verhältnis zu Hirsch sollte sich erst nach 1933 wieder abkühlen, vornehmlich aus kirchenpolitischen Gründen.¹³

Als Brunstäd 1930 Rektor der Universität Rostock wurde, stellte er sich dort mit einer Grundsatzabhandlung zum Wissenschaftscharakter der Theologie vor.¹⁴ Ab 1933 begann er damit, sich der materialen Dogmatik zuzuwenden, in der er, der lange Jahre Zeit nur Religionsphilosophie getrieben hatte, einiges aufzuarbeiten

8 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250 (Hervorhebung im Original).

9 Vgl. RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 77.

10 IRMFRIED GARBE: Zur Situation der Evangelisch-theologischen Fakultät Rostocks in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: HERMANN MICHAEL NIEMANN (Hg.): *Theologie in Umbruchszeiten. Rostocker Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2017, 11–38, hier: 25.

11 Vgl. RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

12 Vgl. RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 87 (Anm. 2).

13 Vgl. HAENDLER, Erinnerungen an Friedrich Brunstäd, 171 f.

14 FRIEDRICH BRUNSTÄD: *Theologie als Problem*, in: GA, 101–110.

hatte. Dennoch blieb die Philosophie auch in dieser Rostocker Phase immer präsent. 1933 erschien im *Handbuch der Philosophie* des Verlags R. Oldenbourg eine inhaltsreiche und zugleich sehr gedrungene Abhandlung über das Thema Logik,¹⁵ in der Brunstäd auf der Basis seines Neuhegelianismus die formallogischen Ansätze in ihre Grenzen zurückzuweisen suchte. Während er sich 1935 mit einer Stoecker-Monographie nochmals als führender Vertreter des evangelischen Sozialkonservatismus auswies,¹⁶ meldete er sich 1936 ein letztes Mal publizistisch zu Hegel zu Wort mit einem Beitrag in dem Sammelwerk *Die Großen Deutschen*, in dem er seine nicht unkritische Hegelinterpretation bzw. -aneignung resümierte.¹⁷ Gleichzeitig standen seine Rostocker systematisch-theologischen Lehrveranstaltungen noch ganz im Geiste der nunmehr bereits über zehn Jahre alten Religionsphilosophie. „Die Dogmatik-Vorlesung wurde nach wie vor rein religionsphilosophisch aufgebaut.“¹⁸ Brunstäd's Öffnung zur materialen Dogmatik vollzog sich schrittweise, ging nicht zulasten seiner Religionsphilosophie, sondern baute auf ihr als dem Fundament der Dogmatik auf. In der geplanten, aber nie realisierten zweiten Auflage von *Die Idee der Religion* sollte sich nicht die seit 1922 feststehende gedankliche Grundlage ändern, es sollten lediglich die neu erworbenen materialdogmatischen Einsichten in das bereits bestehende Konzept integriert werden.¹⁹ Zugleich traten in der Mitte der 1930er-Jahre für Brunstäd Fragen einer allgemeinen Offenbarung Gottes im Gesetz auf die Agenda. Nach dem Machtwechsel von 1933 politisch heimatlos geworden, verlagerte er sein Engagement schnell auf die Kirche und widmete sich den Debatten, die der sog. Kirchenkampf mit sich brachte. Dabei pflegte er Kontakte zu den obersten kirchenpolitischen Entscheidungsträgern des Reiches. An der unter den politischen Repressalien der Nationalsozialisten leidenden Rostocker theologischen Fakultät hielt er bis in die 1940er-Jahre hinein seine Lehrveranstaltungen im Fach System-

15 FRIEDRICH BRUNSTÄD: Logik, in: ALFRED BAEUMLER/MANFRED SCHROETER (Hgg.): *Handbuch der Philosophie. Abteilung 1: Die Grunddisziplinen*, München/Berlin 1933, 3–99.

16 FRIEDRICH BRUNSTÄD: *Adolf Stoecker. Wille und Schicksal*, Berlin-Spandau 1935.

17 FRIEDRICH BRUNSTÄD: Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770–1831, in: GA, 31–47.

18 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

19 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 252 (Anm. 1), bemerkt: „In meinem Briefwechsel mit Brunstäd sind die Arbeiten zu einer 2. Aufl. der *Idee der Religion* 1941 besprochen, die freilich ganz anders aussehen sollte als die 1. Aufl. Aber diese Änderungen betrafen nicht das fertige System. Das blieb unverändert. Die Veränderungen bezogen sich vielmehr auf die Einarbeitung von theologischen Einsichten, die das religionsphilosophische Konzept fortsetzen sollten.“ Leider besteht kein Nachlass Carl Heinz Ratschows, sodass Brunstäd's Gedanken zur Neuauflage seines religionsphilosophischen Hauptwerks nicht mehr rekonstruiert werden können; vgl. auch die Erinnerungen von GOTTFRIED QUELL: Friedrich Brunstäd und Friedrich Büchsel zum Gedächtnis (1945), in: HOLZE (Hg.), *Die Theologische Fakultät Rostock unter zwei Diktaturen*, 83–97, hier: 89.

matische Theologie ab. Die gewichtigste Frucht der Rostocker Zeit stellt das postum veröffentlichte Werk *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*²⁰ dar, die Summe des lutherischen Theologen Brunstäd. Am 2. November 1944 starb Friedrich Brunstäd im Alter von nur 61 Jahren nach längerer Krankheit in Willershagen bei Gelbensande, einem Dorf nahe Rostock, wohin er nach der bombenbedingten Zerstörung seines Rostocker Hauses verzogen war.

Carl Heinz Ratschow weist auf die Seltenheit hin,

„daß ein so lebendiger und kenntnisreicher Denker, der wie Brunstäd stets mitten in konkreten Auseinandersetzungen seiner Ideen stand, die erste systematische Ausformung seiner Gedanken bis in die Formulierung hinein über zwanzig Jahre festhalten kann.“²¹

Ab dem Hauptwerk *Die Idee der Religion* von 1922 finden sich über Jahre hinweg in den auf die verschiedensten Diskussionskontexte hin entworfenen Arbeiten an inhaltlichen Knotenpunkten immer wieder die gleichen Gedanken, immer wieder ähnliche oder gar wortgleiche Formulierungen. Anzeichen eines Bruches gibt es bei Brunstäd nicht – dies gilt in werkbiographisch-diachroner Hinsicht, aber auch mit Blick auf das Verhältnis von Theorie und Praxis.²²

„Brunstäd strebte danach, einen Gedanken stets zu Ende zu denken, d. h. zu einer systemgerechten Abrundung zu bringen. Zu dieser umfassenden Einordnung gehörte für ihn aber auch ganz grundsätzlich die ‚einheitliche‘ Verbundenheit von Denken und Gestalten. Daher war es für Brunstäd als Denker ‚notwendig‘, im sozialen wie politischen Bereich wirksam zu werden.“²³

Dass es keinen Bruch gibt, erleichtert das Vorhaben einer Gesamtdarstellung wesentlich. Nicht zuletzt ist es so möglich, auch frühere Texte mithilfe von späteren zu interpretieren. Dieser Sachverhalt ist im Falle Brunstäd's mehr als nur eine Randnotiz wert. Er ist in methodischer Hinsicht von sehr großer Bedeutung, denn viele Arbeiten Brunstäd's erschließen sich in ihrem Tiefensinn nicht ohne Weiteres. Es fehlte dem vielfach Engagierten, wie er selbst zugibt, zumeist „an Möglichkeit und Muße zu umständlich gelehrter Einzelausarbeitung mit ihren Auseinandersetzungen und Nachweisen.“²⁴ Er, der auf verschiedenen Foren „stets druckreif“ sprach und dadurch die Möglichkeit hatte, „Jahr für Jahr meist mehrere große Vorträge [im Druck zu veröffentlichen], die seiner systematisierenden Ei-

20 FRIEDRICH BRUNSTÄD: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951.

21 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

22 Vgl. GERSTENMAIER: Mein Lehrer Friedrich Brunstäd, in: GA, 7–14, hier: 9.

23 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

24 FRIEDRICH BRUNSTÄD: Vorwort, in: DERS.: *Die Idee der Religion*, III-V, hier: IV.

genart gemäß ein Gebiet zu Ende dachten“,²⁵ verzichtete in seinen sehr schnell angefertigten Publikationen in aller Regel darauf, Fremdpositionen der Geistesgeschichte ausführlich wiederzugeben sowie seine Stellung zu ihnen mittels Belegstellen genau darzulegen. Wo er sich in seinen kleineren und größeren Arbeiten auf Positionen anderer Philosophen oder Theologen bezog – ob affirmativ oder negativ –, analysierte er in der Regel nicht schrittweise deren Argumentation, um so zu einer klaren Unterscheidung zwischen der fremden und der eigenen Meinung zu gelangen. Vielmehr läuft bei Brunstäd die Bezugnahme auf irgendeine Gegebenheit der Geistesgeschichte entweder auf die systematische Aneignung derselben für den eigenen Gedankengang hinaus oder auf den Aufbau einer Kontrastfolie, was ebenfalls der Schärfung des eigenen Anliegens dienen soll. Brunstäd hat die teils verzerrte Wiedergabe des Originals bewusst in Kauf genommen – selbst bei seiner Hauptreferenz Hegel ist nicht immer klar, wo Hegel aufhört und wo Brunstäd anfängt. „Immer wird zugleich referendo – freilich ohne Nachweise und Zitate, die nachprüfbar wären – und grundsätzlich gesprochen. Immer dient das Referat nur zur Erläuterungen eigener Begriffsprägungen“,²⁶ die bei Brunstäd zudem oft in Gestalt eigenwilliger Etymologien daherkommen. Brunstäd „war so ungemein systematisch und rasch in seinem Denken, daß er jeden geistigen Sachverhalt sogleich seziert, präpariert und seinem Konzept eingeordnet hatte.“²⁷ Es liegt auf der Hand, dass er mit seinem eigentümlichen Verfahren, zu dem auch eine außerordentlich dichte schriftliche Formulierungsweise gehört, seinen Lesern das Verständnis nicht gerade erleichtert, ja seine spätere Rezeption insgesamt erheblich erschwert hat. Wer nicht mehr unmittelbar von den Eindrücken seiner mündlichen Ausführungen zehren konnte, dem musste später die ganze Gedankenwelt als eine nur schwer zugängliche, ja teils hermetisch verschlossene Angelegenheit erscheinen, was gerade auch auf *Die Idee der Religion* zutrifft, wo zentrale Grundbegrifflichkeiten zwar eingeführt, aber kaum erläutert werden.

Um trotz dieser Schwierigkeiten einen Zugang zu Brunstäd's Denken zu erhalten, trifft die vorliegende Arbeit zwei methodisch-strategische Grundsatzentscheidungen:

Erstens beginnt die Untersuchung nicht unmittelbar mit der Exegese der Religionstheorie von 1922, sondern mit den Prägungen, Entwicklungslinien und

25 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250.

26 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 251.

27 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 251. Ratschow gibt zugleich Entwarnung: „Wer die genauen Exzerpte alles Gelesenen, mit denen Brunstäd arbeitete, sah, weiß, daß sich all diese Referate belegen ließen. Brunstäd war in seinem ganzen Wesen viel zu präzise, als daß er darin unscharf gewesen wäre“ (ebd.).

Konstellationen, die für ein Verständnis Brunstäds entscheidend sind (Kapitel III). Zwar ist *Die Idee der Religion* die wichtigste Schrift Brunstäds. Doch was sich hier konzeptionell findet, das hat seine eigenen bildungsbiographischen Wurzeln und das weist die Spuren bewegter Zeitumstände auf. Zugleich ist es teilweise in parallelen Publikationen der 1920er-Jahre sehr viel ausführlicher bzw. verständlicher dargelegt als in *Die Idee der Religion*. All dies muss berücksichtigt werden.

„Brunstäd hat große Lehrer gehabt“,²⁸ die ihn nachweislich prägten und von deren geistigen Entdeckungen er zeitlebens zehrte. 1883 geboren zählt er wie etwa auch Rudolf Bultmann (*1884), Karl Barth (*1886), Paul Tillich (*1886), Friedrich Gogarten (*1887), Paul Althaus (*1888), Emanuel Hirsch (*1888) und Emil Brunner (*1889) zu einer Alterskohorte, die im Diskurs nach 1918 durch eine außergewöhnliche konzeptionelle Innovativität auffällt.²⁹ Es lässt sich diese Innovativität nur durch die Dynamik der Zeitenwende um den Ersten Weltkrieg verstehen, ohne dass man freilich die ideengeschichtlichen Kontinuitäten zur Vorkriegszeit einfach ausblenden dürfte. Die Vertreter der 1880er-Generation wurden, darauf macht Friedrich Wilhelm Graf aufmerksam, schon in ihrem Studium „stark geprägt durch die Modernisierungskonflikte um 1900, speziell die paradoxe Gleichzeitigkeit von Modernitätseuphorie und Modernisierungstraumata“,³⁰ die sich dann im Ersten Weltkrieg zugunsten der traumatischen Momente auflöste, wobei gerade diese in der geistigen Orientierungslosigkeit nach 1918 zu ungeahnter intellektueller Produktivität führten. Ratschow sieht an dieser Stelle Parallelen zwischen Brunstäd und Tillich:

„Es liegt [...] auf der Hand, diese beiden religionsphilosophischen Konzepte, die, vom Idealismus voll bestimmt und zu politischen Konsequenzen bewegt, eine Kultur-,Theologie‘ programmieren, miteinander zu vergleichen. Der Denkipuls beider geht vom Idealismus aus. Die lebendigen Erfahrungen beider vor und nach dem I. Weltkrieg schaffen analoge Fragestellungen.“³¹

28 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 249.

29 FRIEDRICH WILHELM GRAF: Einleitung: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik, in: DERS.: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 1–110, hier: 29–45, misst dem Generationenkonzept in der theologiehistorischen Forschung zum Weimaraner Protestantismus eine große Wichtigkeit bei. Zu Brunstäd im Zusammenhang der 1880er-Kohorte, vgl. ebd., 36. Nach HERMANN FISCHER: Systematische Theologie, in: GEORG STRECKER (Hg.): Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, Tübingen 1983, 289–388, hier: 289, bietet die 1880er-Generation „eine beeindruckende Fülle systematisch-theologischer Potenzen.“

30 GRAF, Einleitung, 31.

31 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250. Allerdings ist Brunstäd in den Augen Ratschows aufgrund „einer tiefen persönlichen Frömmigkeit und einer hohen sittlichen Integrität [...] mit Paul Tillich letztlich unvergleichbar. Brunstäds ganze Erscheinung in Diskussion wie Vorlesung, in seiner

Wer derselben im Falle Brunstäds Herr werden will, der muss ähnlich wie bei Tillich näher eingehen auf die (akademische) Sozialisation und auf die spezifische Bedeutung, die für Brunstäd die Idealismus-Renaissance nach 1900 hatte, und zugleich muss Brunstäds intellektuelle Verarbeitung der Kriegsniederlage und ihrer innenpolitischen Folgen Berücksichtigung finden.

Die zweite Grundsatzentscheidung betrifft das in der vorliegenden Untersuchung gewählte Verfahren, die neoidealistischen philosophischen Hintergründe der brunstädschen Religionstheorie eigens zu beleuchten (Kapitel IV). In *Die Idee der Religion* liegen die philosophische Fundierung der Religionstheorie und die Entfaltung ihrer materialen Implikate eng verwoben ineinander, was zu den oben angesprochenen Unklarheiten und zum Unverständnis gegenüber einzelnen in der Schrift von 1922 kaum erläuterten Grundbegrifflichkeiten geführt hat. Um neue Möglichkeiten des Brunstäd-Verstehens zu schaffen, separiert die vorliegende Arbeit darstellungstechnisch die Beleuchtung des philosophischen Fundaments von der Darlegung dessen, was Brunstäd als religionstheoretisches Gedankengut im engeren Sinne auf diesem Fundament platziert hat (Kapitel V). Gerade was das philosophische Fundament der Religionstheorie angeht, greift sie nicht nur auf *Die Idee der Religion* zurück, sondern auch auf andere einschlägige Publikationen Brunstäds.

Nach der Thematisierung des Religionstheoretikers nimmt die Arbeit in den Blick, welche Akzente Brunstäd aus dem Rostocker Ordinariat heraus als Systematischer Theologe gesetzt hat (Kapitel VI). Wiederum müssen die zeitgeschichtlichen Umstände Erwähnung finden: Brunstäd arbeitete von Rostock aus deswegen so entschieden an der Festigung der theologischen Identität des Luthertums, weil er dieselbe durch die (kirchen-)politische Entwicklung der 1930er-Jahre bedroht sah.

kirchenpolitischen wie parteipolitischen Arbeit vermittelte den Eindruck absoluter Vornehmheit, die mit tiefer Güte verbunden war“ (ebd., 252).

3 Prägungen, Entwicklungslinien und Konstellationen während der Weimarer Republik

3.1 Elternhaus und Sozialisation in Hannover

„Ich stamme von Vater- und Mutterseite aus Handwerkerfamilien, aus nieder-sächsischem lutherischem Kleinbürgertum“¹ – mit diesen Worten aus dem Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen beschreibt Hermann Friedrich Theodor Brunstädt, der am 22. Juli 1883 in Hannover als Sohn von Albert Brunstädt und dessen Frau Karoline, geb. Prüsse, geboren wurde, die sozialen Hintergründe seines Elternhauses. Der Vater wurde seit 1893 im Adressbuch der Stadt Hannover als Tapezierer, Dekorateur und Inhaber eines Möbelgeschäfts geführt, das sich stets in Altstadtnähe und niemals an den industriellen Randzonen der Stadt befand.² Irgendwelche Hinweise auf existenzielle materielle Sorgen der Familie Brunstädt bestehen nicht. Allerdings schien man doch auf das sorgsame Haushalten mit den zur Verfügung stehenden Mitteln angewiesen zu sein, und diese sollten auch nicht ausreichen, um später Brunstäds gesamtes Studium bruchlos zu finanzieren.³ Brunstädt verbrachte seine gesamte Jugendzeit in seiner Geburtsstadt. Mit 17 Jahren legte er im Februar 1901 das Abitur am Lyceum II ab, einer Ausgliederung des renommierten Ratsgymnasiums.⁴ „Wahre innere Förderung habe ich dort nicht erfahren, es war ein modernes Gymnasium ohne Tra-

1 BRUNSTÄD, eigenhändiger Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen vom 6. Juli 1919, Universitätsarchiv Erlangen, E1/1, 1, Bl. 103.

2 Vgl. Adreßbuch, Stadt- und Geschäftshandbuch der Königlichen Residenzstadt Hannover und der Stadt Linden, Hannover 1893, 476; im Internet abrufbar unter http://digitale-sammlungen.gwlb.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=2501&tx_dlf%5Bpage%5D=247&cHash=7f80c2219e8effd6444bd672d0ec963b (Stand 13.11.2018). Zunächst lag das Geschäft in der Goethestraße 18 und somit an einer der großen Hauptachsen, an denen sich ab den 1870er-Jahren von der Altstadt aus die Erschließung der Gebiete westlich der Leine vollzog, dann in der Marienstraße 2, ebenfalls in Altstadtnähe. Zur Stadtentwicklung Hannovers in der Zeit der Industrialisierung vgl. DIETER BROSIUS: Die Industriestadt. Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 1. Weltkrieges, in: KLAUS MLYNEK/WALDEMAR R. RÖHRBEIN (Hgg.): Geschichte der Stadt Hannover, Bd. 2, Hannover 1994, 273–403.

3 „Während der drei Semester SS 05 – SS 06 hielt sich Brunstädt [nicht direkt in Berlin, sondern] bei einem Freunde in Stolpe [in Brandenburg] auf – wohl aus finanziellen Gründen“ (RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstädt, 80). Er verbrachte die Zeit „bei dem Freunde Paul Wapler [...] arbeitend“ (ebd., 89 [Anm. 9]).

4 Vgl. BROSIUS, Die Industriestadt, 386.

dition. Ich war auf eigene Arbeit angewiesen“,⁵ und so betrieb der Lernbegierige neben der Schule „ausgedehnte geschichtliche und philosophische Studien“⁶ in der damaligen *Bibliotheca Regia Hannoverana*.⁷

„Was Brunstäd [in seinen reifen Jahren] von Hegel schrieb [...], trifft – mutatis mutandis – in weitem Maße auf ihn selbst zu: ‚Er kommt ... aus der strengen Form altlutherischer, volkstümlicher Sitte und Ehrbarkeit, wächst in engen, aber geordneten und gediegenen Verhältnissen heran und hat das Gepräge dieser Art sein Leben lang bewahrt, ... unter den ... Genossen nüchtern, trocken, hausbacken scheinend ... Lernen, Sammeln, Aneignen, Wirklichkeit erfassen und durchdringen, ihre Fülle umgreifen ist Art und Antrieb seiner Jugend.“⁸

Für den aufmerksamen Jugendlichen fiel in die Zeit seines Heranwachsens die Begegnung mit der Kultur des Wilhelminismus, die gerade auch in Hannover – seit 1866 Provinzialhauptstadt der gleichnamigen preußischen Provinz – ihre Spuren hinterließ. Eine oft pompöse Architektur, militärische Machtdemonstrationen, nationale Rhetorik sowie ein allgemeines Fortschritts- und Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen Zivilisationen, das sich aus dem Bewusstsein um die Weltgeltung deutscher Technologie, Wissenschaft und Wirtschaft speiste, waren die allgemeinen Charakteristika jener Epoche. Doch gerade in der Stadt an der Leine waren auch die nur schwer zu drapierenden Schattenseiten des rapiden gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses zu bemerken. Hannover, in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch dominiert durch traditionelle Handwerksbetriebe und einen alteingesessenen bürgerlichen Mittelstand, gehörte „[s]eit etwa 1880 [...] zu den führenden Wirtschaftsmetropolen Deutschlands – mit vielerlei Folgen: starkem Bevölkerungswachstum, Anlage neuer Straßen und Quartiere, Spannungen zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft, Erstarken der Sozialdemokratie etc.“⁹ Deutlich schneller als anderswo wurde hier die traditional-ständische Honoratiorenwelt einer mittelgroßen deutschen Residenzstadt abgelöst durch eine mobile großstädtische Klassen- und Massengesellschaft, deren Leben in jeglicher

5 BRUNSTÄD, eigenhändiger Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen vom 6. Juli 1919, Universitätsarchiv Erlangen, E1/1, 1, Bl. 103.

6 Biographische Daten, in: GA, 413.

7 Vgl. BRUNSTÄD, eigenhändiger Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen vom 6. Juli 1919, Universitätsarchiv Erlangen, E1/1, 1/ Bl. 103; RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 89 (Anm. 9).

8 CARL GUNTHER SCHWEITZER: Zur Einführung, in: GA, 17–28, hier: 26. Darin zitiert wird BRUNSTÄD, Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770–1831, 39 f.

9 HOLGER JACOB-FRIESEN: Ein Spiegel des Versunkenen – Zur Einleitung in die Jugenderinnerungen Georg Schnaths, in: GEORG SCHNATH: Das alte Haus. Erinnerungen an eine hannoversche Jugendzeit 1898–1916, Hannover 1998, 7–15, hier: 9.

Hinsicht dem Takt der Industrie folgte. „[W]enige Orte“, so meinte rückblickend der ebenfalls in Hannover aufgewachsene Philosoph Theodor Lessing, als 1872 Geborener nur wenig älter als Brunstäd,

„dürften so rasch eine ähnlich schlimme Wandlung erfahren haben, wie ich sie in fünfzig Jahren an meiner Heimatstadt beobachten konnte. In meiner Kindheit war sie eine sauberfeine, wenn auch nüchterne Kleinstadt voll bürgerlicher Tüchtigkeit. In meinem Alter: eine lärmgefüllte von geschäftigen Ameisen wimmelnde Anhäufung profaner Häuser [...] erfüllt mit der Notdurft harter Arbeit, unjung und die fahlste aller Städte. [...] das Wilhelminische Zeitalter verwischte das altväterliche Gesicht mit der seelenarmen Gleichförmigkeit der Industrie. Die Bauart, der Lebensstil [...] wurden gleichartig, und die Steine, welche alte Landesgeschichte erzählen, sind allmählich zerbröckelt.“¹⁰

Auch der wissbegierige junge Brunstäd registrierte sehr genau den gravierenden Wandel seiner Heimatstadt und die daraus resultierenden sozialen Folgererscheinungen. Vor allem nahm er schon früh die spezifischen Auswirkungen der sozialen Umwälzungen auf das kirchliche Leben wahr, gehörte er doch „seiner eigenen Kirche [der lutherisch-hannoverischen Kirche, Anm. JT] [...] von Jugend her mit innerer Anteilnahme“ an und litt dadurch „[w]ie kaum ein anderer [...] unter den Zersetzungserscheinungen [...], die er lange vor 1933, ja vor 1914 offenen Blickes als solche erkannt hat.“¹¹ Ein tiefsitzendes Unbehagen an der Moderne, an ihrer Schnelllebigkeit und an der Aushöhlung traditioneller Autoritäten im Zuge des Umbaus von stratifikatorischer zu funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung war in den theologisch wie politisch konservativ eingestellten Kerngemeinden des Hannoveraner Luthertums in der Zeit des Kaiserreichs beileibe keine Seltenheit.¹² Jenes Unbehagen gründete im zutiefst bodenständigen Lebensstil der Handwerker, Gewerbetreibenden und mittleren Beamten, aus denen sich gerade in der Stadt Hannover die Kerngemeinden in erster Linie zusammensetzten.¹³ Hier do-

10 THEODOR LESSING: Einmal und nie wieder. Lebenserinnerungen. Prag 1935, 10.

11 SCHWEITZER, Zur Einführung, 25 f.

12 „Wer sich enger der kirchlichen Rede von der Lebensführung verpflichtet fühlte, für den bekam alles einen wesentlich konservativen Zug. Denn die ‚positiv‘ geprägte Kirche stand in einem Nahverhältnis zur bestehenden Ordnung und ihren etablierten Gruppen, sie konservierte damit die Werte patriarchalisch-ständischer Welt. Da war die Kirche nicht eigentlich bürgerlich. [...] Die lutherischen Kirchen, in Bayern und Hannover vor allem, waren in Theologie und Stil besonders starke Bastionen des Konservatismus, auch deshalb, weil dieser allein die Kirchenleitung bestimmte“ (THOMAS NIPPERDEY: Religion im Umbruch. Deutschland 1870 – 1918, München 1988, 77 f.).

13 Vgl. LUCIAN HÖLSCHER/URSULA MÄNNICH-POLENZ: Die Sozialstruktur der Kirchengemeinde Hannovers im 19. Jahrhundert. Eine statistische Analyse, in: JGNKG 88 (1990), 159 – 211, hier: 191 – 203; DIETMAR VON REEKEN: Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849 – 1914, Gütersloh 1999, 166 – 175.

minierte ein Milieu, das hinsichtlich seiner ökonomischen Möglichkeiten zwar in keiner Hinsicht mit dem Großbürgertum konkurrieren konnte, das sich jedoch ordnungstreu verhielt, sich für lokale Traditionen interessierte und in dessen Weltbild Fragen der Religion und der Sittlichkeit aufs Engste miteinander verwoben waren. Brunstäd selbst wird später nicht ohne kritischen Unterton von einer gewissen „moralistische[n] Enge des ‚Muckertums‘“¹⁴ sprechen – nur um dann aber sofort hinterherzuschicken: „Dem, der dieses Muckertum nicht liebt, ist entgegenzuhalten, was als Gegenstück in dieser Entfremdung auf der anderen Seite steht, der Ästhetizismus“¹⁵ – und mit diesem Stichwort wird auf den oft ausschweifenden Lebensstil des zeitgenössischen Großbürgertums abgehoben, dem sich Brunstäd zu keiner Zeit seines Lebens direkt angehörig fühlte, so wenig er auch herkunftsbedingt zu tun hatte mit der untersten Klasse des sozialen Spektrums, dem vollkommen besitz- und bildungslosen Proletariat.

Mit diesen biographischen Vorprägungen stand der 17-Jährige zu seinem Studienbeginn im Sommersemester 1901 in Heidelberg nicht allein da, vollzog sich doch im Deutschen Kaiserreich insgesamt eine beachtliche Bildungsexpansion.¹⁶ In der Theologie kamen die Studenten keineswegs alle aus alten Pfarrfamilien, sondern rekrutierten sich zu beachtlichen Teilen auch aus dem bürgerlich-gewerblichen Mittelstand.¹⁷ Allerdings führte das permanente Wachstum der Studentenzahlen außerhalb der theologischen Fakultät zu einer zahlenmäßigen Marginalisierung der Theologiestudenten an den Universitäten des Reiches, was sich mit einem „Rückgang der sozialen Bedeutung des Theologiestudiums“¹⁸ paarte. Um 1900 verbanden sich selbst für Kinder aus Handwerkerfamilien mit einer engen Bindung an Kirche und Gemeinde sowie einem allein auf das Pfarramt ausgerichteten Theologiestudium kaum Aussichten auf einen Aufstieg auf der Skala für Einkommen und Sozialprestige.¹⁹ Doch von solchen Krisenphänomenen zeigte sich die protestantische Universitätstheologie merkwürdigerweise wenig

14 BRUNSTÄD, Die Idee der Religion, 177 (Hervorhebung im Original).

15 BRUNSTÄD, Die Idee der Religion, 177.

16 Vgl. HANS-ULRICH WEHLER: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914, München 1995, 730–750.

17 Vgl. NIPPERDEY, Religion im Umbruch, 82f.

18 GRAF, Die Rettung der Persönlichkeit, 105.

19 Vgl. NIPPERDEY, Religion im Umbruch, 83. Parallel zum sozialen Bedeutungsverlust des Theologiestudiums befanden sich viele Theologen im Kirchendienst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf dem Rückzugsweg in eine kleinbürgerliche Subkultur, die sie mit ihren Kerngemeinden teilten; vgl. OLIVER JANZ: Zwischen Bürgerlichkeit und kirchlichem Milieu. Zum Selbstverständnis und sozialen Verhalten der evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: OLAF BLASCHKE/FRANK-MICHAEL KUHLEMANN (Hgg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 382–406.

erschüttert; sie strotzte um 1900 vor Selbstbewusstsein. Unter allen Kulturwissenschaften kam ihr deutschlandweit die unangefochtene Leitstellung zu, und die an sie gehefteten Erwartungen, der durch innere Spannungen verunsicherten jungen deutschen Nation verbindliche kulturellen Leitwerte zu vermitteln, übertrugen sich auch auf die Geschichtswissenschaften und die Philosophie als den nächsten Nachbarwissenschaften der Theologie.²⁰ Die Professoren des Wilhelminismus, ob nun in der Theologie oder in deren unmittelbaren Nachbardisziplinen, verstanden sich „als eine Wertelite, die einer Gegenwart, welche sie durch Wertezerfall, Relativismus, zunehmende Desintegration, Sinnverlust und den drohenden Untergang der freien Persönlichkeit geprägt sehen, neue normative Orientierung geben könne.“²¹ Den eigenen wertaristokratischen Habitus versuchten sie dabei an ihre gezielt ausgewählten Zöglinge weiterzugeben. Da Brunstäd niemals mit dem Kirchendienst plante, sondern sich bei ihm die Universitätslaufbahn schon früh abzeichnete, ist mit Blick auf ihn die Frage von besonderem Interesse, welche Förderer ihm bereits im Studium das Bewusstsein vermittelten, zur geistigen Führung von Staat und Kirche berufen zu sein.

3.2 Die Berliner Studienjahre

3.2.1 Die frühe Begegnung mit Adolf Lasson

Adolf Lasson (1832–1917) war zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht nur an der Berliner Universität, sondern deutschlandweit einer der wenigen Hegel-Spezialisten in einer weitgehend durch den Neukantianismus und den Positivismus geprägten philosophischen Landschaft. Als Brunstäd nach seinem ersten Studienjahr in Heidelberg „in seinem dritten Semester nach Berlin kam“ – so heißt es in anekdotischer Ausschmückung –,

„suchte er den damals einzigen Hegelianer und Aristoteliker, den alten Professor Adolf Lasson, auf und bekannte ihm, daß er nach Durcharbeitung der gesamten Geschichte der Philosophie schließlich bei Hegel gelandet sei; da kamen dem Greise Tränen, weil der in dem jungen Brunstäd seine fast schon begrabene Hoffnung auf eine Hegel-Renaissance wiederersehen sah.“²²

²⁰ Vgl. GRAF, Die Rettung der Persönlichkeit, 103–113.

²¹ GRAF, Die Rettung der Persönlichkeit, 106.

²² SCHWEITZER, Zur Einführung, 18.

Brunstäd belegte bei Lasson Kurse, in denen auch sein Mitstudent und späterer religiös-sozialistischer Widersacher Günther Dehn saß, der hierzu in seinen Erinnerungen schrieb:

„Wir lasen [bei Lasson] die Nikomachische Ethik von Aristoteles und lernten viel. [...] An den Übungen nahm auch stud. phil. Friedrich Brunstäd teil, zusammen mit Wapler, mit dem er befreundet war. Brunstäd war sozusagen die Hoffnung des alten Lasson. Daß er die Universitätslaufbahn einschlagen werde, stand von vornherein fest. Lasson behandelte ihn, fast möchte ich sagen, mit Respekt, wie er auch von Seeberg stark begünstigt wurde, in dessen Seminar ich ihn wieder traf. Lasson sah in ihm den kommenden Erneuerer der hegelschen Philosophie.“²³

Der heute weitgehend vergessene Hegel-Forscher und Aristoteles-Übersetzer – Vater von Georg Lasson (1862–1932), einem protestantischen Pfarrer an der Bartholomäuskirche in Berlin, der im Gedächtnis der Nachwelt vor allem als Herausgeber von Hegels Werken in der Philosophischen Bibliothek Meiner seinen Platz hat²⁴ – kann zusammen mit seinem Sohn als einer der letzten Rechtshegelianer seiner Art gelten. Er, der einst vom Judentum zum Christentum konvertiert war, war bekannt dafür, dem Kirchenchristentum sehr aufgeschlossen gegenüber zu stehen.²⁵ In seinem Hauptwerk *System der Rechtsphilosophie*²⁶ von 1882 lässt er die Traditionen der politischen Philosophie des Aristoteles, für den der Mensch von Natur aus ein politisches, auf Vergemeinschaftung im Staat hin ausgerichtetes Wesen ist, sowie Hegels hohe Meinung vom modernem Rechtsstaat als einem Gebilde höherer Vernunft, von dem unter modernen Bedingungen die dauerhaft sittliche Integration der Individuen erwartet werden kann, zusammenfließen. Allerdings sieht er sich mit diesem Ansatz zu seiner Zeit allein auf weiter Flur stehen. Nicht ohne Bitterkeit beklagt er sich darüber, dass man „[i]m Zeitalter Kant's und Hegel's [...] auf Ideen der Vernunft gestützt den Staat der Freiheit und Gerechtigkeit [suchte]; es ist ganz natürlich, dass man [heute] im Zeitalter des skeptisch empiristischen Sensualismus ebenso den Staat des Nut-

23 GÜNTHER DEHN: Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen, München 1962, 88. Dehn fährt fort: „Wir haben manchmal zu dritt nach der Nikomachischen Ethik noch in einem Lokal zusammengesessen, und ich hörte dann mit Erstaunen die scharfen Urteile Brunstäd's über zeitgenössische Philosophen und Historiker. [...] Das war [...] die typische Redeweise begabter Studenten, die an ihrem Intellekt Freude haben und große Hoffnungen für ihre eigene Laufbahn hegen“ (ebd., 88 f.).

24 Vgl. FRIEDBERT HOLTZ: Art. Lasson, Georg, in: NDB, Bd. 13, 679–681.

25 Vgl. FRIEDBERT HOLTZ: Art. Lasson, Adolf, in: NDB, Bd. 13, 678 f., hier: 679.

26 ADOLF LASSON: System der Rechtsphilosophie, Berlin/Leipzig 1882.

zens und der Wolfahrt anstrebt.“²⁷ Nicht nur verblasse in der Philosophie der Einfluss des Idealismus, sondern es meldeten sich parallel dazu allenthalben der Egoismus und die individualistische Willkür der bürgerlichen Gesellschaft, so dass nun deren divergierende Klasseninteressen mit Macht an den Fundamenten des Staates rüttelten.

Vor diesem eher als krisenhaft empfundenen Hintergrund betont Lasson mit besonderem Nachdruck die Aufgabe des Christentums, für die sittlich-geistige Durchdringung und Stabilisierung des Gemeinwesens zu sorgen. Zwar lebe man glücklicherweise nicht in einer Theokratie, da man in der Neuzeit gelernt habe, die staatlichen und kirchlichen Aufgaben feinsäuberlich zu unterscheiden. Dennoch sei gerade das protestantische Christentum mit seiner Tradition der Zwei-Reiche-Lehre ein gänzlich unverzichtbarer Bestandteil des modernen Staatslebens, sei es doch wie keine andere Religion dazu in der Lage, „den Staat als die äussere Bedingung aller sittlichen Entwicklung in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit auf seinem beschränkten Gebiete [zu] begreifen und [zu] achten, [gerade] indem es Weltliches von Geistlichem streng sondert.“²⁸ Aus der sittlichkeitsfördernden Eigenschaft des Protestantismus zieht Lasson im Gleichklang mit Hegel²⁹ den Schluss, dass auch der Staat sich in irgendeiner Weise die Belange der protestantischen Kirchen angelegen sein lassen müsse.³⁰ Es gehörten „[d]ie kirchlichen Interessen [...] mit in die Reihe der gesellschaftlichen Interessen, die [rein] als solche den Staat mit Verwirrung bedrohen, indem sie den Träger des gesamten nationalen Lebens zum Diener einer immerhin einseitigen Tendenz herabziehen möchten.“ Lasson zufolge gibt ein vernünftig strukturierter Staat der Kirche „Rechtsschutz und möglichste Ungestörtheit ihrer inneren Entwicklung“; im besten Fall wird ein solcher Staat, der für Lasson dann doch auf eine vielsagende Weise „ein *christlicher Staat*“ ist, auch

27 LASSON, Vorrede, in: System der Rechtsphilosophie, VII.

28 LASSON, System der Rechtsphilosophie, 366.

29 Vgl. GEORG W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL, Frankfurt am Main 1986, § 270, 415–431, bes. 420. Hegels Schriften werden in der vorliegenden Arbeit nach der allgemein gebräuchlichen „Theorie-Werkausgabe“ des Suhrkamp-Verlages (im Folgenden abgekürzt: TWA) zitiert, die eine leicht modernisierte Version der sog. Freundesvereinsausgabe ist. Die textkritisch endgültige Version der „Gesammelten Werke“ stand zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung.

30 Zu den von Lasson übernommenen besonderen Akzenten Hegels bei der Bestimmung des Staatskirchenverhältnisses vgl. LUDWIG SIEP: Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen 2015, 169–188.

„den religiösen Brauch der weit überwiegenden Mehrzahl seiner Bürger für manche seiner Einrichtungen als Norm wählen, ihre Kirche mit besonderem Nachdruck Schutz und Ehre verleihen; aber das hindert ihn nicht, auch die Juden und Heiden, oder die jüdische und heidnische Religionsgemeinschaft zu schützen und zu ehren.“³¹

Indem sich Lasson als konservativer Hegelianer grundlegend an Hegels hoher Meinung vom Staat, an Hegels Sensibilität für die staatsstabilisierende Funktion des Protestantismus sowie an den zaghaften religiösen Liberalisierungstendenzen im Preußen des 19. Jahrhunderts orientiert, transponiert er lutherisches Denken in der Tradition der sog. Zwei-Reiche-Lehre in die kaiserzeitliche Moderne. Damit nun wirkt er entscheidend auf Brunstäd ein.³² Bis in die Zeit des Nationalsozialismus und des sog. Kirchenkampfs hinein wird Brunstäd sich Hegel immer auch wesentlich von dessen Rechtsphilosophie her aneignen, da er sich hiervon in gesellschaftlichen Krisenzeiten das größte Steuerungspotenzial verspricht; überhaupt steht bei Brunstäd stets „die Frage nach dem Recht und seiner staatlichen Gestalt wie das Fragen nach der Religion und ihrer kirchlichen Verfaßtheit [...] lebendig in seinem Denkhorizont.“³³ Zugleich kann Lassons konservativ-rechtshegelianische Staatsphilosophie auch als eine der Ursachen dafür angesehen werden, warum Brunstäd nach 1918 zunächst deutlich auf Distanz zum neuen Staat von Weimar geht, der ihm kirchenfeindlich und ‚gottlos‘ zu sein scheint.³⁴ Einen Beleg für den prägenden Einfluss Lassons auf Brunstäd mag man auch darin erblicken, dass es in Brunstädts akademischer Entwicklung lange nicht als ausgemacht gilt, „ob Brunstäd mehr zur Rechtswissenschaft [auf hegeliani-

31 LASSON, System der Rechtsphilosophie, 364–367 (Hervorhebung im Original).

32 Zwischen Lasson und Brunstäd finden sich „[a]llgemeine Züge einer Übereinstimmung [...] in der Einschätzung Luthers bzw. der Reformation als des entscheidenden Bindegliedes zwischen paulinischem Christentum und deutscher idealistischer Philosophie, sowie im Verständnis der Vernunft als schöpferischen Geschichtsprinzips und der Überzeugung von der nur im absoluten Geist zu gründenden Freiheit des Einzelnen“ (RINGLEBEN, Über die Anfänge Friedrich Brunstädts 92 [Anm. 18]). Mit Lasson tauscht sich Brunstäd zudem auch zu Luther-Fragen aus; vgl. Schreiben Brunstädts an Reinhold Seeberg vom 10. August 1905, Nachlass Seeberg N 1052/60, Bl. 143–148, hier: 147. Auch eine gewisse Neigung Brunstädts zu Aristoteles, siehe dazu unten S. 104, geht auf Lasson zurück. Brunstäd schreibt: „Meinem väterlichen Freunde Lasson, dem Schüler Boeckhs und Trendelenburgs, der im Grunde mehr Aristoteliker als Hegelianer war, verdanke ich das Beste, Tiefste und Reinste an humanistischer Erziehung“ (BRUNSTÄD, eigenhändiger Eintrag in das Goldene Buch der Universität Erlangen, Universitätsarchiv Erlangen, E1/1, 1, Bl. 103).

33 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250. Vgl. GERSTENMAIER, Mein Lehrer Friedrich Brunstäd, 12.

34 Siehe dazu unten S. 65–71; 87 f.

scher Grundlage] oder zur Philosophie³⁵ neigen wird. Jedenfalls überrascht dies angesichts der frühen Begegnung mit dem laut Hermann Heller „bedeutendste[n] Systematiker der Rechtsphilosophie seit Hegel“³⁶ kaum. Auch der im Folgenden näher zu beleuchtende Umstand, dass nun gerade Hegel in Brunstads ersten beiden Publikationen eine zentrale Rolle spielt, verwundert vor dem Hintergrund dieser frühen Begegnung nicht weiter, auch wenn die entscheidenden Anregungen zu den beiden ersten Veröffentlichungen, die noch in die Zeit vor der Promotion Brunstads fallen, nicht auf Lasson, sondern auf den anderen großen Förderer Brunstads, auf Reinhold Seeberg, zurückgehen.

3.2.2 Zwei von Reinhold Seeberg beeinflusste Publikationen

Im Herbst 1905, als Brunstäd 22 Jahre alt ist und gerade sein achtes Studiensemester hinter sich hat, veröffentlicht er seine erste wissenschaftliche Arbeit, die den Titel trägt *Über die Absolutheit des Christentums*.³⁷ Reinhold Seeberg kann für die Drucklegung seine eigene Hausadresse, den Leipziger Deichert-Verlag, gewinnen.³⁸ Brunstads theologischer Mentor misst der 1901 von Ernst Troeltsch³⁹ ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückten Debatte um die Absolutheit des Christentums selbst große Wichtigkeit bei.⁴⁰ Aus zwei Briefen Brunstads an Seeberg⁴¹

35 RATSCHOW, Art. Brunstäd, 250. Eine spätere, in die Zeit des Kirchenkampfes fallende Frucht des früh erwachten Interesses an Recht, Staat und Kirche stellt dar FRIEDRICH BRUNSTÄD: Die Kirche und ihr Recht, Halle 1935.

36 HERMANN HELLER: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte, Leipzig/Berlin 1921, 197.

37 FRIEDRICH BRUNSTÄD: Über die Absolutheit des Christentums, Leipzig 1905.

38 GRAF, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, 60, weist darauf hin, dass „[d]ie verschiedenen Gruppen der Liberalen [...] ihre Arbeiten vorrangig im Verlage von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen, dem führenden kulturprotestantischen Verlag, sowie bei Vandenhoeck & Ruprecht [veröffentlichten]; die Konservativen publizierten zumeist bei der A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung in Leipzig, dem Verlag Dörrfling und Franke in Leipzig, dem Carl Bertelsmann Verlag in Gütersloh sowie im Verlag der Berliner Stadtmission.“ Brunstads zweite Publikation wird von der Berliner Stadtmission verlegt werden. Siehe dazu unten S. 32.

39 ERNST TROELTSCH: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, in: DERS.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, hg. von TRUTZ RENDTORFF, Berlin/New York 1998, 81–244.

40 REINHOLD SEEBERG: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin im Winter 1901/1902 gehalten, Leipzig ³1903, 11–28, enthält gleich drei einleitende Kapitel zum Thema. Auch in Seebergs späterer Dogmatik findet sich ein eigener Abschnitt zur Absolutheitsthematik; vgl. REINHOLD SEEBERG: Christliche Dogmatik. Erster Band: Religionsphilosophisch-

im Vorfeld von Brunstäds Veröffentlichung geht hervor, dass Brunstäd seine Troeltsch-Replik eigentlich bereits 1904 zu publizieren gedachte, in einer Version allerdings, die Seeberg noch nicht veröffentlicht sehen wollte. In seinem ersten Entwurf behandelte Brunstäd offenbar auf eine sehr gedrungene und abstrakte Weise vor allem Geschichtstheoretisches aus hegelscher Perspektive und versuchte, von hier aus Troeltschs Thesen zur geschichtlichen Relativität des Christentums zu überbieten,⁴² was Seeberg in theologischer Hinsicht noch nicht genügte. Seeberg forderte Brunstäd deshalb dazu auf, seinen hegelianischen Standpunkt stärker positiv-theologisch zu profilieren. Der hochmotivierte Student⁴³ zeigte sich einsichtig: Es könnten

apologetische und erkenntnistheoretische Grundlegung – Allgemeiner Teil: Die Lehren von Gott, dem Menschen und der Geschichte, Erlangen/Leipzig 1924, 178 – 195.

41 Im Nachlass Reinhold Seebergs im Bundesarchiv in Koblenz finden sich aus dem Zeitraum von 1904 bis 1928 zahlreiche Briefe Brunstäds an seinen akademischen Lehrer (Bundesarchiv Koblenz N 1052/43, 60). Sie zeigen, dass Brunstäd in seinen jungen Jahren ein hochengagierter Student am Lehrstuhl Seebergs war, der dem Theologieprofessor zeitweise fast monatlich von neuen Ideen zu theologischen Aufsätzen berichtete, die die theologische Arbeit Seebergs flankieren sollten; sie geben zugleich auf eine zum Teil intime Weise zu erkennen, dass aus der Lehrer-Schüler-Beziehung im Laufe der Jahre eine sehr enge freundschaftliche Beziehung wurde. Leider sind die Antwort-Briefe Seebergs an Brunstäd nicht erhalten. Seebergs Antworten auf Brunstäd müssen deshalb aus dessen Briefen erschlossen werden.

42 Im Vordergrund stand dabei vor allem die von Troeltschs Absolutheitsschrift nicht geleistete, aber von Hegel zu erwartende Vermittlung von „Tatsächlichkeit und Vernunft, von Normüberzeugung d.h. System und Gegebenheit d.h. Stoff der Erkenntnis, von Denken und Wollen, von ewiger Wahrheit und Endlichkeit der Erscheinung“ sowie das von Troeltsch ebenfalls nicht gelöste, aber von Hegel her in Angriff zu nehmende „Grundproblem aller Philosophie, aus der Selbstgewissheit des Subjektes eine allgemeingültige Erkenntnis zu begründen“ (Schreiben Brunstäds an Reinhold Seeberg vom 7. August 1904, Nachlass Seeberg, Bundesarchiv, N 1052/60, Bl. 115 – 141, hier: Bl. 141). Diese Themen finden sich auch in der Druckfassung des Aufsatzes, nun angereichert um die positiven Heilswahrheiten des Christentums.

43 „Es ist [...] für mich eine wissenschaftliche Lebensfrage, daß ich in der geplanten Ausarbeitung zu einem abschließenden Ende gelange“ (Schreiben Brunstäds an Reinhold Seeberg vom 7. August 1904, Nachlass Seeberg, Bundesarchiv, N 1052/60, Bl. 119). „Auf eine Laufbahn habe ich nur dann Anspruch, wenn ich etwas bedeute, ich bedeute nur etwas, wenn und insofern ich mich zum Sprecher jener [gegen Troeltsch gerichteten] Sache mache. Ich habe also überhaupt nur in dem Grade eine Zukunft, als ich mit Entschiedenheit und Offenheit für sie eintrete. Der Anstoß, den ich vielleicht erregen werde, ist also so notwendig, als ich mich selbst nicht aufgeben kann, und meine Zukunft ist nur eben durch diesen Anstoß möglich, indem er mit meiner Sache selbst gesetzt ist“ (ebd., Bl. 129). Seeberg hatte befürchtet, dass der gegen Troeltsch gerichtete Aufsatz Brunstäds eventuell den Historiker Hans Delbrück verstimmen könnte, bei dem Brunstäd ebenfalls studierte. Brunstäd versucht in seinem Schreiben an Seeberg unter anderem, die diesbezüglichen Bedenken aus der Welt zu räumen.

„die philosophischen Prinzipien, die mich bestimmen, für allererst ihre Gewähr finden [...], indem sich aus ihnen eine theologische Erkenntnistheorie ergibt, welche die fruchtbarsten Resultate aus Orthodoxie und ganz positiver Lehrmeinung und ein lebendiges subjektives Christentum vereinigt zu einem sicher im Zusammenhang des Geistes fundierten System vernünftiger Heilswahrheiten.“⁴⁴

Zwar ist Brunstäd kurz vor der Veröffentlichung des Aufsatzes dann doch von erheblichen Zweifeln gegenüber der Möglichkeit einer „spekulativen‘ Ausdeutung“ des christlichen Bekenntnisglaubens geplagt, hofft aber, dass es ihm irgendwie gelungen sei, „einzelne positive Themata in die Betrachtung hereinzu ziehen. [...] So habe ich [...] hier und dort diesen Charakter der Darstellung stärker prononciert – und glaube mich der Hoffnung hingeben zu dürfen, gerade derweil Ihre Intentionen getroffen zu haben.“⁴⁵

Nun zeigt die Druckfassung des Aufsatzes, dass Brunstäd sich durch Seeberg nicht allein dazu hat motivieren lassen, mit Hegel, wie Joachim Ringleben schreibt, „das Christentum nach seinen positiven Heilswahrheiten als [absolutes] Ziel der Geschichte zu identifizieren“,⁴⁶ sondern dass er in genau diesen Argumentationsgang auch die Frage nach der Einheit der in verschiedene Teilbereiche auseinanderstrebenden modernen Kultur einbezogen hat. Offenbar hat Seeberg ihn darauf aufmerksam gemacht, dass die letzte Einheit des Kulturprozesses wesentlich an institutionalisierter christlicher Religion hängt, denn Brunstäd philosophisch-theologische Argumentation ist sehr stark darauf ausgerichtet, den Kirchenglauben als Einheitsgaranten der modernen Kultur auszugeben. In der kulturphilosophischen Schlagseite des Absolutheitsdiskurses liege begründet,

44 Schreiben Brunstäd an Reinhold Seeberg vom 7. August 1904, Nachlass Seeberg, Bundesarchiv, N 1052/60, Bl. 117 (Unterstreichung im Original).

45 Schreiben Brunstäd an Reinhold Seeberg vom 10. August 1904, Nachlass Seeberg, Bundesarchiv, N 1052/60, Bl. 144 f. Die Selbstzweifel reißen auch nach Erscheinen des Aufsatzes nicht ab: „Die Gedanken sind zu sehr nur angedeutet und dann wieder zu heterogen, als daß ihre Tragweite einleuchten könnte – ich laß kürzlich, was Prof. Ihmels gegen Troeltsch – im Juliheft der N.K.Z. – geschrieben hat [LUDWIG IHMELS: Blicke in die neuere dogmatische Arbeit, in: NKZ 16 (1905), 495–522, hier: 505–522], und seh zu meiner Freude, wie fruchtbar die Antriebe, von denen ich ausgegangen war, auch – und zwar ganz besonders – im Detailzusammenhang der theologischen Diskussion werden könnten. Um so mehr bedauerte ich, daß es mir nicht möglich gewesen war, das in der ‚Absoltheit‘ deutlich zu machen und hinzukommt noch das Weitere, daß ich, so sehr ich mich auch bemühen mag Strebungen der ‚Modernen‘ [um Seeberg] zu verarbeiten, dennoch als Fremder – ja als ‚Dilettant‘ – erscheinen muss, so lange nicht eine Bewährung in der Erörterung ganz konkreter Differenzpunkte eingetreten ist“ (Schreiben Brunstäd an Reinhold Seeberg vom 25. September 1905, Nachlass Seeberg, Bundesarchiv, N 1052/60, Bl. 151–161, hier: 153 f.).

46 RINGLEBEN, Über die Anfänge von Friedrich Brunstäd, 80.

dass die Debatte insgesamt „von allerernstestem, von absolutem Interesse“⁴⁷ sei. Es gehe ja nicht um die von niemandem bestrittene große historische Bedeutung des Christentums für den europäischen bzw. deutschen Kulturkreis, die in dieser Form von keiner anderen Religion auszusagen sei – „das ist ja gerade unser Ausgangspunkt“ –, die Frage in der Absolutheitsdebatte sei vielmehr, ob „diese Bedeutung allgemeingültig behauptet werden [kann], d. h. hat das Christentum diese Stellung für jedes Subjekt, für jede nur mögliche Kultur, insofern es Subjekt, insofern sie Kultur ist.“⁴⁸ Christentums- und Kulturtheoretisches gehen bei Brunstäd deshalb Hand in Hand, weil dieser der Überzeugung ist, dass es sich bei „dem Problem der ‚Absolutheit‘ des Christentums nicht bloß um das apologetische Interesse der Abwehr äußerlich herangebrachter Schwierigkeiten, sondern um eine innere Krisis der Gesamtheit des geistigen Lebens handelt.“⁴⁹ Sollte der Absolutheitserweis scheitern, es also vonseiten der Theologie zu dem Eingeständnis kommen, dass es unmöglich sei, „aus der Geschichte ein Normatives zu gewinnen, so zerbricht damit auch die Einheit der [gegenwärtigen] Kultur, indem nämlich dann auch kein allgemeines Prinzip der Mannigfaltigkeit derselben möglich ist.“⁵⁰ Nach Brunstädts nicht gerade wohlwollender Einschätzung hat Troeltsch

„[a]uf die Probleme, die aus dieser Konsequenz hervorgehen, [...] gar keine Rücksicht genommen. Wie steht es denn [bei ihm] mit der Absolutheit des Christentums und der Religion gegenüber den anderen geschichtlichen Mächten und Funktionen, die auch die gesamte Wirklichkeit für sich in Anspruch nehmen, gegenüber der Wissenschaft, der Kunst, dem Staate, dem System der Bedürfnisse“⁵¹

so die kritische Rückfrage des jungen Studenten – ganz zu schweigen von dem Problem, „Gemeinschaftsformen [zu] begründen, vermöge deren [sic] die Kultur mit dem ‚Geist‘ der Religion erfüllt und durchdrungen wird, Dogma, Gemeindegottesdienst, kirchliche Organisation, Unterricht?“⁵²

47 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 24.

48 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 23.

49 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 3.

50 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 27.

51 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 27. Mit dem „System der Bedürfnisse“ ist in der Terminologie der hegelschen Rechtsphilosophie die Sphäre des Ökonomischen gemeint, die spätestens im 18. Jahrhundert eine solche Bedeutsamkeit erlangte, dass für sie eine eigene Wissenschaft – die Disziplin der Nationalökonomie – entstand; vgl. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, TWA 7, §§ 189–208, 346–360.

52 BRUNSTÄD, Über die Absolutheit des Christentums, 28.