

**II. Sektion –
Steffens, die Samen und die Schrift:
theologische und literarische
Kontroversen**

Tollef Graff Hugo (Oslo und Barcelona)

„Der göttliche Sinn“

Philosophische Theologie in der Universitätsidee Henrik Steffens‘

Abstract

Instead of the usual historical-political perspective, this article approaches Henrik Steffens‘ lectures ‘Über die Idee der Universitäten‘ (1809) through the lens of philosophical theology, which, it is argued, follows from the text’s explicitly stated purpose. This brings to light its roots in the Socratic-Platonic and Christian traditions, as well as the surprisingly complex relation of similarity and dissimilarity with Schelling. In particular, the concept of ‘der göttliche Sinn‘ reveals a clear distinction to Schelling’s influential lectures on the idea of the university (1802), while showing a striking proximity to the *Freedom Essay* (1809) concerning the threshold between the knowable and the unknowable. The paper argues that Steffens‘ originality and actuality on the topic is to be found in this approach.

Einleitung

Meine Absicht ist, abgesehen von dem, was Geister von Geistern trennt, ohne Rücksicht auf die Worte der Schule, zu beweisen, dass die Idee der Universitäten keine andere sei, als die, jenes feste Zentrum des Erkennens und Lebens heraus zu heben, dass sie Schulen der Weisheit seien.¹

Auf diese Weise formuliert Henrik Steffens sein Leitmotiv für einen seiner einflussreichsten Texte, nämlich ‚Die Idee der Universitäten‘ von 1809.

1 Steffens 1809, 215.

Trotz des Einflusses des Textes als kanonischer Beitrag zur Gründung der Berliner Universität ist dieses Werk für Steffens gleichzeitig mit einer Enttäuschung verbunden. Zum einen erhielt er nicht die erhoffte Professur in Berlin, zum anderen distanzierte er sich in späteren Jahren teilweise selbst vom Inhalt. Dieser Schleier der Enttäuschung hat vielleicht dazu beigetragen, dass spätere Interpretationen sich wenig auf den eigentlichen Hauptzweck des Textes konzentriert haben, sondern sich eher auf andere, insbesondere historisch-politische Aspekte konzentrierten.

Im Folgenden werden wir daher hinter diesen Schleier der persönlichen Enttäuschungen blicken und uns vielmehr fragen, wie der Text für seine erklärte Absicht argumentiert, was vor allem eine philosophische – und, wie wir sehen werden, auch eine *theologische* – Lesart erfordert. Auf diese Weise soll der Versuch unternommen werden, eine Grundlage für die Beurteilung zu schaffen, inwiefern es Steffens gelingt, zu zeigen, dass Erkennen und Leben ein „festes Zentrum“ haben, und dass dieses eng mit der Idee der Universität zusammenhängt. Vielleicht eröffnet dies eine wichtige Perspektive, um die Radikalität und damit auch die Aktualität des Werkes zu erkennen.

I. Die Einheit des Wissens und die Provokation Napoleons

Der Hintergrund für Steffens' Beitrag war eine allgemeine Debatte über die Universität im Kielwasser der Französischen Revolution. Im Rahmen des Aufklärungsprojekts bestand ein zwiespältiges Verhältnis zur Institution der Universität. Einerseits galt sie als Hüterin der Vernunft und der Wissenschaft, andererseits folgte ihre interne Organisation einem mittelalterlichen Vorbild, das in vielerlei Hinsicht das Alte repräsentierte, von dem man sich distanzieren wollte.² Die allgemeine Auffassung war, dass die Universität umstrukturiert werden müsse; die Frage war jedoch, *wie*.³ Einige sprachen sich –

2 Vgl. Tenorth 2012, 11–12 und Spranger 1910, IX–XI.

3 Siehe. z.B. Spranger 1910, XIII. Die Infragestellung der inneren Struktur der Universität wurden bereits vor der Französischen Revolution diskutiert, gewann jedoch nach dieser besonders an Intensität, wie beispielsweise auch McClelland (1980, 22) betont.

wie auch heute – dafür aus, dass das Wissen der Universität dem gesellschaftlichen Nutzen dienen müsse, und sie daher in *Fachschulen* umgewandelt werden solle.⁴ Gleichzeitig entstand eine Gegenbewegung, die forderte, dass die Universität ein Ort der unabhängigen und freien Forschung sein müsse.⁵

An der Schwelle zum 19. Jahrhundert wuchs – vor allem im deutschen Sprachraum – die Überzeugung, dass, *wenn* Universitäten nicht von Fachschulen ersetzt werden sollten, auch die Wissenschaft selbst als etwas *Einheitliches* begründet werden müsse. Dann wären alle Wissenschaften Teil eines einheitlichen, lebendigen Organismus, sodass nur eine solche innere Einheitlichkeit die Tätigkeit der Universität in sich selbst begründen könnte,⁶ anstatt bloß äußeren Gesellschaftszwecken zu folgen. Im 21. Jahrhundert mag diese Frage an sich fremd erscheinen, weil die Wissenschaften so sehr fragmentiert sind, dass man kaum auf den Gedanken kommt, diese einer einheitlichen Idee zu subsumieren. Dies war aber um 1800 die leitende Frage, wobei man die Ansicht vertrat, dass nur auf eine solche Weise die Universität ihre wahre Grundlage erhalten würde, um ihre unabhängige Stellung in der Gesellschaft zu legitimieren. Die Frage lautete also: Wie lässt sich die Einheit der Wissenschaft logisch begründen?

Den einflussreichsten Beitrag zu dieser Diskussion leistete Schelling mit seiner 1802 gehaltenen Vorlesungsreihe ‚Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums‘. Deren Ziel war es, die wissenschaftliche Erkenntnis so zu interpretieren, dass deren Einheit erstens *alle* Bereiche der Wirklichkeit – also nicht nur den Menschen, sondern auch die Natur – umfasse und zweitens, dass diese Einheit nicht nur ein rein abstrakter Brennpunkt sei, sondern die innere Einheit der Vielfalt darstelle. Ausgangspunkt und Grundlage für diese Denkweise war, wie Spranger ausführte,⁷ Schellings Naturphilosophie, wie er sie in den Jahren zuvor formuliert hatte, dem Grundgedanken folgend, der die Natur als unbewussten Geist, den Menschen als bewusste Natur, beide aber als Ausdruck derselben

4 Diese Denkweise hatte sich bereits in den Jahrzehnten vor der Französischen Revolution herausgebildet. Vgl. Tenorth 2012, 16–21 und Spranger 1910, XII.

5 Laut Spranger (1910, XIII) gegen Ende des 18. Jahrhunderts insbesondere an den Universitäten Halle, Jena und Göttingen.

6 Für eine übersichtliche Darstellung, siehe besonders ‚Spranger 1910, XIII–XIV‘.

7 Spranger 1910, XV.

absoluten Idee postulierte. Auf diese Weise sah er Natur und Mensch als zwei Erscheinungen eines gemeinsamen Ursprungs im Absoluten, was für ihn die ontologische Grundlage für ein ganzheitliches Verständnis der Wissenschaft darstellte, und somit die Teile, die Vielfalt, wie auch das Ganze der Wirklichkeit umfasste.

Obwohl Schellings Vorlesungen auf großes Interesse stießen und das Potenzial hatten, eine große Umkehrung der Universitätsstruktur hervorzurufen, waren die politischen und institutionellen Verhältnisse zu dieser Zeit noch nicht bereit, eine Reform durchzuführen. Das etablierte System blieb vorerst in seiner bisherigen Form bestehen. Die Leitgedanken für eine innere Neuordnung waren damit jedoch in den deutschen Geistesboden gesät.

Derjenige, der wirklich dazu beitrug, die Frage der Idee der Universität – und einer möglichen Reorganisation derselben – auf die politische Tagesordnung zu setzen, war kein Geringerer als Napoleon. Am 14. Oktober 1806 wurde die preußische Armee von den französischen Truppen in der Schlacht bei Jena und Auerstedt vernichtend geschlagen, und wenige Tage später traf Napoleon in Halle ein, der damals wichtigsten Universitätsstadt Preußens. Dort befanden sich zu dieser Zeit Henrik Steffens, Professor für Naturphilosophie, und sein enger Freund Friedrich Schleiermacher, die bei der Ankunft Napoleons im gleichen Haus wohnten.⁸

Im Folgenden beschloss Napoleon, die Universität Halle aufzulösen, wodurch Steffens seine Stelle verlor und in finanzielle Not geriet. Dennoch betrachtete er die Schlacht von Jena nicht als Triumph der Franzosen. Im Gegenteil sah er diese als Beginn von Napoleons Untergang an, weil er damit den Ärger des deutschen Volkes geweckt hatte, der später auf ihn zurückschlagen sollte.⁹ Für Steffens war die Schlacht aber nicht nur von militärischer Bedeutung, sondern vor allem von *geistiger*. Seiner Überzeugung nach müssten die Franzosen mit dem Geist der Wissenschaft besiegt werden – und was liegt da näher, als die Einheit der Wissenschaft zur Grundlage einer neuen Universitätsstruktur zu machen, welche die geistige Überlegenheit der deutschen Nation demonstrieren würde – nicht zuletzt, nachdem Napoleon die wichtigste Universität Preußens aufgelöst hatte?

8 Für eine lebendige Beschreibung dieser intensiven Tage, siehe Steffens 1842, Bd. V, 190ff.

9 Steffens 1842, Bd. V, 209–210.

Und genau das geschah: Wilhelm von Humboldt wurde mit der Einführung einer neuen Bildungsreform in Preußen betraut, und kurz darauf, im Jahr 1807, war die Gründung einer neuen Universität in Berlin beschlossen – also nicht einer Fachschule –, wo es bis dahin nur eine Akademie gegeben hatte. Bis zu deren Eröffnung im Jahr 1810 entstanden mehrere Schriften; besonders wichtig sind aber *vier*, die wegen ihrer Bedeutung für die Etablierung einer modernen Forschungsuniversität bis heute als kanonisch gelten: eine von W. von Humboldt, eine von Fichte, eine von Schleiermacher und eine von Henrik Steffens.¹⁰

II. ‘Schulen der Weisheit’

„Über die Idee der Universitäten“ wurde 1809 veröffentlicht, basierend auf sieben Vorlesungen, die Steffens im vorausgehenden Wintersemester vor den Studenten in Halle gehalten hatte. Steffens war als begnadeter und leidenschaftlicher Redner bekannt und hielt seine Vorlesungen prinzipiell immer ohne Manuskript. Die uns vorliegenden Texte sind daher, wie Steffens selbst anmerkt, nachträglich niedergeschrieben worden. Ob und inwiefern die mündlichen Vorlesungen für die jungen Studenten rhetorisch noch fesselnder gewesen sein müssen, kann nur vermutet werden.

Als Schüler Schellings drückt sich die romantische Bestrebung nach Ganzheit bei Steffens auch in seiner Auseinandersetzung mit der Idee der Universität deutlich aus. Für Steffens kann die Frage nach der Einheit der Wissenschaft nicht nur für das Erkennen gelten, sondern muss auch das Leben miteinschließen. Wäre dies nicht der Fall, wäre es ein Bereich, der außerhalb der Wissenschaft läge, die doch im Prinzip *alles* umfassen können sollte. Bei Steffens ist dies jedoch nicht als Postulat eines absoluten Wissens zu verstehen. Seine Motivation zielt vielmehr darauf, zu vermeiden, dass die Lebensführung des einzelnen Menschen und die wissenschaftliche Forschung voneinander getrennt werden. Folglich muss die Frage

10 Humboldt 1896; Fichte 1817; Schleiermacher 1808; Steffens 1809. Die beiden erstgenannten Werke wurden zwar erst nach 1810 veröffentlicht, was ihren Einfluss natürlich nicht minderte (vielleicht sogar im Gegenteil), dabei aber Steffens’ Präsenz in der Öffentlichkeit unterstreicht.

nach der Idee der Universität die Frage beinhalten, wie die Wissenschaft so verstanden werden kann, dass sie die Einheit von Erkenntnis und Leben begründet. In dieser erweiterten und präzisierten Auffassung von der inneren Einheit der Wissenschaft sucht Steffens die Idee der Universität zu begründen. Dies muss zwar einerseits parallel zu W. von Humboldts Ideal gesehen werden, Forschung und Bildung an der Universität zu vereinen. Andererseits versucht Steffens aber, diese Vereinigung *innerlich* zu verwurzeln, indem Erkennen und Leben als zwei Ausdrucksformen eines gemeinsamen Zentrums betrachtet werden. Dies kommt in der ersten Vorlesung deutlich zum Ausdruck, in der er programmatisch darlegt, was der Kern dessen ist, was er zu entwickeln versucht, und zwar „zu beweisen, dass die Idee der Universitäten keine andere sei, als die, jenes feste Zentrum des Erkennens und Lebens heraus zu heben, dass sie Schulen der Weisheit seien“.¹¹

Steffens' Zusammenfassung dieser Einheit von Erkennen und Leben als *Weisheit*, sodass die Universität eine *Schule der Weisheit* sei, mag uns überraschend, archaisch und vielleicht sogar naiv erscheinen; ein veraltetes Echo des mittelalterlichen Traums von *sapientia*, weit entfernt vom heute üblichen und verbreiteten Ideal der *Wissensproduktion*. Andererseits könnte man sich aber fragen, ob es nicht vielmehr etwas über die gemäßigten Ziele unserer Zeit aussagt, wenn wir nicht mehr nach Weisheit streben. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass Weisheit zu Steffens Zeiten noch nicht zu einer leeren Worthülse verkommen war. Für Kant zum Beispiel war die Weisheit das klare Ziel der Philosophie: „Die Idee der Weisheit muss der Philosophie zum Grunde liegen, so wie dem Christentum die Idee der Heiligkeit“ (AA 29,1, 8). Im Gegensatz dazu ist es, wie Raimon Panikkar hervorgehoben hat,¹² für unsere Zeit höchst symptomatisch, dass das *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* von 1973–74 auf seinen 1874 Seiten keinen einzigen Eintrag zu ‚Weisheit‘ enthält.¹³ Wenn selbst die Philosophie aufhört, nach Weisheit zu streben, könnte man nicht schließen, dass sie ihr eigenes Fundament verloren hat? Es versteht sich von selbst, dass dies erhebliche Konsequenzen für die moderne Forschungsuniversität hat, insofern diese auf ein philosophisches Fundament Anspruch erhebt.

11 Steffens 1809, 215.

12 Panikkar 1993, 6.

13 Krings et al 1973–74.

Trotz der zentralen Stellung dieser Aussage Steffens' ist es auffällig, wie diese erklärte Hauptintention in verschiedenen Interpretationen des Textes entweder heruntergespielt oder gar nicht erwähnt wird. Stattdessen hat oft insbesondere der *politische* Aspekt des Textes verschiedene Lektüren geprägt.¹⁴ Wenn wir im Folgenden den politischen Aspekt ausklammern, dann nicht, weil er uninteressant wäre, sondern um die Lektüre auf den Kern des Textes zu konzentrieren, der der politischen Ebene vorausgeht. Dabei werden wir die Vorträge von Steffens nicht Schritt für Schritt durchgehen, wie es oft der Fall gewesen ist.¹⁵ Vielmehr soll der Versuch unternommen werden, seine grundlegende Axiomatik zu rekonstruieren, die verstreut in und zwischen den Zeilen steht.

III. Die Dritte Geburt

Einen vielversprechenden Ansatzpunkt zur Interpretation von Steffens' ‚Beweisen‘ bietet die Frage, was er unter dem ‚Leben‘ und dessen ‚festem Zentrum‘ versteht. Einen Einblick hierzu gewährt das folgende Zitat:

Wo ist der feste Mittelpunkt, den alle Geister suchen, wo die heitere Ruhe und die genügende Form, deren wir alle bedürfen? [...] Suchen wir in dem erscheinenden Leben, welches doch nur in Verhältnissen da ist, diese festhaltend, und ein frevelhaftes Dasein zu verschaffen, so gebiert sich der Hass und die wilde feurige Begierde, die alles vernichten möchte, den äußeren Zwang sinnlos bekämpfen.¹⁶

Steffens behauptet also, dass jeder Versuch, im Leben, wie es sich in der Natur zeigt, einen festen Bezugspunkt zu finden, zum Scheitern verurteilt ist, da sich dieses jeglichem Zähmungsversuch entzieht. Auch wenn er dafür etwas ungewöhnliche Kampfmetaphern

14 Siehe z. B. Abelein 1977 und Bergner 2016. Abelein ordnet die Universitätschrift sogar als „Steffens' erste politische Veröffentlichung“ ein (S. 66). Zweifelsohne ist der Text stark von politischen Themen geprägt, aber die Einordnung als ‚politische Publikation‘ unterschätzt seine philosophische Seite. Zumindest wäre die Bezeichnung „politische Philosophie“ angemessener gewesen. Rohls (2018) zitiert diese Passage zwar, räumt ihr aber keinen nennenswerten Platz in der Behandlung der Universitätsidee bei Steffens ein.

15 Siehe z.B. Eriksen 2010 und Rohls 2018.

16 Steffens 1809, 262.

verwendet, ist der philosophische Grundgedanke nicht besonders schockierend, sondern steht eher in der Tradition von Heraklit, der feststellt, dass alles Besondere sich ständig verändert: Man kann sich nicht an etwas Konkretes und Sinnliches als festen Bezugspunkt klammern; *alles fließt*, alles Besondere, alles, was im Leben erscheint, verschwindet.

Für Steffens – wie für Heraklit – bedeutet das allerdings nicht, dass es nichts Unveränderliches gibt. Inmitten der Unbeständigkeit und der ständigen Auflösung in der Erscheinung des Partikularen erkennt Steffens etwas, das nicht vergeht; jedoch nichts sinnlich Partikuläres, sondern das allgemeine Ganze, das die partikularen Teile, aus denen das einzelne Phänomen besteht, konstituiert. In der völligen Auflösung des Endlichen und Besonderen lässt sich also das unendliche und universelle Ganze erkennen, das durch alle Wechselfälle hindurch erhalten bleibt. Der Fluss bleibt, obwohl das Wasser immer wechselt. Diese universelle Idee wiederum ist kein anderer ‚Ort‘, sondern verwirklicht sich durch ihre Manifestation im Partikularen, wodurch sie in eine innere Wechselwirkung miteinander treten. Nicht das Besondere *oder* das Allgemeine bilden nach Steffens den festen Mittelpunkt des Lebens, sondern: „Das Besondere und das Allgemeine, das Endliche und Unendliche, sind also eins und unzertrennbar.“¹⁷ Zugleich ist diese „feste Mitte“ für Steffens kein starrer Punkt, sondern ein innerer dynamischer Rhythmus, in dem die Gegensätze zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Idealen und dem Realen, die Einheit wechselseitig hervorbringen. Gerade dieses innere Verhältnis, in dem die gegensätzlichen Begriffe untrennbar miteinander verbunden sind, versteht Steffens als *Geist*.

Steffens lässt sich deutlich vom Idealismus Schellings inspirieren, wenn er der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zuschreibt, die Phänomene der Wirklichkeit an sich erkennen zu können, da sie letztlich demselben Geistesrhythmus entspringen wie das unmittelbare Leben selbst. Wenn für Steffens die Wirklichkeit im Grunde Geist ist, wie er in den Erscheinungen des Lebens zum Ausdruck kommt, dann bedeutet dies, dass wahres Erkennen darin bestehen muss, die Einheit zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen zu begreifen. Da es sich aber nicht um eine stagnierende Substanz, son-

17 Steffens 1809, 264.

dern um eine rhythmische Einheit zwischen Gegensätzen handelt, bedeutet dies weiter, dass die Erkenntnis selbst denselben geistigen Rhythmus annehmen muss, um die Wahrheit zu erfassen, die das Leben zum Ausdruck bringt. So wie die Naturerscheinungen nicht an einen bestimmten Ausdruck gebunden sind, sondern das Partikulare ständig auflösen, so muss auch die Erkenntnis paradoxerweise auf jegliche Bindung an das Partikulare verzichten, um sich im rein universellen Ganzen bewegen zu können, das dem Partikularen von innen her zugrunde liegt und es strukturiert. Der erste, notwendige Schritt zur Wiederbelebung des Rhythmus des Geistes selbst besteht also darin, alle Bindungen der Erkenntnis an etwas Äußeres und Besonderes aufzugeben.

Der Eintritt in die Universität bedeutet für Steffens nicht, dass man sich unmittelbar Informationen, spezifisches Wissen oder unterschiedliche Fakten aneignen soll. Zwar sei es Aufgabe der Schule, den Einzelnen mit den notwendigen Kenntnissen auszustatten, die ihm eine ganzheitliche Orientierung in der Welt ermöglichen. Die Wissenschaft an der Universität hingegen muss ihre Grundlagen im genauen Gegenteil anlegen: Hier geht es nicht mehr um greifbare Fakten, sondern darum, sich zunächst vom Besonderen zu lösen, um die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen zu erkennen.

Vor allen aber ermuntere ich euch das Gemüt zu reinigen, ehe ihr das heilige Geschäft vornehmt. Alle irdischen Rücksichten müsset ihr aus der Seele bannen, als wenn nichts als der Gott der Wahrheit und der Liebe, und die forschende Seele da wäre.¹⁸

In diesem Punkt unterscheidet sich Steffens deutlich von z.B. Schleiermacher. Für diesen besteht die Aufgabe der Universität darin, das Wissen auf eine allgemeinere Ebene zu heben, indem sie einen philosophischen Überblick und eine allgemeine Perspektive ermöglicht, die notwendig sind, um die Einheit in der Vielfalt der Wissenschaften zu sehen, während sie gleichzeitig die Gesamtschau in den verschiedenen Zweigen konkretisiert. So ist die Universität für Schleiermacher einerseits etwas Neues gegenüber der früheren Schulbildung, gleichzeitig aber auch eine Fortführung ihrer Aufgabe, Wissen zu vermitteln, allerdings von allgemeinerer Art. So sieht Schleiermacher zwischen der Schule und der Universität eine Kon-

18 Steffens 1809, 256.

tinuität,¹⁹ während Steffens in seiner Beschreibung der Aneignung des Allgemeinen als Reinigung von allen äußeren Bezugspunkten den Übergang zur Universität als Bruch mit dem Vorhergehenden betrachtet.

Auch wenn sich Steffens' Forderungen deutlich von weit verbreiteten Vorstellungen darüber unterscheiden mögen, was die Universität ist und sein sollte, ist es dennoch wichtig zu betonen, dass diese Art der *Loslösung* von spezifischen Wissensinhalten eine reiche Tradition hat – und dass sich Steffens damit in guter Gesellschaft befindet. Innerhalb der abendländischen Tradition macht beispielsweise Sokrates das Abfallen fester Meinungen (*doxa*) zum Mittelpunkt dessen, was das Gespräch zu erreichen hat. Für Sokrates ist diese Überwindung kein Selbstzweck, sondern ein erster, notwendiger Schritt der Läuterung hin zum wahren geistig-intuitiven, d.h. nicht-diskursiven Erkenntnismodus, dem *nous*.²⁰ Noch deutlicher wird diese Idee der Läuterung in der negativen Theologie des Dionysios Areopagit beschrieben, wo die apophatische Annäherung an das Allerhöchste und Göttliche alle Vorschriften als notwendige Vorbereitung für eine tiefere Erkenntnis negiert.²¹ Für Steffens besteht das Zentrale darin, dass diese Läuterung von allem Irdischen nicht vom Leben *wegführt*, sondern es in jene Einheit überführt, die dessen innerstes Zentrum bildet. Eine solche Erkenntnisbewegung ist nach Steffens etwas, das nicht nur den Intellekt betrifft, sondern für das ganze Leben von Bedeutung ist. So wie die Abkehr der Erkenntnis von allem Äußeren und Besonderen als eine Art Sterben im Bezug zu dem Besonderen zu charakterisieren ist, so ist für Steffens die innere Vereinigung der Erkenntnis mit dem Leben als ein neues Leben zu charakterisieren.

In der dritten Vorlesung beschreibt Steffens die Möglichkeit von drei verschiedenen Geburten im menschlichen Leben: der körperlichen, der durch das wachsende Selbstbewusstsein erworbenen und schließlich einer *inneren* Geburt, welche diejenige ist, die sich an der Universität ereignen kann. Die dort sich vollziehende Reinigung von allem Äußeren hat die Geburt der wahren Individualität durch reine Selbstbestimmung zur Folge:

19 Schleiermacher 1808, 241.

20 Platon, *Der Staat*, 511d.

21 Dionysios Areopagita 1956, 171–72.

[B]ei weitem der größte Teil der akademischen Bürger erlebt während eines Aufenthalts auf Universitäten die merkwürdige Epoche des klaren oder undeutlichen Selbsterkennens, welche wir als die dritte Stufe der Geburt bezeichnen könnten; indem wir die leibliche Geburt als die erste, die Selbstgeburt des Kindes, wenn es sich als ein eigenes zu unterscheiden anfängt, als die zweite bezeichnen. In einer jeden dieser Epochen wird der Mensch, immer intensiver, an sich selbst gewiesen, und die dritte Epoche bestimmt unabänderlich das Maß der Eigentümlichkeit für das ganze Leben.²²

Für das von Steffens betonte Motiv der inneren Geburt lassen sich zahlreiche Inspirationsquellen anführen. Naheliegend ist in diesem Zusammenhang eine Figur, die bereits erwähnt wurde und im Kontext der Universitätsreformen um 1800 häufig herangezogen wurde: die des Sokrates. Im Bestreben, den einseitigen Kathederunterricht der Universität durch einen dynamischeren und partizipativen Unterricht zu ersetzen, gab es viele, die den sokratischen Dialog als Unterrichtsmodell ins Zentrum der Lehrweise der Universität stellen wollten. Fichte befürwortete dies beispielsweise ausdrücklich (GA II,II, 88–89). Besonders zentral ist in dieser Hinsicht der Dialog *Theaetetus*, in dem sich Sokrates als Hebamme der Gedanken seines Gesprächspartners darstellt. Was Steffens jedoch von Fichte abhebt, ist der Anspruch, eine tiefere Absicht des sokratischen Dialogs aufzugreifen. Vor allem im *Symposion* wird nämlich deutlich, dass diese Hebammenkunst nicht als rein intellektuelle Angelegenheit betrachtet werden kann, sondern, dass der Zweck des philosophischen Dialogs darin besteht, dem anderen zu helfen, seine eigene Seele im Geist zu gebären. Nur wenn wir mit dem Höchsten, Transzendenten, Göttlichen, Geistigen in Berührung kommen, das Platon als das Eine, Gute und Schöne bezeichnet, kann diese Geburt stattfinden. So erzählt Sokrates von der Weisheit, die ihm durch Diotima zuteil wurde:

Alle Menschen nämlich, o Sokrates, sprach sie, sind fruchtbar, sowohl dem Leibe als der Seele nach, und wenn sie zu einem gewissen Alter gelangt sind, so strebt unsere Natur zu erzeugen. Erzeugen aber kann sie in dem Hässlichen nicht, sondern nur in dem Schönen.²³

22 Steffens 1809, 225.

23 Platon, *Symposion*, 206c1.

Wir zitieren hier bewusst aus Schleiermachers Übersetzung Platons, denn er übersetzte dessen gesammelte Werke und veröffentlichte sie zwischen 1804 und 1809 – also in den Jahren unmittelbar vor der Veröffentlichung von Steffens' Universitätsschrift, einer Zeit, in der ihre Freundschaft besonders eng war und sie sogar zusammenlebten. Dass Platons Ideen für Steffens eine wichtige Inspirationsquelle gewesen sein könnten, erscheint daher schon aus äußeren Gründen plausibel. Man kann sich lebhaftes Gespräche zwischen Schleiermacher und Steffens vorstellen, genährt vom Reichtum der platonischen Dialoge, getragen von der sokratischen Grundhaltung philosophischer Tätigkeit, der zufolge die schönste Beziehung, die man einem anderen Menschen gegenüber einnehmen kann, darin besteht, ihn bei der seelischen Geburt zu begleiten. In erster Linie sind es aber die inhaltlichen Parallelen zu Sokrates und Diotima, die diese Verbindung wahrscheinlich machen. Der Bezug zu platonischen Thematiken kann uns helfen, einen wichtigen Aspekt von Steffens' Schrift hervorzuheben, nämlich, dass die Idee der Universität weder in der *Aneignung* noch in der *Produktion* von Wissen ihre Grundlage hat, sondern in einer Lebensveränderung, die so existentiell ist, dass die dadurch erreichte innere Freiheit und Selbstbestimmung als eine neue, geistige Geburt bezeichnet werden muss. *Hier* finden Leben und Erkennen ihre gemeinsame Mitte, hier erhebt sich das Wissen zur Weisheit und damit zu dem, was für Steffens die Idee der Universität ausmacht.

Dieser Verweis auf die Antike verdeutlicht auch, warum Steffens die *Weisheit* in den Mittelpunkt der Universitätsidee stellt. Gerade im Gegensatz zum unverbindlichen Gedankenspiel der Sophisten ist Platons Akademie im Geiste des Sokrates und dessen Suche nach wahrer Erkenntnis und Weisheit verankert. Steffens' Annäherung ist in diesem Sinne als Erinnerung an die institutionelle Verankerung der Universität in ihren griechischen Ursprüngen zu verstehen. Auch wenn Steffens diesen Zusammenhang nicht ausdrücklich hervorhebt, ist er als Inspirationsquelle zweifellos impliziert. Die Inspiration, die sich aus der *christlichen* Tradition speist, wird hingegen ausdrücklich von Steffens selbst benannt.

IV. Christologische Philosophie – Philosophische Christologie

Schelling, Fichte, Schleiermacher und Steffens beschrieben die Philosophie als notwendige Grundlage einer selbstbestimmten und modernen Universität. Was jedoch jeweils unter ‚Philosophie‘ zu verstehen ist, variiert zwischen ihnen deutlich. Für Fichte bedeutet sie die Etablierung „einer Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches“ (GA II,11, 87), in der sich die philosophische Selbstbewegung, das reine Denken, im Handeln ausdrückt. Für Schleiermacher wiederum impliziert sie die Entwicklung eines *philosophischen Geists*, der den Blick auf das Universelle, das Wissen jeglicher Disziplin, freimacht.²⁴ Unter diesen Stimmen ist es Steffens, der am weitesten in der Beschreibung der Philosophie als Lebensweise geht – einer Lebensweise, die auf einen inneren Transformationsprozess abzielt.

Bisher könnte man vermuten, dass Steffens diese Lebensveränderung als etwas versteht, das nur das Individuum betrifft, ein rein individuelles Selbstverwirklichungsprojekt. An dieser Stelle ist es jedoch wichtig, sich den naturphilosophischen Charakter von Schellings Universitätsschrift zu vergegenwärtigen, die Steffens’ Text stark beeinflusst hat. Schellings Ansicht, dass der Geist, der in der Natur unbewusst wirkt, derselbe Geist ist, der im Menschen bewusst wird, und dass das menschliche Bewusstsein das Selbstbewusstsein der Natur ist, impliziert, dass das, was das Individuum in seinem Selbstbewusstsein entwickelt, nicht als eine Verkapselung zu verstehen ist, sondern im Gegenteil als der Selbstaussdruck des gesamten Kosmos verstanden werden muss.

Eine weitere Konsequenz von Steffens’ Konzeption des Selbstbewusstseins als höchster Selbstaussdruck des Geistes besteht darin, dass sich das höchste Ideal hierfür nicht im anonymen ontologischen Grund der alten Griechen finden lässt; weder im Einen, Schönen und Guten Platons, noch im apathischen *nous noesis* des Aristoteles. Auch wenn Steffens sich dazu nicht ausdrücklich äußert, so lässt sich dennoch leicht verstehen, dass diese Konzepte nicht ausreichen, um die Notwendigkeit der Entfaltung des Selbstbewusstseins sowohl durch die Vielfalt der Natur als auch durch die volle

24 Schleiermacher 1808, 238.

Verwirklichung im menschlichen Individuum zu erklären. Nach Steffens muss das höchste Ideal vielmehr jenes sein, das den der Natur innewohnenden geistigen Rhythmus von Tod und Auferstehung bewusst zu verwirklichen vermag – dort also, wo Ontologie und Epistemologie im menschlichen Bewusstsein zusammenfallen. In dieser Hinsicht stellt sich Steffens ausdrücklich in die christliche Tradition, wenn er sagt, dass das größte Vorbild dafür in der Person Jesu Christi zu finden ist. Denn, so Steffens, die Bewegung von Tod und Auferstehung, die Christus durchläuft, ist genau dieselbe, die wir im inneren Rhythmus der Natur erkennen, der sich im jahreszeitlichen Rhythmus von Tod und Auferstehung ausdrückt – nur auf bewusste Weise und damit als höchster Selbstaussdruck der Natur:

Daher ist uns ein heiliges Vorbild gegeben, der Eingeborene Sohn Gottes, *Jesus Christus*, den wir anbeten. [...] Die ganze Natur feiert die Versöhnung, alle Dinge sind heilig, wo das versöhnende Leben den Tod überwindet. Wisst ihr es nicht, wie die Erde jauchzte, als der Mensch geboren ward im Bilde Gottes? Hört ihr nicht das fortdauernde Jubeln der Luft, das Frohlocken des Meeres und die Lobgesänge der Tiefen der Erde, bis in ihre innerste Wurzel hinein? Jährlich feiert sie das ewige Fest heiliger Versöhnung in dem rhythmischen Gang ihres Wechsels.²⁵

Ohne Kontext ist zunächst nicht ersichtlich, dass es sich hier um die Formulierung der Universitätsidee handelt – und nicht etwa um eine begeisterte Predigt am Ostersonntag. Man darf jedoch nicht vergessen, dass Steffens sich nicht an ein gelehrtes Fachpublikum richtet, sondern an junge Menschen, die er zu begeistern sucht. Denn für Steffens besteht die innere Berufung des Menschen darin, zu neuem Leben geboren zu werden – ein Vorgang, der seine äußere Entsprechung in den gewaltsamen Kräften der Natur findet, die sich im Jahreslauf fortwährend verwandeln. Die Natur, die im Wechsel der Jahreszeiten immer wieder ‚aufersteht‘, erscheint bei Steffens in Parallele zum christlichen Erlösungsgedanken von Tod und Wiedergeburt. Und so wie die Natur ihre Erlösung darin sucht, im Denken des Menschen bewusst zu werden, sucht der Mensch seine Erlösung in jenem Bewusstsein, dass Tod und Auferstehung der Seele zu neuem Leben durchschritten werden – ein Ideal, das in der Person Jesu Christi seine höchste Gestalt findet. Dieses Ideal wird für Steffens so zum einzig möglichen Ziel für den Menschen, um jenen Prozess

25 Steffens 1809, 277.

von Tod und Auferstehung als Rhythmus des Geistes sich selbst einzuverleiben, und somit die innere Wahrheit der Natur selbst zum Ausdruck zu bringen. Nicht die anonyme, unpersönliche Vernunft, sondern die Person Jesu Christi ist daher Steffens' romantischer Generalschlüssel, um das einzigartig Menschliche in volle Einheit mit der Natur zu bringen. Die existenzielle Lebensveränderung, die der Einzelne anstrebt, ist für Steffens also nicht nur eine ethische, individuelle Angelegenheit, sondern hat auch ontologische Konsequenzen, weil diese Selbstgestaltung eine höhere Entfaltung des geistigen Rhythmus ist, der für die ganze Wirklichkeit konstitutiv ist.

Der Gedanke Steffens', dass die Natur ein unbewusster Ausdruck desselben Geistes ist, der sich in der Selbstoffenbarung des Göttlichen manifestiert, ist offensichtlich von Schellings Naturmystik beeinflusst, wie sie dieser in prägnanter Weise in seiner Universitätschrift von 1802 formuliert hat: „Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mystizismus ausdrückte, hielt das Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe“ (AA I,14, 122). Dass Schelling die christliche Mystik als zentralen Bestandteil der ‚Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums‘ thematisiert, mag überraschend erscheinen. Bei näherer Betrachtung entspricht es aber durchaus der naturphilosophischen Grundlage dieses Werks, das die Einheit der Wissenschaft durch die Vereinigung von Mensch und Natur einerseits und von Einheit und Vielfalt andererseits aufzuzeigen versucht. Die vollkommene Verwirklichung der Einheit zwischen diesen beiden Achsen wird sowohl bei Schelling als auch bei Steffens in der Person Jesu Christi gesehen, die die höchste Einheit in der größten Vielfalt und den unbewussten Geist der Natur im vollen Bewusstsein integriert. Daraus folgt – für Schelling, aber noch expliziter für Steffens –, dass die Einheit des Wissens, und damit die Idee der Universität, notwendigerweise christozentrisch begründet werden muss, weil gerade hier das wichtigste Modell dessen zu finden ist, was die Einheit der Universität ausmacht.

Wenn die philosophische Fundierung des Universitätsgedankens bei Steffens auf diese Weise eine deutlich christologische Ausrichtung erhält, so ist auch die andere Seite davon zu betonen, nämlich dass das christologische Verständnis eine klare philosophische Fundierung erhält. Trotz des gelegentlich recht üppigen und ausschmückenden Sprachgebrauchs – vor allem in der letzten Vorlesung –

liegt doch in der philosophisch abstrakten und nüchternen Beschreibung der ‚Einheit zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen‘ sowohl die innere Wahrheit der Natur als auch die Wahrheit Jesu Christi begründet. Diese christozentrische Begründung der Universitätsidee sollte daher nicht dogmatisch interpretiert werden, sondern vielmehr als eine religionsphilosophische Auslegung und Fortführung der Tradition, in der die Institution Universität entstanden ist, nämlich im christlichen Kontext des Mittelalters.

Genauso wie die christologische Orientierung Steffens’ zur Folge hat, dass die einzelne Persönlichkeit in ihrer Entfaltung nicht als ein rein in sich Eingekapseltes zu betrachten ist, gehört es für ihn auch zur Definition der Universität als Institution, dass sie nicht nur aus *einer* Person bestehen kann, sondern eine Gemeinschaft mit anderen einschließen muss. Die Besonderheit von Steffens’ Verständnis dieser Gemeinschaft besteht darin, dass diese universitäre Gemeinschaft, da sie notwendigerweise christozentrisch gedacht ist, in der Konsequenz als *kirchliche* charakterisiert ist. Auch in diesem Punkt unterscheidet er sich deutlich von Schleiermacher und Fichte. Dementsprechend kommentiert Spranger die jeweiligen Visionen für die Universität: „Was Fichte ins Leben rufen wollte, wäre im Grunde doch eine *preußische* Universität geworden. Schleiermacher wollte eine *deutsche*, Steffens eine *kirchlichen-universale*“.²⁶

Nicht nur aus heutiger Sicht, sondern bereits zu seiner Zeit musste Steffens’ Vorschlag einer Verbindung von Kirche und Universität vielen als rückständig, einschränkend und elitistisch erscheinen – insbesondere angesichts des weit verbreiteten Wunsches, eine *moderne* Forschungsuniversität zu begründen, in der die enge Bindung an die mittelalterliche Theologie durch eine autonome philosophische Grundlage ersetzt werden sollte. Zwar räumt etwa Schelling der Theologie eine besondere Stellung bei der Vermittlung höchster philosophischer Wahrheiten ein (AA I,14, 119), doch wird die *Kirche* bei ihm nicht in gleicher Weise wie bei Steffens ins Zentrum gerückt.

Steffens’ Vorschlag ist jedoch möglicherweise weniger altmodisch, als er zunächst erscheinen mag. Es ist zu betonen, dass der kirchliche Aspekt, für den er eintritt, nicht an eine bestimmte Konfession gebunden ist – auch wenn die Untertöne deutlich lutherisch geprägt sind. Einerseits könnte er als ein früher Ausdruck jener Idee gedeutet

26 Spranger 1910, XXIII.

werden, mit der sich Steffens im Laufe seines Lebens zunehmend identifizierte: der einer *unsichtbaren Kirche*. Andererseits scheint das Universale hier eher darin zu bestehen, das Allgemeine zu sein, das der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich ist – und ruht somit auf einem philosophischen Fundament. Zugleich impliziert dieser philosophische Aspekt für Steffens, wie wir gesehen haben, wiederum eine Lebensveränderung des einzelnen Menschen. Dies haben wir mit der sokratischen Idee der seelischen Geburtshilfe verknüpft, welche als dessen philosophische Grundlage betrachtet werden kann. Zugleich ist die Idee der Geburtshilfe mit dem Vorbild Christi zu verknüpfen, im Hinblick auf den inneren Tod und die Auferstehung. In diesem Sinne wird Philosophie als *imitatio Christi* verstanden, und die natürliche Vernunft als etwas begriffen, das zwar jedem Menschen innewohnt, jedoch ein Loslassen und ein symbolisches Sterben des äußeren Lebens erfordert, um wahrhaft lebendig zu werden. Da dieser Prozess der Geburtshilfe ein *Gegenüber* voraussetzt, um sich vollziehen zu können, ist die gegenseitige Haltung der Geburtshilfe als Grundlage einer Gemeinschaft zu verstehen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die kirchliche Einrichtung der Universitätsgemeinschaft als konsequente Entfaltung von Steffens' philosophischer Christologie deuten: Es geht weder um äußere Größe noch um blinde Unterwerfung unter Autorität, sondern um eine Ausrichtung auf wechselseitige Geburtshilfe im Sinne eines Miteinanders von „zwei oder mehr“.

V. „Der Göttliche Sinn“

In der Frage, was „das feste Zentrum des Wissens und des Lebens“ und damit die Idee der Universität ausmacht, hat sich gezeigt, dass Steffens' Beitrag grundsätzlich sowohl in der sokratischen als auch in der christlichen Schule verwurzelt ist, in deren Zentrum der Wunsch nach einer grundlegenden Transformation des Lebens steht. In der vorletzten Vorlesung entwickelt Steffens einen Begriff für diese transformative Erkenntnisweise, der als Kern seines Verständnisses der Universitätsidee angesehen werden kann, und zwar den *göttlichen Sinn*:

Wohl wissen wir es, dass es dem Menschen nicht gegeben ist, die göttliche Herrlichkeit zu schauen. Aber der göttliche Sinn ist ihm gegeben, weshalb es von ihm heißt, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. [...] [D]er göttliche Sinn im Forscher [ist] das einzige, durch welches wir mit der Wahrheit übereinstimmen, und wie außer der Sittlichkeit alles Verbrechen und sich selbst vernichtende Untat ist, so ist außer dem göttlichen Sinn alles falsch, sich widersprechend und dem Irrtum bloßgegeben.²⁷

Zentral ist es, Steffens' Formulierung über unsere Unfähigkeit, das Göttliche an sich zu erkennen, hervorzuheben. Obwohl diese Aussage in einer klassischen theologischen Tradition wurzelt, bricht sie mit der frühen idealistischen Philosophie Schellings und unterscheidet sich deutlich von jener Hegels, was darauf hindeutet, dass Steffens sich konzeptuell in eine andere Richtung bewegt.

Zugleich bejaht Steffens, dass wir einen göttlichen *Sinn* haben, der uns zum Erkennen befähigt, ja sogar der entscheidende Faktor für alles Erkennen ist. Da Steffens dies als die Fähigkeit charakterisiert, die Wahrheit einer Sache zu erfassen, ist es nicht verwunderlich, dass er den Begriff des göttlichen Sinns mit der Vernunft verknüpft und schreibt: „Die Vernunft, in der er wohnt, ja mit der er durchaus eins ist [...]“.²⁸ Es stellt sich jedoch die Frage, was Steffens unter dem Begriff der Vernunft versteht. Da seine Beschreibung sie deutlich von einer fehlbaren, diskursiven Erkenntnisweise abgrenzt, liegt es nahe, ihn in der auf Platon zurückgehenden philosophischen Tradition zu verorten: Steffens versteht Vernunft als eine höhere, intuitive Erkenntnis – als *nous*, der das Ganze *als solches* erfasst, und nicht als ein aus Teilen zusammengesetztes Gebilde. Eine solche Form des Erkennens hat bei Platon letztlich ihren Ursprung im vollkommenen Göttlichen.²⁹ Gleichzeitig bezeichnet es ein *Vermögen*, nämlich das Göttliche auffassen zu können; nicht *an sich*, sondern in allen Phänomenen der Welt, welche laut Steffens die innere Wahrheit in potenziell allem ausmacht: „so ist außer dem göttlichen Sinn alles falsch, sich widersprechend und dem Irrtum bloßgegeben“. Dies unterstreicht die doppelte Bedeutung von Sinn, nämlich dass es der menschliche Vernunftsin ist, der alles Sinnvolle ermöglicht, weil es der Sinn ist, der ‚Sinn‘ überhaupt erst möglich macht.

27 Steffens 1809, 268.

28 Steffens 1809, 268.

29 Vgl. den früheren Hinweis auf das Liniengleichnis bei Platon: *Der Staat*, 511d.

Wenn aber das Göttliche, wie Steffens schreibt, etwas ist, das an sich nicht erkannt werden kann, dann scheint dies auch zu bedeuten, dass der göttliche Sinn nicht die Fähigkeit bezeichnet, etwas positiv Gegebenes zu erfassen, sondern das *Unerkennbare* als die innere Wahrheit von allem anzuerkennen. Daher ist er nicht mit dem traditionellen Verständnis von *sensus communis* gleichzusetzen. Er bezeichnet eher die Fähigkeit, das festzuhalten, was nicht durch das aktive Denken allein erfasst werden kann, und das vielmehr durch seine *Abwesenheit* wahrgenommen wird. Und gerade diese allgegenwärtige Abwesenheit gibt allem sein inneres Leben und seinen Sinn. Mit anderen Worten, es bezeichnet die Fähigkeit des Denkens, das wahrzunehmen, was über das Denken hinausgeht, also den Sinn jeder Erscheinung, der allem eine Unergründlichkeit verleiht, die man auch im Hinblick auf die Tradition das *göttliche Geheimnis* nennen könnte. In der Sichtweise, wie sie Steffens vertritt, sind die Phänomene der Welt nicht eindimensional zu erfassen, sondern werden durch einen paradoxen inneren Puls konstituiert – einen Puls, der zwischen der Begreifbarkeit des Unbegreiflichen und der Unbegreiflichkeit des Begreifbaren oszilliert. Oder, wie Goethes *Chorus Mysticus* es ausdrückt:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wirds Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan [...] ³⁰

Wichtig ist, dass der göttliche Sinn und damit der Vernunftbegriff, den Steffens hier vorlegt, sowohl seinen *Ursprung* als auch sein *Ziel* in dem hat, was über das rein gedanklich Erfassbare hinausgeht. Dies impliziert keineswegs eine anti-intellektuelle Position, sondern einen Vernunftbegriff, der in einer inneren Dynamik zwischen dem Erkennbaren und dem, was das Denken übersteigt, steht.

Dieses den Gedanken transzendierende Moment wird besonders deutlich, wenn wir betrachten, wie eine solche Erkenntnis überhaupt möglich wird. Wie bereits zitiert, ist für Steffens der göttliche Sinn untrennbar mit dem Menschen als Ebenbild Gottes verbunden. Diesen Sinn zu entfalten und zu verwirklichen heißt, sich im eigenen Gottesbild, das in der Seele verankert ist, zu gründen. Da jedoch

30 Goethe 1832, 214.

das Göttliche nicht aus sich selbst heraus erkennbar ist, impliziert Steffens, dass auch das Gottesbild in der Seele letztlich nicht direkt zugänglich ist. Die Verankerung in jener Erkenntnis, die aus dem Gottesbild hervorgeht, geschieht für Steffens durch eine Lebensveränderung, die einem inneren Sterbeprozess gleichkommt – einem Prozess, der jede Identifikation mit dem Äußeren und Bestimmten auflöst. Sie kann nicht allein durch das Denken erfasst werden, sondern erfordert eine gedankenübergreifende Lebensveränderung, die nur durch Tod und Auferstehung in innerer Erfahrung vollzogen werden kann.

Somit steht der Bildungsbegriff Steffens' in einer Tradition, die auf eine mittelalterliche Idee der Mystik zurückgeht, die besagt, dass man die eigene Person nach dem Ebenbild Gottes in sich selbst formen soll, und dass dies auf *negative* Weise geschehen muss, basierend auf dem, was Meister Eckhart *Entbildung* nennt.³¹ In dieser Hinsicht unterscheidet sich Steffens deutlich von vielen anderen Denkern wie W. von Humboldt, die Bildung als die Aneignung allgemeiner Sichtweisen und Haltungen von etwas bereits Gegebenem verstehen.³² Denn für Steffens muss Bildung auf einer Entbildung beruhen, die darauf abzielt, das einzig Entscheidende zu entwickeln, nämlich den göttlichen Sinn, der in sich selbst unbestimmbar und nur durch einen inneren Tod zugänglich ist.³³

Was dadurch ebenfalls sichtbar wird, ist eine deutliche innere Spannung in Steffens' Text. Einerseits ist er tief in der metaphysischen Frühphilosophie Schellings verwurzelt, mit ihrem Anspruch, in der Aktivität des Denkens selbst die großen Fragen des Daseins durchdringen zu können. Zugleich macht Steffens deutlich, dass

31 Siehe vor allem Eckhart 1963, z.B. 11,12.

32 Ob Steffens selbst von diesem Zusammenhang in der mittelalterlichen Mystik wusste, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend – ein mögliche Vermittlungsweg könnte dabei vielleicht über Franz von Baader hergestellt werden. Wichtig ist vielmehr hervorzuheben, dass diese Idee in einer christlichen apophatischen Tradition wurzelt. Nennenswert ist nichtsdestotrotz Steffens' positive Beurteilung des Mittelalters. Dies war zwar bei vielen Romantikern üblich, aber es ist interessant, dass Steffens sogar einige der *naturwissenschaftlichen* Beiträge des Mittelalters schätzte, siehe Steffens 1829, 28.

33 Wenn Bergner (2016, 77) schreibt, dass „Steffens' *Brisanz* in diesem Werk in der politischen Idee von Wissenschaft und Bildung im Kampf gegen die Franzosen liegt“, übersieht eine solche politische Lesart die Sprengkraft des Bildungsbegriffs selbst.

sich dieses Denken nur als Erfahrung im Innenleben des Menschen verwirklichen lässt. Diese Erfahrung des Denkens, welche er als eine Art Tod und Auferstehung beschreibt, ist im tiefsten Sinne eine Verwirklichung des unerkennbar Göttlichen in sich selbst, das also tiefer liegt als das, was mit dem bloßen Denken erfasst werden könnte. Der von Steffens metaphysisch gefassten Vernunft liegt also ein unbestimmter göttlicher Grund zugrunde. In der Spannung zwischen einem klaren, auf Erkenntnis gerichteten Denken und eben jenem göttlichen Ursprung, der sich jeder begrifflichen Festlegung entzieht, verortet sich Steffens' Begriff des göttlichen Sinns. Auf diese Weise scheint er die philosophische Christologie der *Universitätsschrift* nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu vertiefen – und zwar in einer Weise, die sie sowohl idealistisch als auch existentialistisch fundiert.

Auch wenn Steffens selbst diese Dualität nicht explizit zum Ausdruck bringt, kann man doch mit gutem Grund behaupten, dass sie nicht nur das Konzept des göttlichen Sinns kennzeichnet, sondern auch als Hauptmerkmal des gesamten *Universitätsschrift* gelten kann.

Diese innere Spannung in Steffens' Vortrag ist besonders interessant im Lichte von Schellings *Freiheitsschrift* von 1809, die im selben Jahr wie Steffens' Text erschien. Gegenüber der *Universitätsschrift* von 1802, die noch fest in einem rein idealistischen Horizont stand, bringt Schelling mit dem gedankenübergreifenden *Ungrund* ein neues Moment ein, das deutlich über seine frühe Philosophie hinausgeht; von einer Auffassung der Idealität, die sich im Denken selbst rein erfassen lässt, hin zu einer Idealität, die in einem unbestimmten Ungrund wurzelt. Wie Steffens selbst in *Was ich erlebte* zur Neuartigkeit dieser Schrift bemerkt: „[es] musste freilich jene überraschen, die durch den Abschluss eines absoluten, doch zuletzt logischen Denksystems die Philosophie für immer begründet wähten.“³⁴

Hierbei ist es wichtig hervorzuheben, dass Steffens diese Entwicklung Schellings – insbesondere die Abkehr davon, das rein logisch Begründete als letztgültig zu betrachten – als eine Bestätigung seines eigenen philosophischen Werdegangs verstand.³⁵ Interessant dabei ist, dass die Bewegung, die wir von Schellings früher Philosophie

34 Steffens 1842 Bd. VI, 74.

35 Steffens 1842, Bd. VI, 75.

hin zu seiner *Freiheitsschrift* sehen, sich in Steffens' *Über die Idee der Universitäten* wiederfindet – auch wenn sie noch keine so entfaltete Form gefunden hat, wie bei Schelling. Die innere Spannung zwischen Idealismus und Existenzialismus, die Schelling erstmals in den *Freiheitsschrift* einführt, wird nämlich von Steffens im Rahmen der Frage nach der Universitätsidee behandelt. Steffens' Text ist daher nicht als eine bloße Wiederholung der Grundperspektive der *Universitätschrift* Schellings von 1802 anzusehen, sondern bringt ein wesentlich neues Element ins Spiel, welches das durch rein aktives Denken Greifbare überschreitet.

Dieser Aspekt könnte zum Teil erklären, weshalb Steffens im Jahr 1810 keine Professur an der neugegründeten Berliner Universität erhielt. Fichte – der eine einflussreiche Stimme besaß und als erster Rektor eingesetzt wurde – dürfte das denküberschreitende Moment in Steffens' Philosophie als letzten Schlag gegen eine ohnehin belastete Beziehung empfunden haben. Die Enttäuschung, die Steffens gegenüber dem Text empfand, rührte jedoch nicht nur von der äußeren Tatsache her, keinen Lehrstuhl erhalten zu haben. Am Ende seines Lebens weist Steffens selbst kritisch auf jene innere Spannung im Text hin – allerdings aus Gründen, die denjenigen Fichtes diametral entgegengesetzt sind. In *Was ich erlebte* kommentiert Steffens, dass der Text ein Zeugnis aus einer „Epoche einer keimenden religiösen Ansicht, die sich dennoch nicht von der Konsequenz eines bloßen Denksystems loszureißen wagt“ sei.³⁶ Steffens sieht hier also einen positiven Ansatz, der aber noch nicht konsequent genug durchgeführt wurde. Der ältere selbsterklärte Lutheraner hatte keine Geduld mehr für die reinen Vernunftansprüche des absoluten Idealismus, und stellte deshalb fest, dass ihm die Schrift beim Wiederlesen „merkwürdig“ geworden sei.³⁷

Diese Bemerkungen Steffens' scheinen ein wesentlicher Grund dafür zu sein, dass in der Kommentarliteratur der eingangs zitierte Anspruch des Textes weitgehend unbeachtet geblieben ist und stattdessen eine vornehmlich historische und politische Lektüre vorherrscht. Angesichts von Steffens' eigener Deutung muss man jedoch Paul Ricoeur Recht geben: Man sollte sich davor hüten, dem Autor eine übermäßige Autorität über die Interpretation seines eige-

36 Steffens 1842, Bd. VI, 43–44.

37 Steffens 1842, Bd. VI, 44.

nen Textes zuzuschreiben.³⁸ Das kritische Urteil stammt aus einer völlig anderen Phase seines Lebens, in der sich Steffens im Gegensatz zum früheren Idealismus stark mit dem lutherischen Glauben identifizierte. Ganz im Gegensatz zu Steffens' später negativer Interpretation erweist sich gerade diese innere Spannung als einer der faszinierendsten und lebendigsten Aspekte des Textes: der Versuch nämlich, das metaphysisch Greifbare und das Unbegreifbare gleich einem Pferdegespann zusammenzuhalten. Obwohl die Vernunft im Zentrum steht, ist sie zugleich in etwas verankert, das über sie selbst hinausweist – sodass Tod und Dunkelheit der Erkenntnis zu jenem Ort werden, aus dem die Vernunft als göttlicher Sinn im Individuum neu erstehen kann.

Mit dieser Perspektive unterscheidet sich Steffens deutlich von Fichte und Schleiermacher, W. von Humboldt, wie auch von Schellings Vorlesungen von 1802. Als Steffens – im Gegensatz zu Schelling, bei dem sie erst in der *Freiheitsschrift* auftauchte – die innere Spannung im Kontext der Universitätsidee thematisierte, eröffneten sich dadurch in diesem spezifischen Gebiet ganz andere Fragen und Möglichkeiten des Denkens. Für Steffens hat die Idee der Universität sehr wenig mit der Bestimmung ihrer inneren Struktur zu tun. Vielmehr dreht es sich um eine Lebensveränderung, welche im einzelnen Menschen vollzogen werden muss; eine Haltung des Loslassens, die aber nicht vernunftwidrig ist, sondern als eine Offenheit für das Denküberschreitende, als eine tiefere Ebene der Vernunft im Einzelnen zugrunde liegen muss. Ohne dieses Ankommen im göttlichen Sinn fällt alles auseinander und jegliche äußere Struktur wird dann zum mehr oder weniger tötenden Formalismus.

Vielleicht könnten wir sogar behaupten, dass was die *Freiheitsschrift* Schellings für die Philosophie im Allgemein bedeutet hat, Steffens' Beitrag zur Frage der Universitätsidee bedeutet, weil er diese umfassender umreißt als sie üblicherweise aufgefasst wird. Und genau darin scheint ein großer Teil der Aktualität dieser Vorlesungen zu liegen, unabhängig davon, was er selbst in seinen späten Jahren darüber denken mochte.

38 Vgl. z.B. Ricoeur 2016, 159–183. S. 163: “[...] *the text's career escapes the finite horizon lived by its author*”.

Bibliographie

- Abelein, Werner 1977: *Henrik Steffens' politische Schriften*. Tübingen.
- Bergner, Marit 2016: *Henrich Steffens. Ein politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*. Frankfurt a. M.
- Dionysios Areopagita 1956: „Die Mystische Theologie“. In: *Mystische Theologie und andere Schriften*. München, 161–172.
- Eckhart, Meister 1963: „Daz buoch der goetlichen troestunge“. In: *Die deutschen und lateinischen Werke*. Die deutschen Werke Bd. V. Hg. Von Joseph Quint. Stuttgart, 1–105.
- Eriksen, Trond Berg 2010: „Henrich Steffens om universitetsideen“. In: *Henrik-Henrich-Heinrich, interkulturelle perspektiver på Steffens og Wergeland*, hg. v. Benedikt Jager u. Heming Gujord. Stavanger, 10–17.
- Fichte, Johann Gottlieb 1817: „Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt“. In: *Gesamtausgabe*, Bd. II,11, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 65–170.
- Goethe, Johann Wolfgang v. 1832: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Stuttgart, 1986.
- Humboldt, Wilhelm v. 1896: „Denkschrift über die äußere und innere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten zu Berlin“. In: *Die Idee der deutschen Universität*, hg. v. Ernst Anrich. Darmstadt 1963, 375–386.
- Kant, Immanuel 1980: „Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie“. In: *Kant's gesammelten Schriften*, Bd. 29,1/2. Berlin.
- Krings, Hermann et al. (Hrsg.) 1973–74: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München.
- McClelland, Charles 1980: *State, Society and University in Germany 1700–1914*. Cambridge.
- Panikkar, Raimon 1993: *The Cosmotheandric experience*. New York.
- Platon 1974: *Das Gastmahl*, Übersetz. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.
- Platon 1974: *Der Staat*, Übersetz. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.
- Platon 1974: *Phaidon*, Übersetz. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.
- Ricoeur, Paul 2016: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge.
- Rohls, Jan 2018: „Die Idee der Universität bei Schleiermacher und Steffens“. In: *System und Subversion*. Berlin, 119–142.
- Schleiermacher, Friedrich 1808: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn“. In: *Die Idee der deutschen Universität*, ed. Ernst Anrich. Darmstadt 1963, 216–308.
- Steffens, Henrik 1809: „Die Idee der Universitäten“. In: *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*, ed. Eduard Spranger. Leipzig 1910, 205–280.

- Steffens, Henrik 1840–1844: *Was Ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. 10 Bände. Breslau.
- Steffens, Henrik 1829: *Zur Geschichte der heutigen Physik*. Breslau.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1803: „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ In: *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. I, 14. 40 Bände hrsg. v. Thomas Buchheim, Christian Danz, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen u. Siegbert Peetz. Stuttgart-Bad Cannstatt 2021, 51–176.
- Spranger, Eduard 1910: „Einleitung“. In: *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*, hg. v. ders. Leipzig, VI–XLI.
- Tenorth, Heinz-Elmar 2012: „Eine Universität in Berlin – Vorgeschichte und Einrichtung“. In: *Geschichte der Universität Unter den Linden Bd. 1*. Berlin, 3–75.

