
Benedikt Jäger | Marius Timmann Mjaaland [Eds.]

Philosophising with Rocks

Henrik Steffens and the Anthropocene



VERLAG KARL ALBER



Benedikt Jäger | Marius Timmann Mjaaland [eds.]

Philosophising with Rocks

Henrik Steffens and the Anthropocene

VERLAG KARL ALBER



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

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>



Onlineversion
Inlibra

ISBN 978-3-495-98951-7 (Print)

ISBN 978-3-495-98952-4 (ePDF)

1. Auflage 2026

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2026. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under §54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to "Verwertungsgesellschaft Wort", Munich.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Verlag Karl Alber – within Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden or the editors.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Inhaltsverzeichnis

<i>Benedikt Jäger & Marius Timmann Mjaaland</i>	
Introduction	7
I. Sektion – Steffens als Denker des Anthropozän	17
<i>Marie-Theres Federhofer</i>	
„er machte den Schnee und die Steine und Berge lebendig“	
Henrik Steffens' Naturverständnis	19
<i>Helge Jordheim</i>	
Thinking with Rocks	
Henrik Steffens and the Anthropocene	39
<i>Marius Timmann Mjaaland</i>	
Why Spirit Matters	
Towards an Anthropocene Ecology of the Earth with Steffens, Næss, and Vetlesen	61
<i>Morten Tønnessen</i>	
Steffens' early outlook reconsidered	
Nature conceptions of the industrial-age Anthropocene	83
<i>Paul Ziche</i>	
The passivity of our actions	
Steffens, the fragility of Romanticist unity, and the Anthropocene's predicament.	103

II. Sektion – Steffens, die Samen und die Schrift: theologische und literarische Kontroversen	123
<i>Tollef Graff Hugo</i> „Der göttliche Sinn“ Philosophische Theologie in der Universitätsidee Henrik Steffens’	125
<i>Otfried Czaika</i> Clash der Konfessionskulturen Der dänische Lutheraner Henrik Steffens zwischen den konfessionskulturellen Stühlen.	151
<i>Simone Kotva</i> Henrik Steffens on Race and Theology A Reading of the Sámi in <i>Über die Lappen</i> (1842)	173
<i>Benedikt Jäger</i> Die Samen von Berlin aus gesehen Henrik Steffens’ Schrift <i>Über die Lappen</i>.	189
<i>Stefan Höppner</i> Steffens, Literature, and Revolution	211
<i>Marit Bergner</i> Bücher über Norwegen Die Bestände zur norwegischen Geographie, Politik und Mineralogie in Henrik Steffens’ Bibliothek	231
Kurzbiographien der Beiträge und Beitragenden	257

Benedikt Jäger (Stavanger) & Marius Timmann Mjaaland
(Oslo)

Introduction

Can Henrik Steffens (1773–1845) be understood as a thinker of the Anthropocene? The title of this volume indicates such a connection, but to answer this question, we must first clarify what is meant by the term “Anthropocene”.

Since 2000, there has been an interdisciplinary and sometimes heated debate about whether we are now in a new geological epoch, namely The Age of Humans.¹ For the first time in the history of the Earth, we may observe how rocks and sediments, the atmosphere, minerals, ecosystems, oceans and glaciers are being fundamentally altered by a single species, and these changes are still accelerating. At the turn of the millennium, atmospheric chemist and Nobel Prize winner Paul Crutzen shouted out a wake-up call and suggested that we are now at a new stage in natural history in which we must take humans seriously as a geological force and fundamentally change the way humanity behaves. The warning is concerned with a looming climate and nature crisis, but also with the survival of humanity itself in a new phase of the Earth's (internal and external) history.

By raising the question of the Earth's internal and external history, the last sentence illustrates why Henrik Steffens' thinking is proving surprisingly relevant in the Anthropocene, and in an unprecedented way.² Under the influence of the climate and nature crisis, attempts

1 See Renn, Jürgen & Bernd Scherer (eds.) 2017: *Das Anthropozän*, 2nd ed. Berlin: Matthes & Seitz, Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Mark Williams and Colin P. Summerhayes 2019: *The Anthropocene as a Geological Time Unit*. Cambridge: Cambridge University Press and Mjaaland, Marius Timmann, Thomas Hylland Eriksen and Dag O. Hessen (eds.) 2024: *Antropocen. Menneskets Tidsalder*. Oslo: Res Publica.

2 See Steffens, Henrik 1801: *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde*. Freyberg: Verlag der Crazischen Buchhandlung.

have been made in philosophy, literary studies and cultural studies, for example, to reinterpret earlier texts through so-called ecocriticism.³ In historical studies, anthropology, psychology and theology, too, established research findings are being viewed in a new light and the relationship between humans and nature is being reinterpreted. The natural sciences, including biology, chemistry, geology, meteorology and the life sciences, are of course directly challenged by the climate and nature crises, and natural scientists have recently been engaged in radically interdisciplinary approaches. In this sense, it is obvious that Henrik Steffens can also be understood as an Anthropocene scientist who ventured to establish a similar interdisciplinarity at the core of his thinking, as a geologist and natural philosopher, as a poet and theologian, and as a polyglot and cultural mediator in Romantic Europe.

One could argue that Steffens does not belong to the Anthropocene, that he never reflected on the climate or nature crisis, that his theories on *geognosis* are outdated and no longer relevant to today's situation. All this is true in a way, and there are of course justified reservations about the new interpretations. However, it is also part of the approach associated with the concept of the Anthropocene that the history of humanity and nature is explored far back into civilisation in order to understand the causes of today's crisis. The period in which Steffens worked was a decisive era in the history of science, because it was the time when the differentiation between the natural and human sciences took place. One of the basic premises of the Anthropocene is the attempt to reconceive these sciences in order to gain a new understanding of causes and consequences, connections and theories, and in this context, Henrik Steffens' thinking is a treasure trove. Thanks to his original theories, his scientific career, his philosophical and scientific curiosity, and his extremely wide and diverse network, his ideas have regained their relevance.

Steffens' historically and holistically oriented philosophy of nature is strongly influenced by Schelling and Spinoza. Spinoza, in turn, is

3 See Garrard, Greg 2012: *Ecocriticism*. London: Routledge and for Nordic literature: Iversen, Kristina Leganger, Marius Timmann Mjaaland and Elisabeth Oxfeldt (eds.) 2023. *Naturen som gave? Tvisyn på naturen i nordisk litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget. See also Furuseth, Sissel and Reinhard Hennig 2023. *Økokritisk håndbok. Natur og miljø i litteraturen*. Oslo: Universitetsforlaget.

a key source of inspiration for Arne Næss's deep ecology, which was developed as a response to the climate and nature crisis. Contemporary natural philosophers such as Arne Johan Vetlesen also propose understanding nature historically, processually and relationally in order to overcome modern alienation and the associated destruction of nature. This important line of thought in the modern history of Norwegian philosophy, which originated with Steffens, has generally been overlooked, but his thinking can regain significance for reflecting on the climate crisis and the search for a different understanding of humanity and nature. Today, we can take a fresh look at his work and be challenged by his axioms to understand our present age in a new and better way. Henrik Steffens may not be a thinker of the Anthropocene in the strict sense of the word, but he is at least a *forethinker of the Anthropocene*, and this is how he is reinterpreted in some of the contributions to this volume.

The occasion for this renewed interest in Henrik Steffens' work was, as so often before, an anniversary. The 2nd of May 2023 marked the 250th anniversary of Steffens' birth in Stavanger in south-western Norway. His homeland and his connection to Norway were important to him throughout his life, even though he spent most of his life in Denmark and various German-speaking countries (Saxony, Thuringia, Prussia, etc.). To mark this anniversary, two major symposia were held in 2023, one at the University of Oslo and the other at the University of Stavanger. Both were interdisciplinary and multilingual in nature: They focused on science and culture, theology and philosophy, geology and anthropology, history and literary studies. While Steffens was a famous philosopher and cultural mediator between the German-speaking countries and Scandinavia during his lifetime, he is known today only to a few specialists. The two conferences sought to counteract this, and selected contributions from these events are now presented in this anthology.

While the first section of the volume deals with the aforementioned topics related to the Anthropocene, the second section broadens the perspective and highlights the diversity and contradictions of Steffens as a thinker. In addition to theological questions, his literary work is critically evaluated and his thinking on human "races" is illuminated by Steffens' reflections on the Sami people.

The first section takes the question of Henrik Steffens in the Anthropocene as an opportunity to reinterpret his thinking. The

early work of the natural philosopher and mineralogist plays a major role here. Marie-Theres Federhofer's contribution, "er machte den Schnee und die Steine und Berge lebendig". Henrik Steffens' *Naturverständnis* examines the temporalisation of nature in the essay *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde* (1810) and in *Anthropologie* (1822). Federhofer finds the decisive new approach in his thinking in the historicization of nature and in a processual understanding of the Earth. This is a break with earlier *historia naturalis* thinking, she argues, especially when Steffens attempts to connect human time with the deep time of geology. This corresponds to the proposal by science historian Jürgen Renn to develop an interdisciplinary *geoanthropology* in order to better understand our time, the Anthropocene. Steffens' anthropology can also be read as geoanthropology, providing an understanding of human existence grounded in geology. Federhofer also sees connections to the thinking of American geologist Marcia Bjornerud, who seeks to understand humans and culture from the perspective of deep time. Steffens' literary romantic style can be read as nostalgic and anthropocentric, says Federhofer, but the narrative structures could also be understood as resonance (H. Rosa) between humans and nature.

In his essay 'Thinking with Rocks: Henrik Steffens and the Anthropocene,' Helge Jordheim turns to Steffens' early treatise *Über die Mineralogie und das mineralogische Studium* (1797), as well as *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde* (1801) and *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie* (1811–24). The focus is therefore on stones and minerals, and how one can think about, or rather *with*, inorganic nature. For Jordheim, this raises a question that should concern us even more today than it did then, namely: how can we understand anthropogenic climate change if it cannot be grasped by Newtonian time? Should we think more phenomenologically about the past, present and future of nature and objects? Can we possibly join Steffens in rethinking human time and natural history in a new and different way? Jordheim's questions are related to those of Federhofer, but he also sees potential for new approaches in the *mineralogical* texts. Through his scientific expertise, Steffens remains connected to the earth and stones but also takes them as an opportunity to reflect on death and the future of humanity. Compared to Spinoza and Schelling, for example, Jordheim claims that Steffens

is a distinctly *historical* thinker. Influenced by Abraham Gottlob Werner, among others, he thinks teleologically about nature and thus becomes a thinker of the future of the Earth. For Jordheim, this holds the potential for a radical rethinking of natural history in the Anthropocene.

In Marius Timmann Mjaaland's article, 'Why Spirit Matters: Towards an Anthropocene Ecology of the Earth with Steffens, Næss and Vetlesen,' the question of humanity and nature is pursued further in the direction of cosmology. According to the author, the modern dichotomy of spirit and matter, soul and body is being questioned in the Anthropocene, above all by the so-called New Materialism (including Latour, Braidotti, Haraway and others). In *Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde* (1801), Mjaaland sees a similarly grounded materialism in Steffens' chemical and mineralogical interpretation of the evolutionary history of the Earth. Unlike Hegel or Schelling, for example, his theory is grounded in matter, but it also presupposes an "inner nature". This inner nature of the process is to be understood as spirit, which reaches a higher level of reflection in humans and can be understood ethically as "love". Mjaaland sees a connection here to Spinoza, who, like Steffens, interprets the relationship between matter and spirit holistically and thinks in terms of processes. Furthermore, Spinoza, like Steffens later, understands love as an expression of the immanent presence of God. Mjaaland points out that Spinoza became important not only for Steffens, but later also for Arne Næss, the founder of deep ecology and perhaps the most important Norwegian philosopher of the 20th century. In Spinoza's dictum *Deus sive natura*, Næss sees a potential for liberation within a modern culture that is alienated from nature and therefore destroys it. Although Næss hardly mentions Steffens, there are conceptual and structural similarities in their philosophy of nature. The line from Spinoza and Steffens via Næss can also be extended further into the Anthropocene era to the cosmology of Arne Johan Vetlesen. In *Cosmologies of the Anthropocene* (2019), Vetlesen defends process-oriented panpsychism, although he criticises posthuman "new" materialism. Mjaaland's study shows how a central motif of Norwegian philosophical history is regaining prominence in the Anthropocene, not only ontologically and cosmologically, but also theologically and morally.

Morten Tønnessen also turns to Steffens' early work. In his essay 'Steffens' early outlook reconsidered: Nature conceptions of the industrial-age Anthropocene,' he reads the Copenhagen *Lectures on the Introduction to Philosophy* (1802–04) in context, namely as an expression of a new industrial age. He interprets Steffens' holistic approach as a response to the division of science into technical natural sciences and historically oriented humanities. According to Tønnessen, Steffens takes an original position here, one that is gaining importance again today, even though it is criticised by both the natural sciences and the humanities. Tønnessen also sees Steffens' natural philosophical approach as a novelty because it refers so much to mineralogy and geology, even when it comes to his interpretation of human beings. However, Tønnessen is quite critical of this approach because Steffens never transcends the anthropocentric limits of science and philosophy. From this perspective, he remains rooted in the basic tendencies of the Christian, but also the Western, tradition and is therefore unable to provide any decisive impetus in the current crisis. In Tønnessen's view, it is essential to move away from anthropocentrism, and in this sense, the new Anthropocene era does not represent a solution but merely draws attention to the pressing problems of the present.

Paul Ziche also examines the relationship between Steffens' philosophy of nature and the Anthropocene but draws a much more positive conclusion than Tønnessen, albeit an ambiguous one. In his essay 'The passivity of our actions: Steffens, the fragility of Romanticist unity, and the anthropocene's predicament,' he focuses primarily on Steffens' text *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* (1806). Romanticism, he argues, seeks unity, as does Henrik Steffens in his literary texts and the texts on *Naturphilosophie*. However, his examples show that the unity must be regarded as fragile, that it repeatedly disintegrates and can therefore only be maintained in parts. This seems to bother Steffens less, writes Ziche, who finds Steffens' ambition to hold on to and harmonise opposites thoroughly inspiring. The interplay between passivity and activity plays an important role in Steffens' work: because our actions cannot be absolutely free, neither from material conditions nor from God's continuous act of creation, we must learn to understand our actions *relationally*, as responses to other actors – be it human, animal or organic – but also inorganic actors. This network of relations is reminiscent of Bruno

Latour, and Ziche again sees parallels to today's discussion. Because Steffens repeatedly uses literary examples, his text remains fragile and open to new interpretations. This is also how Ziche would like to see the Anthropocene era understood: as an epoch that seeks unity and overview but is overtaken by its internal contradictions.

The second section of the anthology reflects Steffens' versatility to a greater extent and takes up theological and literary perspectives. Texts from his late work come to the fore. The transition is formed by Steffens' university thesis from 1809, which is reinterpreted in Tollef Graff Hugo's contribution 'Der Göttliche Sinn. Philosophische Theologie in der Universitätsidee Henrik Steffens'. Graff Hugo focuses on the philosophical and theological thought patterns in Steffens' essay about the university and thus emphatically rejects a historical-political reading that has dominated the discussion of this text to date. In contrast, he reveals the Socratic and Christological influences on Steffens' idea of the university, which is oriented towards wisdom and divine meaning. For Steffens, the core of the university lies in the third birth, the insight that knowledge is not one-dimensional but rather an oscillating pulse between the incomprehensible and the comprehensible. This idea is closely linked to the death and resurrection of Jesus Christ, which clearly distinguishes the text from other important university writings of the time by Humboldt, Schleiermacher and Schelling.

While Graff Hugo reveals the theological-philosophical subtext of the university text, Otfried Czaika continues the study of Steffens' religious development in his contribution 'Clash der Konfessionskulturen. Der dänische Lutheraner Henrik Steffens zwischen den konfessionskulturellen Stühlen.' In 1831, Steffens had outlined his relationship with the Silesian Old Lutherans, whom he had joined in the meantime, in his work *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist*. Czaika points to the different confessional cultures within Lutheranism, some of which differ significantly in terms of social conditions and core theological issues (e.g. the Eucharistic controversy). Coming from the Danish state church, which had a strong influence on Steffens, Lutheranism was uncontroversial from a denominational point of view and therefore differed significantly from the situation of the Silesian Lutherans. Historically, the latter had to defend themselves repeatedly against both attempts at re-catholisation and pressure from other Lutheran denominations.

According to Czaika, these divergent socialisations were bound to lead to a break.

Two texts in the anthology deal with a smaller, later work by Steffens, *Über die Lappen und Pastor N. J. C. V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen*. The text was written as an invitation to the twenty-eighth anniversary celebration of the Prussian Bible Society in October 1842. In addition to providing a theological framework for the text, which deals extensively with Stockfleth's missionary efforts, further contexts are activated, with Steffens' ideas about human "races" taking second place.

In her contribution 'Henrik Steffens on Race and Theology: A Reading of the Sámi in *Über die Lappen* (1842)', Simone Kotva focuses in particular on the intertwining of theological and racial-theoretical discourse. In his *Anthropologie* (1820–1822), Steffens had mainly dealt with Kant's axioms about the different human races but expanded them to include a theological dimension. In his view, the differentiation into different "races" is ultimately a consequence of the Fall. Kotva points out that Steffens spiritualises racial thinking, introducing a racial dimension into Christian spirituality, which in turn is linked to a racial hierarchy. This connection legitimises a missionary, educational project that further advanced the colonisation of the indigenous peoples of the North Calotte. Kotva reads Steffens' short treatise as a symptomatic text that pointedly highlights the connection between theological discourse and racist thinking, thus encouraging further research on this topic.

In the second text – 'Die Samen von Berlin aus gesehen. Henrik Steffens Schrift *Über die Lappen*' – Benedikt Jäger examines less the theological core of the text than its textual practice. He also traces Steffens' ideas about the differentiation of human "races" with reference to Kant and Steffens' anthropology but places more emphasis on the sphere of aesthetics. Both Kant and Steffens denied indigenous peoples' access to civilising aesthetic judgement, which is reflected in the use of the adjective "läppisch" (*lappish*). According to Kant, the "lappish" African has no access to the categories of beauty and sublimity because of his racial predisposition. Jäger therefore asks rhetorically whether the Lapp is lappish and attempts to prove, in a detailed examination of the text, that Steffens repeatedly falls into contradictions that undermine his basic racist discourse.

Stefan Höppner focuses exclusively on literary production in his contribution ‘Steffens, Literature, and Revolution,’ which deals with Steffens' last novella, *Die Revolution* (1837). This novella, which is almost 1,000 pages long, is one of the few literary texts by Steffens that does not choose Norway as the main setting for the events. Höppner first discusses the conceptual history of the term “revolution” and shows that Steffens understands “revolution” in the sense of the restoration of an old order and harshly judges all proponents of a modern concept of revolution (revolution as upheaval). Analogously, Höppner discusses the various conceptions of literature that are presented in *Die Revolution*. While the protagonists, who are endowed with the author's sympathy, continue to adhere to the poetic, religious ideals of the Jena period (1798–1802), the aspiring contemporary author resorts to political prose. This contrast gives rise to a paradoxical punchline in the novella. Conceived as an attack on the political literature of his time, Steffens' text is itself political literature, lacking any poetic quality, argues Höppner.

While the previous contributions have dealt with Steffens' late work (*Lappen*, 1842; *Revolution*, 1837), does Marit Bergner's contribution ‘Bücher über Norwegen. Die Bestände zur norwegischen Geographie, Politik und Mineralogie in Henrik Steffens' Bibliothek’ study texts that were published even later, i.e., posthumously. Three months after Steffens' death, his library, which contained 3,559 books and 134 maps, was auctioned off. Using the auction catalogue, Bergner examines the focus of the collection on Steffens' country of birth: Norway. Steffens owned a total of 43 titles and 12 maps about Norway, with the selection clearly reflecting Steffens' research interests. In addition to travelogues, there are special studies on geology and mineralogy as well as political titles. Unfortunately, the library was not sold as a whole but scattered to the four winds. Therefore, one has only very limited access to annotations and underlinings that could provide insights into Steffens' working process.

The relationship between the two sections of the anthology highlights a gap for further research. How can we understand the relationship between the old Steffens, whom Heine sarcastically said had fallen into the hands of the Pietists, and his revolutionary early work? Can transitions and breaks be identified that correct or modify Steffens' own mythologising master narrative – his ten-volume autobiography, *Was ich erlebte* (1840–1843)? We hope that the Stef-

fens anniversary will not share the fate of many other anniversaries, where interest quickly fizzles out. Fortunately, the Henrik Steffens Professorship at the Humboldt University in Berlin, funded by the Norwegian government, offers the opportunity for further and more in-depth research into the “blown-away laurel leaf” of Norwegian culture – to quote the Norwegian Romantic Henrik Wergeland. To take some of the wind out of the sails of this criticism, the University of Stavanger has established the annual International Steffens Lecture, which takes place from 2023 onwards. Leading international researchers from all disciplines will be invited to follow in Steffens' footsteps, challenging the consensus and commenting on the burning issues of our time. Steffens was not an ironist, and one can only speculate whether he would have liked or disliked the fact that his birthplace, which has developed rapidly over the last 50 years as Norway's oil capital and must therefore be seen as a profiteer of the ecological crisis, is honouring his proto-ecological work with a series of lectures.

*Stavanger and Oslo in July 2025,
Benedikt Jager & Marius Timmann Mjaaland*

I. Sektion – Steffens als Denker des Anthropozän

Marie-Theres Federhofer (Tromsø)

„er machte den Schnee und die Steine und Berge lebendig“

Henrik Steffens' Naturverständnis

Abstract

The article examines two works by Henrik Steffens – *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde* (1810) and *Anthropologie* (1822). It explores Steffens' conceptualization of the interrelation between earth historical and human historical developments, and the epistemological implications of this linkage.

I

Ich möchte meinen Beitrag mit einem Zitat beginnen. Das Zitat ist der Autobiografie eines früheren Studenten Henrik Steffens' entnommen, der Autobiografie Karl von Raumers. Raumer studierte bei Steffens in den Jahren 1804 bis 1805 an der Universität Halle und wurde 15 Jahre später dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Mineralogie (1819–1823). Raumer war außerdem Henrik Steffens' Schwager. Im Rückblick auf seine Studienzeit in Halle und die Vorlesungen bei Steffens erinnert er sich: „Vor allem ergriff mich

Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Oktober 2023 im Rahmen einer Henrik-Steffens-Jubiläumsveranstaltung an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten habe. Die mündliche Vortragsform habe ich bei der schriftlichen Ausarbeitung zum Teil beibehalten. Für wertvolle Kommentare und Anregungen während eines Workshops danke ich den Teilnehmenden des Forschungsprojekts *The Afterlives of Natural History*: Siv Frøydis Berg, Sine Halkesvik Bjordal, Brita Brenna, Anders Ekström, Emil Flatø, Olav Hamran und Helge Jordheim.

Steffens' großer Gedanke, daß die Erde eine Geschichte habe.⁴¹ Auch in einem anderen Werk hält Raumer das Erlebnis von Steffens' Vorlesungen in Halle eindrücklich fest: „Seine Vorträge wirkten so stark auf mich, daß ich nicht wußte wie mir geschah. [...] Ganz erfaßt und ergriffen, faßte und ergriff ich selbst nur wenige große Gedanken, vor allem den, daß die Erde eine Geschichte habe – daß sie ein geistiges Wesen sei.“²

Dieser „große Gedanke“, dass die Erde eine Geschichte, also einen historischen Prozess durchlaufen habe, ist ein zentraler Aspekt in Steffens' naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften. Die Vorstellung, dass die Erde, die Natur und der Mensch im Laufe der Zeit geformt oder gebildet wurden, zieht sich wie ein roter Faden durch Steffens' Werk – angefangen mit den *Beyträgen zur innern Naturgeschichte der Erde*, die er 1801 als 28-Jähriger veröffentlichte, während er an der Bergakademie in Freiberg studierte, bis hin zu den *Polemischen Blättern zur Beförderung der speculativen Physik*, deren zweiter Teil 1835 erschien. Steffens war zu der Zeit Professor an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin.

Der norwegische Kulturhistoriker Helge Jordheim hat kürzlich überzeugend herausgearbeitet, dass Steffens mit dem traditionellen *historia naturalis*-Prinzip bricht, also mit einem Prinzip, das – trotz des Namens *historia* – nicht historisch im heutigen Sinn verfuhr, sondern deskriptiv war. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts systematisierte, klassifizierte und beschrieb die Naturgeschichte die Natur, also die unterschiedlichen Stein-, Pflanzen- und Tierarten. Steffens war hingegen an etwas anderem interessiert und fokussierte stattdessen die Temporalität der Natur, also die Entwicklungsprozesse, die die Erde durchlaufen hat. Zentral für Steffens ist – so Jordheim – die „Verzeitlichung der Naturgeschichte.“⁴³ Die temporale Dynamik, die die Entstehung der Erde bestimmt, hat zur Folge, „dass sich die Grenzen zwischen Naturgeschichte und Menschen-geschichte allmählich auflösen.“⁴⁴ Erdgeschichtliche wie humange-schichtliche Entwicklungen sind aufeinander bezogen und durch-laufen ähnliche Prozesse.

1 Raumer 1866, 22.

2 Raumer 1822, 4.

3 Jordheim 2019, 72; vgl. auch Jordheim 2022, 23–25.

4 Jordheim 2019, 87.

Dieser Überlegung will ich im Folgenden anhand von zwei Werken Steffens' näher nachgehen. Bei dem einen Werk handelt es sich um einen längeren Aufsatz, der 1810 unter dem Titel *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde* erschien. Das andere Werk ist die zweibändige *Anthropologie*, die 1822 veröffentlicht wurde. Mir geht es dabei weniger darum, diese Schriften als repräsentative Texte der Naturforschung des frühen 19. Jahrhunderts vorzustellen. Vielmehr möchte ich den Bezugsrahmen erweitern und Steffens' Texte in Dialog bringen mit aktuellen wissenschaftlichen Positionen zum Verhältnis von Natur- und Menschheitsgeschichte. Die Gesprächspartner, die ich gewählt habe, sind der Wissenschaftshistoriker Jürgen Renn, die Geologin Marcia Bjornerud und der Soziologe Hartmut Rosa. Dieser Austausch zwischen Steffens' Perspektiven und gegenwärtigen Sichtweisen kann im vorliegenden Beitrag natürlich nicht als abgeschlossen vorgestellt, sondern soll eher als ein Anstoß verstanden werden, Argumentationsweisen der romantischen Naturforschung auf ihre Anschlussfähigkeit und ihr Aktualisierungspotenzial hin zu untersuchen. Angesichts derzeitiger Debatten in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, ob und wie sich Zeitskalen der Natur- und Humangeschichte aufeinander beziehen lassen,⁵ interessiert mich insbesondere die Frage, wie Steffens Temporalisierungsprozesse konzipiert, also wie (überzeugend) er erdgeschichtliche Prozesse auf menscheitsgeschichtliche Prozesse bezieht und wie er dabei die Synthese- bzw. Integrationsleistung der Wissenschaften versteht.

II

Henrik Steffens kann mit gutem Recht ein Historiker der Tiefenzeit genannt werden. Er war ausgebildeter Mineraloge, und es waren Mineralogen und Naturforscher zu seiner Zeit, also zur Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die sich über die Tiefenzeit der Erde klar wurden.⁶ Tiefenzeit bzw. „deep time“ ist der Ausdruck, den der US-amerikanische Schriftsteller und Journalist John McPhee in

5 Vgl. z. B. Probst 2022; Times of History 2022.

6 Vgl. Gould 1990.

den 1980er Jahren in die öffentliche Diskussion eingeführt hat.⁷ Der Ausdruck zielt auf die enormen Zeitdimensionen der Erde, die mehrere Milliarden Jahre alt ist. Demgegenüber nimmt sich die Geschichte der Menschheit lediglich wie eine „Millimikrosekunde“⁸ aus. Als geologischer Tiefenhistoriker war Steffens allerdings nicht am Alter der Erde oder an der Dauer erdgeschichtlicher Epochen interessiert. Was ihn hingegen interessierte, war darzustellen, dass die Erde einen Prozess durchlaufen hat, dass der Mensch ein Teil dieses Prozesses ist und dass die Dynamik hinter diesem Prozessgeschehen relational zu denken ist. „Wechselverhältnis“⁹ „lebendige Gegensätze“¹⁰ „Oscillationen“¹¹ oder „Spannung“¹² Interdependenzbeziehungen mithin, sind in dem Zusammenhang zentrale Begriffe bei Steffens.¹³ Er war der Überzeugung, dass „ein lebendiges Verhältnis zwischen der Massenproduktion [gemeint ist die Produktion von Gebirgsmassen, M.Th.F.] und der Geburt des Lebendigen“ besteht.¹⁴ Ich komme darauf weiter unten nochmals zurück. Als vorläufiger Befund kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass Steffens offenbar nicht verschiedene, autonome Zeitlichkeiten entwirft – eine Zeitlichkeit der Erde und eine davon unterschiedene Zeitlichkeit des „Lebendigen“ bzw. des Menschen – sondern diese Zeitprozesse aufeinander bezogen wissen will. Dieses Verständnis genuin relationaler Temporalitäten, das die Geschichte der Menschen mit einer Geschichte der Erde verbunden sieht, fordert wissenschaftliche Herangehensweisen heraus. Denn da, Steffens zufolge, „die Erinnerung der Urgeschichte der Menschen, wie diejenige der Urgeschichte der Erde“ gegenwärtig „getrübt“ ist, ist es umso dringlicher, diesem Vergessen „in der Naturwissenschaft und in der Geschichte“¹⁵ zu begegnen: Es gilt, „die entflohene Erinnerung, den verlorenen Sinn wieder bannen zu können.“¹⁶ Was Steffens hier intendiert, ist, übergespitzt gesagt, ein epistemologisches Anamnese-

7 Vgl. McPhee 1981.

8 Gould 1990, 14.

9 Steffens 1810, 197.

10 Steffens 1810, 202.

11 Steffens 1810, 202.

12 Steffens 1810, 224.

13 Vgl. auch Müller 1994, 3: „*Wechselwirkung* seems [...] to be one of the central topoi of romantic science.”

14 Steffens 1810, 264.

15 Steffens 1810, 168.

16 Steffens 1810, 164.

Projekt: die Wissenschaften sollen die Erinnerung an die miteinander verwobene Urgeschichte von Erde und Mensch wieder einholen.

Bevor ich jedoch näher auf die beiden genannten Texte Steffens' eingehe, möchte ich ein paar Worte zu einem Begriff bei ihm verlieren, der in Bezug zum Zitat im Titel meines Beitrags zu sehen ist. Dieses Zitat ist den Reisenovellen des Schriftstellers Heinrich Laube entnommen, der sich 1828/29 in Breslau aufhielt, dort Steffens' Vorlesungen folgte und folgendes notierte: „Steffens hat einen belebenden, einen erzeugend poetischen Blick für das Vegetabile, das Halbtodte, das Ganztodte, er macht den Schnee und die Steine und Berge lebendig“.¹⁷ Der Begriff, den ich hier kurz kommentieren möchte, ist der der Bildungsgeschichte. „Bildungsgeschichte“ verwendet Steffens mehrere Male in seinem Aufsatz *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde*. Er spricht hier von der „Bildungsgeschichte der Erde“¹⁸ und der „Evolutionsgeschichte der Erde“¹⁹. Steffens gebraucht „Bildung“ in diesem Zusammenhang nicht als einen politisch-pädagogischen oder ethischen Begriff, sondern versteht ihn naturphilosophisch. Er steht u.a. in der Tradition des Anthropologen und Anatomen Johann Friedrich Blumenbach, der mit „Bildung“ das Gegenteil einer zufälligen, chaotischen, ungerichteten Entwicklung meint. Blumenbach verwendet auch den Begriff „Bildungstrieb“ (*nisus formativus*).²⁰ Dass die Erde oder die Natur „gebildet“ sind, bedeutet dieser Tradition zufolge, dass sie auf der Grundlage bestimmter Prinzipien entstanden und sich entwickelten. Blumenbach geht davon aus, dass nur Organismen „gebildet“ werden können, während Steffens den Unterschied zwischen dem Organischen und Anorganischen suspendiert. Für Steffens sind, um auf das Titelzitat zurückzukommen, auch „der Schnee und die Steine und Berge lebendig“. Für ihn ist die gesamte Natur, die Erde, eine Einheit. So spricht er beispielsweise in seiner *Anthropologie* von der „lebendigen Entwicklungsgeschichte der Erde“²¹ oder von der „Hineinbildung aller Erscheinung in eine lebendige Einheit“.²² Zentral für Steffens' Bildungsverständnis ist die zeitliche Dynamik.

17 Laube 1847, 29.

18 Steffens 1810, 198; vgl. auch ebd., 268.

19 Steffens 1810, 199.

20 Blumenbach 1780; vgl. auch Vierhaus 1972, 511.

21 Steffens 1822, Bd. 1, 191.

22 Steffens 1822, Bd. 1, IIIf.

Es handelt sich um einen langen Prozess, der alle natürlichen Phänomene der Erde umfasst, den Menschen eingeschlossen.

Angesichts dieses Einheitsverständnisses, das alle Naturerscheinungen, die anorganischen wie die organischen Erscheinungen einbegreift, ist es verständlich, dass Steffens seine *Anthropologie* auch eine „Darstellung der geologischen Anthropologie“²³ nennt. Das handelte ihm zwar bei seinem bereits zitierten Zeitgenossen Heinrich Laube den Vorwurf ein, dass „in dieser Anthropologie [...] die Menschen [fehlten]“; hingegen „die Berge, Pflanzen und Steine [...] wunderbar interessante Dinge [sprachen]“.²⁴ Allerdings lässt sich diese Kritik entschärfen und ummünzen, wenn Steffens' Verständnis einer „geologischen Anthropologie“ bezogen wird auf das neuerdings in die wissenschaftliche Diskussion eingeführte Konzept der „Geoanthropologie“, wie es der Wissenschaftshistoriker Jürgen Renn formuliert hat.²⁵ In Anbetracht der Herausforderung, die Austauschbeziehungen zwischen Erdsystem und menschlicher Gesellschaft zu verstehen, argumentiert Renn für eine neue, transdisziplinäre und transformative Wissenschaft, die er Geoanthropologie nennt.²⁶ Geoanthropologie als eine integrative Wissenschaft zielt darauf ab, die Interaktionen zwischen Mensch und Erdsystem zu analysieren „by merging an updated version of Earth System research (the geo, including the bio) with cultural theories and histories of socio-material, energetic, and informational flows (the anthropos) by forming a new discipline (the logos).“²⁷ Die Parallele, die ich hier trotz aller offenkundiger Unterschiede zwischen Steffens' „geologischer Anthropologie“ und Renns „Geoanthropologie“ sehe,²⁸ ist epistemologischer Art. Beiden geht es letztlich um die erkenntniskritischen Konsequenzen, die das supponierte Verhältnis des Menschen zur Natur hat. Anders gefragt: wenn man wie Steffens annimmt, dass die Erde eine sehr lange Geschichte hat und vor langer Zeit entstanden

23 Steffens 1822, Bd. 1, 408.

24 Laube 1847, 27.

25 Vgl. z. B. Renn 2020, 2022.

26 Vgl. Renn 2022, 377.

27 Renn 2022, 384; vgl. auch Renn 2020, 375f.

28 Renn formuliert seine Forderung nach der neuen Wissenschaft der Geoanthropologie vor dem Hintergrund der Debatte ums Anthropozän und erachtet sein Geoanthropologie-Konzept als eine wissenschaftliche Antwort auf die epistemologischen Herausforderungen des Anthropozäns.

ist und wenn der Mensch ein Teil dieser Geschichte ist, was bedeutet dies für die Wissensproduktion, und welchen Ansatz sollte die Wissenschaftler*in wählen, die sich mit der Tiefenzeit der Erde und dem Verhältnis des Menschen zur Natur befasst? Doch ich greife hier vor und komme darauf später in meinem Beitrag zurück.

III

Zunächst also zu dem ersten Werk von Henrik Steffens, das ich erwähnte, sein 1810 veröffentlichter Aufsatz *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde*, der in der Aufsatzsammlung *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde* erschien. Steffens publizierte diesen Sammelband neun Jahre nach dem Werk, das heute als ein zentrales Dokument der deutschen Naturphilosophie um 1800 erachtet wird, seinen *Beyträgen zur innern Naturgeschichte der Erde* (1801). „Innere Naturgeschichte der Erde“ ist also eine Formulierung, die Steffens wiederverwendet, und mehrfach verweist er in dem Aufsatz von 1810 auf seine frühere Schrift von 1801.²⁹ Der Grundgedanke in beiden Texten ist derselbe: die Natur müsse als eine Einheit verstanden werden müsse, es gebe keine Trennung zwischen Anorganischem und Organischem und die Entstehung der Natur sei prozessual zu denken. Doch in sehr viel höherem Maß als in der früheren Arbeit unterstreicht Steffens in seinem Aufsatz von 1810 den „geschichtlichen Sinn“³⁰ und argumentiert für eine „eine geschichtliche Ansicht der Erde“.³¹ Es geht ihm um „die Idee einer Geschichte der Erde.“³²

Steffens' Überlegungen zu den erdgeschichtlichen Zeitdimensionen, seine Ausführungen zur „lange[n] und gedehnte[n] Zeit, in welcher [...] Verwandlungen vor sich gehen“³³ könnte man mit einem Begriff der US-amerikanischen Geologin Marcia Bjornerud zusammenfassen: „timefulness“ bzw. – so die deutsche Übersetzung

29 Vgl. z. B. Steffens 1810, 215.

30 Steffens 1810, 165.

31 Steffens 1810, 206.

32 Steffens 1810, 165.

33 Steffens 1810, 229.

– „Zeitbewusstheit“.³⁴ Mit der Forderung nach „Zeitbewusstheit“ wirbt sie um eine „Haltung [...], die uns eine klare Sicht auf unsere Position in der Zeit ermöglicht, sowohl was die Ereignisse lange vor uns in der Vergangenheit als auch was die Zukunft anbelangt, die ohne uns stattfinden wird.“³⁵ Bjornerud kritisiert unsere „Ignoranz der Erdgeschichte“³⁶ und erinnert daran, dass wir nicht nur in einer historischen Zeit leben, „wir weilen [auch] in geologischer Zeit.“³⁷ Umso gebotener sei es daher, um nicht als „zeitliche Analphabeten“ und „sich selbst überschätzende Autofahrer [...] durch Landschaften und Ökosysteme [zu brettern],“³⁸ sich die zeitlichen Dimensionen der Erdgeschichte bewusst zu machen. Bjornerud appelliert an „alle Wissenschaften“, sich diesen „geologischen Respekt vor der Zeit und ihrer Fähigkeit zur Umgestaltung, zur Zerstörung, zur Erneuerung, zur Erosion, zur Vermehrung, zur Verflechtung, zur Innovation und zur Auslöschung zu eigen machen.“³⁹ Wenn sie feststellt, die Schicht der Erde sich lese wie ein „Bildungsroman über einen Planeten, der sich, während er heranreift, neu erfindet“,⁴⁰ wenn sie darauf verweist, dass ihre eigene Disziplin, die Geologie, zeige, „wie die verborgenen Geschichten der Vergangenheit die Welt aufrechterhalten, uns in die Gegenwart einhüllen und unseren Weg in die Zukunft bestimmen“,⁴¹ so ähnelt diese Rhetorik, dieser metaphorische Sprachgebrauch auf verblüffende Weise Formulierungen, die man in frühromantischen Texten zur Naturphilosophie finden kann, u.a. in Steffens' Arbeiten.

Steffens' Aufsatz von 1810 *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde* kann als ein transzendentalphilosophisches Projekt bezeichnet werden. Es hat zum Ziel, die Grundlage zu bestimmen, die es ermöglicht, eine Geschichte der Natur zu schreiben. Es geht Steffens also nicht darum, diese Naturgeschichte zu schreiben, sondern die Prinzipien herauszuarbeiten,

34 Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch Federhofer 2024.

35 Bjornerud 2020, S. 26.

36 Bjornerud 2020, 14.

37 Bjornerud 2020, 192.

38 Bjornerud 2020, 14.

39 Bjornerud 2020, 25.

40 Bjornerud 2020, 117.

41 Bjornerud 2020, 192.

die eine solche Naturgeschichte allererst ermöglichen. Kurz gesagt, versucht er zwei Fragen zu beantworten:

a) Vorausgesetzt, dass die Natur eine Geschichte hat: Wie kann dieser historische Prozess erklärt werden bzw. was sind die Faktoren hinter diesem Prozess?

b) Welche Konsequenzen hat die Gewissheit, dass die Erde eine Geschichte hat, für eine wissenschaftliche Herangehensweise?

Steffens' Naturverständnis ist von den naturphilosophischen Positionen des jungen Schelling geprägt, der Natur als einen großen, zusammenhängenden Organismus betrachtet und die Dynamik antagonistischer Kräfte zum Bauprinzip der Natur erklärt. „Es ist erstes Princip der philosophischen Naturlehre, *in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen*.“ (AA I, 6, 151). Steffens und Schelling lernten einander 1799 in Jena kennen. Bereits ein Jahr später, 1800, erschien Steffens' Rezension dreier naturphilosophischer Werke Schellings, in der er „Umfang und Kühnheit“⁴² des Schelling'schen Unternehmens lobte, das „jene[m] Urgesetz der Natur“⁴³ auf die Spur kommen wolle. Dieser Zusammenhang ist bekannt und gut dokumentiert, er soll hier nicht nochmals dargestellt werden.⁴⁴ Festhalten möchte ich hier lediglich, dass Steffens bei Schelling ein Denkmodell fand, das ihm erlaubte, die Einheit der Natur bzw. – wie Steffens schreibt – die „Einheit der Formation“⁴⁵ zu denken. Eine solche gedachte Einheit bzw. ein solcher gedachter Zusammenhang suspendiert die Trennung zwischen Anorganischem und Organischem. Die Natur wird in ihrer Gesamtheit betrachtet, und die natürlichen Phänomene bzw. die Materialität der Natur werden als Resultate oder Manifestationen eines zusammenhängenden, kontinuierlichen Prozesses verstanden. Das, was diesem Prozess zugrunde liegt, ihn stimuliert, ist keine Substanz, sondern eine Relation. In

42 Steffens 1800, 6. Bei den drei besprochenen Werken handelt es sich um diese: Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (Hamburg: Perthes 1798); Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf der Vorlesungen (Jena, Leipzig: Gabler 1799); Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft (Jena, Leipzig: Gabler 1799).

43 Steffens 1800, 7.

44 Vgl. Rasmussen 2018 und Rasmussen 2024.

45 Steffens 1810, 213.

der Fluchtlinie dieses Gedankens ist es daher nur konsequent, dass Steffens, wie weiter oben bereits erwähnt (vgl. S. 34), in seinem Aufsatz, von „Wechselverhältniß“⁴⁶, „Oscillationen“⁴⁷ oder „Spannung“⁴⁸ spricht. Er denkt Materie relational. Um die Entstehung der Erdoberfläche zu erklären, verweist er beispielsweise auf „das thätige und lebendige Wechselverhältniß [von Land und Meer].“⁴⁹ Dieses dynamische Wechselverhältnis ist die treibende Kraft hinter allen Manifestationen der Natur – Steinen, Pflanzen und Tieren. Es garantiert zudem, dass diese Manifestationen bzw. Bereiche der Natur zusammenhängen und sich in einer „lebendige[n] Kontinuität“⁵⁰ befinden.

Steffens verwendet in seinem Aufsatz viel Zeit darauf, herauszuarbeiten – und damit nähern wir uns einer Antwort auf die zweite Frage – was das geeignete wissenschaftliche Verfahren sein könne, um die lange Geschichte der Erde zu verstehen. Kurz gesagt, wendet er sich gegen die empirische, experimentelle Chemie und beanstandet „die bornierte Ansicht der experimentalen Chemie“⁵¹. Er vertritt die Auffassung, dass chemische Analysen von einzelnen Mineralien einen allzu kurzen Zeithorizont haben und nicht in der Lage seien, die „Bildung“ der Erdoberfläche, also die Strukturen und Regelmäßigkeiten hinter den Sedimentationsprozessen und Lagerungsverhältnissen, zu erkennen. „[S]o lange die Substanzen als chemisch gesonderte Stoffe abgesondert daliegen und nicht in ihrem lebendigen Zusammenhang begriffen werden“⁵² ist die „Entwicklungsgeschichte der Erde“ und die „Stätigkeit der Entwicklung“⁵³ nicht zu verstehen. Daher spielen „die chemischen Verhältnisse nur eine untergeordnete Rolle [...], indem sie nur die entstandenen Relationen, nicht das Gesetz der Produktion enthüllen.“⁵⁴ Die Konsequenz liegt auf der

46 Steffens 1810, 197.

47 Steffens 1810, 202.

48 Steffens 1810, 224.

49 Steffens 1810, 197.

50 Steffens 1810, 206.

51 Steffens 1810, 198.

52 Steffens 1810, 199.

53 Steffens 1810, 199.

54 Steffens 1810, 266.

Hand: „die Chemie [muss] selbst einen geschichtlichen Charakter [annehmen].“⁵⁵

Weiter oben habe ich die Überlegung angestellt, dass Steffens in seinem Aufsatz ein epistemologisches Anamnese-Projekt verfolgt, um die Erinnerung an die gemeinsame Urgeschichte von Erde und Mensch wieder einzuholen. Um diesen Gedanken weiterzuführen: Als Ursache dieses Vergessens macht Steffens ein einseitiges, beschränktes Wissenschaftsverständnis verantwortlich – er spricht von der „Zersplitterung“⁵⁶ der Wissenschaft – das im Präsentismus gefangen ist, da es lediglich „eine sorgfältige Vergleichung alles dessen, was [man] eben jetzt zu erfahren im Stande“⁵⁷ ist, fokussiert. Dieser „falschen Richtung der Betrachtung“⁵⁸ auf „heutige [...] Erfahrungen“⁵⁹ und auf die „enge [...] Gegenwart“⁶⁰ fehlt ein Verständnis für die Geschichte. Steffens’ epistemologisches Projekt ist so gesehen der Versuch einer Integration und Synthetisierung: in Naturwissenschaft und Geschichte sollen „die Erinnerung der Urgeschichte des Menschen, wie diejenige der Urgeschichte der Erde“ wieder „gewonnen werden“.⁶¹

IV

Geologisch zu schreiben, bedeutet für Steffens auch, anthropologisch zu schreiben. Dieses Vorhaben verfolgt er in seinem zweibändigen Werk *Anthropologie* (1822).⁶² Die Schrift geht auf Vorlesungen zurück, die Steffens an der Universität Breslau gehalten hat.⁶³ Erwartet man gemeinhin den Menschen bzw. die menschliche Kultur als zentrales Thema einer anthropologischen Schrift, so wird diese Annahme enttäuscht. Denn tatsächlich beginnt Steffens mit langen Erläuterungen zur Entstehung der Erde, der Pflanzen und der Tiere,

55 Steffens 1810, 228. Zur Rolle der Chemie bei Steffens vgl. Federhofer 2024.

56 Steffens 1810, 164.

57 Steffens 1810, 163.

58 Steffens 1810, 164.

59 Steffens 1810, 165.

60 Steffens 1810, 167.

61 Steffens 1810, 168.

62 Vgl. zum Folgenden auch Federhofer 2026.

63 Vgl. Steffens 1822, Bd. I, III.

bevor er sich dann ungefähr in der Mitte des zweiten Bandes dem Menschen zuwendet. Interessanterweise enthält sein Werk am Ende des ersten Bandes, nach rund 450 Seiten, außerdem einen zwanzigseitigen Ausblick auf die „Zukunft der Erde“.⁶⁴ Die Reflexion des Geschichtlichen verbindet sich also mit einem Vorgriff auf Künftiges, die historische Zeit wird progressiv weitergedacht.

Für Steffens' Argumentation in der *Anthropologie* sind zwei Aspekte zentral. Erstens zeigt er sich davon überzeugt, dass der Mensch nicht der Gegenpart der Natur, sondern ein integraler Teil der Natur sei. Er teilt die Ansicht, „welche [...] den Menschen mit dem All der Natur verschmelzt.“⁶⁵ Bereits in seinem 12 Jahre zuvor erschienenen Aufsatz *Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde* setzte sich Steffens mit dem Konstruktionscharakter einer Mensch–Natur–Dichotomie auseinander. Folgerichtig fordert er dort dazu auf, dass „wir vor allem begreifen [müssen], daß die Trennung von der Natur, in welcher wir leben, erst entstanden ist, die Verknüpfung mit ihr [...] und das Leben der Erde [...] zum natürlichsten Daseyn gehört.“⁶⁶ Dieser ontologische Tatbestand hat epistemologische Konsequenzen, denn eine „anthropologische Naturwissenschaft“ hat „die innersten Tiefen des menschlichen Daseyns und der Natur“ „in einer höheren Einheit [...] zu verbinden“,⁶⁷ muss also den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur erweisen können. Zweitens integriert Steffens den Menschen in die erdgeschichtlichen Prozesse und sieht einen Zusammenhang zwischen der erdgeschichtlichen und humangeschichtlichen Entwicklung. Denn es sind „die Geschichte als ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als ein Ganzes in einer beständigen innern geheimen Verbindung.“⁶⁸

Ich will mich im Folgenden auf den ersten Punkt konzentrieren, also auf das Mensch–Natur–Verhältnis bzw. darauf, wie Steffens dies begründet und nur kurz auf den zweiten Punkt – die Verwobenheit unterschiedlicher Temporalitäten – eingehen. Steffens zufolge ist das

64 Steffens 1822, Bd. 1, 454–476.

65 Steffens 1822, Bd. 1, 15.

66 Steffens 1810, 166f.

67 Steffens 1822, Bd. 1, 20.

68 Steffens 1822, Bd. 1, 345.

„Ich [des Menschen] zugleich Natur“⁶⁹, und der Mensch ist kein „Fremdling“⁷⁰ in der Natur. Es gibt eine natürliche Zusammengehörigkeit, eine Wesensgemeinschaft, die den Menschen mit den Steinen, Pflanzen und Tieren verbindet. Diese Zugehörigkeit gründet in einem gefühlsmäßigen Verhältnis des Menschen zur Natur, das immer schon vorhanden ist. An mehreren Stellen spricht Steffens in seiner *Anthropologie* vom „Gefühl“⁷¹, und die gefühlte Gemeinschaft, in der sich Mensch mit seiner natürlichen Umwelt befindet, ist ein Aspekt, auf den Steffens mehrfach rekurriert. Das „Gefühl“ mit oder für die Natur ist für Steffens die Grundlage eines nicht-instrumentellen, nicht nutzorientierten Naturverhältnisses. Es ist ein Verhältnis, das die Natur nicht zum Erkenntnisobjekt reduziert, sondern das auf die affektive Verbindung des Menschen zur Natur zielt, eine Verbindung, die jedem verstandesgeleiteten, rationalen Zugang vorausgeht.

Man könnte Steffens' Ausführungen zu „Gefühl“ und „Natur“ als eine typisch romantische Sichtweise abtun, die mit unserer eigenen Zeit und unseren eigenen Herausforderungen wenig zu tun hat. Doch man kann auch versuchen, Steffens' Gedanken in ein etwas aktuelleres sprachliches Gewand zu kleiden, um deren Relevanz zu zeigen. In einer modernen Terminologie gesprochen, könnte man Steffens' gefühlte Gemeinsamkeit mit Hartmut Rosa als „Resonanz“ oder „Resonanzzerfahrung“ bezeichnen.⁷² Rosa versteht unter „Resonanz“ eine Weltbeziehung des Subjekts, die sich als „doppelseitige Bewegung des Affiziertwerdens und der (aktiven) Bezugnahme“⁷³ beschreiben lässt. Als eine bestimmte Art des Selbst- und Weltbezugs leistet Resonanz „den verdinglichenden Weltbegriffen des auf Berechnung, Fixierung, Beherrschung und Kontrolle gerichteten

69 Steffens 1822, Bd. 1, 195.

70 Steffens 1822, Bd. 2, 370.

71 Steffens 1822, Bd. 1,14; vgl. auch Steffens 1822, Bd. 1, 345–347, 382–383.

72 Rosa zählt neben Niklas Luhmann und Vincent Miller zu den Soziologen, die in den letzten Jahren dafür sorgten, den Resonanzbegriff in das soziologische Vokabular einzuführen und auf dessen Bedeutsamkeit für die Soziologie aufmerksam gemacht haben (vgl. Wetzel 2017). Kritisch ist gegen Rosas Resonanzkonzept eingewendet worden, dass es mit einem „Allerklärungsanspruch“ (Wetzel 2017, 14) auftrete, da es historisch und räumlich nicht näher verortet werde, deskriptive und normative Elemente vermische und als ein „Metakriterium des gelingenden Lebens“ (Wetzel 2017, 7) verhandelt werde.

73 Rosa 2022, 296.

Rationalismus“⁷⁴ Widerstand. Diese, um es mit Rosa zu formulieren, ‚resonante‘ Weltbeziehung bedeutet aber keineswegs, dass Steffens, der ausgebildete Naturwissenschaftler, der die neuesten Forschungsergebnisse in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen aufmerksam verfolgte⁷⁵ und in die *Anthropologie* einfließen lässt, einer rationalen Naturerkenntnis einfach eine Absage erteilt. Vielmehr verweist er auf ihr emanzipatorisches Potenzial, irrationale und abergläubische Vorstellungen in die Schranken zu weisen. „Die Wissenschaft, die nie ruht, die unablässig nachforscht in der Geschichte, wie in der Natur [...], befreit uns von den dämonischen Kräften der Natur [...]“⁷⁶ Bezeichnend für Steffens ist allerdings auch, dass er in der *Anthropologie* nicht nur als aufgeklärter Naturwissenschaftler argumentiert, sondern gleichzeitig die explikative Leistungsfähigkeit empirischer Naturforschung beschneidet, indem er auf der emotionalen Affinität des Menschen zur Natur insistiert, die vor jeder rationalen Erkenntnis liege. Auf die rhetorisch gestellte Frage, „ob wir reicher geworden [sind], wenn wir die Gebirgsarten kennen, ihre Bestandteile“⁷⁷ gibt Steffens selbst die Antwort: „diese Kenntniß [ist] mit dem Verlust der innigen, ja heiligen Empfindung, die uns mit der Natur [...] verbindet“ erkaufft.⁷⁸

Die Erd- und Humangeschichte, die Steffens in der *Anthropologie* schreibt – und hier komme ich auf den oben erwähnten zweiten Aspekt zurück – ist direktional und progressiv. Für Steffens ist es erwiesen, dass die Erde eine lange Geschichte, eine Tiefenzeit hat und auf eine Geschichte zurückblicken kann, in der es zunächst einmal keine Menschen gab: „Die Entwicklungsgeschichte der Erde zeigt auf eine entschiedene Weise, daß der Mensch erst in der letzten Epoche der allgemeinen Bildung hervortrat [...]“⁷⁹ Steffens geht es allerdings nicht darum, diese tiefenzeitliche Dimension genauer auszuloten oder exakt anzugeben, wann der Mensch „hervortrat“. Ihm geht es, wie erwähnt, um den Nachweis der Temporalität und Prozessualität. Weder ist die Natur einfach ‚da‘ noch sind natürliche

74 Rosa 2022, 293.

75 Vgl. Federhofer 2020, 2024.

76 Steffens 1822, Bd. 1, 394.

77 Steffens 1822, Bd. 1, 383.

78 Steffens 1822, Bd. 1, 383.

79 Steffens 1822, Bd., 2, 369.

Prozesse rein zyklisch. Stattdessen will Steffens zeigen, dass die Natur insofern eine Geschichte hat, d.h. sich nicht wiederholt, sondern gerichtet ist, als sie sich weiter- und höherentwickelt, vom „Chaos“⁸⁰ und von „einer zerstörenden Vergangenheit“⁸¹ zu „Ordnung“⁸² und „Maas“.⁸³ Das, was sich in den Prozessen der Natur manifestiert, ist „die Continuität einer immer höhern Entwicklung.“⁸⁴ Geologische und paläontologische Befunde, auf die Steffens sich bezieht, legen nahe, dass die Erdoberfläche früher anders aussah und seinerzeit andere klimatische Verhältnisse herrschten.⁸⁵ Um dem Leser einen plastischen Eindruck dieser vergangenen Vorwelt zu geben, die sich mit wissenschaftlichen Verfahren ja nicht rekonstruieren lässt, greift Steffens auf sprachliche Mittel zurück und erschafft ein Diorama-Bild, zu dessen Betrachter er den Leser macht:

Können wir uns alle diese Thiere [gemeint sind heute ausgestorbene Tiere] ohne eine blühende, ja ohne eine höchst gewaltige Vegetation denken? Es ist unmöglich. In ungeheuern Waldungen hausten sie; sie setzen riesenhafte Bäume voraus, finstere Wälder von undurchdringlichem Gebüsch durchzogen [...]. Sie setzen mächtige Waldflüsse voraus, in deren dicht mit Rohr bewachsenem Ufer sich das Nilpferd verbarg.⁸⁶

Für das Verständnis erdgeschichtlicher Veränderungen favorisiert Steffens die Theorie Georges Cuviers, der von „Katastrophen“ in der Vergangenheit der Erde ausging, die „höchst gewaltsam“ waren und „plötzlich“ hervortraten, die sich später aber nicht mehr wiederholten.⁸⁷ Das Höher- und Weiterentwicklungsmodell, das Steffens' Naturkonzeption zugrunde liegt, hat ein Telos: den Menschen. Die Idee, dass die Natur eine Geschichte hat, ist bei Steffens anthropozentrisch gegründet, denn zwar tritt der Mensch episodisch auf, doch kulminiert das Entwicklungsgeschehen der Natur in dessen Erscheinen. Die „Blüte“ der erdgeschichtlichen Entwicklung ist „mit der Erzeugung der menschlichen Gestalt“ erreicht,⁸⁸ und „der

80 Steffens 1822, Bd. 1, 295.

81 Steffens 1822, Bd. 1, 295.

82 Steffens 1822, Bd. 1, 295.

83 Steffens 1822, Bd. 1, 285.

84 Steffens 1822, Bd. 1, 433.

85 Vgl. Steffens 1822, Bd. 1, 430.

86 Steffens 1822, Bd. 1, 427.

87 Steffens 1822, Bd. 1, 429.

88 Steffens 1822, Bd. 1, 179.

Mensch [ist] der Gipfel der Gesamtproduktion [...].⁸⁹ Explizit bezieht sich Steffens in seinen Ausführungen auf den christlichen Schöpfungsglauben.⁹⁰ Somit synchronisiert er zwei unterschiedliche Zeitskalen, eine geologisch-paläontologische Zeit und eine biblische Zeit, ohne das Problematische dieser Synchronisierung allerdings näher zu reflektieren.

V

Ich komme zum Schluss: Steffens' Naturverständnis – das wollte ich in diesem Beitrag zeigen – ist prozessual, relational und resonant und lässt sich auf gegenwärtige Positionen der Wissenschaftsgeschichte, Geowissenschaften und Soziologie beziehen. Auch in einem noch weiteren Kontext – ich meine gegenwärtige Diskussionen des Mensch–Natur–Verhältnisses, die von der Debatte um das Anthropozän angestoßen wurden – lässt sich Steffens' Perspektive verorten. Bekanntlich haben die *International Commission on Stratigraphy* und die *International Union of Geological Sciences* im März 2024 den Begriff „Anthropozän“ für ein neues Erdzeitalter abgelehnt.⁹¹ Doch die Frage, wie das Verhältnis zwischen Mensch und Natur zu denken ist, kann wohl deswegen kaum als abgeschlossen gelten. Wissenschaftler*innen, die diese Debatte aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive führen, betonen, dass die Produktivität des Anthropozän-Konzepts darin liege, den Kultur–Natur–Dualismus neu zu verhandeln und die Abhängigkeit menschlicher Zivilisation von Klima- und Umweltbedingungen zu fokussieren.⁹² So gesehen, werden konventionelle Wissenstraditionen, also die Art und Weise, wie der Mensch seine eigene Geschichte im Verhältnis zur Geschichte der Natur definiert oder wie der Mensch seinen Platz in der Natur definiert, auf den Prüfstand gestellt. Ich denke, es ist immer ein kluges Vorgehen, sich frühere Modellierungen des Mensch–Natur–Verhältnisses näher anzuschauen, um die eigene Position bes-

89 Steffens 1822, Bd. 2, 372.

90 Vgl. Steffens 1822, Bd. 1, 182.

91 Vgl. https://www.iugs.org/_files/ugd/flfc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=true (abgerufen am 10. Juli 2024).

92 Vgl. beispielsweise Horn/Berghaller 2020, 21–24.

ser reflektieren und differenzieren zu können. Denn das Nachdenken über die Position des Menschen in der Natur ist ja nicht erst in der Gegenwart virulent geworden, sondern kann auf eine Geschichte zurückblicken. Eine wichtige Station ist meines Erachtens das frühe 19. Jahrhundert, d.h. die Formations- und Ausdifferenzierungsphase der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften, in deren Verlauf versucht worden ist, die Verflechtungen zwischen Mensch und Natur darzustellen. Gerne wird in diesem Zusammenhang auf Alexander von Humboldt verwiesen, der schon im ausgehenden 18. bzw. frühen 19. Jahrhundert die Beziehung zwischen Erdsystem und menschlichem Handeln zum Gegenstand seiner Forschungen machte.⁹³ Zur Reihe dieser Intellektuellen, die um 1800 das Verhältnis zwischen Natur und Mensch reflektierten und neu verhandelten, zählt auch Steffens.

Siglen:

AA I, 6: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. In: Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1, Bd. 6. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2000.

Bibliografie

- Bjornerud, Maria 2020: *Zeitbewusstheit. Geologisches Denken und wie es helfen könnte, die Welt zu retten*. Aus dem amerikanischen Englisch von Dirk Höfer. Berlin. [Timefulness. How Thinking Like a Geologist Can Help Save the World. Princeton University Press 2018.]
- Blumenbach, Johann Friedrich 1780: „Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluss auf die Generation und Reproduktion.“ In: *Göttisches Magazin der Wissenschaften und Literatur* 1, 247–66.
- Federhofer, Marie-Theres 2020: „Ein werdender Romantiker übersetzt einen Aufklärer. Henrik Steffens und Carl Ludwig Willdenow.“ In: *NORDEUROPAforum*, 15–32.
- Federhofer, Marie-Theres 2024: „Die ‚gesetzgebende Gewalt‘ der Chemie. Henrik Steffens und die chemische Geologie um 1800.“ In: *Henrik Steffens und Halle um 1800. Bergbau – Dichterparadies – Universität*, hg. v. Marit Bergner, Marie-Theres Federhofer, Bernd Henningsen. Berlin/Boston, 9–24.

93 Vgl. Latour 2019, 88.

- Federhofer, Marie-Theres 2026: „Enlightened Anthropocentrism’ in Early Nineteenth-Century Geology: Henrik Steffens (1773–1845) and Leopold von Buch (1774–1853).” In: *Cultural History and the Anthropocene: Old Turns, New Encounters*, hg. v. Anders Ekström, Marit Ruge Bjærke, Brita Brenna and John Ødemark. Bloomsbury University Press 187–202.
- Gould, Stephen Jay 1990. *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*. München.
- Horn, Eva/Bergthaller, Hannes 2019. *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg.
- Jordheim, Helge 2019: „Naturphilosophie als „innere Naturgeschichte“: Heinrich Steffens in Freiberg.“ In: *Erdgeschichten. Literatur und Geologie im langen 19. Jahrhundert*, hg. v. Peter Schnyder. Würzburg, 71–89.
- Jordheim, Helge 2022: „Stratigraphies of Time and History: Beyond the Outrages upon Humanity’s Self-Love.” In: *Times of History, Times of Nature. Temporalization and the Limits of Knowledge*, hg. v. Anders Ekström and Staffan Bergwik. New York, Oxford, 19–44.
- Latour, Bruno 2018. *Das terrestrische Manifest*. Berlin.
- Laube, Heinrich 1847: *Reisenovellen*. 2. Auflage, Mannheim.
- McPhee, John A. 1981. *Basin and Range*. New York.
- Müller, Gerhard H. 1994: „Wechselwirkung in the Life and Other Sciences: A Word, New Claims and a Concept Around 1800...and Much Later.” In: *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790–1840*, hg. v. Stefano Poggi und Maurizio Bossi. Dordrecht, Boston, London, 1–14.
- Probst, Simon 2022: „Wie die Geschichte(n) der Erde bewohnen? (Literarische) Kompositionen von planetarer Zeit zwischen Moderne und Anthropozän.“ In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, Sonderheft 5, 53–69.
- Rasmussen, Jesper Lundsryd 2018: „So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortichten an diesem ewigen Gedicht.’ – Weiterführung einiger Gedanken der Schellingschen Naturphilosophie bei Steffens. In: *Deutsch-dänische Kulturbeziehungen im 18. Jahrhundert = German-Danish Cultural Relations in the 18th Century*, hg. von Søren Peter Hansen und Stefanie Stockhorst. Göttingen, 153–172.
- Rasmussen, Jesper Lundsryd 2024: „Naturgeschichte im eigentlichen Sinne’. Die Geologie Henrik Steffens’ im Kontext seiner britischen Zeitgenossen.“ In: *Henrik Steffens und Halle um 1800. Bergbau – Dichterparadies – Universität*, hg. v. Marit Bergner, Marie-Theres Federhofer, Bernd Henningsen. Berlin, Boston, 43–65.
- Raumer, Karl von 1822: *Vermischte Schriften*. Zweiter Teil. Berlin.
- Raumer, Karl von 1866: *Leben, von ihm selbst erzählt*.
- Renn, Jürgen 2020: *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton, Oxford.
- Renn, Jürgen 2022: „From the History of Science to Geoanthropology.“ In: *Isis* 113,2, 377–385.

„er machte den Schnee und die Steine und Berge lebendig“

- Steffens, Heinrich 1800: „Recension der neueren naturphilosophischen Schriften des Herausgebers.“ In: *Zeitschrift für spekulative Physik*, hg. von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Bd. 1, Heft 1. Jena, Halle, 1–48 und 88–121.
- Steffens, Heinrich 1810: „Ueber die Bedingung der Möglichkeit einer innern Naturgeschichte der Erde.“ In: ders.: *Geognostisch-geologische Aufsätze, als Vorbereitung zu einer innern Naturgeschichte der Erde*. Hamburg, 145–337.
- Steffens, Heinrich 1822: *Anthropologie*. 2 Bde. Breslau.
- Times of History, Times of Nature. Temporalization and the Limits of Knowledge* 2022. Hg. v. Anders Ekström und Staffan Bergwik. New York, Oxford.
- Vierhaus, Rudolf 1972: „Bildung“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck. Stuttgart, 508–551.
- Wetzal, Dietmar J. 2017: „Resonanz in der Soziologie: Positionen, Kritik und Forschungsdesiderata“. In: *Resonanz – Rhythmus – Synchronisierung: Interaktionen in Alltag, Therapie und Kunst*, hg. v. Thiemo Breyer, Michael B. Buchholz, Andreas Hamburger, Stefan Pfänder und Elke Schumann. Bielefeld, 47–64.

Internet-Quelle:

https://www.iugs.org/_files/ugd/flfc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=true

Helge Jordheim (Oslo)

Thinking with Rocks

Henrik Steffens and the Anthropocene

On 20 March 2024, the International Union for Geological Sciences (IUGS) communicated their decision to reject the proposal to include a new stratigraphic unit in the Geological Time Scale, more specifically a new epoch named the Anthropocene.¹ This put a temporary end to the work that started when the atmospheric chemist Paul Crutzen famously blurted out with the suggestion for a new geological epoch that should mark the beginning of irreversible anthropogenic changes to planet Earth,² and continued in the Anthropocene Working Group (AWG), founded in 2009, which submitted its formal proposal to the IUGS, more specifically to the Subcommittee for Quaternary Stratigraphy (SQS) in October 2023, including a suggestion for a location of the GSSP, the so-called “golden spike”, at the bottom of Lake Crawford in Ontario, Canada. In an interesting, but also puzzling document, the IUGS went through the procedures for discussing and voting on the proposal from the AWG, as well as the results, which showed a clear majority against the proposal to declare the Anthropocene a new geological epoch.

Despite the rejection, the Union fully acknowledged “that the term Anthropocene is now well established in the public domain, and will no doubt continue to be used in popular and scientific discourse”.³ The problem was that it did not meet the criteria for a chronostratigraphic unit and a geochronological epoch, as defined by the Geological Time Scale. If anything, the IUGS suggested, the Anthropocene should be thought of as an “an event, similar to the great transformative events in Earth history such as the Great

1 IUGS 2024.

2 Carruthers 2019, 115. See also Crutzen and Stoermer 2000, 41.

3 IUGS 2024.

Oxygenation (2.4 – 2.1 Ga), the Cambrian Explosion, or the Great Ordovician Biodiversification events”.⁴

The document mentions three main reasons why the Anthropocene cannot be accepted as a geological epoch. All of them have to do with time. Whereas two of them focus on temporal intervals, the third makes a more fundamental argument about the quality of “the human effects on global systems”: they “are time-transgressive and are also spatially and temporally variable, so that their onset cannot be adequately represented by an isochronous horizon as reflecting a single point in time”.⁵ In other words, these anthropogenic changes cannot be grasped by any absolute universal time scale, or delimited by isochronous horizons, but need to be understood according to their own durations, speeds, and rhythms. They cannot be contained by chronological, let alone geochronological time scales but have their own inherent temporalities. The only way to conceptualize them is according to their own inherent processes, their own dynamism, or event-character.

In earlier essays, I have discussed how the Anthropocene challenges both our social, political, and scientific time scales.⁶ In this article, however, I want to ask the question differently: What if the irreversible accelerating anthropogenic changes that we associate with the Anthropocene cannot be measured and managed in Newtonian time – empty, universal, and mathematical? What if these changes – as suggested in the 18th century by Newton’s rival Gottfried Wilhelm Leibniz – can only be understood as inherent to objects and relations between them?⁷ And finally: What if the most appropriate temporal framework for understanding these pluralistic, embodied and relational times, is not the Geological Time Scale, or any kind of Newtonian, absolute time, but another temporal framework, which we usually refer to as “history” – the time of events and actions, assembled in processes and narratives, moving from the past, through the present and into the future? If this is the case, however, we also need to revise our concept of history, to

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Jordheim 2023. See also Jordheim and Ytreberg 2021.

7 A more comprehensive version of this discussion is found in Jordheim and Bjordal, ed, 2025.

include both human actors and natural phenomena, both human and natural history, in the same temporal framework.

To achieve this, we have to look elsewhere for help and inspiration than to the periodizations contained in the Geological Time Scale, or to other versions of chronological, geochronological, and Newtonian time. We need to look for concepts and frameworks that seek to theorize a fundamentally mutable and dynamic world, in which everything finds itself in constant transformation, even what appears solid and immutable, like rocks. Of course, there are many places to look, both inside and not least outside the Western scientific tradition – one of them is German *Naturphilosophie*, more specifically the works of its most prominent geologist, a former student of the greatest mineralogist in Europe in the 18th century, Abraham Gottlieb Werner, who went on to write a German bestseller and for a while was one of the most influential thinkers in the German principalities. His name was Henrik Steffens, and he came from Stavanger on the west coast of Norway, where he was born in 1773.

From Natural History to *Naturphilosophie*

Steffens was part of and indeed a seminal contributor to the moment in the history of knowledge that marked the “end of natural history”, as Wolfgang Lepenies puts it.⁸ “Natural history” – that several centuries-old activity for collectors and antiquarians – was transforming and splitting up, into an entire field of disciplines and knowledge endeavors. They all had one thing in common: they were thinking about how the earth had come to be what it is, and how these processes are still on-going and would continue into the future. Whereas other scholars were developing new specialized disciplines, like geology, cosmology, biology, chemistry, and not to forget, history, in the modern sense, Steffens and his like-minded philosophers, poets, and naturalists were making a last-ditch attempt to keep all these forms of knowledge together – by turning natural history, *Naturgeschichte*, into natural philosophy, *Naturphilosophie* – as a comprehensive, all-encompassing knowledge project proposing

8 Lepenies 1978.

the answer to the Faustian question – *was die Welt im Innersten zusammenhält*.

According to Lepenies, Steffen's moment in the history of knowledge witnessed how natural history "ended" and made way for the modern order of disciplines. However, rather than giving in to differentiation, Steffens and his friends in Freiberg and Jena went on to suggest a new whole, *Naturphilosophie*. The term itself needs to be kept in the German original, to separate the brand of thought practiced by master-thinkers like Johann Gottlieb Fichte, Friedrich von Schelling, and to a certain extent, Johann Wolfgang Goethe, but also by lesser figures like Franz von Baader and Lorenz von Oken, from previous forms of natural philosophy, in the tradition from Johannes Kepler to Isaac Newton, from Rene Descartes to the French materialists. Different from Newton and his followers, the German *Naturphilosophen*, including Steffens, were not searching for the mathematical principles of the universe, Newton's *principia mathematica*, or their mechanical operations, but a dynamic spiritual inner core of everything that exists, what Schelling called the *Weltseele*.

In the history of science, this moment has been regarded as a kind of deviation, or blip, before the progress of rational, specialized disciplines, in other words Newtonian science, got back on track. A different view is offered by the British historian of science, Nicholas Jardine, when he makes the point that *Naturphilosophie*, in the way it was practiced by Steffens and others, destabilized and subverted what he refers to as the "fundamentally scientific dichotomies science/art, discipline/anarchy, reason/irrationality".⁹ Again, parallels to the current moment come into view, when modern sciences – both disciplined and disciplinary – are continuously challenged by both more anarchic and artistic approaches, in their attempts to deal with the challenge of anthropogenic change on a planetary scale, tipping points, and extreme weather events.

Nevertheless, despite its speculative, metaphysical nature, German *Naturphilosophie* can also be perceived as a response to the fragmentation and even collapse of another comprehensive, all-encompassing knowledge endeavor, which had mobilized scholars across Europe for at least three centuries, "natural history", or by its Latin

9 Jardine 1996, 244.

name *historia naturalis*. This form of knowledge, which took shape during the Renaissance, drawing on works from Greek and Roman Antiquity, such as Aristotle's *Physics* and Pliny's *Natural History*, based its claims on the practices of observing, collecting, and describing external objects, with the aim to produce an account of the earth and its life forms, their origins and their characteristics. In the 18th century, natural history found its most influential and pivotal expressions in the classificatory practices and tables of Carl von Linné, in Comte de Buffon's *Histoire Naturelle*, published in 16 volumes between 1749 and 1789, as well as in an unattributed entry in the *Encyclopédie*. The opening of the entry reads: "natural history is as vast as nature", and encompasses "all beings that live on the earth, that fly in the air, or that dwell in the depths of the waters: all the beings that cover the face of the earth; and all those hidden in its deepest recesses."¹⁰

Elements of this holism and universalism still echo in the works of Steffens, who also continued the French materialists' gradual shift away from a mechanistic toward a more organicist world view. However, whereas the entry in the *Encyclopédie* based its vision of natural history on living "beings", Steffens is thinking with, through, and by means of rocks, minerals, and lithic formations – rendering his fundamentally dynamic concept of nature all the more surprising and original.

Steffens was never a very successful, nor a very talented geologist. Indeed, in a terminological sense, he was not a geologist at all, but what in his own time was referred to as a "geognost", a practitioner of "geognosy" – thus aiming to achieve *gnosis*, the Greek word for deep knowledge, of the *ge*, the earth. In the 18th century, geology was emerging as a term, but was still not much used. Instead, a range of other terms applied, including "mineralogy", "oryctognosy", meaning knowledge of minerals and rocks, "mining sciences" – or as we shall see shortly – simply the "the inner natural history of the earth", the operative word being "inner". These are all different names for what the historian of science Martin Rudwick has labeled "geothory", but which also, more colloquially, can be described as

10 Anon, "Natural history", 225.

“thinking” or “philosophizing with rocks”, which I consider to be the best phrase for what Steffens was actually doing.¹¹

In this activity, Steffens emerged as an early proponent of the often anarchic and artistic science practiced in the name of the “Anthropocene”, which might never become an official chronostratigraphic unit or geochronological epoch, but will continue to mobilize knowledge and political action across fields and disciplines. In the way he was thinking with rocks, Steffens became an important theorist, or even philosopher, of the earth as a dynamic system. At present, there are a range of methods for representing the world as a changing, dynamic, even volatile system, first and foremost by accumulating enormous amounts of data from the past, in order to project the future, in the framework of what is today known as Earth System Science. To put it bluntly, what Steffens and the German *Naturphilosophie* offered was in some respects an Earth System Science *avant la lettre*, less datadriven, in a sense less empirical, and certainly more speculative – but nevertheless, a kind of knowledge in the same mould, connecting all the elements in the world into a living, breathing, constantly changing system.

Steffens practiced and disseminated, very successfully, his thinking with rocks mainly in three published works, in addition to his well attended Copenhagen lectures: his doctoral dissertation, *Über die Mineralogie und das mineralogische Studium*, which he defended in Kiel in 1797, then the work that made him famous, written during his time at the Mining Academy in Freiberg, *Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, published in 1801, together with a number of essays in the orbit of that book, and then finally his textbook, or manual, *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie*, published in four volumes between 1811 and 1824. In addition to these works that all made it clear in their titles that they belonged to the field of geology, another source to Steffens’ thinking with rocks, was his ten-volume autobiography, *Was ich erlebte*, published much later, between 1840 and 1844, when he had become an established academic and conservative Christian, looking back at his years as the Norwegian *Wunderkind* of German *Naturphilosophie*. In this work, the times of rocks became entangled with another set of times: the autobiographical, retrospective lifetimes of Steffens himself.

11 Rudwick 2005, 133–138.

The Immense Graveyard

After having completed his studies in Copenhagen and joined a highly unsuccessful, almost catastrophic expedition to Norway to collect fossils and minerals, Steffens left the capital to get his doctoral degree in mineralogy at the university of Kiel, financed by some of the leading citizens of the double monarchy Denmark-Norway. During his entire life, Steffens remained a reluctant geologist. He considered the mining sciences to be too much of a bread-winning activity – and he was also in doubt whether rocks, mountains, and soil was really the right stuff for thinking about the innermost secrets that held the world together. However, Steffens also had a keen eye for where the most interesting innovations in knowledge about the earth were taking place. In the late 18th century the sciences of mineralogy and geology were promptly finding their way to the forefront of scientific progress. They were very much the spur of the moment; they represented the knowledge of the avantgarde. In 1792, the Hungarian mineralogist Johann Ehrenreich Fichtel quipped:

[P]eople told me that in this century's penultimate decennium more was written about minerals than about theology, philosophy, and law together during half a century. Mineralogical papers abound, like hay and grass in this present fertile year.¹²

Something similar can be said about the first decennia of the 21st century. Again, the science of geology dominates the *res publica literaria*, prompted by the concept of the Anthropocene. Rather than eclipsing other sciences, like Ehrenreich suggested, it has taken them over, by inserting into their conceptual logic the idea of anthropogenic change at a geologic time scale.

What was – and still is – at stake was the age, duration, and transitions of the earth. In the late 18th and early 19th centuries, an increasing number of scholars were asking how long the earth had existed and indeed how much time must have passed for the planet to reach its current state, by means of either fire or water – volcanic eruptions, as claimed by the so-called “Plutonists”, or flooding and sedimentation, as argued by their adversaries, the “Neptunists”. At present, the temporal vector has shifted, and scholars in all disci-

12 Fichtel 1993, 5.

plines are asking for how long the earth will remain habitable to the human race, keep its current human-friendly, greenhouse condition. At the same time, the old discipline of chronology has returned, in the guise of controversies regarding the dating of the Anthropocene – which again, although in different terms, raise the question how long time it must have taken us to arrive at the current highly instable moment, and when the processes started, of which we are currently seeing the results.

Steffens knew how to make use of the sudden demand for knowledge about minerals, rocks, and landscape formations. The need for mining engineers in Denmark-Norway prompted the patrons of the double monarchy to finance his education. From Kiel, Steffens made his way to the mining academy in Freiberg, to be taught by one of the most admired geognosts on the European continent, Abraham Gottlob Werner. Instead of travelling directly to Freiberg, however, Steffens veered off to Jena to meet Schelling, Fichte, and the Jenaer Kreis, and was initiated into their discussions, which moved along less practical and use-oriented, more speculative paths. After two years, his sponsors had become tired of waiting for him to fulfill his plans to study mineralogy in Freiberg and told him to leave Jena and make his way there at once.

In Steffens work, his doctoral dissertation from Kiel, published in Altona in 1797, is often the book that gets the least attention, simply because at this time Steffens had not yet met the man who was going to inspire his thinking for the most part of his life, Friedrich von Schelling. Although Steffens claimed that he had read both Spinoza and Fichte already before he wrote his dissertation, it has been perceived as the work of a somewhat precocious student in mineralogy, and not much more. However, to understand how Steffens began his philosophizing with rocks as well as his transition from natural history to natural philosophy, the dissertation entitled *Über die Mineralogie und das mineralogische Studium* is a key text.

The scene, with which he opened his reflections about the nature of rocks and minerals, comes across as depressing, as if Steffens was already disillusioned with the part of nature and the field of knowledge he had chosen for his studies:

The site itself appears to always be the same. There is no changing scenery that can draw the attention of spectators. Even the organic bod-

ies turn inorganic – when they die. The ruins of thousands of creatures that used to be alive or vegetating cover the surface of our earth. [...] The entire non-organic kingdom appears as an immense graveyard.¹³

In this way Steffens perceives the lithic world in the opening of his 1797 doctoral dissertation. The language of death and ruin is striking and prefigures the imagery of the gothic and the dark romanticism about to take its effect on European art and literature, for example in the paintings of Caspar David Friedrich. Echoing into contemporary Anthropocene discourse, the passage takes on a post-apocalyptic tone – as if Steffens was referring to extinction events that took place millions of years ago, and again in the present. In “World Scientist’s Warning to Humanity: A Second Notice”, published in the journal *BioScience* in December 2017, 15,364 scientists from 184 countries joined forces to issue a warning that mankind has unleashed what they refer to as a “sixth mass extinction event”, wherein many current life forms could be annihilated by the end of this century.¹⁴ In other words, there have been five others before us. Together these events span 540 million years. The fifth took place 66 million years ago and was caused by the impact of an asteroid; the third and biggest – a volcanic eruption – happened 251 million years ago and killed 96 percent of life on Earth. Even though Steffens has no inkling of the scale of these mass extinctions – neither spatially nor temporally – his vision of the lithic world conjures similar imagery.

The work Steffens saw cut of out for him in the 1797 dissertation, prior to his first stay in Jena with Schelling, was to bring this graveyard to back to life, by returning it to history, to the world of historical processes and changes. That meant transforming traditional natural history – what he summed up as „many boring walks through the dry area of a micrological nomenclature“ – to a new kind of knowledge about the changing and dynamic planet.¹⁵ Until now, he

13 Steffens 1797, 9: “Der Schauplatz selbst scheint immer derselbe zu sein. Hier sind es keine abwechselnden Szenen, welche im Stande wären, die Aufmerksamkeit der Zuschauer zu erregen. Selbst die organischen Körper gehen zu den unorganischen über – wenn sie sterben. Die Ruinen von tausenden vormals lebendigen und vegetirenden Geschöpfen bedecken unsere Erdoberfläche [...]. Das ganze unorganische Reich scheint ein unermeßlicher Kirchhof zu sein.”

14 Ripple et al, 2017.

15 Steffens 1797, 22: “viele langweilige Wanderungen durch das trockene Gebiet einer mikrologischen Nomenclatur.“

went on, mineralogy has been “a toy for unreflecting collectors or a tool for fantasizing physicotheologists” – the latter term referring to those who saw the physical world as the workings of a higher power.¹⁶ Together, these four critical, even dismissive phrases – “boring walks”, “micrological nomenclature”, “unreflecting collectors”, and “fantasizing physicotheologists” – aptly sum up key practices in Early Modern natural history: expeditions, classification, collecting – and indeed, for some, among them Steffens’ compatriot, the Norwegian Protestant bishop Erik Pontoppidan, religious speculation.

Luckily, the young student of geology in Kiel had discovered the key to changing this sorry state of natural history: to study rocks not as dead, immutable, non-living things, but as what he calls *ehrwürdige Denkmähler alter Revolutionen*, “honorable memorials of old revolutions”, and thus as testimonies to a changing and dynamic world.¹⁷ Different from his French contemporary, the naturalist George Cuvier, Steffens was no catastrophist, who believed that change only comes about through cataclysmic events. Although there are innumerable revolutions in the history of the earth, Steffens argued, there are no *Totalrevolutionen*, “total revolutions”, which so far had been the standard solution every time someone were unable to understand how different rock layers have developed – rather, he went on, we should understand them as products of *den stillen allmählichen Gang der Natur*, “the quiet gradual movement of nature”.¹⁸ He concluded:

Every mineral [...] carries in them the traces of their genesis, and the sole goal of mineralogy consists in discovering the purposefulness of inorganic nature, which lies in the changes that the inorganic things have gone through and are going through.¹⁹

Of the three kingdoms, *drei Reiche*, which were so central to *Naturphilosophie*, Steffens selected the “kingdom of minerals” as his preferred area of study. His task was to wrestle it out of the hands of

16 Ibid.

17 Steffens 1797, 68–69.

18 Ibid.

19 Steffens 1797, 87: “Ein jede Mineral ...trägt die Spuren seiner Entstehung bey sich, und die ganze aufzufindende Zweckmäßigkeit der unorganischen Natur, als Zweck der Mineralogie, liegt lediglich in den Veränderungen, welche die unorganischen Körper erlitten haben und noch erleiden.“

natural historians, who treated it as “cemetery”, and bring it back to life, by entangling it the “kingdoms” of animals and plants, that is, of organic, rather than inorganic matter. To reintegrate nature into a dynamic whole, much like Scheeling’s *Weltseele*, was the final goal of his philosophizing with rocks.

Into the World – and Out Again

After more than two years delay, Steffens had arrived at his destination, the mining academy in Freiberg in German Saxony and the lectures of Werner. Recently, Werner had made his name through his refutation of James Hutton and the other Plutonists, and at least in Steffens’ eyes, secured a resounding victory for the Neptunists. During a visit to the Scheibenberg, one of the large basalt mountains in the Erzgebirge, he convinced himself that all rocks had been created through sedimentation in areas that were once covered by water. To Werner, this theory also supported the Christian diluvian doctrine, that the pivotal event in the pre-history of the earth was the Biblical Flood. Steffens, who went on to become one of Werner’s most renowned students, was less interested in *Totalrevolutionen* and more in the on-going processes unfolding in both organic and inorganic material.

In the late 18th century, Werner was a dominating force in German intellectual life, no matter field or discipline, at a time when the intellectual center of Europe was generally shifting from French- and English-speaking to German-speaking regions. From all German states as well as from the rest of Europe, even from other continents, young men with a proclivity for the natural sciences gathered in Freiberg, at Werner’s feet – even a Mexican and a Brazilian, Steffens recounts in his autobiography,²⁰ in addition to the Danish-Norwegian Jens Esmark, who taught at the mining academy in Kongsberg, Norway. But the most prominent students were Germans: Friedrich von Hardenberg, called Novalis, Alexander von Humboldt, Christian Leopold von Buch, Franz Xaver von Baader, Gotthilf Heinrich von Schubert and Lorenz Oken all came by for shorter or longer periods to learn about rocks and minerals.

20 Steffens 1841, 127–128.

Even though Steffens deeply respected his teacher, he still found Werner to be too much of a mining engineer, more interested in practical knowledge than speculative philosophy. Werner's method consisted in classifying rocks and minerals according to their appearance, as announced in the title of his most famous work *Von den äusserlichen Kennzeichen der Fossilien* from 1774. Werner's goal was to become the Linneaus of rocks and minerals, by classifying, naming and ordering them according to *Klassen, Arten, and Geschlechter*, based on external characteristics. Although he practiced mineralogy and taught at a *Bergakademie*, a "mining academy", Werner's work had a lot in common with natural history. For him, mineralogy consisted in doing a taxonomy of rocks based on their surfaces, how they looked and felt, like collectors and naturalists had been doing it for centuries already, only in a much less systematic fashion. The final result was a table that he used for teaching his students.

As far as I know, Steffens never commented directly on the contrast between the title he chose for his second book and Werner's *magnum opus*. The latter dealt with "external characteristics", the former with an "inner history": *Von den äusserlichen Kennzeichen der Fossilien* versus *Beyträge zur inneren Geschichte der Erde*. The movement from the external to the internal was striking, launching an entirely new epistemology, but so was the ontological shift from the spatial distribution of fossils to the temporal duration, the "history", of the Earth. Natural history was the study of external elements distributed in space, whereas *Naturphilosophie* wanted to uncover the inner forces that moved and transformed everything on earth. Since these processes unfold in time, the "history" that Steffens and other German natural philosophers uncovered at the inside of all things, was no longer the Aristotelian *historia*, the study of particularities, but a singular dynamic development, through which earth came into being. In the entry on *Geschichte*, "history" in the lexicon for political and social concepts in German language, *Geschichtliche Grundbegriffe*, the chief editor Reinhart Koselleck points out how not only the human world, but also nature is temporalized, invested with time and history, linked to genesis, transformation, and persistence.²¹ Since then, this shift has been the topic of several comprehensive studies. Historians of science Martin Rudwick and Rhoda

21 Koselleck 1975, 678–682. See also Jordheim 2022.

Rappaport have both studied how natural history went through a process of temporalization at the end of the eighteenth century.²² Before that *historia*, in the Aristotelian tradition, meant little more than empirical knowledge, gained through induction. From the mid-18th century onwards, this changed. Both natural and human *historia* were temporalized. Temporalization of nature found its primary disciplinary form in geology, which organized itself around a deep and multi-layered time.

At the same time, natural history split up in disciplines, which still dominate the field of the natural sciences. Even though Steffens did not comment on the contrapuntal relationship between the two titles, by the master and by the student, he noticed that Werner's one-sided focus on the external characteristics of things, ignored the rise to prominence of a new discipline: chemistry. At the same time as Werner, Courvoisier, Hutton, Lyell, and others, gave shape to geology, chemistry was also emerging as a science in Europe, initially at the hands of the supporters of the phlogiston theory, like Georg Friedrich Stahl, Andreas Sigismund Marggraf, Lorenz Friedrich von Crell, Anders Johan Retzius, and Joseph Priestley, who were then heavily criticized and eventually supplanted by the French chemist Antoine Laurent de Lavoisier, who replaced the phlogiston theory with the theory of oxidation. Although a student of Werner, Steffens sided with the chemists, and shifted his interest from the exterior to the interior of rocks and minerals – and thus from a more or less static, even dead world – to a world where everything, even rocks, found themselves in constant transformation. As he put it in the *Beyträge*:

Can we regard the exterior as anything but the expression of something interior, or find in the conformity of the exterior of something that is formed anything but the infallible sign of a conformity on the formation?²³

This is also where he gives his own intellectual transformation, the culmination of his *Bildung*, its most memorable form: *Ich steige*

22 Rudwick 2005; Rappaport 1997.

23 Steffens 1801, 49: “Können wir wohl das Aeussere für etwas anderes, als Ausdruck eines Inneren ansehen, oder in der Uebereinstimmung im Aeussern eines Gebildeten, etwas anderes, als das untrügliche Criterium einer Uebereinstimmung in der Bildung finden?”

langsam aus dem Grab der Natur, um ihr rastloses, thatenvolles Leben zu erkennen, “I ascend slowly from the tomb of nature to discover its restless, deedful life”.²⁴ He returns to the image from *Über die Mineralogie* of the nature as grave and a graveyard, covered in rocks and fossils that show no sign of life, much like a gothic landscape of ruins. But now, following his stay at the mining academy in Freiberg, his vision of the world has changed. Rocks, minerals, and mountain formations have come to life. This was partly due to his encounter with Schelling, who set him on the path of his search for the *Weltseele*, partly due to his reading of more recent works of chemistry, in which minerals were understood based on their chemical components and processes of formation. Finally, it is impossible not to link the image of slow ascent – *ich steige langsam aus dem Grab der Natur* – to his frequent visits to the mines of Freiberg, as part of his studies to become a mining engineer. In his autobiography, Steffens offered vivid descriptions of his descent into the endless tunnels that surrounded Freiberg, situated in the mountain area Erzgebirge, literally “ore mountains”, in Saxony, which had extremely rich deposits of silver, copper, iron, cobalt, tin, and nickel. A couple of times a week, he wrote, the students would change into “miner’s clothes”, *Bergmanns-Habit*, and venture down into the mines, on Werner’s advice, beginning with the most accessible ones, which had names like *Abraham* and *Himmelfahrt*, “ascension”. Steffens remembers how his “imagination was stirred” by “enormous extension” of the system of tunnels expanding endlessly below the surface, in all directions. What he found, however, was not a dead world, no “immense graveyard”, but a “subterranean world” of smells, sounds, and movement. He wrote:

To me, the subterranean world, the dark night in the tunnels and passages had something ineffably attractive. However, in the darkness, in the sparse light from the mining lamps, we really had to struggle to make out the walls of the tunnels and the fossils that gave shape to them, covered in moisture and mud. Even more difficult, in the beginning quite impossible, was the task of following the directions of the tunnels, which we navigated by use of a compass, and to understand how they clustered, crossed and trailed each other. As we descended the horizontal ladders, as the sight of the blue sky through the opening

24 Steffens 1801, 34–35.

gradually disappeared, as the large wheel that put the water from the surface into motion made a turn, at the signal of a bell, while all around us drops were constantly falling quietly, I initially found myself in a strange and uncanny mood.²⁵

The world that Steffens discovered under the surface was not dead, but very much alive, dynamic, and full of movement. In this sense, his discovery of chemistry and his descent into the mines had a similar effect: to redirect his focus from the immutable, dead external surfaces of mountains and rocks on the outside to the incessantly moving, changing, transforming, rich life on the inside. Thus, *die innere Naturgeschichte*, “the inner natural history”, can be taken to refer both to the inside of rocks, to the chemical processes of mineral composition and decomposition, and to the inside of the earth, which Steffens got to visit during his stay at a student in Freiberg.

Looking back at the Anthropocene

In his autobiography *Was ich erlebte*, published forty years later in the 1840s, Steffens looks back at this moment in his coming-of-age, as a man, a mineralogist, and a natural philosopher. He tells the story of his own transformation, from natural historian and rock collector to famous *Naturphilosoph* almost like a Christian conversion narrative, emphasized even more by the vertical movement that the narrator experienced, from below to above, from death to life,

25 Steffens 1841, 135: “Die unterirdische Welt, die dunkle Nacht in den Stollen und Gezeugstrecken hatten für mich etwas unbeschreiblich Anziehendes. Allerdings kostete es uns nicht geringe Mühe, in der Dunkelheit, von den Gruben-Lampen spärlich erleuchtet, die Gangmasse und die Fossilien, aus welcher sie zusammengesetzt war, durch Feuchtigkeit und Schmutz bedeckt, zu unterscheiden. Schwieriger noch war es uns, ja im Anfange schien es fast unmöglich, die Richtung der Gänge, in denen wir uns durch den Kompaß orientirten, zu verfolgen, und es uns klar zu machen, wie sie sich durchkreuzten, schaarnten und schlepten. Wenn wir die senkrechte Leiter herunterstiegen, wenn das Blau des Himmels durch die Oeffnung allmähig verschwand, wenn das große Rad, durch welches das Tageswasser in Bewegung gesetzt wurde, in dem engen Felsenraume neben uns seinen Umschwung machte, das Anschlagen der Glocke einen jeden Umschwung bezeichnete, während um uns herum und über uns die Tropfen still rauschend, unablässig herunterfielen, so war uns im Anfange seltsam und wunderlich zu Muth.”

in all its dynamic and diverse forms, nature's *rastloses, thatenvolles Leben*. Of course, Steffens was another man then, not the hungry, curious young mineralogist, but a celebrated professor, member of both the Prussian and the Bavarian academy of sciences, and a staunch confessional Lutheran. He obviously saw the earlier part of his life in a somewhat different light. But for my purposes here, this retrospective narrative brings out a methodological point that I do not want to let go amiss. In this chapter, I look back at the moment when Steffens came into his own as *Naturphilosoph* from the present, a site of climate and nature emergency, shaped by the concept of the Anthropocene. For this purpose, Steffens' autobiographical retrospection, in which he distilled the most important insights and lessons from his years as an aspiring mineralogist and philosopher, is of particular interest.

In the passages in volume 4, where Steffens recounts his time in Freiberg, he also returns to his *Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*. This book, he writes, represents «the fundamental theme of my entire life», *das Grundthema meines ganzen Lebens*, and then, he suddenly leaves his scientific aspirations behind and ascends to lyrical heights:

In it was hidden the dark memories from my earliest childhood, from the dreamy activities of my youth, which were then violently suppressed by a moment of predominantly sensuous reflection.²⁶

Already we have seen that Steffens' *Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde* contain his own reworkings of his experiences at the mining academy in Freiberg, in the lecture halls as well as in the mines. In retrospect, Steffens connects these experiences to his own personal *Bildung*, when he left his childhood and youth behind and became a mature man. His *Beyträge* represented the pivotal moment in this coming-of-age story. One set of lifetimes, which are human, personal, and existential are linked to another set, which are natural, chemical, and ontological – the life of man and the life of rocks come to overlap. In his autobiography, Steffens goes

26 Steffens 1841, 172: “Es lagen in ihr dunkle Erinnerungen aus meiner frühesten Kindheit, aus den träumerischen Beschäftigungen meiner Jugend, die durch einen überwiegend sinnlich reflectirenden Moment gewaltsam zurückgedrängt wurden, verborgen.”

on to explain how he was influenced by Spinoza's idea of the unity of all existence, *Einheit des Daseins*, and then by Schelling, who helped him salvage the elements of physics for *eine höhere geistige Bedeutung*, "a higher spiritual meaning" – which they both, Spinoza – otherwise known as a radical pantheist – and Schelling found in God, according to Steffens.²⁷ Against this, he then pits what he calls *die empirische Wissenschaft*, "empirical science". "I owed Schelling a lot", he writes, "everything even". Still, his *Beyträge* brought something new into natural philosophy, he realizes, that he got from another teacher, Werner. From Schelling, Steffens writes more than forty years later, he got the fundamental figure, *den Grund-Typus*, but from Werner he got the movement, *eine Bewegung*, including a will and goal – in other words, a teleology, a direction. Then follows a passage that I reproduce in its entirety. He begins by explaining the title of the book:

All of existence was to become history, I called it the inner natural history of the earth. It did not only concern itself with the influence of natural objects on human events, through which they, as Schelling expressed, assumed a real historical character; even humans should entirely be a product of natural developments. [...] I became aware how the natural sciences themselves brought an absolutely new element into history, by which our time distinguished itself from the entirety of the past. [...] History itself had to become all nature, if it wanted to hold its own as history with nature, that is in all directions of its existence.²⁸

Looking back at himself as a young man, Steffens places himself at the intersection of two spheres of influence, Werner at the mining academy in Freiberg and Schelling in his circle of Romantics in Jena.

27 Steffens 1841, 173.

28 Steffens 1841, 173–174: "Das ganze Dasein sollte Geschichte werden, ich nannte sie die innere Natur-Geschichte der Erde. Es war nicht bloß von jenem Einflusse der Natur-Gegenstände auf menschliche Begebenheiten, durch welche sie, wie Schelling äußerte, einen ächt geschichtlichen Charakter annahmen, die Rede; der Mensch selbst sollte ganz und gar ein Product der Natur-Entwicklung sein. [...] Mir ward es immer klarer, daß die Natur-Wissenschaft selbst, wie sie ein durchaus neues Element in die Geschichte hineingebracht hatte, durch welches unsere Zeit sich von der ganzen Vergangenheit unterschied, [die wichtigste aller Wissenschaften, die Grundlage der ganzen geistigen Zukunft des Geschlechts werden mußte.] Die Geschichte selbst mußte ganz Natur werden, wenn sie mit der Natur, d. h. in allen Richtungen ihres Daseins sich als Geschichte behaupten wollte."

In other words, he found himself at the origin of two emerging intellectual traditions: modern scientific geology and German *Naturphilosophie*. Both would set European and global history of knowledge on a new track for centuries to come, although in opposite directions. Together with chemistry, biology, and physics, geology would form a new order of disciplines that would dominate modern universities. *Naturphilosophie*, on the other hand, would lose out as a philosophical genre, but live on as a driving force in continental philosophy, for example in the Frankfurt School. At the time of writing, Steffens had moved quite far from his youthful enthusiasm and radical worldviews and become an orthodox Lutheran, who tended to view “history” – which is the main topic of the passage – as something quite close to providence or at least a kind of Christian teleology. Nevertheless, in reminiscing about the literary and intellectual high point of his early career, he successfully manages to put his own youthful ideas into a broader and longer perspective – in which the competing forces that emerge, are nature and history.

To conclude, I will make a little return to where I started and remind us again that one of the most daunting intellectual challenges of the current moment, faced with the fact of anthropogenic planetary change and the attempt to historicize it by means of the concept of the Anthropocene, consists in changing our view of history to also include nature – from species going extinct at a staggering rate, to minerals, rare and not so rare, to carbon dioxide stacking up in the atmosphere, to viruses and pandemics. From 17th- and 18th-century natural history, Steffens inherits the idea that “all of existence”, *das ganze Dasein*, can and should be part of the same field of knowledge. However, all-comprehensive “natural history” did not concern itself with history in terms of temporal movement, change, and transformation. Rather it adhered to the other originally Aristotelian meaning of *historia*, knowledge of particulars, distributed in an atemporal space. This can be the space of landscape, or as in the case of both Linnaeus and Werner, the space of a table. But this is not the concept of history that Steffens is evoking. As we have seen, his concept of history is one of movement, change, revolutions, and formations. In the second half of the 18th century, when knowledge was temporalized, to speak with Koselleck, that is, when historical time became part of knowledge, it caused the collapse of the field of natural history and the division into different disciplines. Faced

with this collapse of the unity of knowledge, Steffens makes his last-ditch attempt to keep empirical and speculative, human and natural sciences together, while at the same time investing them with temporality and historicity. If “all existence is to become history”, as he puts it in the first sentence, “history itself had to become nature”.

Rereading Steffens’ work today, and looking back at his historical moment, when the unity of knowledge produced by natural history was transformed into German *Naturphilosophie*, the most important intellectual heritage might be this concept of history, aptly summed up by an old man writing his life. Only history, Steffens seems to argue, can balance the worlds of human experience, consciousness, intentions, and actions, and the worlds of natural forces, sedimentation, eruptions, solidifications, fossilization and so on. Only history, in other words, make thinking with rocks possible and meaningful.

Again today, the “natural sciences themselves [have] brought an absolutely new element into history”, to reuse Steffens’s own words. To him this “new element” was the dynamic planet – that all parts of the Earth existed in a process of continuous change, caused by the same set of natural, mainly chemical and geological forces. More than two hundred years later, these changes are “anthropogenic”, in other words, they are caused by human actions. These anthropogenic changes are traced stratigraphically in geology and documented statistically in Earth System Science. They lead to climate emergency and nature crisis and, if left unchecked, to an uninhabitable planet. Rereading the works of an 18th-century Norwegian geologist and natural philosopher might not be of much help to prevent these changes. Nevertheless, if we can open up our concept of history to include more of the entanglements and exchanges between the human and the non-human we might be able to understand more of them.

Steffens’ contribution to reshaping in some small sense our ways of thinking about climate emergency and nature crisis could thus consist in a twofold movement: On the one hand, to bring rocks – as the most immutable element of natural history – into the dynamic, instable, ever-changing framework of human history, in order to question the anthropocentrism and the exclusion of nature from historical arguments and narratives. On the other hand – inversely – to bring human agency and intentionality into the history of rocks, in order to analyze how even the most immutable parts of nature

are subject to anthropogenic change, even long before the dawn of industrial mining and the fossil economy, because they share their history with humanity. By allowing for these kinds of back-and-forth movements, the Anthropocene could come into its own not as a geological epoch, but as a site for communication and entanglement between human and natural history.

Bibliography

- Anon. 2015: "Natural history." *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Translated by Marc Olivier and Valerie Mariana. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.189> (accessed 14.05. 2025). Originally published as "Histoire naturelle," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1765, 8:225–230.
- Anthropocene Working Group 2019: "Results of binding vote by AWG," Subcommission on Quaternary Stratigraphy, International Commission on Stratigraphy, <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>.
- Carruthers, Jane 2019: "The Anthropocene," *South African Journal of Science* 7/8, 115.
- Crutzen, Peter. J. and Stoermer, Eugene F. 2000: "The "Anthropocene";" *Global Change Newsletter*, 41.
- Fichtel, Johan Ehrenreich von, 1993: *Die Mineralogen gegen das Ende des 18. Jahrhunderts. 1. Auflage, Nachdruck des von ... 1792 in Frankfurt und Leipzig erschienenen Originals. Freiburger Forschungshefte*, D: Historische Bergbau, no. 199, Leipzig.
- International Union of Geological Sciences (IUGS) (2024), 'The Anthropocene', viewed 4 Sep 2024: https://www.iugs.org/_files/ugd/flfc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=tru
- Jardine, Nicholas 1996: "Naturphilosophie and the Kingdom of Nature". In: *Cultures of Natural History*, ed. by N. Jardin, J.A. Secord, E. Spary, Cambridge, 230–245.
- Jordheim, Helge and Ytreberg, Espen 2021: "After supersynchronisation: How media synchronise the social," *Time & Society* 30(3), 402–422.
- Jordheim, Helge 2022: "Natural histories for the Anthropocene: Koselleck's theories and the possibility of a history of lifetimes," *History & Theory* 6(3): 391–425.
- Jordheim, Helge 2023: "When is the Anthropocene? A Historian's Perspective". In: *Responding to the Anthropocene: Perspectives from Twelve Academic Disciplines*, ed. by Ursula Münster, Thomas Hylland Eriksen and Sara Asu Schroer. Oslo, 133–170.

- Jordheim, Helge and Bjordal, Sine H., ed. 2025: *Lifetimes. A Theory of Times Scales and Life Forms*, forthcoming London.
- Koselleck, Reinhart 1975: "Geschichte, Historie". In: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. by Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, vol. 2, Stuttgart, 593–717.
- Rappaport, Rhoda 1997: *When Geologists Were Historians, 1665–1750*, Ithaca.
- Ripple, William J. et al 2017: "World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice", *BioScience*, Volume 67, Issue 12, December 2017, 1026–1028, <https://doi.org/10.1093/biosci/bix125>
- Rudwick, Martin 2005: *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, Chicago.
- Steffens, Henrich 1797: *Über die Mineralogie und das mineralogische Studium*, Altona.
- Steffens, Heinrich 1801: *Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Freiberg.
- Steffens, Henrich 1841: *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*, vol. 4. Breslau. New edition by Bernd Henningsen.

Marius Timmann Mjaaland (Oslo)

Why Spirit Matters

Towards an Anthropocene Ecology of the Earth with
Steffens, Næss, and Vetlesen

In the emerging science I wanted to listen to the spiritual moments that gradually proceeded and was seeking a comprehensive understanding.

Henrik Steffens¹

Entering the Anthropocene, the geological era marked by accelerating anthropogenic climate change, some of the basic coordinates of modern science and philosophy have been jeopardised.² First, the modern dualism of spirit and matter.³ Second, the separation of human history from natural history that was constitutive of modern science in the late 18th century. The separation of two cultures, natural science and the humanities, has been rendered problematic by the human impact on geology, meteorology, and the ecosystems.⁴ When humans trigger unexpected changes in rocks and sediments, in oceans and glaciers, in weather and climate, it is time to reconsider how theoretical, even spiritual, dimensions of human life, and social life, influence its material basis, and vice versa.

This was one of the key insights leading to the proclamation of a new geological era called the Anthropocene, a term coined by the Dutch meteorologist and Nobel laureate Paul Crutzen in 2000.⁵ Vigorous debates on the Anthropocene in the first decades of the 21st

1 “I den fremskridende Videnskab vilde jeg lytte til de aandelige Momenter der efterhvert traadte frem og søgte en fælles Forstaaelse (...). Den Overbevisning er voxet med hele mit Liv: at den sandselige Natur er noget Oversandseligt, Aandigt, der er i Begreb med sin Udvikling.” Steffens 1967. Translation by MTM.

2 For an introduction to the Anthropocene, cf. Renn & Scherer 2017 and Zalasiewicz, et al. 2019. See also Mjaaland, Hylland Eriksen & Hessen 2024, 7–30.

3 See e.g. Vetlesen 2019, 217–260.

4 Cf. Chakrabarty 2021, 155–181.

5 Cf. Crutzen & Stoermer 2000; Crutzen & Steffen 2003.

century throw new light on some of the early pioneers of science and philosophy in the early 19th century who rejected the split between science and philosophy, such as the Norwegian geologist, philosopher, theologian, and poet Henrik Steffens (1773–1845). Steffens was acknowledged as an important mineralogist and one of the pioneers of Scandinavian and German natural science in the early 19th century. However, it was his original formulation of a nature philosophy (*Naturphilosophie*) that made him famous.⁶ His book on the inner natural history of the Earth (1801), clearly inspired by Schelling, remained a defining work for his entire career as a scientist. The emergence of the Anthropocene is a good opportunity to reconsider one of his most basic convictions: That the physical world, including rocks, minerals and sediments, are involved in a *spiritual* life, and that the spirit, conversely, is deeply rooted in matter, in the Earth.

Steffens was influenced not only by Friedrich Schelling (1775–1854) but also by Baruch de Spinoza (1632–1677), and I will discuss key elements of Spinozism in his thought. The influence from Spinoza is also explicitly emphasized in the Deep Ecology of Arne Næss (1912–2009), one of the founding figures of ecological philosophy in the 20th century. I will analyse key aspects of the philosophy of nature in Steffens and Næss, focusing on spirit and matter, ontology and epistemology, with consequences for their moral and political philosophy. Interestingly, we can follow this trajectory up to contemporary environmental philosopher Arne Johan Vetlesen, who discusses ethical responsabilization in the light of ontology and epistemology in two of his recent books.⁷

My topics of inquiry are the following: First, how does Steffens understand the ecology of matter and spirit, nature and God, and how does his geological materialism shape his *Naturphilosophie*? Second, how is the relation between matter and spirit, nature and God conceptualized in the deep ecology of Arne Næss? And finally, how could this trajectory in Norwegian philosophy inspire critical and cosmological reflections on spirit and matter in the Anthropocene?⁸

6 Steffens 1801.

7 Cf. Vetlesen 2015 and Vetlesen 2019.

8 To the discussion concerning the Anthropocene as geological epoch or event, cf. Gibbard et al. 2022.

First, I will present Steffens' somewhat original approach to geology and philosophy, before I delve deeper into his studies in chemistry and mineralogy. I will then proceed to his materialism, with its original approach to the deep interdependence of matter and spirit. I will then suggest a possible trajectory of Norwegian ecological philosophy running from Steffens to Næss, with Spinoza as a common point of reference, before I finally discuss to what extent Steffens represents a valuable resource in the Anthropocene, given that the relations between spirit and matter, human and natural history, are once more discussed as controversial issues in ontology, ethics, and cosmology.

Introduction

It was “nature itself,” and the scientific study of stones and minerals, that lead Henrik Steffens in the direction of philosophy, as he points out in his memoirs.⁹ His scientific approach, he argues, is based on observations and experiment alone. From Abraham Gottlob Werner in Freiberg he learned to observe stones and cliffs, and classify various minerals. He also learned about stratigraphy, admittedly based on Werner's conviction of *Neptunism*, a theory suggesting that all geological formations originally emerged from the sea, not from volcanic and eruptive changes in the Earth's crust (*Plutonism*).¹⁰ From the early strands of modern chemistry, he learned to analyse the substances and their compounds. In a period when the human and the natural sciences were parting ways, he saw this *empirical* foundation of his thought as a strength.

Whereas Steffens understands himself as a natural scientist, at the forefront of modern science, he describes his contemporary Friedrich Schelling as proceeding “from philosophy to nature”. This is not a diminution of the German Idealist, but an effort at clarifying the differences: Although deeply concerned with philosophical and theological ideas throughout his career, and engaged in historical and literary questions, Steffens remains a *natural scientist* in his own understanding. He published not only a popular bestseller on the

9 Steffens 1967, 17.

10 Werner 1787. Cf. also Guntau 2009.

inner natural history of the Earth,¹¹ but also a “complete” handbook in mineralogy (i.e. “*Oryktognosie*”) for experts and practitioners in the mining industry, subsequently in four massive volumes from 1811 to 1824.¹²

However, Steffens’ ambition as a scientist is not only to describe and systematize facts but also to develop a *philosophical* natural science. Somewhat surprisingly, he wants to demonstrate how the spiritual understanding of nature and consciousness proceeds from material evolution rather than the other way around.¹³ Thus the title of my essay: Why spirit *matters*. A more detailed inquiry may also reverse the title and ask why – or how – matter *spirits*. In Steffens, these processes of matter and spirit coincide, and his synthesis of spiritual philosophy (*Geistesphilosophie*) and material science describes a *double transmission* of thoughts. As polyglot and aspiring Romantic genius, Steffens became a pioneer bringing the groundbreaking ideas of modern chemistry and mineralogy to Scandinavia. At the same time, as natural philosopher, he conveyed the ideas of Romanticism and German Idealism to Denmark and Norway, most famously through his lectures on natural philosophy in 1802–04. For decades they unfold their impact on Scandinavian writers and thinkers, e.g. the Norwegian poet Henrik Wergeland who dedicates his awe-inspiring opus *Mennesket, Skabelsen og Messias* (Man, Creation and the Messiah) to Henrik Steffens, whom he addressed as “Norway’s bay leaf that blew away” (*Norges bortblæste laurbærblad*).

Given these ideational and geographical transmissions in the thought of Steffens, I will now focus on the *transformations* that carry his signature in the early years, of natural scientific thought on the one hand, and Romantic philosophy of nature on the other, with emphasis on texts and lectures from the period 1801–06 and one early article from 1794.

11 Steffens 1801.

12 Steffens 1811–1824.

13 Steffens 1806.

Steffens as Scientist: Chemistry and Mineralogy

Two principles are essential to Steffens' understanding of natural history and the evolution of organic as well as inorganic compounds: oxidation and retardation. These principles are based on the revolution of chemistry in the 18th century, introduced by the French pioneer Antoine-Laurent de Lavoisier. Lavoisier discovered the role of oxygen in combustion and transformed chemistry from a set of mystical and unstructured ('alchemist') theories towards a scientific and systematic discipline, based on experiments. He suggested the elementary principles for the periodical system. According to Ole Bostrup, a Danish historian of science, it was Henrik Steffens who introduced these principles of modern chemistry to Denmark and Norway as early as 1794, at the age of 20.¹⁴ Since he was able to read French and English, he had an advantage compared to other scientists at the time, depending on German sources. His science teacher in Copenhagen, Gottfried Becker, was inspired by Lavoisier, but it was Steffens who published the first article on this topic in a new journal called *Physisk, oekonomisk og medicochirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge*.

The article discusses the theories of Lavoisier and argues that they are superior to Aristotelian physics and the so-called phlogiston theory. It is the application of Lavoisier's understanding of calcification within geology and natural history that has caught Steffens' interest.¹⁵ As he later points out, he first studied the minerals in a somewhat instinctive and "completely empirical" manner.¹⁶ They reminded him of the distant mountains in his Fatherland, Norway, and he therefore enjoyed studying fossils in their various forms. However, his friends were astonished, as he writes,

[...] when they saw how the lively adolescent, easily moved by his imagination, could dedicate himself with his entire soul to a subject that appeared to them so empty, so dry, so completely dominated by the dumb existence of pure matter, and foreign to any spiritual significance whatsoever.¹⁷

14 Pedersen 2017, 19–21.

15 Steffens 1794. Reference and description of the article found in Pedersen 2017.

16 Steffens 1967, 14.

17 Ibid.

It is there, however, in the study of the “dark abyss” of the mountains and mineral masses that Steffens senses the deepest mystery of existence.

After leading a geological expedition to Norway, tragically ending with a shipwreck outside Hamburg, Steffens moved to Kiel in 1796 to give lectures and write a dissertation in natural science before he proceeded to Jena in 1797, where he read Schelling’s *Naturphilosophie*, quickly convinced or rather *converted* to the new understanding of nature within German Idealism and Romanticism. As he then moved on to Freiberg in 1800, he got the chance to study at the *mining academy* under the auspices of Abraham Gottlob Werner, the leading geologist in continental Europe throughout the 18th century.¹⁸ Werner emphasized practical skills and participation in the mining activities, even for the academically oriented students. Hence, Steffens learned to distinguish and categorize minerals in a rigorous system that took much of his time and energy over the next 25 years. In his *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie* (4 vols. 1811–24), the description of each mineral is minute and follows according to a carefully elaborated system.

While studying minerals in Freiberg, Steffens finds time to write his original and seminal book on the natural history of the earth.¹⁹ He applies the principles of emerging modern science that he learned in Copenhagen, Kiel, and Freiberg to understand nature, not only as a physical and chemical reality, but in its *interiority*. The very idea of distinguishing between *interior* and *exterior* nature, is key to understanding Steffens’ approach. Since the end of the 18th century, such claims have become increasingly controversial within physics, chemistry, and geology: Can we assume such interiority in the first place? Is not nature mere externality? The latter seems to be an axiomatic presupposition for the disciplines of natural science emerging in the early 19th century and for so-called naturalism as philosophical position. Disconnecting the exterior from the interior, and thus rejecting the role of intentions and actions, indeed of *teleology* in nature, becomes a methodological and theoretical axiom for modern physics and chemistry, for biology and geology.

18 Pedersen 1995.

19 The book is dedicated to *Herrn Geheimderath v. Göthe*, i.e. the poet Johann Wolfgang von Goethe, whom Steffens had met several times in Weimar. Cf. Steffens 1801, I.

Here we see Steffens' first *transformative* transmission at work: He does not accept the axiomatic exteriorization of nature. Significantly, though, he does not simply begin with the spirit, as the speculative philosophers, including both Schelling and Hegel, tended to do in the era of German Idealism. Instead, he sets out from a description of processes in nature, as he has learned to know them descriptively in modern chemistry and mineralogy. He then elaborates further on possible *understandings* of these processes in order to demonstrate the *interiority* of nature. The direction of the inferences from descriptive natural science towards an assumed interiority in the natural history of the earth is original and important.

As a mineralogist, he focuses on the process formative for limestones, composite sediments, etc. As mentioned, he is not satisfied with external materiality. He looks at the processes taking place out there as an indication of *spirit*. The spirit is already there, he assumes, within the stones, whether that spirit is perceivable to humans or not. Similarly, there is, or must be, he argues, a spiritual understanding of the entire nature, and of the natural history of the earth. Spirit and matter are thereby not understood as separate entities or substances (such as *res extensa* and *res cogitans*) in the sense of Descartes, and not even distinct spheres of existence. It would presumably be more adequate to describe it as a material foundation of spirit and a spiritual interiority of things, but I will come back to these parts of Steffens' cosmology that become essential for his original contribution to the emerging science of geology.

As a natural scientist, Steffens observes that there are stones. Moreover, as a philosopher, he takes for granted that there is spirit, even *within* stones. This is the first token of a transformative transmission in Steffens' thought: A transformation of geology and chemistry that remains emblematic for his long, acclaimed and often controversial career as a natural scientist.

Material Philosophy of the Spirit

I will now proceed to the second transmission: Steffens instantly rose to stratospheric fame in Norway and Denmark for bringing Romantic philosophy of nature to the Scandinavian area with his

lectures on *Introduction to Philosophy* 1802–04, given at Elers' Kollegium.²⁰ The young and clever students, some of whom later became leading figures in Golden Age Denmark, were deeply impressed by the thoughts and charisma of Steffens, and came to see him as the Romantic Genius incarnate. Steffens had read and befriended some of the key figures in German Romanticism and Idealism such as Schelling and Goethe and presented their thoughts with great enthusiasm within his own philosophical and scientific framework. I will also mention Baruch Spinoza, an important source of inspiration. As Henrik Steffens points out in his memoirs, Spinoza inspired him to discover the deeper *unity of existence*. He thereby emphasizes the Spinozian unity of spirit and matter, emerging from Godself as the origin of all things.²¹ That Spinoza occasionally was accused of pantheism, since he apparently identifies God with nature (*Deus sive natura*), does not seem to represent a problem for Steffens. On the contrary, he simply accepts the unity of substance presupposed as axiomatic in Spinoza. According to Spinoza's Euclidian system of thought in the *Ethics*, all aspects of nature thus mirror the divine intention.²²

Whereas Spinoza convinced him and provided the basis for his philosophical orientation, Steffens describes his reading of Schelling's *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) as a turning point in his life, an event that "lifted up his entire existence and gave it a new resilience".²³ He nevertheless draws a distinction between Schelling's methodology and his own. Whereas Schelling remains a philosopher who subsumes natural phenomena under the process of a "productive" spirit, Steffens takes the opposite approach, studying and describing the concrete things of nature (stones, plants, animals) according to their physical and chemical hallmarks. He is searching for an understanding of these things that allows for a subsumption of each part within a "spiritual assimilation process" silently emerging from the objects themselves.

Friedrich Schelling is critical of the emerging natural sciences. He argues that these sciences with their mechanistic understanding of

20 Cf. Paul 1995.

21 Cf. Steffens 1801, 17; Steffens 1840-1844 Vol. 8, 386–388.

22 Cf. Spinoza 1677, 85–109.

23 Steffens 1967, 17.

laws in nature – as defined in physics, geology and chemistry – tend to objectify everything, even humans, and thus they obstruct the possibility of understanding the *organic* development of life in nature. His own notion of nature can never be completely objectified, Schelling argues, since natural processes are themselves expressions of subjectivity; nature *inhibits* itself. The difference between subject and object is thus dynamic, according to Schelling, both in the nature that we *observe* and the nature that we *are*, as humans.²⁴ Whereas Steffens is upset, excited, and convinced by the basic ideas in Schelling's *Naturphilosophie*, he does not merely reproduce or copy it. In Schelling's system he sees a framework for doing natural science – real and descriptive natural science – with a twist.

The important question troubling Steffens is *the inner dynamic of the Earth*, which he sees as an ongoing natural process in lime stones, minerals, plants, creatures, and humans. They are endless processes in nature, independent of whether these processes are recognised by humans or not. And so is God, as the source behind it all. Reading Steffens on this topic feels a bit like an early apology for *process philosophy*, later to be elaborated carefully by Alfred North Whitehead in the 20th century.²⁵

Steffens' work on the inner natural history of the Earth oscillates between detailed passages on chemical substances and amorphous alloys on the one hand and more eloquent theories about the totality and interiority of nature on the other. The identification of carbon, oxygen, hydrogen, and nitrogen in all organic (and many non-organic) processes was extremely significant for chemists, geologists, and biologists at the time, but Steffens also underscores a philosophical point: In its various forms, nature develops according to the same processes, and they can be described *empirically*. According to Steffens' *inner history*, these mutually attracting opposites can be described by the law of magnetism.

Magnetism keeps the Earth stable ("on a specific *line*"), Steffens claims, whereas the eruptive forces create volcanos and all sorts of life along equator, and thus as far away from the straight magnetic line as possible. The *invisible* power of natural productivity so often referred to by Steffens is connected to magnetism: Impressed by the

24 Cf. Bowie 1993.

25 Cf. Whitehead 1929.

recent invention of the battery by Volta (in 1800, the year before), he assumes a connection between various metals, basic substances, and life forms that ultimately will provide a universal explanation of how the world is continually developing and changing.²⁶ Again, Steffens demonstrates his knowledge of contemporary scientific discoveries, but he combines all sorts of knowledge in a somewhat idiosyncratic manner into a grand synthesis. As soon as he leaves the descriptive approach and speculates more freely about the origin of the Earth, he arrives at questions concerning its 'coherence' and 'density'. Turning to Schelling, he discusses whether the very same dynamic between coherence and density could be the origin of the entire universe.²⁷

However, the assertive style and speculative thoughts belong to Schelling's domain, and Steffens refers to these procedures as *deduction*. In contrast, his own approach is described as a *reduction*; he seeks to draw every process down to its basic dynamic of forces and substances. He argues that the two approaches – deduction and reduction – are complementary, but Schelling would have to learn from Steffens and other scientists in order to remain credible when he speaks of nature. Steffens, on the other hand, admits that natural science has its limitations and needs philosophy as soon as it proceeds beyond the empirical realm. In the last part of the book, Steffens follows Schelling in doing so, but not without hesitation. At several points, he admits that he is now beyond the scope of a natural scientist.

How Matter Spirits

How, then, does Steffens translate 'spirit,' one of the key terms in Romanticism and German Idealism? He presents spirit as humanity's attempt to *transfer* these natural processes into a reflective realm of thought, which, admittedly, constantly requires feedback from nature to give it meaning, to remain in harmony with its (inner) nature. Even this is a *transformative transference*, though. Humans reflect *on behalf of* nature, so to speak. Yet more precisely, it is

26 Steffens 1801, 194–6.

27 Steffens 1801, 207.

the *self-transcendence* of nature that takes place *in* humans, as the second most perfect expression of freedom in nature.²⁸ The inner nature lives by external processes, by natural processes, but is gradually evolving towards a higher level of coherence, and thus a higher level of freedom, which means an organism that has the principle of organization *within itself*.

It seems clear that, in Henrik Steffens' understanding of interiority, spirit is hopelessly lost without its grounding in nature, in matter. Moreover, given its pervasive presence, it is not merely a human or divine presence, but a dimension of all things, comparable to the thesis of panpsychism, to be discussed below. With Steffens' emphasis on natural and material things, in particular stones and minerals, we can observe an emerging materialism, with several parallels to contemporary "new" materialism.²⁹ Matter becomes the *bearer* of spirit, of a dimension that transcends what we are capable of observing through detached description and measurements. As I read Steffens, this ambivalence *within* all matter should underpin our understanding of spirit, of the mind, of intelligence in general. It can also *materialize* our understanding of human nature: First and foremost, human nature is an interplay of minerals and sediments in combination with organic material and *organic processes*. Secondly, it is *animalistic*, with instincts and needs, and finally, it is *spiritual* in the form of morality and intelligence. This is the reason why *spirit matters* and *matter spirits* in the thought of Henrik Steffens

Ultimately, this becomes the basis for a materialist description of love: That which binds together. This is where the treatise points towards the Creator himself, the infinite creating and organizing principle of nature, who cannot be demonstrated within nature, only presupposed.³⁰ On an ontological and cosmological level, this ethics of love is grounded in the unity of nature, where the entire Earth in the external, physical sense, is mirrored by the interiority of divine presence. With Spinoza we could, depending on the perspective chosen, speak of *Deus sive natura* in the *Naturphilosophie* of Henrik Steffens. The natural force of magnetism and pure coherence will

28 A topic later to be elaborated more carefully by Schelling in the *Freiheitsschrift* (SW III, 429–512).

29 Cf. e.g. Latour 2017 and Morton 2016. For a critique, cf. Boyson & Rasmussen 2023.

30 Steffens 1801, 316–317.

ultimately also be the origin of love and the unifying force within the inner natural history of the earth.

Deep Ecology: Naturphilosophie in the 20th Century

Although he moved away from Norway at young age, Henrik Steffens continued to identify as Norwegian throughout his career and arguably remained the most influential Norwegian philosopher in the 19th century. The competition would admittedly be much harder if compared to German philosophers (Hegel, Schelling, Schleiermacher, Fichte, Marx etc.) or even his Danish contemporaries (e.g. Kierkegaard). Still, Steffens' influence went far beyond his main disciplines, geology and philosophy. He was read by poets, theologians, natural scientists, historians, politicians, and law scholars – and wrote books or articles within all these fields. Whereas his theories in geology and chemistry were soon to be considered redundant, his philosophy of nature has once more become philosophically and historically relevant due to the ecological crisis that was discovered in the second half of the 20th century. Interestingly, another Norwegian philosopher then makes *the philosophy of nature* into a key topic of inquiry: Arne Næss. He was arguably the most influential Norwegian philosopher in the 20th century.

After a long academic career as analytic philosopher and member of the Vienna Circle, Arne Næss left his position as professor at the University of Oslo in 1970 in order to dedicate his life and writings to nature and ecology. He famously joined the first major demonstration for the protection of nature (*Mardøla-aksjonen*) in 1971 and published his first book on philosophy and ecology in 1971 – with an important revision in the edition from 1974.³¹ He coined the term deep ecology and developed an 'ecosophy' (or eco-philosophy) as an effort at rethinking the human relationship to nature and the inherent value of human and nonhuman life on Earth. The purpose of deep ecology is not merely to discuss the value of nature and the environment as conditions for life, but something like a Copernican revolution of philosophical inquiry, proceeding from the anthropocentric and logocentric philosophy of modernity to an

31 See Næss 1971; 1974.

eco- or biocentric understanding of the interconnectedness of all living creatures. Even nonorganic conditions for life are included in this philosophy of nature, and it is clearly inspired by Næss' reading of Spinoza at young age (he even described himself as a Spinozist upon arrival in Vienna in 1934). Næss published articles and books on Spinoza and Gandhi, figures he saw as inspirations for rethinking philosophy with emphasis on nature, values, and ecological ethics.

In a defence of deep ecology, he argues that his own approach is inspired by Spinoza, not because Spinoza was an ecological thinker but because his holistic metaphysics also became the basis for an ethics of mutual respect and acknowledgment of the value of nature.³² Even when Spinoza speaks of reverence and love of God, this is not a God who is separate from nature, Næss argues. On the contrary, this is a God who is present everywhere in nature, and in the interconnectedness of all things, to the extent that he may speak of God and nature as equals, *Deus sive natura*. Hence, he argues that the *intellectualis amor Dei* is not about intellectual love as opposed to physical entities, but that the love of God becomes manifest through the love of nature in its "particulars," and "all of them more or less animated."³³

Næss is convinced that Spinoza has a different understanding of philosophy and society than Hobbes, who insisted on the distinction between politics and religion. Since Spinoza perceives the world as united in God, he is also appreciating the entire nature as participating in God's nature: "Just as *natura naturans* and *natura naturata* are ultimately one, *Deus infinitus* and *Deus modificatus* are one."³⁴ Næss thus transfers the contrasting positions of the two 17th century philosophers Hobbes and Spinoza into philosophical debates in the late 20th century. Hobbes represents the kind of political philosophy, theology, and perception of nature that Næss rejects and sometimes labels 'shallow' ecology. The shallowness of shallow ecology is characterized by an instrumental understanding of power represented by the sovereign's exercise of violence and control towards the people, and consequently also towards the "things" of nature, the land, etc. This emphasis on divine *transcendence* so typical of early modern

32 Cf. Næss 1999.

33 Næss 1999, 92.

34 Næss 1999, 99.

philosophy and natural science is also perceived as a representation of the metaphysics, ethics, and politics Næss rejects.

Spinoza, on the other hand, is perceived by Næss as an *immanent* thinker, identifying the sacred in “nature itself” rather than some place or divinity beyond nature. Hence, he perceives Spinoza’s original thought as a philosophical framework appropriate for developing a deep ecology. There is support for this reading of Spinoza in the first book on God, P18, where he argues that *God is the immanent, not the transitive, cause of all things*:

Everything that is, is in God, and must be conceived through God (by P15), and so (by P16C1) God is the cause of [NS: all] things, which are in him. That is the first [thing to be proven]. And then outside God there can be no substance (by P14), that is (by D3), thing which is in itself outside God. That was the second. God, therefore, is the immanent, not the transitive cause of all things, q.e.d.³⁵

Admittedly, Næss does not claim that Spinoza *was* a deep ecologist *avant la lettre* or something like a “patron philosopher” for the modern ecological movement. Still, he sees several key factors in his systematic and yet somewhat idiosyncratic thought (written over a long period of time, as Næss points out) that are useful for a contemporary understanding of philosophy – in short, for the *Copernican turn* towards a relational ontology of living beings advocated by the late Næss. What are the reasons for this conversion towards nature and ecology in Næss’ philosophy, inspired by Spinoza’s holistic and material metaphysics?

First, there is the key insight of deep ecology, that all life flourishing on earth, human as well as nonhuman, has an *intrinsic* value.³⁶ This is a basic principle and turning point in the thought of Næss, since he previously was convinced that nature as such was ‘dead’ and that *value* was ascribed to it by humans, as long as only humans could be considered moral agents. With his rereading of Spinoza’s *Ethics*, this changes fundamentally. He now argues that value is already there, inscribed in nature and acknowledged by God as the ultimate and infinite source of everything there is. If God is considered *separate* from nature (as in the thought of Hobbes and modern

35 Spinoza 1677, 100.

36 See Næss and Sessions 1999.

natural science), then the question of value becomes contingent and dependent on human judgement. In Næss' diagnosis of modern science, this is one of the major reasons for the *instrumental* perception of nature as 'externality' and the subsequent exploitation of nature. This is not necessarily an "immoral" attitude, he points out, it suffices to say that it "lacks generosity, fortitude, and love".³⁷ At the same time, this self-degradation of man, so to speak, *decreases* his level of "self-preservation, freedom, and joyfulness".³⁸ In the words of classical Greek philosophy, we could call it a loss of wisdom, of goodness, beauty, and *eudaimonia*. In the words of Kant, similarly, a self-inflicted lack of maturity, autonomy, and true enlightenment. In the words of Christian and Jewish thought, we may speak of a loss of original freedom, of joy, and of sacred belonging.

Second, Næss assumes that if the reader accepts the Spinozian critique of false philosophy, he or she will also acquire the criteria for judging the contemporary policy towards nature. According to Næss, it acts out of ignorance rather than knowledge and succumbs to passive affects rather than genuine action. These passive affects include numerous vices such as despair, cowardice, hatred, envy, cruelty, pride, luxury, etc. In general, he sees the moderns as Hobbesian abusers rather than Spinozist lovers of nature. Thereby, Næss urges his readers as well as adversaries to rediscover, recognise, and appreciate nature for its own sake. Rather than rotting in the dark 'cave', they ought to come ought to rediscover their interconnectivity with all things, and the closeness of "each to all" as indicated by Spinoza's "physics."³⁹

Thus, we arrive at the third point significant to Næss, viz., to unveil the modern (or possibly Platonic) illusion of acquiring truth through abstraction and spiritual insight. In contrast, he sees Spinoza as a thinker who insists on spirit as embedded in matter, perceived through the senses of the concretely existing body. The spiritual belongs to matter just like the individual needs to be integrated in its natural surroundings, as part of "the totality of being."⁴⁰

37 Næss 1999, 99.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

Fourth, and as a consequence of this diagnosis, Næss sees Spinoza's political thought as embedded in his philosophy of nature – thus not pointing towards a liberation *from* nature by pure force (that would be the Hobbesian position) but as a liberation *in* and *for* nature, and thus realizing the potential of individual freedom as a recognition of being related and prospering within these relations: “Spinoza's philosophy is one of emancipation from slavery, not a philosophy of becoming civilized, nor one of becoming morally less guilty.”⁴¹ Civilization, according to Næss, represents the true bondage of modern human beings, whereas a return to its original belonging, being embedded in nature, becomes a liberation, a rediscovery of the true sense of *being human*.

Finally, and this is the point from where I set out, this represents a rediscovery of the divine, of God's presence within things, within nature, as its inherent sacredness, its intrinsic value and true spirituality.⁴² Here, spirit matters because matter is intrinsically spiritual. And the deepest expression of this freedom, the embeddedness in nature, is called love.

Conspicuously, I have not found any quotations from or references to Steffens in Næss' works, but there is clearly an indirect connection via Spinoza. Both Næss and Steffens have critical remarks to Spinoza when it comes to his understanding of substances, of God, etc., but they have rediscovered nature through his work and applied the Spinozian system within their own context, constructively and critically. There are numerous differences between Steffens and Næss, based on the context and purpose of their philosophical endeavours, e.g. Steffens' self-understanding as a scientist. His arguments are based on the theories of chemistry and geology available at the time, and yet framed as a *history* of the earth.⁴³ Arne Næss is not a natural scientist but his Spinozism is by no means anti-scientific. On the contrary, he elaborates a philosophical framework to

41 Næss 1999, 97.

42 Claire Carlisle has argued that Spinoza is not a pantheist, that is, a proponent of the identity of God and nature, but rather a representative of pantheism, i.e., the conviction that all things are in God and God is present in all things (thus all things remain interconnected in God), yet there is still a difference and a surplus in God without which the divine would lose its significance for philosophy. Cf. the main argument in Carlisle 2023.

43 Cf. also Jordheim's article in this volume, pp. 39–59.

understand scientific knowledge in the light of ecology and relational ontology. Hence, despite the differences, I see a deep affinity between the two most influential Norwegian philosophers in the 19th and the 20th century. This is also important for a reconsideration of Steffens' materialism in the Anthropocene.

Steffens, Næss and New Materialism

In *Cosmologies of the Anthropocene* (2019), Arne Johan Vetlesen argues that the dichotomy of Cartesian epistemology is problematic, in particular due to its misconception of matter. He argues in favour of panpsychism, not merely as a metaphysical position but as a redefinition of our interaction with nature. According to Vetlesen, we need to learn from indigenous epistemologies and cosmologies inspired by animist, native American or Sami worldviews in order to respond adequately to the environmental crisis of the Anthropocene.⁴⁴ Vetlesen is thus in accordance with a key element in Steffens' *Naturphilosophie* and the deep ecology of Arne Næss. However, he also engages critically with the new materialism of philosophers such as Bruno Latour, Timothy Morton, Rosi Braidotti, and Donna Haraway. Vetlesen's critique is illuminating for a reconsideration of Steffens' materialism in the Anthropocene.

What characterizes this *new* materialism as opposed to older versions? For Rosi Braidotti, the new emphasis on matter represents an effort at overcoming poststructuralism, which focused on text, writing, and the production of meaning.⁴⁵ Rather than endless discussions on self and other, matter and spirit, human and non-human, she argues in favour of a Spinozian notion of understanding reality from different perspectives. Material and bodily conditions for reality thereby play a key role. Braidotti argues in favour of a posthumanism deconstructing modern dichotomies between culture and nature etc. The latter is also important to Donna Haraway, who advocates a *situated* perception of the world, where we perceive humans as dependent on other creatures, making reality in relation

44 Cf. Vetlesen 2019, 208–229.

45 Cf. Braidotti 2002.

with other creatures (sym-poiesis) rather than independently (auto-poiesis).⁴⁶

Even for Timothy Morton and Bruno Latour, posthumanism becomes a way of undermining the dichotomy of nature and culture, human and non-human, matter and spirit. The modern understanding of the human as autonomous, independent, and sovereign is thus deconstructed, but they have been criticized for underestimating the responsibility of humans for loss of biodiversity, destruction of nature, and the climate crisis. Hence, rather than pointing towards a way out of the Anthropocene, they are accused of adapting to the structures of politics and capital that have *triggered* the crisis.⁴⁷ Vetlesen discusses this position, in particular Latour's arguments, in *Cosmologies* and accuses the new materialists of metaphysical speculation rather than giving a concrete and relevant response to the need for social and political re-orientation in the Anthropocene. Vetlesen himself could perhaps be suspected of nostalgia and romanticism when returning to indigenous epistemologies, but his goal is rather the opposite: In order to respond adequately to the modern degradation of nature, and of matter, we need to *responsibilize* human beings in their relation to other species, to landscapes and ecosystems. As a moral and political philosopher, Vetlesen emphasizes moral realism and critique of Capitalism for the sake of planetary justice. His cosmology, ontology and epistemology are formatted accordingly, in opposition to the exploitation of nature within the techno-scientific regime of globalization.

Whereas Tim Morton advocates Dark Ecology and Donna Haraway describes her method as speculative fabulation, feminism, and science fiction, Vetlesen is firmly based in the realism of continental philosophy. His theory is science-based, even when critical of scientism, and he avoids speculation in favour of concrete experience and phenomenology. Although emphasizing ethics over ontology, he nevertheless sees the need for a new metaphysical framework. What we see, and how we perceive it, is formed by the epistemology that has formed us. Hence, if that epistemology is destructive and neglects nature, it needs to be reformulated. Although Arne Næss is hardly mentioned in his three volumes on environmental

46 Haraway 2016.

47 Cf. Boysen and Rasmussen 2023.

philosophy, I see a clear affinity to Næss' critical and normative agenda, viz. to identify the illusions that make humans exploit nature and trigger the climate crisis.⁴⁸ In *Cosmologies*, Vetlesen presents alternative frameworks for epistemology, ontology, and ethics that politically may liberate us from climate denial and denial of nature. In accordance with Næss, he sees the hyper-technological algorithm-based Capitalism as a threat to humanity as well as to the planet. Modern human beings are imprisoned by this technological *Gestell*. A return to its original belonging in and with nature, would therefore imply a rediscovery and liberation of more authentic ways of *being human*.

Suggesting a deeper continuity in the philosophy of nature from Steffens via Næss to Vetlesen does not imply that there are no significant differences. However, I would not hesitate to identify a key tenor in Norwegian philosophy here, insisting on a bodily and *material* foundation of spirit in a non-dualist ontology. This ontology is relational and points towards an ethics of care for nature, both human and non-human. Moreover, it is compatible with a Spinozian intuition of love as the concrete expression of ethics, in relation to stones and matter, to animals, to humans, and to the divine. According to all three philosophers, the appeal to values should be embedded in nature, acknowledging its intrinsic meaning prior to human projections. The process of responsabilization thus runs parallel to a process of liberation from illusions and the dominance of self-interest. Thereby, spirit is not opposed to matter, or to nature for that sake; it represents a sacred presence within the material world, and within nature – as Spinoza would express it: *Deus sive natura*. Within this strand of nature philosophy, uncovering spirit in nature could be seen as a path towards political and spiritual liberation. Today, this key tenor in Steffens' philosophy matters more than ever, due to the ongoing 'event' of the Anthropocene.

Bibliography

- Bowie, Andrew 1993: *Schelling and Modern European Philosophy*. London.
 Boysen, Benjamin & Jesper Lundsfrøyd Rasmussen (eds.) 2023: *Against New Materialisms*. London.

48 There is an interesting discussion of Næss' eco-philosophy in Vetlesen 2017.

Marius Timmann Mjaaland (Oslo)

- Braidotti, Rosi 2002: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge.
- Carlisle, Claire 2023: *Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics*. Paperback edition. Princeton, N.J.
- Chakrabarty, Dipesh 2021: *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago.
- Crutzen, Paul & Eugene F. Stoermer 2000: "The Anthropocene", *IGBP Global Change Newsletter* 41: 27–18.
- Crutzen, Paul & Will Steffen 2003: "How Long have we been in the Anthropocene Era?", *Climatic Change*, 61: 251–257.
- Gibbard, Philipp et al. 2022: "The Anthropocene as an Event, not an Epoch", *Journal of Quaternary Science* 37(3): 395–399.
- Guntau, Martin 2009: "The rise of geology as a science in Germany around 1800", *Geological Society in London, Special Publication*, Vol. 317(1), 163–177.
- Haraway, Donna J. 2016: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham.
- Latour, Bruno 2017: *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climate Regime*. London.
- Mjaaland, Marius Timmann 2023: "Politisk teologi i antropocen", *Teologisk tidsskrift* 12:70–84.
- Mjaaland, Marius Timmann, Thomas Hylland Eriksen and Dag O. Hessen (eds.). 2024: *Antropocen. Menneskets Tidsalder*. Oslo.
- Morton, Timothy 2016: *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York.
- Næss, Arne 1971: *Økologi og filosofi*. Oslo.
- Næss, Arne 1974: *Økologi, samfunn og livsstil*. Oslo.
- Næss, Arne 1999: "Environmental Ethics and Spinoza's Ethics" in *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, ed. by Nina Witoszek and Andrew Brennan, Lanham, Maryland, 91–101.
- Paul, Fritz 1995: „Opposition und Synthese. Henrik Steffens als Kulturvermittler im Netzwerk internationaler Diskurse,“ in *Henrik Steffens*, ed. by Otto Lorenz and Torleiv Skarstad, Stavanger, 34–51.
- Pedersen, Bjørn 2017: "Henrik Steffens som kjemiker", *Kjemi*, Vol. 77(5):19–21.
- Pedersen, Kaj Strand 1995: "Steffens og dansk geologi", in *Henrik Steffens*, ed. by Otto Lorenz and Torleiv Skarstad (Stavanger: Høgskolen i Stavanger), 60–77.
- Renn, Jürgen & Bernd Scherer (eds.) 2017: *Das Anthropozän*, 2nd ed. Berlin.
- Snow, Charles Percy 1959: *The Two Cultures*. Cambridge.

- Spinoza, Baruch 1677: *Ethics* in *The Ethics and Other Works*. Ed. and transl. by Edwin Curley. Princeton, N.J. 1994, 85–265.
- Steffens, Henrik 1794: “De fornemste Hypotheser, ved hvis Hjelp man har søgt at forklare Metallernes Forkalkning”. *Physicalsk, oeconomisk og medicochirurgisk Bibliothek for Danmark og Norge*, Vol. 1, 42–77.
- Steffens, Henrik 1801: *Beyträge zur innern Naturgeschichte der Erde*. Freyberg.
- Steffens, Henrik 1806: *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*. Berlin.
- Steffens, Henrik 1811–1824: *Vollständiges Handbuch der Oryktognosie*. 4 Volumes. Halle.
- Steffens, Henrik 1839: *Christliche Religionsphilosophie*, 2 Volumes. Breslau.
- Steffens, Henrik 1840–1844: *Was ich erlebte*. 10 Volumes. Breslau.
- Steffens, Henrik 1967: *Forelæsninger og fragmenter*, ed. by Emil Boyson. Oslo.
- Vetlesen, Arne Johan 2015: *The Denial of Nature*. London.
- Vetlesen, Arne Johan 2017: “Ethics and Value in Næss’ Ecophilosophy”, *Worldviews* 21: 251–261.
- Vetlesen, Arne Johan 2019: *Cosmologies of the Anthropocene*. London.
- Werner, Abraham Gottlob 1787: *Kurze Klassifikation und Beschreibung der verschiedenen Gebirgsarten*. Dresden.
- Whitehead, Alfred North 1929: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York.
- Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Mark Williams and Colin P. Summerhayes. 2019: *The Anthropocene as a Geological Time Unit*. Cambridge.

Morten Tønnessen (Stavanger)

Steffens' early outlook reconsidered

Nature conceptions of the industrial-age Anthropocene¹

Abstract

In this chapter, I draw on example passages from Henrik Steffens' *Indledning til filosofiske Forelæsninger* [Introduction to Philosophical Lectures] to treat connections between Steffens' work and the contemporary Anthropocene discourse. While the lectures are – at least apparently – framed as philosophical, they also deal extensively with natural science and history. These themes resonate with main topics of the Anthropocene discourse, particularly when Steffens treats humans and nature in conjunction from a historical perspective. This contributes to understanding how humans understood their place in nature around the time when many claim the Anthropocene started, in the wake of the industrial revolution. I conclude by summing up and assessing Steffens' outlook on humans' relation to nature, history, and the human condition.

Introduction

In earlier work, I have addressed “Steffens' ideas about organic meteorology: From the Totalorganismus to Planetary Health?” (Tønnessen, forthcoming), noting that discussion of humans' place in nature has received renewed attention in the two to three last decades following the rise of the Anthropocene discourse. After its coinage and framing in 2000 (Crutzen and Stoermer 2000), the ‘An-

1 This chapter draws on the conference presentation “Reconstructing the nature conceptions of the industrial-age Anthropocene” which I held at the conference “Henrik Steffens – The Prophet of the Anthropocene?” (University of Stavanger, Stavanger, Norway) September 9th, 2023.

thropocene' has increasingly been referred to as a proper designation for our current geological time period characterized by massive environmental changes induced by human agency. This reframed context for theorizing on humans' place in nature reactualizes Steffens' work. In this chapter, I treat relations between Steffens' work and the contemporary Anthropocene discourse more in-depth. Particularly, I ask in how far Steffens' work can be informative with regard to understanding how humans understood their place in nature around the time when many claim the Anthropocene actually started, in the wake of the industrial revolution.

Steffens' lifetime (1773–1845) by and large coincides with the industrial revolution. The steam engine is often said to represent the single most important factor in the industrial revolution and is emblematic of the technological progress that is a key feature of the industrial age. While steam engines existed earlier as well, important improvements in the design of steam engines were made around the time of Steffens' birth. Over the next decades steam engines were taken into use to power mills, factories, trains and boats. The new uses of steam engines first occurred in the United Kingdom but were gradually adopted in continental Europe as well. In 1824, Steffens got a sense of this new reality as he travelled with a steamship for the first time, from Stralsund in Germany to Ystad in Sweden (Møller 1948, 162–163).²

With his renowned philosophical lectures held in Copenhagen, Denmark, in 1802–1804, Steffens is credited with having introduced romanticism, with origins in Germany, to the Nordic countries. Influenced by impulses from central German thinkers including Schelling and Goethe, Steffens was at the time developing his own brand of philosophy of nature, which also drew on his ongoing experience as a natural scientist. Steffens emphasizes that he and Schelling came to philosophy of nature from different angles, as it were.

2 The rapid adoption of steam engines around this time is linked to exponential growth in the use of fossil fuels, which would eventually lead to anthropogenic climate change. From 1800 to 1850, global use of fossil fuels increased more than fivefold. Since then, fossil fuel use has increased many times over, with our contemporary fossil fuel use amounting to about 200 times as much as around Steffens' death and more than 1000 times as much as around Steffens' birth (Ritchie and Rosado 2017).

Schelling was the one who was closest to me [...] He had advanced *from* philosophy to nature [...] I, on the other hand, had early on been drawn to nature by inclination and external circumstances [...] (Steffens 1967, 17, translation by M.T.)³

Steffens' work in geology in its early stages as a science, including the doctoral dissertation he had written a few years earlier (Steffens 1797), makes it particularly relevant to contextualize his work with regard to the Anthropocene discourse, which has a geological issue concerning periodization of Earth history as its starting point.

As Johnny Kondrup observes, Steffens' interest in geology was driven by scientific curiosity and a desire to understand nature.

Steffens [...] sets up his own line of disciplines, which is freed from the consideration of practical mine operations that has so far determined the study. For Steffens, mineralogy is a pure science whose purpose is knowledge, not utility. (Kondrup 1996, 165)⁴

This contrasts with the considerable role that what is today called applied geosciences, which Steffens (1797, 107) called 'ökonomische Mineralogie', have played in facilitating increased resource exploitation throughout the industrial-age Anthropocene, from Steffens' lifetime and onwards. With this said, it should also be noted that Steffens' views on geology were informed by contemporary industrial developments. Around the turn of the century, for an extended period he studied and stayed in the mining town Freiberg in Sachsen, which was known for its *Bergakademie*. This technical university, in modern parlance, had been established in 1765 and was oriented toward applied science related to mining and metallurgy. This is where Steffens was educated by the German geologist Abraham Gottlob Werner (1749–1817), who inspired his outlook and his later development of his own perspectives (Steffens 1967, 185).

Somewhat in parallel to Steffens' versatility and wide range of interests, from natural science to philosophy, poetry and religion, the 'Anthropocene' discourse has triggered discussions and reconsideration of basic perspectives in natural sciences (in geology and beyond), and the term has become a buzzword in the humanities

3 "Schelling stod mig nærmest af alle [...] Han var skreden frem *fra* Philosophien til Naturen [...] jeg derimot var ved Tilbøielighed og ydre Forhold aller tidligst blevet hendraget til Naturen [...]".

4 Translated from Danish to English by M.T.

and social sciences (Furuseth and Hennig 2023, 35–36). The concept has triggered debates on worldviews and global history and had an impact on our basic understanding of history, nature and humans. It has led to a reassessment of natural history and human history alike, with more attention paid to interconnections between the two. That is no small feat for a word.

Steffens acquired an interest in natural history early on in his life. In the text “Hvorledes jeg blev naturphilosoph” [How I became a philosopher of nature] (Steffens 1967, 9–20), which was compiled, edited and given a title by Emil Boyson and composed from fragments of Steffens’ autobiography (Steffens 1840–1844), Steffens states that he already in childhood learnt “that the Earth was hiding entire annihilated genera of animals and plants within itself” (Steffens 1967, 13, translation by M.T.).⁵ Already at this point, Steffens was intrigued by connections between geological developments and the development of living beings, exemplified by fossils. This made him curious about transitions and ‘metamorphosis’⁶ from one form to another, in geology and biology alike (Steffens 1967, 14). Steffens even relates this to reasoning about different ages of the Earth:

It was as if for the first time I had succeeded in reading a period, even if quite short, yet in itself, complete and comprehensible, in the infinitely rich text of nature.” (Steffens 1967, 14)⁷

Around the turn of the century, Steffens had been working on approaching humans as “a product of the development of nature” (Steffens 1967, 18)⁸. In this way, he thought, humans could be understood as succinct expressions of the mysteries of nature. He refers to natural science as “the most important of all sciences” and acknowledges it for being “foundational for the human species’ entire spiritual future” (Steffens 1967, 18).⁹

As Alexander Myklebust (2017) observes, a central part of Steffens’ message in the lectures he held in Copenhagen in 1802–1804

5 “[a]t Jorden skjulte hele tilintetgjorte Slægter af Dyr og Planter i sig”.

6 ‘Metamorphose’.

7 “Det var mig, som om det første gang var lykkedes mig at læse en, om endog nok saa kort, saa dog i sig selv, afsluttet og forstaaelig Periode i Naturens uendelig rige Text.”

8 “et Produkt af Naturudviklingen”.

9 “Natur-Videnskaben [...] den vigtigste af alle Videnskaber [...] Grundlaget for Menneskeslægtens hele aandelige Fremtid [...]”.

is that humans are fundamentally related to the Earth and other living beings, and that different aspects of existence are interrelated. The recognition of humans' natural relation to the Earth and other living beings implies a rejection of dualist worldviews according to which human affairs are seen as distinct from natural phenomena. As Myklebust also remarks, Steffens is first and foremost looking for the organizing principles that can explain developments in the material world as well as in the realm of the living. With such a perspective, Steffens developed a sort of evolutionary thinking long before Darwin did.

The beginning – and the end? – of the Anthropocene

There are different views on when the Anthropocene began, ranging from several thousand years ago to around 1950. As a term, it has tended to extend our perspectives deeper into history, into the deep past and the deep future (Furuseth and Hennig 2023, 35–36). Generally, three major proposals have been made, namely the 'early Anthropocene hypothesis' which suggests that the Anthropocene started about 8.000 years ago with the first extensive agriculture and deforestation, that it started with the industrial revolution around 1750, or that it started with or around 'the Great Acceleration' of the post-war period following World War II (Steffen et al. 2011).

Personally, I favour a deep historical perspective, since the exponential growth in resource use that is highlighted as characteristic of 'the Great Acceleration' can also be observed applying a perspective of hundreds or thousands of years. There is no doubt, however, that many developments have escalated in contemporary times.

With his intense interest in geology and Earth history, Steffens would probably have been intrigued to learn that "Climate has shifted the axis of the Earth" since the 1990s through human-induced melting of glaciers, which has affected 'polar drift' (the oscillations of the magnetic North and South poles) and literally tipped the balance of the Earth (American Geophysical Union 2021, Deng et al. 2021). Or to learn that as of today "Global human-made mass exceeds all living biomass" (Elhacham et al. 2020, cf. also Chure et al. 2021). Concrete alone accounts for about half of all human-made mass, and

along with gravel and other aggregates, bricks, asphalt, metals and plastic, the human-made mass in use grows exponentially, doubling every 20 years or so. Currently the *weekly* production of anthropogenic mass surpasses the bodyweight of all humans on the planet. Meanwhile, global plant biomass has been halved since the advent of humans (Elhacham et al. 2020), whereas the abundance of many animal species has been heavily affected by human activities. Most outrageously, livestock and humans now together account for 96 % of terrestrial mammalian biomass, with wild mammals accounting for a mere 4 %, and poultry held for food production purposes outweighing all wild birds on the planet (Bar-On et al. 2018).

Finally, Steffens would likely be captivated by the fact that humans now move 15 times as much mass of sediment as is moved naturally by all the world's rivers (Chure et al. 2021, 4, 18, 24). This happens through mining, construction, and agriculture, and results in "rapidly increasing erosion rates, leading to increased topsoil loss and turnover, ultimately perturbing natural biogeochemical cycles" (Chure et al. 2021, 24). This is particularly relevant for stratigraphy as a branch of geology that studies sedimentary layering.

As Whitney K. Autin (2016, 1) observes, the Anthropocene as a term "has developed a varied set of connotations among scientific and non-scientific advocates", resulting in "multiple dichotomies of the Anthropocene" in various disciplines which allow people "to reinforce and perpetuate preferred views about the implications of human interaction with the Earth System". This includes philosophical dichotomies centered around "good versus dystopian outcomes of Anthropocene and whether or not humanity is part of what historically has been called nature", and scientific dichotomies concerning "the need for formal or informal definition and the recognition of a modern versus historical onset of the Anthropocene" (Autin 2016, 1). Similar polarized dichotomies in the Anthropocene discourse have arisen in the arts and in politics, reverting to nostalgia or apocalyptic visions, conservatism or liberalism.

As for the scholarly treatment of the Anthropocene as a formal designation, in Spring 2024, the International Union of Geological Sciences (IUGS) and International Commission on Stratigraphy, the IUGS's main scientific body, announced that it had concluded with "a decisive rejection of the Anthropocene proposal" (International Union of Geological Sciences and International Commission on

Stratigraphy 2024). The term would “not be recognised as a formal geological term but”, the advice went (ibid.), “will more usefully be employed informally in future discussions of the anthropogenic impacts on Earth’s climatic and environmental systems.” The organizations acknowledged that “the Anthropocene as a concept will continue to be widely used not only by Earth and environmental scientists, but also by social scientists, politicians and economists, as well as by the public at large. As such, it will remain an invaluable descriptor in human-environment interactions” (ibid.).

The news about the IUGS’ rejection of the Anthropocene as a formal geological term were covered broadly in science magazines and news publications worldwide. “Geologists reject the Anthropocene as Earth’s new epoch — after 15 years of debate”, read the headline in *Nature* (Witze 2024). *Science*’s headline highlighted the continuing appeal of the term: “The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene” (Voosen 2024).

Overture on the temporality and facticity of the human condition

Several scholars have called for reassessing the human condition in the Anthropocene (Chakrabarty 2016, Shinohara 2020, Tønnessen 2024). My own perspective on how the human condition should be understood in light of the ongoing environmental crisis involves approaching human ecology by emphasizing the agency of living beings and systems (Sharov and Tønnessen 2021). In this perspective, all organisms, and all living systems, have a form of agency which implies that they have a degree of autonomy and self-regulation. This contextualizes the ‘free will’ and adaptable behaviour of human beings while simultaneously framing the capabilities and vulnerability of any other lifeform in related, agency-centered terms.

Owing to a deeply ingrained anthropocentrism, we have tended, at least in the modern era, to see the world of humans and the world of nature as distinct realms, and to think of our own species as exceptional in terms of our significance and value. Such anthropocentrism must be overcome if we are to achieve environmental sustainability. Our greatest sin, or wrongdoing, in the Anthropocene is that we have treated other living beings as mere resources – that

is, as if they had nothing but instrumental value. This pattern of behaviour has been inspired and justified by an anthropocentric outlook according to which only human concerns matter (Tønnessen 2024). By acknowledging the agency, interests, and ways of life of non-humans, we can take steps towards a more sustainable and respectful future.

A key question concerning the human condition is to what extent it changes over time. Are we forever the same? Or have humans and the world we live in changed so profoundly over time that our basic conditions for being have changed fundamentally as well?

Framing the issue in this way may seem neutral, but in fact reveals a modernist mindset which draws on a linear conception of time (Tom, 2025). As soon as you assume that time is linear, seeing things change over time is to be expected – progress may be hoped for, decline feared, and so on. In a modernist perspective, the human condition is quite obviously subject to change, at least to some degree. If on the other hand time is conceived of as cyclical or non-linear in some other way, it might perhaps make more sense to regard the human condition as principally unchanging in the long run.¹⁰

Presuming that the human condition does change over time, a further question is what events are pivotal enough to change it. What changes to the human way of life are so groundbreaking that they “change everything”? In her classical work *The Human Condition*, Hannah Arendt (1958) problematized humans’ condition of being ‘Earth-bound’ in the aftermath of the Soviet Union’s launch of the Sputnik, the first human-made artificial satellite, on October 4th, 1957. This has been used as a reference point for demarcating the beginning of the ‘space age’ and is also known as a significant event in the so-called Cold War, where it is often referred to in terms of

10 I write this with some hesitation. I claim that only a modern mind can ask whether the human condition is subject to change. Implicitly, the pre-moderns would say that it isn’t subject to change. In fact, they wouldn’t even raise the question. Once you raise the question, you will be inclined to answer it positively. This draws a clear distinction between a modern and a pre-modern understanding of the human condition – perhaps too clear. Part of the trouble is that such a distinction lumps all pre-modern worldviews together. In doing so it hides them from view so that we can neither assess their originality nor their resemblances with current views properly.

'the Sputnik moment'. From USA's perspective, the Soviet Union's launch of the first satellite was proof of the communist regime's leadership in technological advancement and required immediate action to catch up in what was soon labeled the 'space race'.¹¹

A central feature of the Anthropocene discourse is the realization that human powers have turned out to be much more impactful for nature at large than we thought possible. We used to think about oceans, for example, as being so vast that anything we could do to them would make no practical difference for their functioning. Today we know better. Framed this way, the increasingly unprecedented powers of human agency is a factor that has "changed everything" in recent Earth history. If this is to be construed as an 'event', it would have to be a drawn-out one. Be that as it may – it is anyway established by now that intended and unintended consequences of these powers ripple through the natural world, and that by doing so they are also ripping the carpet from under our feet, as it were, given that the Earth we exploit for our more-or-less well-intended purposes is and remains our only natural habitat. The human condition cannot be isolated from the condition of the Earth.

The facticity of the human condition relates to the fact that it is in one sense inescapable – we have no choice but *have* to relate to our living conditions as humans. Attempts of changing the human condition are motivated by a natural desire to transcend our circumstances, to improve our lot. Such hopes for transcendence may take a secular form, or a religious form, and may aim for change in this life, or the afterlife. The existentialism of Jean-Paul Sartre exemplifies the secular kind of transcendence. In his view, giving in to facticity implies doing what others expect of you, whereas making authentic, individual choices in matters of value means transcending facticity (Sartre 1956). By exercising our free will, we can live authentically. That is in itself a liberating message. However, in the context of the human condition, the question is how far it takes us. On an individual basis, we can choose how to live in the circumstances we find ourselves in, but generally we cannot choose what choices we get to make. We can collectively strive to improve the human

11 The question of how fundamentally artificial satellites have changed human ways of life remains open to discussion. Many daily activities including use of internet, cell phones and TV often depend on satellite communication. However, many of these activities could have been supported in other ways.

lot, but there are practical and physical and biological limits to what we can do. Death itself is part of the human condition, and is overwhelmingly likely to remain so, despite transhumanist dreams of cryonics and resurrection. There are aspects of being human we are likely to carry with us for as long as we exist as a species, and many of these relate to the simple but sometimes suppressed facts that we are an Earth-bound, mammalian species living in the environments of Earth.

Even if visions of ‘space colonization’ came to fruition, it wouldn’t change core features of the human condition such as corporeal vulnerability, mortality and a need for food, shelter, and intimacy. In a few years humans will likely set foot on Mars – this will be the first time humans are present at another planet than Earth. But terraforming Mars – i.e., transforming the Martian environment to an Earth-like one – is not practically feasible (Verseux et al. (eds.) 2025). Depending on how wealthy states and individuals choose to prioritize their resources, a limited number of people might one day settle permanently on Mars – at great cost, given the life support systems that are constantly required in an unreceptive, otherwise lifeless environment. Even if this materializes, for all practical purposes we will remain Earth-bound. Firstly, because the vast majority of humans would remain on Earth. And secondly, because even the Martian settlers would have been shaped by Earth and remain dependent on constantly recreating Earth-like conditions.

Example passages from *Introduction to Philosophical Lectures*

The book *Indledning til filosofiske Forelæsninger* [Introduction to Philosophical Lectures] contains the nine first lectures Steffens gave in Copenhagen in the Autumn of 1802, at the start of his lecture series which spanned over two years, in written form.¹² The rest of the lecture series has not been published. While the lectures are – at

12 *Indledning til filosofiske Forelæsninger* [Introduction to Philosophical Lectures], which was first published in Danish in 1803 (Steffens 1803), has been published in several editions in Danish, most recently in 1996 (Steffens 1996). The book has not to date been translated to English but has appeared in Ger-

least apparently – framed as philosophical, they also deal extensively with natural science (lectures 3–6) and history (lectures 7–8) (Konstrup 1996). These themes resonate with some of the main topics of the Anthropocene discourse, and particularly when Steffens treat humans and nature in conjunction from a historical or developmental point of view.

Whether or not the lectures are actually philosophical in nature is worth commenting on. As Myklebust (2017, 130) remarks, in the introductory lectures, Steffens states that what he presents in them is not philosophy, but preparatory investigations intended to prepare the audience for a proper understanding of philosophy. He claims to start with facts, mostly drawn from natural science – though as the lectures proceed, this is complemented with historical and eventually also theological and some sort of cosmological perspectives. Given the wide array of fields of study Steffens draws in, not everyone will agree about what claims can legitimately pass as ‘facts’.

Myklebust (2017) further remarks that throughout the lectures, Steffens balances idealism and speculation with realism and reference to empirical evidence, at some points stressing that neither philosophy alone, nor science alone, can result in a comprehensive understanding. In Steffens' view, a comprehensive understanding can only be achieved by combining factual knowledge with the right philosophical perspectives.

As many of his contemporaries, Steffens thought human existence involves a struggle against nature. This perspective sets the stage in the first lecture.

Everyone seeks with equal right to compel nature to obey, and makes it, as far as his strength allows, a slave to his egoism... (Steffens 1996, 19)¹³

In this pre-moral, original position, subsistence takes priority, and egoistic behaviour is the norm. However, the demands of the situation require collaboration and ingenuity.

man translation (Steffens 2017). Quotations from the lectures in this article have been translated from Danish to English by me (M.T.).

13 “Enhver søger med lige Ret at tvinge Naturen til at tiene sig, gjör den, saavidt hans Kraft formaar til en slave af sin Egoismus...”

The expression for the common struggle of the human race against nature is *industry*. They must unite for this fight... (Steffens 1996, 20)¹⁴

The Danish word ‘industrie’ – which is in modern Danish spelled ‘industri’ – has its origin in the similar French word ‘industrie’ and ultimately the Latin word ‘industria’, meaning ‘flid, virksomhed’ in Danish (the latter in the sense of ‘arbejdsomhed’) and ‘diligence, industriousness’ in English (Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2025). According to *Online Etymology Dictionary* (2025), while ‘industry’ started referring to “a particular trade or manufacture” already in the 1560s, the “main modern meaning ‘pertaining to the manufacture of commodities, connected with the application of industry to manufactures’ is from 1830” and started as a connotation in French.¹⁵ In other words, at the time Steffens held his lectures, the modern meaning of the term had not yet emerged. It is also worth noting that ‘industry’ became much more frequently used in the 20th century (ibid.), a hundred years and more after Steffens’ use of it in the context of this article.

While the sense of ‘industry’ applied in Steffens’ text is as we see in all likelihood that of great effort or hard work, it is curious that Steffens frames humans’ struggle against nature in these exact terms which for a modern reader gives associations to the growing economic manufacture that has characterized the industrial-age Anthropocene and been a major driver of ecological and social change.

In Steffens’ narrative, egoism and collaboration both inspire human behaviour, and sometimes in conflicting ways.

[M]orality demands an absolute annihilation of the selfish drive in every case of collision. ... We must fight for ourselves ... we must fight for the whole (Steffens 1996, 22)¹⁶

Implicitly, he seems to suggest that struggles for a common cause are moral by nature.

In the second lecture, Steffens relates the industriousness that is required in humans’ struggle against nature to a national perspective.

14 “Udtrykket for Menneskeslægtens fælles Kamp mot Naturen er *Industrie*. De maae foreene sig til denne kamp ...”

15 What I quote is stated about the derived word ‘industrial’.

16 “[...] Moraliteten fordrer en absolut Tilintetgjørelse af den egoistiske Drift i ethvert Collisions-Tilfælde. ... Vi maae kæmpe for os selv ... vi maae kæmpe for det Heele”.

If a nation exerts all its energy in its struggle with nature, in order to secure its ultimate existence, then its impression on [the material world] merely shows a higher animal instinct – necessary as our physical existence – that is *industry*. (Steffens 1996, 36)¹⁷

Here, Steffens can be read as suggesting that there is a continuum between human and animal capabilities, and that industriousness is found in other ‘higher animals’ as well, explained by the same necessity that applies to humans.

In the same lecture, Steffens also raises a question that evokes a deep historical perspective and is reminiscent of similar questions raised in the Anthropocene discourse.

One imagines our age having disappeared. What eternal monument has it left behind? (Steffens 1996, 37)¹⁸

In the third lecture, in contrast with the suggested continuum between human and animal capabilities, Steffens draws a sharp line between humans and animals in the context of his understanding of history:

[T]he phenomena produced by the interplay of the actions of all rational beings constitute *history* [...] unchangeably determined laws whose forced and absolutely necessary interplay constitute *nature*. (Steffens 1996, 39–40)¹⁹

Here, Steffens expresses a stereotypically anthropocentric understanding of history as a field of study according to which only human actions are relevant for history. While this was and remains a common view, it diverges from modern calls for more-than-human perspectives in history, anthropology and other humanities disciplines, and recognition of non-human agency in these contexts.

17 “Yttrer en Nation sin hele Energie i sin Kamp med Naturen, for at sikre sin endelige Tilværelse, saa viser dens Indtryk på Massen blot et højere dyrisk Instinkt – nødvendig som vor physiske Existenz – det er *Industrie*.” In the lectures, the term “Massen” is used ambiguously by Steffens – altering between alluding to matter, mass, inorganic nature, undifferentiated matter, and mass phenomena in the sense of collective or holistic entities.

18 “Man forestiller sig vor Tidsalder forsvunden. Hvilket evigt Monument har den sat sig?”

19 “[D]e Phænomener, som frembringes ved Vexelvirkningen af alle Fornuftvæseners Handlinger, constituere *Historien* [...] Uforanderligen bestemte Love, hvis tvungne, og absolut nødvendige Vexelspil constituerer *Naturen*.”

Instead of acknowledging e.g. animal agency as relevant for history, Steffens draws a simplified distinction between the free actions of humans, which determine history, and the allegedly “unchangeably determined laws” which constitute nature – or, phrased more concisely, the *freedom of humans* versus the *necessity of nature*. In this scheme, animal industriousness has no place.

In the fourth lecture, Steffens returns to portraying continuity in the living realm.

[...] that all animals, from worms up to man, form a continuous series in which irritability increases in proportion as the power of reproduction decreases, and sensitivity also increases in proportion as irritability decreases. (Steffens 1996, 60)²⁰

Instinct shows the first imperfect disposition to nature’s perfect awakening, the first disposition to *reason*. (Steffens 1996, 76)²¹

The latter quote is both a succinct expression of Steffens’ belief in continuity between humans and non-humans, and of his anthropocentrism, which is evident in seeing humans as “nature’s perfect awakening” through our capacity for reason. Somewhat similarly, while seeing humans as animals, and all animals as forming “a continuous series” appears to emphasize continuity, Steffens nevertheless held that humans stand out as the most sensitive creature on Earth (Steffens 1996, 61). Birds and mammals resemble us, in this view, by being quite sensitive, but they are not quite as sensitive as us.

In the fifth lecture, Steffens discusses geological developments and compares them to the development of different lifeforms.

Does this not show a constantly increasing individualization of the processes by which these residues are deposited? [...] that the succession

20 “[...] at alle Dyr, fra Ormene af og op til Mennesket, danne en continuerlig Række, i hvilken Irritabiliteten stiger, i samme Forhold som Reproduktionskraften tager av, og Sensibiliteten ligeledes stiger i samme Forhold, som Irritabiliteten tager af.” Steffens attributes the observation of these patterns to “Kielmajer”, which must refer to the German biologist Carl Friedrich Kielmeyer (1765–1844), who is known for having influenced Friedrich Schelling.

21 “Instinktet viser det første ufuldkomne Anlæg til Naturens fuldkomne Opvaagnen, det første Anlæg til *Fornuft*.”

of mountains in primeval times and their change is a tendency towards organization. (Steffens 1996, 93)²²

The idea presented here is that the natural world tends to develop more complex forms over time. This is consistent with an evolutionary perspective on life as well as with a contemporary scientific understanding of the historical development of the universe as we know it. In Steffens' perspective, the "tendency towards organization" among different kinds of rocks adds to his understanding of continuity in nature, spanning from the abiotic to the biotic world.

In the sixth lecture, Steffens combines his ideas about individuation understood as emerging from the (undifferentiated) mass with an anthropocentric value statement about human cultural creations.

[...] reason. Even the mass is refined by it, and art and poetry manage to produce gestalts higher, nobler, more infinite, more significant than even Nature. (Steffens 1996, 114)²³

Apart from providing a contrast to individuality, 'mass' must here be understood as the physical matter of the Earth. It is an open question whether Steffens would regard today's prevailing human-made products such as concrete and plastic as "more significant than even Nature", as economists and consumers seem to do, or whether he would reserve that badge of honor for more artistic uses of Earthly matter.²⁴

In the seventh lecture, Steffens reverts to ancient history.

All history begins with the gods. [...] Call this mythological time what you want [...] The childhood of the human race [...] (Steffens 1996, 120)²⁵

22 "Viser dette ikke en bestandig tiltagende Individualisering af de Processer, ved hvilke hiine Residuer afsættes? [...] at Biergernes Følge i Urtiden og deres Forandring er en Tendenz til Organisation."

23 "[...] Fornuften. Selv Massen forædles ved den og Kunsten og Poesien formaaer at producere Gestalter, højere, ædlere, uendeligere, betydningsfuldere, end selv Naturen."

24 Judging by the quote, it is not clear what Steffens thinks about the material basis of art and poetry, though the initial reference to refinement of mass appears to indicate a connection between materiality and art and poetry.

25 "Med Guderne begynder al Historie. [...] Man kalde denne mythologiske Tid, som man vil [...] Menneskeslægtenes Barndom [...]"

As we know, Steffens does not restrict the role of religious beliefs to mythological times. This will also become evident in the final lecture.

In the eighth lecture, ancient history is coupled with nostalgia and the promise of a glorious future based on the ideas and genius of romanticism.

Why does the old age contain *everything* in the higher sciences, in poetry, in art, in philosophy [...] like a sacred sprout [...] (Steffens 1996, 131)²⁶

We [...] had to glimpse into the bygone era through the petrified figures of the gods, as into a shimmering sea of light, and the poetic germ was awakened by Goethe's genius. The new, awakening philosophy promises a more glorious era. (Steffens 1996, 142–143)²⁷

The image of the sprout supports the idea that classicism can renew and regenerate culture while being consistent with an evolutionary perspective in which there is continuous progress over time. The reference to Goethe exemplifies Steffens' belief in geniuses as the peak of individuation in general and of the human spirit in particular.

Lastly, in the ninth and final of the introductory lectures, Steffens appears to question whether anything is meaningful at all if the eternity promised by religiosity doesn't come through.

Since everything perishable is ultimately nothing, its reality fades under our hands, and if the eternal reality from which everything else is derived does not reveal itself, then a deadly skepticism is necessary. (Steffens 1996, 153–154)²⁸

Rather than concluding with skepticism, however, Steffens embraces the idea that human freedom is compatible with the necessity of natural laws and has its origin in 'the Deity' (Steffens 1996, 154). In this way, in Steffens' outlook on history, everything comes back to the beginning again.

26 "Hvorfor indeholder den gamle Tid i de højere Videnskaber, i Poesien, i Kuns-ten, i Philosophien *alt* [...] som en hellig spire [...]"

27 "Vi [...] maatte ved Gudernes forsteenede Gestalter skue ind i den svundne Tid, som i et glinsende Lyshav, og den poetiske Spire var vakt ved Goethes Genie. Den nyere vaagnende Philosophie, lover en herligere Tid."

28 "Da alt endeligt er intet, saa svinder dets Realitet under vore Hænder, og aapenbarer seg ikke den evige Realitet, af hvilken al anden er afledt, saa er en dræbende Scepticismus nødvendig."

Concluding remarks – Steffens on nature, history, and the human condition

Steffens's outlook on humans' relation to nature is multifaceted. On the one hand, he stresses continuity from the abiotic to the biotic world, and from non-humans to humans. This results in a gradualistic perspective on humans' relation to nature. On the other hand, his outlook is clearly hierarchical, placing human beings as the most superior beings that exist by far. This relies on an anthropocentric view on nature.

Steffens' understanding of history as uniquely human, and the alleged uniqueness of humans' free actions (Steffens 1996, 39–40), speaks to his anthropocentrism. Drawing such a sharp contrast between the freedom of humans, and the necessity of nature that supposedly rules the lives of all non-humans, obstructs our chances of developing more comprehensive and inclusive fields of study in history and beyond which also account for the agency of animals and other non-humans. It also resonates poorly, in my view, with researchers' attempts to reassess history by seeing human history and Earth history in context – a central project in the Anthropocene discourse. By being left out entirely as historical actors, not only are animals and other non-humans disrespected in terms of the agency and individuality they actually have – their whole existence is rendered insignificant and inconsequential. Moreover, in failing to recognize what difference non-humans make generally in the context of history, we also fail to see what difference they have made in our lives. For example, many today think of domesticated animals as having originated from a process of co-domestication in which humans became 'domesticated' or 'civilized' while adapting to forming new social bonds to animals.

With this being said, I must admit that Steffens's perspective on history as uniquely human – while out of touch with developments in environmental humanities – remains a common or even predominant view among many contemporary historians, philosophers, and other scholars.

Lastly, Steffens' take on the human condition, as expressed in the introductory lectures, can be summed up as follows: Humans are exceptional in terms of reason and sensitivity; human existence involves a struggle against nature; subsistence requires industriousness

and collaboration; in collaborating for ‘the whole’ we develop morality; and as individuation generates geniuses and cultural creations, we engage in something that is “more significant than even Nature” (Steffens 1996, 114). This implies an outlook on the human condition in which our conditions are subject to change over time, mostly progressing towards the better.

As for how representative Steffens’s views are for his time, we can at least conclude that his influence on romanticism in the Nordic countries makes his ideas as expressed in the introductory lectures be of broader interest. At the time, however, the anthropocentrism he expressed was more prominent than his thoughts about continuity between humans and non-humans. On that background, we can conclude that he probably contributed to developing a more holistic, curious and respectful attitude to non-humans and nature in his own time.

Bibliography

- American Geophysical Union 2021: “Climate has shifted the axis of the Earth”. <https://phys.org/news/2021-04-climate-shifted-axis-earth.html>
- Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Autin, Whitney J. 2016: “Multiple dichotomies of the Anthropocene”. In: *The Anthropocene Review* 3 (3), 1–13.
- Bar-On, Yinon M., Rob Phillips and Ron Milo 2018: “The biomass distribution on Earth”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)* 115 (25): 6506–6511. Includes “Supplementary Information Appendix”.
- Chakrabarty, Dipesh 2016: “The human condition in the Anthropocene”. In: *The Tanner Lectures in Human Values*, vol. 35, ed. by Mark Matheson. Salt Lake City: University of Utah Press, 137–188.
- Chure, Griffin, Rachel A. Banks, Avi I. Flamholz, Nicholas S. Sarai, Mason Kamb, Ignacio Lopez-Gomez, Yinon M. Bar-On, Ron Milo and Rob Phillips 2021: “The Anthropocene by the Numbers: A Quantitative Snapshot of Humanity’s Influence on the Planet”. arXiv.org. <https://arxiv.org/abs/2101.09620>
- Crutzen, Paul J. and Eugene F. Stoermer 2000: “The ‘Anthropocene’”. In: *IGBP Newsletter* 41, 17–18.
- Deng, S., S. Liu, X. Mo, L. Jiang and P. Bauer-Gottwein 2021: “Polar Drift in the 1990s Explained by Terrestrial Water Storage Changes”. In: *Geophysical Research Letters* 48, e2020GL092114.

- Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2025: "Industri". In: *Ordbog*. Available online: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=industri>
- Elhacham, Emily, Liad Ben-Uri, Jonathan Grozovski, Yinon M. Bar-On and Ron Milo 2020: "Global human-made mass exceeds all living biomass". In: *Nature* 588, 442–444.
- Furuseth, Sissel and Reinhard Hennig (2023): "Geologisk økokritikk i antropocen". In: *Økokritisk håndbok – natur og miljø i litteraturen*. Universitetsforlaget, 120–131.
- International Union of Geological Sciences and International Commission on Stratigraphy 2024: "The Anthropocene". Extended statement. Available online: https://www.iugs.org/_files/ugd/flfc07_ebe2e2b94c35491c8efe570cd2c5a1bf.pdf?index=true
- Kondrup, Johnny 1996. "Efterskrift". In: Henrik Steffens, *Indledning til filosofiske Forelæsninger*, ed. by Johnny Kondrup, 159–225. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.
- Myklebust, Alexander 2017: "Spekulasjon og empiri. Henrich Steffens sitt syn på forholdet mellom vitenskap og filosofi ved inngangen til det nittende hundreåret". In: *Sann opplysning? Naturvitenskap i nordiske offentligheter gjennom fire århundrer*, ed. by Merethe Roos and Johan Tønnesson. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 127–147.
- Møller, Ingeborg 1948: *Henrik Steffens: "Norges bortblæste Laurbærblad"*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Online Etymology Dictionary 2025: "Industry". Available online: <https://www.etymonline.com/search?q=industry>
- Ritchie, Hannah and Pablo Rosado 2017: "Fossil fuels". OurWorldinData.org. Retrieved from: <https://ourworldindata.org/fossil-fuels>
- Sartre, Jean-Paul 1956: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.
- Sharov, Alexei and Morten Tønnessen 2021: *Semiotic Agency: Science beyond Mechanism* (Biosemiotics 25). Springer Nature.
- Shinohara, Masatake 2020: "Rethinking the human condition in the ecological collapse". In: *The New Centennial Review* 20 (2), 177–203.
- Steffen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen and John McNeill 2011: "The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives". In: *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369 (1938), 842–867.
- Steffens, Henrik 1797: *Ueber die Mineralogie und das mineralogische Studium*. Doctoral dissertation. Altona: Hammerich.
- Steffens, Henrik 1803: *Indledning til filosofiske Forelæsninger*. Copenhagen: Andreas Seidelin.
- Steffens, Henrik 1840–1844: *Was Ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. 10 volumes. Breslau: Josef Max.

- Steffens, Henrik 1967: *Henrich Steffens. Forelæsninger og Fragmenter* (Norsk filosofi i det 19 århundre), ed. by Emil Boyson. Oslo: Johan Grundt Tanum forlag.
- Steffens, Henrik 1996: *Indledning til filosofiske Forelæsninger*. Ed. by Johnny Kondrup. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.
- Steffens, Henrik 2017: *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*. Transl. by Jan Steeger, ed. by Bernd Henningsen & Jan Steeger. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Tom, Jacob Lee 2025: *Radical Moderation. Time and History in Twentieth-Century Norwegian Literature*. Ph.D. dissertation. University of Stavanger.
- Tønnessen, Morten 2024: "A biosemiotic perspective on the human condition and the environmental crisis". In: *Elemental-Embodied Thinking for a New Era* (Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures 42). Ed. by Lenart Škof, Sashinungla and Sigridur Thorgeirsdottir. Springer, 99–117.
- Tønnessen, Morten, forthcoming: "Steffens' ideas about organic meteorology: From the Totalorganismus to planetary health?" In: *Henrik Steffens in Context of the Sciences, Humanities, Philosophy, and Arts around 1800*. Ed. by Anna Lena Sandberg and Jesper Lundsryd Rasmussen. Karl Alber Verlag.
- Verseux, Cyprien, Muriel Gargaud, Kirsi Lehto and Michel Viso (eds.) 2025: *Mars and the Earthlings. A Realistic View on Mars Exploration and Settlement* (Space and Society). Springer.
- Voosen, Paul 2024: "The Anthropocene is dead. Long live the Anthropocene". In: *Science*. Published March 5th, 2024.
- Witze, Alexandra 2024: "Geologists reject the Anthropocene as Earth's new epoch — after 15 years of debate". In: *Nature*. Published March 6th, 2024.

Paul Ziche (Utrecht)

The passivity of our actions

Steffens, the fragility of Romanticist unity, and the Anthropocene's predicament

Abstract

Unity is a key ideal when considering the human-nature relationship. This paper looks into an important moment of conceiving this relationship in terms of unity: The Romanticist movement, represented here by Danish-Norwegian philosopher, writer and scientist Henrik Steffens. But the Romanticist ideal of unity is complex and fragile, in particular in its attempt to combine transcendent, sublime, infinitely large dimensions with the individual and the everyday. This complexity also characterizes today's predicament of the "anthropocene". At both moments in history, we encounter a combination of the dramatic and the evasive. The paper presents some of the stylistic resources and argumentative strategies that Steffens (and other Romanticists, including visual artists) employ to capture this double nature of the human predicament. It is rather surprising to see that Steffens ascribes great importance to what goes beyond individuality and, therefore, beyond activity, also in accounting for human actions: we might say that, for Steffens, our actions are our passive encounters. In a final step, these arguments in Steffens are compared to more recent arguments in debates concerning the anthropocene.

I. Romanticist and very modern predicaments: Between call to action and quietism

'Unity' and its semantic cognates such as 'harmony' or 'totality' are omnipresent in Romanticist texts that deal with the human-nature

relationship. These concepts also figure prominently in recent debates about this relationship. One example: Henrik Steffens' (1773–1845), Danish-Norwegian cosmopolitan, working for large parts of his career in German states, writer, philosopher, natural scientist, theoretician of the university, promotes discourses of unity throughout the broad scope of his Oeuvre. One example: His 1806 book on the *Foundations of philosophical natural science* (*Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*; Steffens 1806) defines, in the opening sentences, “science” as the “annihilation of a contradiction, the re-unification of something that had been originally united” – only that which “is originally united and is One with spirit” can be known.¹ But this ideal of unity expresses itself in profoundly different forms, as Steffens reconstructs in a large-brushstroke cultural history of humankind in the opening pages of this book, and in an analysis of his own times. This directly raises conceptual problems: can unity itself be a diverse phenomenon? Steffens assumes an ideal original state, a golden age in the “youthful history of humankind” during which humans had been “intimately united with nature” and for this reason could enjoy full bliss in their lives. In a second step, humans enter into opposition to “the things”. There remain, however, two (i.e.: again, diverse) ways of overcoming this opposition: through the work of philosophers, but also through remnants of the original “serene spirit of a happy, innocent childhood” that finds expression in the work of artists and in the unifying constructions of nations and religions.

At this point, things get complicated: this re-unification does not come about automatically or happily, it may involve, in Steffens' own terms, “coercion” which seems to stand in clear tension with the ideal of unity.² Also, he emphasizes that the very act of putting humans and things in opposition should not in itself be regarded with disdain.³ Steffens' argument for this latter point is rather unclear. He might argue that it is necessary to think in terms of oppositions for climbing up towards higher forms of unification (but he does not explicitly pursue this – somewhat Hegelian – line of argument);

1 Steffens 1806, IX; there are clear echoes here of Schelling, both from his *System of transcendental Idealism* and his philosophy of identity. – All translations are my own.

2 Steffens 1806, X.

3 Steffens 1806, XI.

rather, he quite directly returns to the ideal of unity and seems to claim that even in what looks like individual acts of knowing, i.e. acts that fall outside of comprehensive unity, it still is the “infinite itself that becomes visible”.⁴

It has already become clear that Steffens’ stance is programmatically undecided. At any moment, he can refer to an overarching unity, and he can also do justice to individual things, events or actions without giving up this unity. Vice versa, he can refer to this unity as being concretized by including individuality into his account. At this point, we can detect an analogy between typically Romanticist stances (taking Steffens as a protagonist of Romanticist stances) and a predicament of which we became aware only quite recently: it is a key idea of Romanticism that we should turn the transcendent, the untouchably immense and divine, into something that we can experience in a concrete way. Or: that we should experience in empirical concreteness what Kant deemed to be only an idea, namely all-encompassing unity. On the other hand, in today’s period of the *anthropocene*,⁵ human influence is both everywhere and also remote, sunk in into the very geological foundation of the earth’s life. In both contexts, we can formulate clear imperatives that again are very similar in both cases: the imperative to keep the cosmic-scale predicament of precarious human influence sufficiently close to us so that it can guide us towards ecologically responsible action; or to do our utmost best to capture the most profound and encompassing philosophical ideas in the finite spaces that humans can actively manage.

Put somewhat differently: Calling our times the times of the anthropocene is a move that is, at one and the same time, dramatic and evasive – terms that are also adequate for the position and for the stylistic tools that Steffens adopts. The anthropocene is dramatic in stating that human interventions influence all and every aspect of the earth’s life and of everything living on earth, and even reach beyond the confines of the living. Human actions have an impact upon even the most elementary foundations of existence, i.e. they function on a geological scale (and this is as much a metaphor as

4 Steffens 1806, XII.

5 On perspectives upon the anthropocene from a Romanticist/philosophy-of-nature background, see Matthews 2015, Lauer 2016, Pinsdorf 2020, Höfele/Hühn 2021, di Maio 2022.

a term that is intended to be used literally). This is dramatic on a quantitative scale just as well as on the moral scale of requiring us to take responsibility precisely for the scale of these interventions. But the dramatization of detecting human impact on a geological dimension is also an evasive move, and that, again, precisely because of the enormity of this impact. In the encounter with structures and powers on a geological scale, are we not reduced to powerless beings, are we not overwhelmed, dwarfed? Making things so large that we cannot intervene, or that we cannot capture them, turns human impact upon earth into something sublime that might render us powerless. In a dialectical, tragic twist, the concept of a 'tipping point' combines these two aspects by referring to a situation in which tiny individual actions become universally impactful. The 'anthropocene' is a concept that is startling and unsettling, a clear call to action, while at the same time it can offer some excuse for adopting a quietist attitude.⁶ This can get us into a typically Romanticist discourse that is also – as will be discussed in more detail later in this paper – omnipresent, in frequently rather surprising twists to what one would expect, in Steffens' texts: A discourse about how human actions, or human consciousness and freedom as sources for autonomous activities, relate to our *passive encounters* with forces beyond our control. Passivity will be shown to play a rather important role throughout Steffens' texts.

Steffens is an ideal discussion partner here, because he both fits the Romanticist paradigm *and* reveals its fragility. As an author writing many of his important texts in a language that is not his own, his very writing style can be revealing of stylistic stereotypes of his times. In terms of content, he genuinely challenges his readers to adequately reconstruct his frequently rather evasive arguments, and to come to terms with some completely unacceptable statements in his texts. The fragility of his arguments and ideas is highlighted very clearly by the blatantly antisemitic passages in his book on *His own times (Die gegenwärtige Zeit)* from 1817.⁷ What makes these pas-

6 The complex relationship between adopting the anthropocene as an epoch on a geological scale, its threatening dimensions, and a quietist attitude is discussed regularly in literature on the anthropocene, e.g. in Mitman 2018, Higgins 2022.

7 As far as I can see, these passages have not been discussed in the literature; Puschner 2008, Abelein 1977, Bergner 2016 do not discuss Steffens' antisemitic

sages particularly problematic is their being placed at an important juncture in the text (at the very transition of his analysis of problems resulting from the past towards his discussion of what one may “hope” for the future of Germany), and the fact that he is drawing upon the stylistic registers of analogical arguments involving ideas from the philosophy of nature: the antisemitic arguments are not an external side-line, but are deeply inscribed into his analysis.⁸ If unity is of central importance for his texts, and if arguing from or within unity allows for antisemitic arguments, this can be viewed as a straightforward *reductio* and outright rejection of what Steffens does. What follows is not intended as a defence of Steffens; highlighting tensions and fragilities in Romanticist arguments cannot justify morally appalling positions. But highlighting fragilities is a relevant exercise in its own right.

II. Sensory deprivation and conceptual overcrowding: Stylistic strategies for capturing totalities

The anthropocene makes it absolutely imperative to come to terms with what is too big to be grasped by us, and it includes the human

statements. From today’s perspective, his examples that criticize non-fully-binary gender roles read quite as problematic (see this paper, § III). For an interesting perspective on problematic implications of (historical) discourses in geology, see Lettow 2021.

- 8 These passages are to be found in Steffens 1817, 758–760. Steffens first makes a political/legal point: “We must claim that nothing can be demonstrated with as powerful evidence as the disastrous results that result from allowing the Jews to obtain full civil rights in Christian states.” Then, he characterizes the Jewish population via a basic attitude that is turned towards “earthly [irdische]” things, that is: towards money; “the Jews are tolerated as peasants tolerate the hamster [in a comparison involving the hamster that is different from the usage of this same animal’s behaviour in national-socialist antisemitic arguments, but leads to similarly negative verdicts] when quietly seeing his fields devastated only in order to obtain from second hand, more comfortably, what one might obtain more copiously, but also more actively, in a first hand approach.” He draws upon categories from the philosophy of nature when Steffens compares the Jewish population to the natural category of metal, as opposed to the “formless, ever moving, never shaped air” that he associates with a form of “Protestantism that has become areligious”, and with the “water of faith” that gives form to everything.

into this imperative. But how can we achieve this? Traditional models are available in the aesthetics of the *sublime*. The above question transforms into the question whether there are finite objects that can be viewed as representations of the sublime, of the infinitely large and infinitely powerful? Can we turn the ultimately remote into something concrete? Kant discusses that this can only be achieved via indirect, symbolic representations, or – closer to Kant's example of our moral self contemplating a storm and shipwreck on open sea – by discovering genuine infinity in an artwork not in size, but in limitless interpretability and an unrestricted impact upon the human mind. The Romantic period has developed an impressive range of style strategies for giving a concrete expression to the sublime, to the inexplicably beautiful, to the transcendent unity of a system of thoughts, and to the necessity of infinite interpretations: the paradox, irony, incompleteness, the fragmentary, and this not only in writing, but also in paintings or drawings.⁹

There are other interesting complementarities between visual and textual strategies. For instance, we find a strategy of actively filling the space in paintings with nothingness, while at the same time texts adopt a strategy of conceptually overcrowding texts. The very quote in which Steffens juxtaposes the different forms of overcoming the opposition between humans and things exemplifies this strategy:

Thus, we see, next to the most profound glimpses of knowledge in what is most general, the most beautiful flourishings of poetry in what is particular. What originally, in virtue of being alive, is rooted in nature reveals its life, embedded into totality, only tempered by its own nature, in the innocent play of freedom that is completely unlimited; what has sundered itself from totality will be reunited with totality through coercion – coercion that emerges itself as sacred necessity if only it is conceived as being alive and within the context of totality.¹⁰

9 There is abundant literature on the fragmentary form of Romanticist texts; on the far less studied fragmentary paintings/drawings from this period, see Wegner 2010.

10 Steffens 1806, X; German original: "Daher sehen wir, neben den tiefsten Blicken des Wissens im Allgemeinen, die herrlichsten Blüten der Poesie im Besondern. Was ursprünglich, als ein Lebendiges in der Natur wurzelt, offenbart sein Leben, von dem Ganzen getragen, nur durch die eigene Natur gemäßigt, im unbefangenen Spielen nirgends eingeschränkter Freiheit; was sich von dem Ganzen getrennt hat, wird demselben wieder durch Zwang verbündet, der, lebendig und selbst im Ganzen gefaßt, als heilige Nothwendigkeit hervortritt."

Here, Steffens combines numerous dichotomies: Knowledge-beauty, general-particular, totality-individuation, coercion and the autonomy of life. In no case does he make explicit how these conceptual regimes relate to each other. This is a form of analogical reasoning or interchangeability without making the logic of the argument explicit, and the results are rather startling: the “innocent play of freedom”, being “tempered by its own nature”, and “coercion” as “sacred necessity” can come together within the overarching notion of totality. The entire passage can be read as structured by the idea of juxtaposition: Steffens finds different trends in his own times that nevertheless can come together under a common goal, but again, he does not add further nuance as to how these trends relate to each other. Also, rather concrete and highly abstract terms are juxtaposed here. We might say: what we find here, is a form of *conceptual overcrowding* that still leaves a lot open, and that gives expression to rather open forms of conceptual frameworks that exist next to each other without clear hierarchical structures.

Let’s compare these strategies with a pictorial strategy that is displayed in landscape paintings such as Lars Hertervig’s “The Island Borgøya” from 1867.¹¹ Hertervig’s painting is constructed along a very classical composition, with converging lines in the foreground (something that the compositionally far more radical paintings by Caspar David Friedrich do not have!); but these lines converge towards a centre that is both dramatic and evasive at the same time. There is a lot going on here: Rocks, clouds, shoreline, the shadows of the rocks on the water, ships, but what the viewer actually sees in the very centre of the painting is a very diffuse area in which water, clouds, and rock come together, in smooth transitions that cannot be fully unravelled into transparent identifications. We also encounter this phenomenon in other paintings of the Romanticist genre; paintings by Carl Gustav Carus also depict richly empty centres,¹² and Caspar David Friedrich

11 A reproduction in <https://www.nasjonalmuseet.no/en/stories/explore-the-collection/lars-hertervigs-luminous-landscapes/>.

12 A paradigm example: Carl Gustav Carus’ Painting *Hochgebirgstal* from 1822 (today at Düsseldorf, Stiftung Museum Kunstpalast), with a composition that is quite as classical as that in Hertervig’s island-painting: diagonal lines converging towards a central area in the painting that only contains clouds/fog. In the terms of Steffens’ tendentious comparison of religious attitudes with natural categories, we might say: these painting do not display the volatility of air, but turn

builds entire paintings around the difficulty to identify certain areas in a painted landscape as being either cloud, or rock, or tree.¹³ With placing a richly textured emptiness in the centre of the canvas, Hertervig includes a key feature of quite some of the most ambitious Romanticist landscape paintings. These paintings, just as Steffens' heaped-up words, turn broad-ranging interchangeability (rock-plants-clouds, for instance) into a rendering of the sublime, they depict an all-pervasive unity as a dynamic exchange within the natural world, and can thus function without giving a prominent place to explicit (e.g. religious) symbolism.

What makes these stylistic devices interesting in our present context, is the dialectical interplay of emptiness and richness. They enrich the artist's expressive range by including openness and the untouchability of the sublime into their works by means of filling the pictorial or textual frame to the very brim. Unity, in these contexts, is not a form of lean abstraction; the texture of these texts and pictures is anti-hierarchical and not organized around clear centres or foundational concepts.

III. Today's fears, misguided forms of unity, passive morality: reading the introduction to Steffens' *Grundzüge*

In the introduction to the *Foundations of philosophical natural science*, Steffens combines, in very condensed writing with long-winded sentences, a critical analysis of his own times with an equally critical discussion of trends in the philosophy and sciences of his times – what remains rather open is the alternative picture or argument that he wants to propose. In the final passages of this introduction he offers strong new concepts, with reference to Schelling (but without referring to detailed passages): “morality of cognition” (“Sit-

air into something pretty solid, while keeping the untouchability of atmospheric phenomena intact.

- 13 A very characteristic painting is Friedrich's *Morgennebel im Gebirge* from 1808, today at the Residenzschloss Heidecksburg in Rudolstadt. Friedrich's much more famous *Monk by the Sea* (1808–10, today Alte Nationalgalerie, Berlin) provides another example. For a discussion, see Ziche 2024.

tlichkeit des Erkennens”)¹⁴ and “scientific cult” (“wissenschaftlicher Kultus” – a term that will not be discussed here). This introduction also comments upon stylistic features of his text; his *Foundations* are written in a semi-aphoristic, “epigrammatic” style, but is also intended to be “systematic”; these abbreviated, aphoristic sections should later be used as “headings” in future writings that will have the task of integrating the “immediate” perspectives upon reality sketched in his *Foundations* into larger contexts.¹⁵

For Steffens, his own time is a time of profound fear. This fear results dialectically from both a fear of infinity and of finitude, where both are themselves mutually interpenetrating each other. It is no longer infinity itself that is threatening (it might be considered as being threatening because it might imply a loss of control), but “the infinity of becoming in the finite”,¹⁶ and vice versa: finitude is threatening because we encounter it in the form of a “finiteness of being in the infinite”. In other words, neither the act of transgressing finitude, nor that of delimiting an infinite potential, are threatening in themselves, but rather the fact that both of these acts are always omnipresent. This is startling because we should rather expect Steffens to argue for a positive evaluation of unifications, of bringing together the finite and the infinite. In fact, Steffens pays quite some attention to the disharmonious aspects of our predicament and, correlated to this, to the disharmonious aspects of faulty forms of harmonization. For him, the threat of quietism arises from unsuccessful attempts at balancing the infinite and the finite, freedom and necessity: “if the external tension between arbitrariness/freedom [Willkür] and natural necessity [Naturzwang] becomes too strong, this ends up in faint-hearted indifference, or one is looking for mediating opinions, assumptions, and hypotheses”.¹⁷ Faint-hearted indifference is a result of overload, not of withdrawing from conflicts. Consequently, he wants us to stand up to the overload, and find ways of getting or continuing to be active nevertheless,¹⁸ which will not be possible in a purely harmonizing attitude.

14 On this concept see Lorenz 1995.

15 Steffens 1806, IV.

16 Steffens 1806, XIII.

17 Steffens 1806, XIV.

18 In similar terms, Steffens criticizes a “kraftlose Schlawheit”, a “forceless listlessness” in Steffens 1809, 213.

Steffens relates this analysis of the origins of fear and of quietism to trends in the philosophy in his times. He finds two characteristic forms of philosophical argument that both are, in opposite ways, insufficient: There are those who can grasp totality, but fail to account for individuality in its concrete detail.¹⁹ Adherents of this view move towards a philosophy of feeling and piety, of the indeterminate, that can only be approached in “Andacht, Ahndung, Anbetung”, in “devotion, pre-sentiment, adoration”. On the other hand, there are thinkers who assume the unity of “poetry, philosophy, science, and art”,²⁰ but can only conceive of this unity in an “external” way, as a form of hybrid mixture (illustrated by an example from anti-binary gender roles that again reads appallingly from today’s perspective). Steffens does not explicitly name his reference authors here; interestingly, both lines of criticism turn out, in his analysis, to be quite similar.

The solution that he suggests is interestingly anti-conciliatory. We need to empty the “bitter chalice to the very bottom”,²¹ we must “love coercion”, and must be “looking for, and finding, harmony in eternal tension/contradiction”.²² But there also remains the conciliatory discourse of unification: “the eternal laws of unchangeable being become One with the existence of human individuality”²³ – embedding and conflict, oneness and coercion can come together. That harmony must be “looked for” implies that it needs to be found.²⁴ Finding something always involves a moment of passivity, and there are quite some more passages in these texts that emphasize our being passive. What needs to be emphasized here, is the focus upon *passivity* which continues to be an important motive in Steffens’ arguments. It can be found in an entire series of semantic strategies and arguments.

Steffens describes the way how the individual comes about in rather *depersonalized* terms; we do not produce ourselves as individ-

19 Steffens here does not use the word “concrete”, but speaks, to a similar effect, about “the clear and distinct outline of the individual”, Steffens 1806, VI.

20 Steffens 1806, VII.

21 Steffens 1806, XIII.

22 *ibid.*

23 Steffens 1806, XVI.

24 The term “finding” is used frequently in his texts; see, e.g., Steffens 1806, XXI: the human mind “finds” itself in the things if it is “captured by infinite love”.

uals (which is a strongly anti-Fichtean stance to take). Rather, “the individual life will come to the fore”, it “will break forth”²⁵ in the symmetrical process of integrating into One the generality of thinking and the individuality of the objects. We can still describe this in close analogy with the classically Romanticist model of letting the unassailably infinite play a role in our lives and cognitive endeavours in the form of an indefinitely delayed or strictly unassailable goal towards which we may direct our activities. But he describes this situation in a different way, as studying not eternal striving, but situations in which something over which we do not have full control emerges when we stand up to the big tensions that characterize our life and our times. We might call this a meta-Romanticist move: from the situation in which we live up to the Romanticist predicament, there emerges a new iteration of the predicament, but it is now no longer the utopian infinite, but the individual that emerges.

Ethics itself is described by Steffens in *passive* terms (I am here using his condensed discussion of ethics in his book on *His own times*). Again, he starts with an argument from comprehensive unity: “Nature, in the higher sense, is the immediate, omnipresent revelation of divine action.”²⁶ Here, the argument gets opaque, and reminds one of the problems relating to Spinoza and his alleged fatalism: “Thus, humans are, originally, *totally* nature”, but we also have to account for human freedom and autonomy. He combines two lines of argument here: on the one hand, human actions (he uses the term “human creation” to refer to our actions) are still phenomena of God’s “original act” that is omnipresent and all-pervasive in all of reality (described in a Romanticist description of nature: “God’s spirit “breathes in the airs, it murmurs in the trees, the industrious waters are looking for the proper words”²⁷). This profound unity of ourselves with the divine is revealed to us in an “indestructible feeling that is a secure indication of the unity of our creation with the divine, our being freely at home in the divine”,²⁸ namely the feeling of faith (a phrase that reminds one strongly of Jacobi). So in our own actions, too, we see a phenomenon of God’s original act; traced back

25 Steffens 1806, XVI.

26 Steffens 1817, 307.

27 Steffens 1817, 308.

28 *ibid.*

to its origins, ethics is most intimately united with nature.²⁹ But how can we conceive of ourselves as being active and autonomous if even our free actions reflect God's original action? Steffens adamantly claims that ethics also requires that ethical actors be persons. So he needs to find ways to describe personhood in passive terms, or in terms of being fully embedded in God's all-encompassing original act which also is the foundation of the all-encompassing unity we find everywhere.

This is indeed what Steffens aims to do. One step towards this goal consists in relating individuality itself to overarching unity: "Pure individuality that, having its foundation in itself, is always leading its very own, timeless life. It expresses itself in history, in the form of eternal clarity and everlasting character; it expresses itself in nature as eternal, untainted harmony."³⁰ What he describes here is the way from individuality up to the level of original unity; but this description is framed in rather strongly *non-individual terms*. Being timeless, eternal, being absolutely unified and harmonious seems to transcend the concreteness of personal individuation. In a similar expression, the transition from oppositions to unity is phrased in non-personal terms: "the appearance of a contradiction destroys itself not only within totality, but also within the individual, all the way down to the infinitely small".³¹

This line of argument can be made more plausible by showing that *individuality* itself is constituted by ideals of harmony. There is a rather straightforward way of achieving this, namely by tapping into the rich resources of a discourse on "Bildung" and related ideals. A key term in this context is, for Steffens, the "proper measure", which he takes to refer to an account of personal perfection as, at the same time, universal. He can redescribe this ideal in the terminology of the philosophy of nature, arguing from a symmetry between turning towards interior world and turning towards totality: "Whosoever

29 Steffens 1817, 310.

30 Steffens 1806, 203–4; German original: "Die reine Individualität, die, in sich begründet, immer nur ein eigenes, zeitloses Leben führt, drückt sich geschichtlich, als die ewige Klarheit und Unvergänglichkeit der Gesinnung, als Sittlichkeit – in der Natur, als ewige ungetrübte Harmonie aus."

31 Steffens 1806, 174; German original: "der Schein des Gegensatzes vernichtet sich nicht allein im Ganzen, sondern auch [Orig.: aus] im Einzelnen bis ins unendlich-Kleinste".

recognizes one's own proper measure and grasps it in its being alive, they possess the measure of all things",³² or:

Whosoever retreats into themselves, recognizing themselves in their inner forms, moving themselves in beautiful circuits, they lead a general and individual life at the very same time. They are united with all things via a clear ether, the very same sun awakens and enlivens themselves and everyone, the very same gravity supports them and everyone; they lead a planetary life.³³

Again, this account of what is most intimately personal is phrased in depersonalized terms, as a passive "being united" and as a form of being embedded within all-pervasive ether, sound and gravity – it is these natural forces and phenomena that are described in active terms.

The "proper measure" also captures the adequate attitude vis-à-vis the state:

Follow your own proper and higher nature, recklessly, not prudently in an external fashion whether this nature is alien to the state or not! Where you have found your own proper measure, there you have understood, in the most profound way possible, the sacred relational structure of totality, the inner coincidence with everything.³⁴

Again, this is a form of finding; at the key moment, something comes to the fore by itself – and our embeddedness into totality manifests itself to us in a passive way, too:

This is what we want, this is what the desiring soul is looking for, this is what incites all industry and efforts: Destroy mere appearances, view the divine that is what has permanent existence in everything. It only emerges ["tritt hervor"] where the totality is mirrored in any individual

32 Steffens 1809, 212; German original: "Wer sein eigenes Maß erkennt und lebendig faßt, der besitzt das Maß aller Dinge." See also Steffens 1809, 233.

33 Steffens 1809, 212; German original: "Wer sich in sich zurückzieht, in innern Bildungen sich selber erkennt, in schönen Bahnen sich selber bewegt, der führt ein allgemeines und gesondertes Wesen zugleich. Mit allen Dingen verbindet ihn ein klarer Äther, dieselbe Sonne erweckt und belebt ihn und alle, die nämliche Schwere trägt ihn und alle; er führt ein planetarisches Leben."

34 Steffens 1809, 233; German original: "Rücksichtslos folge du also deiner eigenen höhern Natur, nicht äußerlich klügelnd, ob sie dem Staate fremd sei oder nicht! Wo du das eigene Maß gefunden hast, da hast du das heilige Verhältnis des Ganzen, die innere Übereinkunft mit allem, am tiefsten ergriffen".

thing. [...] ‘The soul knows the infinite, it knows everything, but only darkly. If you hear the roar of a forest in a storm, you hear the sounds made by each individual leaf, but mixed with the sounds of all the other leaves, without being able to differentiate them. In this way the roar and surges of the world are in our soul’.³⁵

Here, also perception is described as a fully passive process; passive to the extent that perception is not even passively being imprinted by objects or events in the external world: Steffens, with Schelling, reduces this relationship even further to the laconic statement of external events simply ‘being’ in our soul.

But are these descriptions and arguments sufficient to bridge the gaps that we perceive between human individuality on the one hand, and God’s ordering of the world on the other? Steffens certainly thinks to be able to bridge this gap. One of the rather more remarkable statements in this context is Steffens’ optimism that we may make use of coercion in order to get humans on track towards adopting and appreciating the stance of unity. This can be motivated by full confidence in unity: “coercion” is completely unproblematic if it integrates that which is separated from totality back into this unity,³⁶ so he is not simply arguing for the dynamic freedom of emergence. In the same terminology, this point is repeated in his programmatic texts on universities and in his 1817 analysis of his own times.

Universities need to combine a research orientation with a non-liberal attitude as to transmitting knowledge. In his discussion of the universities, he needs to combine it with authoritarian knowledge, and does so via the concept of “*proper measure*”, “*eigenes Maß*”. Two conflicting notions come together here: that of a “*proper measure*” – with its individualistic connotations – and that of stable truths

35 Steffens 1806, 267; the quote in this passage is taken from Schelling’s *Aphorismen*, SW VII, 173. German original: “Das ist es, was wir wollen, was die sehende Seele sucht, was Mühe und Fleiß und Anstrengung jeglicher Art erregt: Den Schein vernichtend, das Göttliche schauen, was in allem allein Bestand hat. Da aber tritt es allein hervor, wo in jedwedem Dinge das Ganze sich spiegelt. [...] ‘Die Seele kennt zwar das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn ihr das Brausen eines Waldes im Sturme vernehmt, so hört ihr das Geräusch eines jeden Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele”.

36 Steffens 1806, X.

that need to be presented at universities in such a way that the students' minds do not get destabilized. In his texts on the *Idea of the Universities* from 1809, Steffens makes this fully explicit: “the state cannot permit the scholars to involve the not yet fully formed youth in the maze of conflicting views, just as little as it can permit the religious factions to spread out by engendering proselytes.”³⁷

IV. Make nature matter: Our actions are our passive encounters

Steffens is not a reliable reference author. His writing frequently is evasive, his writing style oscillates between the fragmentary and the conceptually overcrowded attempt of rendering big systematic ideas in ultra-compact form, his ethico-political claims can be unacceptable, his arguments are far less stable and conceptually consolidated than they may appear – Steffens is just as much an advocate of unity as of tensions, pain and violence. But he is an intriguing discussion partner who can help highlighting intriguing conceptual issues, precisely because so much of what he says does not fit smoothly into clearly streamlined narratives.

The conceptual tangles that have been described here open up strong, and now surprisingly precise, parallels with a far more recent discourse: with Bruno Latour's discussion of “political ecology” (Latour 2004). Latour rejects, based upon arguments from the science studies, what he calls a “two-house politics” that assumes a clear separation between nature and politics. The one house, ‘nature’, in this picture is conceived of as being beyond political control, whereas political negotiations reside in the other house, and are limited by nature. But this dualistic perspective does not adequately capture the practice of the sciences, and it is not helpful in political contexts. The typical objects that operate in the discourses of science and of politics do not fit this dichotomy, and if we take nature as an immensely

37 Steffens 1809, 222; German original: “[der Staat kann] den Gelehrten ebenso wenig erlauben, die noch nicht gebildete Jugend in den Irrgarten einander widersprechender Ansichten zu verwickeln, als er den Religionsparteien erlaubt, sich durch Proselyten auszubreiten.” – On Steffens' text on universities, see Bengtson/Frølund/Sørensen 2019.

powerful and external frame of reference that puts limits to what is negotiable in politics, we lose incentives towards action. What we need, and what we also find (our conceptual needs and our findings in the analysis of science and politics closely correspond to each other here; a strategy that is again closely paralleled in Steffens' texts) are not "matters of fact, risk-free objects" with "*clear boundaries*", but "matters of concern"³⁸ that go beyond hierarchical thinking. In order to get there, we need to assemble new "collectives", but these cannot be arrived at by simply adding up separate conceptual regimes. Put succinctly: a political economy is only possible if we go beyond 'nature' in the traditional sense.

The parallels with Steffens' arguments are strong. Steffens does not think in terms of an additive mereology either. In Steffensian terms: we encounter rather surprising combinations of activity and passivity. According to Steffens, we encounter God everywhere. In the anthropocene, we encounter the human everywhere. Both contexts, therefore, urgently raise the problem of balancing activity and passivity. How can we understand that? As a transformation of a Fichtean stance that emphasizes that active and conscious human autonomy needs to be at the core both of our cognition and our actions? As demanding a refinement of notions of identity and of the constraints under which even God has to labour, as we find it in the middle and later Schelling? The anthropocene turns quite some of these strange combinations into something very real indeed. Let's try to work with a compact summary of what we may find in Steffens: *Our actions are our passive encounters*. In a Fichtean context, the right-to-left direction is clear: we only encounter resistance, i.e. we experience objects only via an experience of resistance that shows us to ourselves as being passive. And: we experience this passivity only when we actively engage with exploring where our cognitive faculties can reach. In a Schellingian context, the world of nature, i.e. the world that in subjectivist idealism is experienced as the resistance that our activities encounter, is itself conceived as being inherently active.³⁹

38 These terms in Latour 2004, 22, 24.

39 For an interesting study of how agency is ascribed to objects, in the context of a larger project (see Dürbeck/Probst/Schaub 2022) in the history of literature –

But what we really need, and what Steffens is hinting at, is an approach that goes beyond these directed readings.⁴⁰ The anthropocentric jargon that our actions have been consolidated into the framework of our encounters echoes well with Steffens. In our actions, we encounter our own actions as something that has moved beyond our control, in a move that is captured in the passive descriptions that Steffens gives of our ethical stance. Put in these compact terms, this is only a minor twist given to Fichte's emphasis upon activity, but Steffens also illustrates that this small step can lead to rather drastic conclusions as regards the relationship between activity and passivity.⁴¹

In Steffens' account of an undirected interaction between activity and passivity, we do not act upon an external reality, and neither do we depend upon an external reality. Steffens' picture, thus, is not characterized by the dichotomies and hierarchies that Latour so forcefully criticizes. But a reading of Steffens also highlights the difficulties of this stance: how can we reject dualisms in such a way that the potential for critical reflection or intervention is preserved, or even actively supported? Let us note another intriguing aspect that comes up in a comparison between Steffens and Latour: where Latour argues on the basis of a critical analysis of the highly developed system of the sciences and of scientific practices, Steffens writes at the very beginning of such a system. This means that the problem of balancing activity and passivity both has a foundational role for our notion of 'science' and has a function outside of the context of science and scientific practices.

Quite some studies of Steffens emphasize the key role of concepts and ideals of unity in his writings.⁴² But his take upon unity is very richly textured, unities can be complex, fragile, riddled with

i.e. a context that is also clearly relevant for Steffens – see Dürbeck/Schaumann 2015.

40 To which extent this coincides with arguments in later texts by Schelling cannot be explored here.

41 This also shows that Carl Schmitt's critical discussion of a (political) Romanticism is too one-sided. Schmitt criticizes the Romanticists for – in their "occasionalist" stance – not being able to provide a foundation for (decisive) human action (Schmitt 1925). He thus rightly highlights the crucial importance of the activity-passivity relationship for an adequate understanding of Romanticism, but misreads the Romantic movement as being one-sidedly subjectivist.

42 See, e.g., Engelhardt 2005; Paul 1973.

tensions, leading to ethically appalling positions, and should better be replaced by a discussion of the complex balancing of activity and passivity, both in the human realm and in nature. And: we should take the idea that we should understand our actions as our passive encounters as an anti-quietist call to action.

Bibliography

- Abelein, Werner 1977: *Henrik Steffens' politische Schriften. Zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*. Tübingen.
- Bengtson, Søren S.E./Frølund, Sune/Sørensen, Asger 2019: "Revisiting the Idea of the University". In: *Danish Yearbook of Philosophy* 52, 3–37.
- Bergner, Marit 2016. *Henrich Steffens: Ein politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*. Frankfurt a.M.
- di Maio, Francesco 2022. "Penetrating Planets: Schelling and the Anthropocene". In: *CPCL. European Journal of Creative Practices in Cities and Landscapes* 5, 78–96.
- Dürbeck, Gabriele/Schaumann, Caroline 2015. "Human and Non-Human Agencies in the Anthropocene". In: *Ecozon@* 6, 118–136.
- Dürbeck, Gabriele/Probst, Simon/Schaub, Christoph (ed.) 2022. *Anthropozäne Literatur. Poetiken – Genres – Lektüren*. Berlin.
- Engelhardt, Dietrich von 2005: "Henrik Steffens". In: *Naturphilosophie nach Schelling*, ed. by Thomas Bach/Olaf Breidbach. Stuttgart-Bad Cannstatt, 701–735.
- Higgins, David 2022. "Climate Pessimism and Human Nature". In: *Humanities* 11, <https://doi.org/103390/h11050129>.
- Höfele, Philipp/Hühn, Lore 2021. "Vorwort". In: *Schopenhauer liest Schelling. Freiheits- und Naturphilosophie im Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ed. by Philipp Höfele/Lore Hühn. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1–4.
- Latour, Bruno 2004. *Politics of nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Transl. by Catherine Porter. Cambridge, MA/London.
- Lauer, Christopher 2016. "Confronting the Anthropocene: Schelling and Lucretius on receiving nature's gift". In: *Comparative and Continental Philosophy* 8, 1–20.
- Lettow, Susanne 2021: "Politicizing the Geological. Articulations of Earth and History in Modern Philosophical Race Discourse". In: *Critical Philosophy of Race* 9, 27–47.

- Lorenz, Otto 1995: "Die 'Sittlichkeit des Erkennens'. Zur Aktualität des interdisziplinären Konzepts von Henrik Steffens". In: *Kulturformidler Norge – Danmark – Tyskland. Henrik Steffens (1773–1845). Interkulturell kommunikasjon of tverrfaglig dialog*, ed. by Otto Lorenz/Torleiv Skarstad. Stavanger, 90–109.
- Matthews, Bruce 2015. "Schelling in the Anthropocene. A New Mythology of Nature". In: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale* 19, 94–105.
- Mitman, Gregg 2018. "Hubris or Humility? Genealogies of the Anthropocene". In: *Future Remains. A Cabinet of Curiosities for the Anthropocene*, ed. by Gregg Mitman/Marco Armiero/Robert S. Emmett. Chicago/London 2018, 59–68.
- Paul, Fritz 1973: *Henrich Steffens. Naturphilosophie und Universalromantik*. München.
- Pinsdorf, Christina 2020. "Romantischer Empirismus im Anthropozän. A.v. Humboldts und F.W.J. Schellings Ideen für die Environmental Humanities". In: *HiN – Alexander Von Humboldt Im Netz. Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien*, 21, 59–97.
- Puschner, Marco 2008. *Antisemitismus im Kontext der politischen Romantik: Konstruktionen des "Deutschen" und des "Jüdischen" bei Arnim, Brentano und Saul Ascher*. Tübingen.
- Schmitt, Carl 1925. *Politische Romantik*. 6. Aufl. (1. Aufl. 1919, 2. Aufl. 1925). Berlin 1998.
- Steffens, Henrik 1806. *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. Zum Behuf seiner Vorlesungen*. Berlin.
- Steffens, Henrik 1809. *Über die Idee der Universitäten*. In: Spranger, Eduard (ed.) 1910. *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*. Leipzig.
- Steffens, Henrik 1817. *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*. 2 Parts. Berlin.
- Wegner, Reinhard 2010: "Die unvollendete Landschaft". In: *Landschaft am "Scheidepunkt". Evolutionen einer Gattung in Kunsttheorie, Kunstschaffen und Literatur um 1800*, ed. by Reinhard Wegner/Markus Bertsch. Göttingen, 47–484.
- Ziche, Paul 2024. "'Werkthätige' Natur, Kunst und Wissenschaft. Einheitsbegriffe in der Natur um 1800". In: *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*, ed. by Markus Bertsch/Johannes Grave. Berlin, 47–57.

**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 gegenteiligen 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 Vernunftsinne 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 Äußereren 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 *Freiheitschrift* 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 *Freiheitschrift* Schellings für die Philosophie im Allgemeinen 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 Gliwitsky. 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.

Otfried Czaika (Oslo)

Clash der Konfessionskulturen

Der dänische Lutheraner Henrik Steffens zwischen den konfessionskulturellen Stühlen

Abstract

During the first decades of the 19th century many Silesian Lutherans alienated by the Prussian crown's creation of a Lutheran-Reformed Prussian Union of Churches established the Old Lutheran Church. One of the founding fathers of this Church was the Norwegian born Henrich Steffens, professor at the University of Breslau. Steffens was a close friend of Johann Gottfried Scheibel, the *spiritus rector* of the Old Lutherans. While Scheibel was expelled from Prussia, Steffens advanced and became a professor in Berlin 1831. This article analyses Steffens work *How I Became a Lutheran Again and What Lutheranism Is To Me* (1831) and argues that Steffens' Lutheranism was only *prima facie* compatible with the one the Old Lutherans represented. The Silesian Lutherans embraced de facto the Book of Concord and had to fight for their survival as Lutherans during the Habsburg era in Silesia. Steffens' Lutheranism was shaped through the adherence to the *Confessio Augustana* only, the absence of confessional plurality and the image of Denmark as a "Lutheran" country. The affinity Steffens had to the Old Lutherans could therefore not be long lasting as it comprised fundamental differences in the confessional culture.

Steffens und die Religion

Henrich bzw. Henrik oder Heinrich Steffens mag der Nachwelt schwer greifbar sein. Nicht, weil wir zu wenig über ihn wissen, ganz im Gegenteil, zahlreiche seiner Werke sind in kritischen Ausgaben zugänglich und auf seinem Lebensweg kreuzte er die Pfade vieler

großer Denker, so dass auch zahlreiche andere Quellen von ihm, seinem Lebensweg und Werk berichteten.

Aber wer war Henrik Steffens wirklich? Schon Steffens nationale Zuordnung bereitet Kopfzerbrechen: Seine Familie stammte aus Holstein, war in Dänemark ansässig; im norwegischen Stavanger, wo sein Vater wirkte, wurde er geboren. Seine Hauptwirkungsstätte, die schlesische Universität Breslau, liegt seit 1945 in Polen, gehörte aber zu Steffens Lebenszeit zu Preußen.¹ Somit kann heute nicht nur das norwegische, dänische und deutsche, sondern auch das polnische kollektive Gedächtnis Henrik Steffens für sich beanspruchen.

Einschlägige Lexikonartikel von ADB und NDB bis hin zu Wikipedia beschreiben ihn als „Philosophen“, „Naturforscher“, „Dichter“, „Hochschullehrer“.² Wir können diesen Zuschreibungen auch das Epitheton „Theologe“ beifügen. Zwar war Steffens nicht ordiniert, aber er war nicht nur mit Theologen wie Friedrich Schleiermacher eng vernetzt,³ sondern tat auch in religiösen Fragen – insbesondere mit Blick auf die preußische Kirchenunion – seine Meinung im Rauschen der romantischen Denker und Publizisten höchst dezidiert kund.

Steffens religiöse Positionierung, sein Widerstand gegen die preußische Kirchenunion, seine Hinwendung zum Altluthertum⁴ und schließlich die Abwendung von eben diesem, hat schon die Gemüter seiner Zeitgenossen erregt und traf nahezu unisono auf Unverständnis. All dies ist gegen Ende der zwei Jahrzehnte zu verorten, in denen Steffens an der Universität Breslau wirkte (1811–1832). Auf den folgenden Seiten möchte ich mich einer Relektüre von Steffens Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* widmen.

Dieses Werk entstand gegen Ende von Steffens Breslauer Periode, die in mehrfacher Hinsicht einen Scheideweg bildet: Steffens hatte sich schon länger bemüht, einen Ruf an die Universität zu Berlin

1 Giel, Joanna 1996, 15–26.

2 Liebmann 1893, 555–558; Gerabek 2013, 111; von Kloeden 1999, 1308–1318; https://de.wikipedia.org/wiki/Henrich_Steffens (Datum der Internetabfrage: 15.01.2025).

3 Schmidt 2018 (1), 33–65; Schmidt 2018 (2), 93–118; Arndt 2018, 83–92; Rohls 2018, 119–143; Holdem 2018, 255–260; Slenczka 2011, 203–226.

4 Zur Bildung der altlutherischen Kirche sei hier nur auf folgende Publikationen verwiesen: Klän 1991, 153v170; Neuser 1992, 134–159; da Silva 2014, 240–252.

zu erhalten. Seine theologischen Präferenzen, insbesondere seine Unterstützung für die schlesischen Altlutheraner, hatten dies jedoch verhindert. Im selben Jahr als Steffens die lang ersehnte Professur in Berlin antreten konnte (1832), wurde sein langjähriger Weggefährte, der *spiritus rector* der schlesischen Altlutheraner Johann Gottfried Scheibel,⁵ des Landes verwiesen. Ganz offensichtlich war die Zeit um und nach 1830 ein Umbruch in Steffens Leben. Dies ist Grund genug, Steffens Werk *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* zu durchleuchten und der Frage nachzugehen, welcher Art das Luthertum ist, das Steffens seinen Lesern präsentiert und wie dies seine Stellung zu den Altlutheranern kommentiert.

Gerade Schlesien und Breslau ist auch der Ort, an welchem die faustische Frage danach, wie Heinrich (Steffens) es mit der Religion gehalten hat, zu verorten ist. Dies ist beileibe keine neue Frage. Aber gerade die oft behandelte Zu- und später auch Abwendung Steffens vom Altluthertum hat die Gemüter zu Steffens Zeit ebenso erregt wie sie später immer wieder die Historiker umgetrieben hat.

Nimmt man Steffens zum Teil höchst dezidierte und teils gar drastischen Stellungnahmen im öffentlichen Raum in den Blick – die Breslauer Turnfehde oder die Hinwendung zum Altluthertum – so mag leicht das Bild eines Prinzipienreiters entstehen. Steffens offenbares Zurückrudern 1831–1832 in Fragen, die die Kirchenunion betreffen, könnte es nahelegen, in ihm einen opportunistischen „Wendehals“ zu sehen, der dazu bereit war, seine wahren religiösen Überzeugungen auf dem Altar des akademischen Aufstiegs zu opfern. Der preußische Kulturminister Karl Sigmund Franz vom Stein zu Altenstein (1770–1840) hatte zuvor Steffens Zusammenarbeit mit dem führenden Kopf der schlesischen Altlutheraner, dem Breslauer Professorenkollegen und Konfirmationspfarrer von Steffens Tochter, dem schon oben erwähnten Johann Gottfried Scheibel (1783–1843),⁶ bagatellisiert. Die Unklarheit darüber, ob Steffens und Scheibel wirklich altlutherische Gesinnungsgenossen waren oder nicht, hat Vidar Leif Haanes wir folgt zusammengefasst:

Es ist schwierig zu entscheiden, ob Steffens wirklich Scheibels altlutherische Theologie teilte, oder ob seine treue Gefolgschaft einer Kombination aus [sowohl] Ehrfurcht und Dankbarkeit für den starken Glauben

5 Zu Scheibel als Theologen siehe insbes.: Klunke 1985; Klän 1987, 11–29.

6 Zu der Beziehung Steffens und Scheibel siehe u.a.: Gerber 2018, 215–233.

und die Gemeindezugehörigkeit [seiner] Tochter [als auch] einer moralischen Indignation über die Behandlung entsprang, die Scheibel und dessen Gleichgesinnten widerfuhr.⁷

Noch im Jahr 1830 war Steffens einer der führenden Köpfe bei der Bildung der altlutherischen Gemeinde in Breslau geworden.⁸ Sein Weggefährte dabei, Gottfried Scheibel, wurde wegen seines Widerstands gegen die preußische Kirchenunion im Jahr 1832 des Landes verwiesen. Steffens hingegen konnte im selben Jahr den lang ersehnten Ruf an die Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin annehmen. Die getrennten Wege, die Scheibel und Steffens gingen, der eine ins Exil, der andere auf einen Lehrstuhl an einer renommierten Universität, sind Anlass genug, sich näher mit Steffens im Jahre 1831 erschienener Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist*⁹ zu befassen.

„Was mir das Luthertum ist“

Der zweite Teil des Titels, der hier näher zu beleuchtenden Steffens-Schrift aus dem Jahre 1831, verspricht zu erklären „was mir das Luthertum ist“. Es handelt sich hierbei also um Steffens höchst eigene, persönliche Identifikation mit dem „was ihm“ das Luthertum bedeutete.

In diesem Zusammenhang ist auf eine gewisse Unschärfe der Begrifflichkeit in zahlreichen Publikationen über Steffens religiöse Haltung zur Kirchenunion und zu den schlesischen Altlutheranern zu verweisen. „Luthertum“¹⁰ oder „Lutheraner“¹¹ wird in der Literatur, die Steffens religiöse Präferenzen thematisiert, häufig als eine tendenziell irgendwie feste historische Größe gehandhabt oder aber nahezu synonym zu „Altluthertum“ oder „Altlutheraner“ benutzt. Steffens kommentiert selbstverständlich direkt in *Wie ich wieder Lu-*

7 Haanes 2010, 83.

8 Ludolph 1962, 80–135.

9 Steffens 1831. Für diesen Artikel habe ich das digitalisierte Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek in München mit dem persistent identifier urn:nbn:de:bvb:12-bsb10776679-7 benutzt.

10 So z.B. bei Ludolph 1962.

11 So z.B. bei Haanes 2010.

theraner wurde und was mir das Lutherthum ist die Kirchenunion¹² und auch seine Hinwendung zu Scheibels unionskritischer Gemeindebildung in Breslau und Schlesien. Er unterstreicht jedoch, dass sein persönliches Bekenntnis – und damit sein „Luthertum“ nicht vollständig deckungsgleich mit dem der schlesischen Altlutheraner ist, da diese „in anderem Sinne, mein Bekenntniß theilten“.¹³

Es ist aber nicht nur ausgehend von Steffens eigenem Zeugnis, sondern auch in Bezug auf die bereits im 16. Jahrhundert stattfindenden binnenkonfessionellen Auffächerungen des *einen* Luthertums in *viele* Luthertümer sinnvoll, Steffens persönliches Bekenntnis nicht als Ausdruck eines statischen, letztendlich anachronistischen Konstrukts eines unabänderlichen Luthertums oder aber als Bekenntnis zu einer partikularen Bewegung innerhalb des Luthertums (als Sammelbegriff für viele Luthertümer), in diesem Fall den schlesischen Altlutheranern, zu sehen. Sofern historisch überhaupt von einem Luthertum gesprochen werden kann, dann nur unter gleichzeitiger Anerkennung einer kaum überschaubaren Vielfalt an Derivaten des Luthertums, die bekenntnistheologisch, frömmigkeitsgeschichtlich, konfessionskulturell und qua ihrer lokal, regional, politisch und gesellschaftlich historisch gewachsenen Determinanten durchaus voneinander verschieden sind. Jegliche Betrachtung von Steffens religiösen Positionierungen, nicht nur, aber in Sonderheit mit Bezug auf die Kirchenunion und die altlutherische Gemeindebildung um 1830, muss also davon ausgehen, dass Luthertum in der Gleichung $2 + x$ zusammenzufassen ist. Wir haben es nicht nur auf der einen Seite mit den Teilen des preußischen Luthertums zu tun, die den theologischen und praktischen Schulterchluss zur Kirchenunion vollziehen konnten, sondern auf der anderen Seite auch mit den Altlutheranern – und zudem mit x anderen Derivaten des Luthertums, die u.a. durch Scheibels Exil in Sachsen und später Nürnberg das breitere konfessionskulturelle Weichbild um 1830 prägten.¹⁴

12 Steffens 1831, 2–13 et. al.

13 Steffens 1831, 143.

14 Das Konzept der „Konfessionskultur“ geht auf Kaufmann 2006 zurück. Seitdem hat es sich als höchst produktiv in der (Kirchen-)Historischen Forschung erwiesen und kann als Beschreibungskategorie nicht nur der kulturellen Unterschiede zwischen den „großen“ Konfessionen wie z.B. Katholizismus, Luthertum und Reformiertentum dienen, sondern auch Variationen innerhalb der (früh-)neuzeitlichen Konfessionen adäquat beschreiben. Aus der Fülle von Forschungen,

Dieser doppelte Befund, dass das Luthertum als Oberbegriff zahlreiche voneinander verschiedene Derivate umfassen kann sowie, dass es sich bei Steffens Schrift um ein persönliches Bekenntnis handelt, das im Titel durch das „Wie ich“ und „was mir“ und zudem im Untertitel durch „eine Confession“ unterstrichen wird, soll der Ausgangspunkt dafür werden, dieses Werk und Steffens Bild „seines“ persönlichen Luthertums sowie das Verhältnis zu den schlesischen Altlutheranern im Folgenden näher in den Blick zu nehmen.

Wie Henrich Steffens wieder ein Lutheraner wurde

Anfang der 1840er Jahre veröffentlichte Henrich Steffens seine zehnbändige Selbstbiographie mit dem eingängigen Titel *Was ich erlebte*.¹⁵ Etwa ein Jahrzehnt zuvor war seine Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde* erschienen. Letzteres Werk könnten wir als eine Art religiöser Autobiographie oder beinahe gar „religiösen Bildungsroman“ beschreiben. Bezeichnenderweise trägt dies Werk, das an Steffens biographischem Scheideweg, sozusagen „zwischen“ Breslau und Berlin, „zwischen“ Altluthertum, Luthertum und Kirchenunion erschienen ist, den Untertitel *Eine Confession*. Dieses Bekenntnis ist zugleich Steffens Antwort auf die Gretchenfrage, die er schon zu Beginn rhetorisch dem intendierten Leser zurückspielt: „[W]as ist euch denn die Religion? Für mich ist sie das, ohne allen Vergleich, Höchste.“¹⁶

Ausgehend von dem Untertitel soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, welche Form des Luthertums Steffens als „mein Glaubensbekenntnis“¹⁷ beschreibt.

Zunächst muss festgestellt werden, dass die Einleitung zu Steffens Schrift klar das Thema umreißt: Es geht um die Kirchenunion und den Umstand, dass „die strengen Lutheraner [...] nun der [...] gewaltigen Union [gegenüberstehen].“¹⁸ Nicht die Union an sich stellt

die seit Thomas Kaufmanns Prägung des Begriffs „Konfessionskultur“ bzw. „konfessioneller Kultur“ erschienen sind sei hier nur auf Emich 2018, Maurer 2019 und Moosdiele-Hitzler 2019 verwiesen.

15 Steffens 2014–2022.

16 Steffens 1831, 11.

17 Steffens 1831, 11.

18 Steffens 1831, 6.

Steffens als das eigentliche Problem dar, vielmehr sieht er in dem oberrheinlichen Druck, sich der Kirchenunion anzuschließen, ein Echo des Mittelalters „mit seinen Verbote[n] und Interdikte[n].“¹⁹ Als das Zentrum seines Glaubens präsentiert er „[d]ie augsburgische Konfession.“ Dieses Werk der deutschen Literatur, so Steffens nähme eine Stellung für die „religiöse Überzeugung“ ein wie der Westfälische Frieden „in der politischen Welt.“²⁰ Dies grundlegende lutherische Bekenntnis sei von einem „Heer der Theologen [...] gläubige[n] wie ungläubige[n] Rationalisten und Supranaturalisten“ in Frage gestellt worden. Daher – und wegen des öffentlichen Aufsehens, das seine bisherigen Stellungnahmen für die schlesischen Altlutheraner gezeitigt hätten – sähe er, Steffens, sich nun dazu genötigt, gleichsam *coram publico* über seine „Religion“ Auskunft zu geben, die nur doppelt begründbar ist, einerseits „rein geschichtlich“ andererseits „rein individuell.“²¹

Nach etwa zwanzig Seiten auf denen Steffens einleitend das Feld absteckt hat, die Kirchenunion ebenso angesprochen hat wie die Bedeutung der *Confessio Augustana* für die „strengen Lutheraner“, leitet er zu einer biographischen Selbstdarstellung über. Bisher habe er davor zurückgeschreckt, da „jede Autobiographie ‚Wahrheit und Dichtung‘“ enthalte, nun wolle er aber über „die höhere Idee“ seiner religiösen Sozialisierung Aufschluss geben.

Nahezu disruptiv wirkt den einleitenden Seiten gegenüber nun über lange Strecken die Darstellung seiner Kindheit und Jugend sowie die Beschreibung seiner Familienverhältnisse. Das Religiöse spielt hier nämlich zunächst – wohlgemerkt: nur zunächst – kaum eine Rolle.

Der konfessionelle Rahmen, in den Steffens auf den ersten zwanzig Seiten sein Leben stellt, gibt somit das Thema vor, das in der biographischen Darstellung sodann weitgehend ausgeblendet wird. Mütterlicherseits – seine Mutter war eine geborene Bang – glaubte er von dem dänischen Adligen Esbern Snare (1127–1204) abstammen. Überhaupt stellt Steffens seine kranke, über lange Perioden bettlägerige Mutter als die bedeutsamste Bezugsperson dar. Steffens präsentiert die Bildungseindrücke, die er in seiner Jugend erhielt:

19 Steffens 1831, 13.

20 Steffens 1831, 14.

21 Steffens 1831, 19.

Die medizinische Bibliothek seines Vaters, der wenig inspirierende Schulunterricht, seine Heimatstadt Roskilde, die ihm auf Schritt und Tritt die alte Geschichte Dänemarks vermittelt – und wiederum seine Abstammung bis ins Mittelalter hinein, nahe an die Zeit heran als Skandinavien christianisiert wurde. All dies ist eingebettet in die romantische Begeisterung für die Natur Dänemarks und Norwegens, das andächtige Gefühl für die Schöpfung. Das Religiöse ist in dieser Darstellung nicht absent, so aber doch eher verborgen, zumindest anfangs stark zurückgenommen. Der schulische Religionsunterricht entfacht in dem jungen Henrich keinen Glaubenseifer, spielt sich im Rahmen des konfessionell dänisch-lutherischen Grundbestandes ab:

In Dänemark, wie in ganz Skandinavien, ist die lutherische Religion Staatsreligion. Die Reformierten, wie die Katholiken werden geachtet, geschützt, und ich habe sie nie über Bedrückungen klagen hören. Der sonst unbeschränkte König hat persönlich die einzige Verpflichtung, daß er lutherischen Glaubens sein muß. In meiner Kindheit fand der Unterricht – wenigstens in den Schulen, die ich zu Helsingör und Roskilde besuchte – in seiner ursprünglichen Reinheit und Einfachheit statt, und wenn er auch nichts Erregendes hatte [...] so enthielt er doch auch nichts, was störend wirkte [...].²²

Mit diesen Zeilen eröffnet Steffens die Beschreibung seines religiösen Innenlebens. Seine Mutter, „der Engel meines Lebens“,²³ führte ihn an den Glauben heran, ihr Wunsch war es, dass Henrich Prediger werden sollte²⁴ und obwohl sich der junge Steffens aufgrund der Doppelmoral vieler Theologen gegen den Pfarrerberuf entschied, „[s]o war das Christentum die innerste Angelegenheit meines Lebens geworden.“²⁵ Seine religiöse Sozialisation, das Hören von Predigten auch die vereinzelt eigenen Predigtversuche gipfeln schließlich in einer frühlinghaft-österlichen Erfahrung von Christi Auferstehung, die überdeutlich an den Osterspaziergang und den Chor der Engel in Goethes *Faust* anspielt.²⁶ Im Abendmahl erlebt er „das tiefste Mysterium des Christentums“²⁷

22 Steffens 1831, 58.

23 Steffens 1831, 58.

24 Siehe hierzu auch: Steffens 1831, 83.

25 Steffens 1831, 64.

26 Steffens 1831, 74–76.

27 Steffens 1831, 76.

Mit dem Fortgang von Roskilde nach Kopenhagen und dem Tod der geliebten Mutter endet dieser Teil von Steffens religiöser Bildungserzählung. Was folgt rekurriert zwar immer wieder auf sein Lebenswerk, nicht zuletzt sein Interesse an Naturstudien, handelt nun aber thematisch – und nicht mehr in erster Linie chronologisch-biographisch – seine Auffassungen von Religion ab.

Die umfangreiche Darstellung der Kindheit und Jugend kann als Exposition dessen verstanden werden, was Steffens in gut der zweiten Hälfte von *Wie ich wieder Lutheraner wurde* ausführt. Die Biografie tritt nun zurück und dient als eine Art Steinbruch für das eigentliche „Bekenntnis“. Steffens ordnet sein Christentum bzw. Luthertum in folgende *loci* ein: Unsterbliche Persönlichkeit²⁸, das Christentum,²⁹ Kirche und Gemeinde³⁰, Theologie und Laien,³¹ Duldung und Anerkennung,³² Wissenschaft und Kunst,³³ Mystizismus und Fanatismus.³⁴

Auf eine höchst romantische Weise, die stark den Schiller'schen Geist des „Alle Menschen werden Brüder“ oder Goethe'schen „Das Unzulängliche, Hier wird's Ereignis; Das Unbeschreibliche,³⁵ Hier ist's getan“ angelehnt ist, huldigt Steffens dem faustischem Forschergeist,³⁶ dem „schlechthin Unerklärlichen“, der Nächstenliebe und kritisiert an seinen Gegnern (und den Gegnern der schlesischen Altlutheraner) Intoleranz und Fanatismus.

Alle diese von Steffens aufgeführten *loci* bzw. theologischen Themen sind jedoch wenig spezifisch für die lutherische Theologie. Vielmehr atmen sie – auch gerade in der Art wie sie dargestellt werden – den Geist von Spätaufklärung und Romantik. Viel „typisch“ Luthe-

28 Steffens 1831, 90–108.

29 Steffens 1831, 108–142.

30 Steffens 1831, 142–160.

31 Steffens 1831, 161–173.

32 Steffens 1831, 173–176.

33 Steffens 1831, 177–180.

34 Steffens 1831, 180–181.

35 Steffens 1831, 189.

36 „Aber eine höhere Bedeutung trägt jedes redliche Streben in sich, denn Alles, was die Wahrheit erkannte, Alles, was die Liebe that, reicht über dieses Leben hinaus; der Gott der Liebe hat das Siegel der Ewigkeit aufgedrückt jedem ihm geweihten Bemühen, und was Kunst und Wissenschaft, in Treue und Liebe gelingt, das ist nicht gestorben, es lebt mit uns, in uns, als der freien Kinder keimendes Erzeugniß.“ Steffens 1831, 180.

risches lässt sich nur sehr zurückgenommen wahrnehmen. Neben der Hochachtung vor Martin Luther ist diesbezüglich insbesondere die Wertschätzung der *Confessio Augustana* und das Abendmahlsverständnis bzw. die Realpräsenz Christi in den Abendmahlselementen zu nennen. Diese Themen waren bereits im biographischen Teil von Steffens Schrift aufgenommen worden und werden auch später im Text wieder thematisiert.

Steffens Luthertum im Kontext

Mit der Feststellung, dass Steffens Schrift eigentlich nur sehr bedingt das leistet, was der Titel verspricht – eine auch nur annähernd klare Definition von ihm als „Lutheraner“ und seinem „Luthertum“ zu geben – ist es mithin möglich, zu analysieren, welcher Art das Luthertum von Henrich Steffens war und warum er Sympathien für die altlutherische Sache in Schlesien aufbringen konnte. Allein der vollmundige Titel hatte seinen Gegnern gereicht, in ihm auch (ohne Lektüre des Inhalts) weiterhin einen treuen Gefolgsmann der schlesischen Altlutheraner zu sehen.

Eine solche Deutung nimmt allerdings weder Steffens „ich“ und „mir“ im Titel seines 1831 publizierten Werkes ernst und auch nicht den Inhalt. So hatte er – wie schon oben aufgezeigt – auch schon zu Beginn dieses Werkes klargestellt, dass die Altlutheraner „in anderem Sinne, mein Bekenntniß theilten.“³⁷ Ergo ist es von Interesse eben die Differenzen von Steffens „Luthertum“ zu dem der schlesischen Altlutheraner in den Blick zu nehmen.

In Schlesien und in Sonderheit Breslau hatten sich früh reformatorische Tendenzen gezeigt. Der aus Nürnberg stammende Johann Hess hatte bereits in den 1520er Jahren die schlesische Reformation an die Wittenberger Lehrnorm angelehnt und grenzte das Reformationswerk gegen andere evangelische Konzepte, u.a. Zwingli und Schwenckfeld, ab.³⁸ Zunächst waren es Bürger, dann auch Fürsten, die der Reformation gegenüber positiv gegenüberstanden, während

37 Steffens 1831, 143.

38 Seils 1986, 260–263; Wagner 1967, S. 5–6; Wąs 2019, 253–274. Einen knappen, wenn auch guten Überblick über die (Kirchen-)Geschichte Schlesiens bietet: Petry 1954, 16–20.

der Kaiser diese zu behindern suchte.³⁹ Bereits im Nachgang des Augsburger Religionsfriedens von 1555 genossen die Evangelischen in Schlesien eine religiöse Freiheit, die über die Maßgaben des Religionsfriedens hinausging.⁴⁰ Kaiser Rudolf II. gestand den Evangelischen in Böhmen und Schlesien im Jahre 1609 durch den sog. *Majestätsbrief* Religionsfreiheit zu.⁴¹ Schlesien war damit ein de facto mehrkonfessionelles Gebiet, das lutherische Bekenntnis schien gesichert. Auch im Westfälischen Frieden wurde die freie Religionsausübung der schlesischen Lutheraner bekräftigt.⁴² Um 1700 versuchte allerdings Kaiser Joseph I. das Rad der Geschichte zurückzudrehen, beschlagnahmte z.B. rechtswidrig zahlreiche evangelische Kirchen.⁴³ Dies rief den Schwedenkönig Karl XII. auf den Plan, der sich und sein Land in der Rolle einer evangelischen Schutzmacht sah.⁴⁴ Dank massiven Säbelrasselns des Schwedenkönigs wurde 1707 die Altranstädter Konvention unterzeichnet, die traditionelle Religionsfreiheit der Lutheraner wiederhergestellt,⁴⁵ beschlagnahmte Kirchen zurückgegeben und zudem wurden sechs sogenannte Gnadenkirchen errichtet.⁴⁶

Die *Confessio Augustana* war seit dem 16. Jahrhundert das Bekenntnis der schlesischen Lutheraner. Nach dem Westfälischen Frieden – und u.a. unter dem Eindruck kaiserlicher Rekatholisierungsbestrebungen – näherten sich die schlesischen Lutheraner allerdings dem konkordistischen Luthertum an. De facto war seit etwa der Mitte des 17. Jahrhunderts das Konkordienwerk mit den Lehrverurteilungen der konfessionell Anderen Bekenntnisgrundlage auch der schlesischen Lutheraner. In Sonderheit die kaiserlichen Rekatholisierungsmaßnahmen und sodann die nahezu als Errettung vor Glaubenszwang gefeierte Altranstädter Konvention beförderten nicht nur eine höchst bewusste konfessionelle Identität vieler schlesischer Lutheraner, sondern trugen auch zur bewussten apologetischen wie

39 Zu den Rekatholisierungsbestrebungen der Habsburger in Schlesien siehe u.a.: Deventer 2003; Herzig 2009 (1), 39–58.

40 Wąs 2014, 15–16.

41 Hausenblasová/Mikulec/Thomsen 2014, 11–24; Černušák 2014, 55–62.

42 Sörries 2008, 26–32.

43 Baumgart 2009 (1), 15–38; Herzig 2009 (2), 87–96.

44 Siehe dazu auch Czaika 2009 (1), 57–83, hier insbes. 57–66.

45 Conrads 1971, V, 27–35, 287–212 et al.

46 Pater 2009, 157v158; Sörries 2008, 35–39.

kontroverstheologischen Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen – Reformierten wie Katholiken – bei.⁴⁷ Dies auch unter dem gleichzeitigen Bewusstsein, eine konfessionelle Minorität in Schlesien zu sein.

Diese kurzen Einblicke in die schlesische Geschichte mögen genügen, um die zentrale Differenz zwischen Steffens Luthertum und dem der schlesischen Lutheraner zu thematisieren: Während sich Steffens Weg zum Luthertum in erster Linie als eine historisch stringente Entwicklung seit dem Mittelalter und als ein in diesem Rahmen nahezu vorgegebener innerer Weg darstellt, so war das Bekenntnis der Schlesier durch über zwei Jahrhunderte währende Behauptungsbestrebungen gekennzeichnet. Zwar hatte mit dem Einmarsch Friedrichs II. von Preußen eine preußische und damit evangelische (in diesem Fall sogar aufgeklärt-tolerante) Obrigkeit den katholischen Kaiser ersetzt,⁴⁸ die obrigkeitlichen Bestrebungen nach 1800, die schlesischen Lutheraner in die Kirchenunion zu holen, konnten allerdings nur zu leicht so verstanden werden, dass man vom „Regen in die Traufe“ gekommen war. Für die schlesischen Lutheraner war somit die konfessionelle Abgrenzung, die sukzessive auch das Konkordienbuch mit seinen Lehrverurteilungen umfasste,⁴⁹ ein wichtiger Teil ihres konfessionskulturellen Genpools. Schon Ingetraut Ludolphy hat darauf verwiesen, dass die harsche Kritik an dogmatischer Varianz auf Seiten der schlesischen Altlutheraner und ihres führenden Kopfes Johann Gottfried Scheibel auf Henrich Steffens eher fremd wirkte.⁵⁰ Dies lässt sich nicht zuletzt an den Teilen in *Wie ich wieder Lutheraner wurde* ablesen, in denen Steffens Dogmatismus, Fanatismus und Religionsfreiheit verhandelt.⁵¹

Das Luthertum, das Steffens seinen Lesern 1831 als das Seinige präsentiert, ist von einer völlig anderen historischen Erfahrung ge-

47 In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass die schlesischen Lutheraner nicht nur den Katholizismus und die katholischen Habsburger, sondern auch eine reformierte Minorität in Schlesien als konfessionelles Gegenüber hatten. Jürgens, 2016, insbes. 115–124. Zu den Reformierten in Schlesien im 16. Und 17. Jahrhundert siehe auch: Waş 2016, insbes. 189–195; Sarx 2016, 139–156.

48 Siehe hierzu u.a.: Baumgart 2009 (2), 229–240; Kulak 2015, 9–24; Schreiber-Kurpiers 2015, 157–161.

49 Jürgens, 2016, 119–121.

50 Ludolphy 1962, 66–77.

51 Steffens 1831, 4–14, 180–181 et. al.

prägt als das der schlesischen Lutheraner. Steffens kann vom katholischen Mittelalter bis in seine eigene Zeit und seine persönliche religiöse Sozialisation hinein eine bruchlose Erzählung geben, in der es nicht um das Bestehen gegenüber äußerem, obrigkeitlichem Druck, sondern um die religiöse Positionierung eines inneren Selbst geht. Für die schlesischen Lutheraner ging es jedoch um Selbstbehauptung, die Freiheit, der eigenen Konfession angehören zu dürfen und sie leben zu können. Steffens Luthertum war ein sehr dänisches Luthertum, das seit der Reformation von einer konfessionellen Selbstverständlichkeit geprägt war: Bereits in den 1530er Jahren war die dänische Reformation vom König in geordnete Bahnen gelenkt und somit der konfessionelle Bestand für die Zukunft gesichert worden. Das zentralistisch gelenkte dänischen Reich war seitdem weitestgehend von konfessionell lutherischer Einheitlichkeit geprägt.⁵² Als Bekenntnisstand reichte die *Confessio Augustana* aus, da es im Nachgang der Reformation nicht mit dem Heiligen Römischen Reich vergleichbare theologische Diskussionen und Klärungsbedarf gegeben hatte. Das Konkordienbuch als Dokument theologischer Klärung und konfessioneller Absicherung wurde im dänischen Reich nicht als identitätsgebende Schrift benötigt und daher sogar schroff vom König Friedrich II. von Dänemark zurückgewiesen.⁵³

Für Steffens war das Luthertum von Geburt ab eine feste Burg, die keiner Verteidigung bedurfte, während die schlesischen Lutheraner jahrhundertlang ihre konfessionelle Identität gegen Übergriffe der katholischen Habsburger sichern mussten. In einem ganz bestimmten Sinn waren Steffens und die schlesischen Altlutheraner ein konfessionskultureller „Mismatch“. Zwar konnten beide ihre Konfessionszugehörigkeit mit dem Label „Luthertum“ versehen, die beiden zu Grunde liegenden konfessionellen Identitäten waren hingegen zwar nicht Gegenpole, so aber grundverschieden.

52 Zur Reformation in Dänemark und ihrer Konsolidierung sei hier nur auf folgende Beiträge verwiesen: Schwarz Lausten 1977, 221–336; Schwarz Lausten 2003, 13–40; Schwarz Lausten 2004, 100–149; Schwarz Lausten 2008, 92–139, 164–184.

53 Lockart 2004, 157–174.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Trotz allem war Steffens Interesse an den Positionen der schlesischen Altlutheraner nicht aus einem naivem Bauchgefühl heraus entstanden, sondern beruht auf zwei dogmatischen Schnittstellen, die in *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* offengelegt werden: Erstens ist dies das konfessionelle Pathos für die *Confessio Augustana* von 1530, das erste und grundlegende Bekenntnis lutherischer Kirchen, deren dreihundertjähriges Bestehen zudem kurz vor Erscheinen von Steffens Schrift feierlich von Lutheranern in aller Welt begangen wurde. Die zweite dogmatische Schnittstelle ist die lutherische Abendmahlstheologie, die von der Realpräsenz der Abendmahlelemente ausgeht. Die erste Schnittstelle, das Faible für die *Confessio Augustana*, ist jedoch nur eine punktuelle Übereinstimmung. Zu sehr unterschieden sich die konfessionskulturellen, über Jahrhunderte gewachsenen Erfahrungen des in einer dänisch-lutherischen Einheitskirchlichkeit ohne konfessionelles Gegenüber aufgewachsenen Steffens von der Identität der schlesischen Lutheraner, die nicht nur aus der Abwehr gegen Rekatholisierungsbestrebungen, sondern auch durch Abgrenzung gegen andere evangelische Strömungen, in Sonderheit reformierte Gemeindebildungen, geprägt war. Die *Confessio Augustana* war also nur eine punktuelle Schnittstelle, auf die bei den Schlesiern eine fortwährende Versicherung des konfessionellen Selbst anschloss, bei Steffens aber gewissermaßen eine Leerstelle folgte.

Dass Steffens und die schlesischen Altlutheraner zeitweilig ein konfessioneller „Match“ sein konnten, beruht also einerseits auf dem – nicht den konfessionskulturellen Realitäten entsprechenden – Glauben, mit der *Confessio Augustana* ein historisch gewachsenes, deckungsgleiches Bekenntnis zu teilen. Die lutherische Abendmahlstheologie war dafür der sichtbare Markeur. Gerade für theologisch Interessierte und/oder Gebildete war seit dem Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli in Marburg im Jahre 1529 die Abendmahlstheologie der wohl bedeutendste Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Theologie. Auch bis heute ist bisweilen auf lutherischer Seite – trotz über einem Jahrhundert ökumenischer Bestrebungen – die unterschiedliche Auffassung über das Abendmahl

der Hemmschuh für eine innerprotestantische Ökumene.⁵⁴ Die Frage nach dem „rechten“ Verständnis des Abendmahls war es auch, die Johann Gottfried Scheibel zu einer Reihe von unionskritischen Publikationen veranlasst hatte und Steffens als Verteidiger Scheibels auf den Plan gerufen hatte.⁵⁵

Steffens Hinwendung zu den schlesischen Altlutheranern dürfte also zum guten Teil auf der Suggestion beruhen, dass hier zwei Teile zusammengefunden hatten, die konfessionskulturell zusammengehörten. Diese Suggestion hatte mithin keinen Bestand, da sie die historisch gewachsenen konfessionskulturellen Erfahrungen und Unterschiede zwischen dänischem und schlesischem „Luthertum“ ignorierte. Ingetraut Ludolphy meint, dass „[b]ei aller Sympathie für das Luthertum [...] Steffens doch nicht auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses [stand].“ Dies scheint mir allerdings ein etwas zu weitreichender Schlusssatz zu sein, der m.E. dahin anzupassen ist, dass Steffens auf der einen sowie Scheibel und die schlesischen Altlutheraner auf der anderen Seite einen unterschiedlichen bekenntnistheologischen Boden unter den Füßen hatten. Die oben erwähnte Leerstelle in Steffens religiöser Sozialisation ist nämlich bei Scheibel gefüllt mit „[den] Bekenntnisschriften, die [ihm] den Blick geschärft hatten und ihm durch ihr damnamus die Gemeinschaft mit der anderen Konfession unmöglich machten [...]“.⁵⁶ Die Bekenntnisschriften „waren für Steffens nur historische Dokumente.“⁵⁷ Für Scheibel und die schlesischen Lutheraner waren Abgrenzungen und Lehrverurteilungen („damnamus“) nicht nur ein Teil ihrer Geschichte, sondern sogar eine Überlebensstrategie gegenüber dem gegenreformatorischen Habsburg und der römischen Kirche. Dem dänischen Lutheraner Steffens musste dies hingegen fremd erscheinen. Im Unterschied zu den lutherischen Bekenntnisschriften beinhaltet die auch in Dänemark anerkannte *Confessio Augustana* nämlich keine Verketzungen des konfessionellen Gegenübers, son-

54 Bis heute haben in erster Linie auf Grund der als unterschiedlich bewerteten lutherischen und reformierten Abendmahlstheologie die schwedische und finnische Kirche nicht die sog. Leuenberger Konkordie von 1973 ratifiziert, durch welche die Mehrheit lutherischer und reformatorischer Kirchen die Lehrverurteilungen der Reformationszeit zurücknehmen.

55 Scheibel 1821; Scheibel 1823. Vgl.: Ludolphy 1962, 109.

56 Ludolphy 1962, 92.

57 Ludolphy 1962, 92–93.

dern nur Lehrverurteilungen altkirchlicher Heterodoxien, die den Lehrkonsens der lateinischen *christianitas* widerspiegeln oder Verurteilungen radikalreformatorischer Tendenzen unter dem Stichwort der „Spiritualisten“ o.ä. Steffens Luthertum war historisch qua *Confessio Augustana* auf Ausgleich und Vermittlung kodiert, während das Luthertum Scheibels dem konfliktuellen Habitus der Bekenntnisschriften folgte. Steffens Luthertum war also aus historischen Gründen irenischer als das der Schlesier. Aus diesem Grund fehlen Steffens auch echte theologische Argumente gegen die reformierte Lehre und daher bleibt auch seine Abwehr der Kirchenunion recht farblos. Das Unverständnis, das Steffens in *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* mittelalterlichen „Verboten und Interdikten“ sowie jedwedem Fanatismus entgegenbringt, beinhaltet zugleich ein kritisches Potenzial bzw. ein Fremdheitspotenzial gegenüber Scheibels auf Anathema getrimmter und an den Bekenntnisschriften orientierter Theologie.

Die Lektüre von *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* zeigt, dass es zwischen Steffens und den schlesischen Altlutheranern gewisse Anziehungsmomente gab. Diese sind in erster Linie die *Confessio Augustana* als Ur-Bekenntnis des Luthertums und Richtschnur für beide, den dänisch-norwegischen Gelehrten und die schlesischen Altlutheraner. Teil dieser Anziehung ist zudem die lutherische Abendmahlstheologie. Weiterhin ist selbstverständlich die persönliche Bekanntschaft von Steffens und Scheibel, eine gegenseitige, auch familiäre Vertrautheit, in Anschlag zu bringen.

Nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die Nachgeborenen und immer wieder auch die Forschung ist Steffens Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist* sowie seinen theologischen Positionen mit Unverständnis begegnet. M.E. beruht dieses Unverständnis in hohem Masse darauf, dass zeitgenössische wie spätere Leser Steffens konfessionskulturell-dänischen Hintergrund, der von der jahrhundertelangen Absenz eines konfessionellen Gegenübers im dänischen Reich geprägt war, nicht nachvollziehen konnten. Steffens versuchte diese konfessionskulturellen Unterschiede im öffentlichen Raum durch seine Schrift zu erklären. Dieser Versuch war jedoch zum Scheitern verurteilt, da der Diskurs über Kirchenunion und konfessionelle Zugehörigkeiten vor dem geschichtlichen Hintergrund der Reformation und Konfessionsbildung

in Zentraleuropa, im (ehemaligen) Heiligen Römischen Reich geführt wurde.

Dass Steffens Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde* von Zeitgenossen und der Nachwelt bis heute kaum verstanden oder missverstanden wurde, hat auch mit im Zeitalter der Romantik gewachsenen Geschichtsbildern zu tun. Selbstverständlich erhoben schon Luthers Anhänger im 16. Jahrhundert den Wittenberger Reformator zwar nicht in den Himmel, so aber in den Rang eines alttestamentlichen Propheten,⁵⁸ priesen seine heldenhafte Standhaftigkeit, sein heroisches Werk, dass die römische Kirche und den Papst zerschlagen sollte. Es war aber gerade Steffens eigene Zeit, das Zeitalter der Romantik, die dazu tendierte Luther mit „der Reformation“ gleichzusetzen und somit auch die historisch gewachsenen Unterschiede in den verschiedenen Derivaten des Luthertums zu übertünchen und das Bild des „einen“ Luthertums zu zeichnen. Diese romantische Imagination des „vir heroicus“ Luther, der Reformation als Ereignis und Epoche sowie des Luthertums als fester Größe wirkte nicht nur in die akademische Theologie des 20. Jahrhunderts hinein in Form der sogenannten Lutherrenaissance, sondern weit darüber hinaus.⁵⁹ Steffens Werk *Wie ich wieder Lutheraner wurde* ist diese Sicht übrigens nicht fremd,⁶⁰ sie wird aber durch seine biographischen und historischen Ausführungen im ersten Teil balanciert.

Das Urteil über Steffens und seine religiösen Präferenzen ist daher bis in unsere Tage von dem kanonischen Bild eines einheitlichen Luthertums überformt. Dies unterscheidet auch linguistisch, durch den Zusatz des „Alt-“, die Altlutheraner als abweichende Varianz einer festen Norm. Ein Blick auf den faktisch existierenden konfessionskulturellen Pluralismus, die historisch gewachsenen Unterschiede zwischen den „Luthertümern“ in Schlesien, Dänemark oder andernorts in Europa, eröffnet allerdings einen unverstellten Blick auf Stef-

58 Dingel 2014, 529–531.

59 Siehe hierzu etwa: Assel 1994; Czaika 2009 (2).

60 „Luther erschien mir so bedeutend, als der Gewaltige, welcher berufen war, der ganzen Geschichte in allen ihren Richtungen eine andere Gestalt zu geben, nicht bloß deswegen, weil er die Hierarchie bekämpfte, sondern auch, weil er die Naturseite des Christentums festhielt, und ihr eine innere, geistige Bedeutung gab, weil ihn ein weissagendes Gefühl ahnden ließ, daß die Gewalt des reflektierenden Verstandes die Kirche zerstören würde, weil er den ersten Versuch dieser Gewalt so entschieden abwies.“ Steffens 1831, 132.

fens Leben und Wirken, inklusive seiner religiösen Positionierungen und seiner Schrift *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist*.

Dass Steffens Positionierung zur Kirchenunion und den schlesischen Altlutheranern letztendlich ein fundamentales Aufeinanderprallen unterschiedlicher lutherischer Konfessionskulturen, einen *Clash der Konfessionskulturen*, beinhaltet, ermöglicht es uns, Steffens religiöse Präferenzen und seine „Hin- und Abwendung“ von den Altlutheranern um Scheibel herum nachvollziehen zu können.

Bibliographie

- Arndt, Andreas 2018: „System bei Steffens und Schleiermacher“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 83–92.
- Assel, Heinrich 1994, *Der andere Aufbruch: die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910 – 1935)*, Göttingen.
- Baumgart, Peter 2009 (1): „Schlesien im Spannungsfeld der europäischen Mächtekonflikte um 1700. Zur Vorgeschichte der Altranstädter Konvention von 1707“. In: *Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung in Schlesien*, hg. von Hans-Wolfgang Bergerhausen, Würzburg, 15–38.
- Baumgart, Peter 2009 (2): „Staat und Kirche im bikonfessionellen Schlesien zwischen Staatsräson und Aufklärung“. In: *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, hg. von Lucyna Harc, Gabriela Wąs, Wrocław, 229–240.
- Černušák, Tomáš 2014: „Die päpstliche Politik in Mitteleuropa vor und nach dem Majestätsbrief – Wandel oder Kontinuität?“. In: *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. von 1609*, hg. von Jaroslava Hausenblasová/Jiří Mikulec/Martina Thomsen, Stuttgart, 55–62.
- Conrads, Norbert 1971: *Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709*, Köln/Wien.
- Czaika, Otfried 2009 (1): „Carolus Redivivus oder der wiederaufwachende nordische Löwe – Das Bild Karls XII. als Retter des Protestantismus in der proschwedischen Publizistik“. In: *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, hg. von Lucyna Harc/Gabriela Wąs, Wrocław, 57–83.
- Czaika, Otfried 2009 (2): „Melanchthon neglectus: Das Melanchthonbild im Schatten der schwedischen Lutherrenaissance“. In: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 2009*. München/Freiburg, 291–329.

- da Silva, Gilberto 2014: „Die Entstehung der altlutherischen Kirche in Deutschland und in der Lausitz.“ In: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-36980>, 240–252.
- Deventer, Jörg 2003: *Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Reka-tholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707*, Köln/Weimar/Wien.
- Dingel, Irene 2014: „Luther’s Authority in the Late Reformation and Protes-tant Orthodoxy“. In: *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, hg. von Robert Kolb, Irene Dingel, L’ubomír Batka, Oxford, 525–540.
- Emich, Birgit 2018: „Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschlä-ge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung“. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* (109), 375–388.
- Gerabek, Werner E. 2013: „Steffens, Heinrich“. In: *Neue Deutsche Biogra-phia* (NDB), Bd. 25, Berlin, III.
- Gerber, Simon 2018: „Steffens, Schleiermacher und das Altluthertum“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 215–233
- Giel, Joanna 1996: „Dennoch imponierte die Stadt“ – Steffens langsame Annäherung an Breslau“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleierma-cher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 15–26.
- Haanes, Vidar L. 2010: „Henrich Steffens og religionen“. In: *Henrik – Henrich – Heinrich. Interkulturelle perspektiver på Steffens og Wergeland*, hg. von Benedikt Jager/Heming Gujord, Stavanger, 74–87.
- Hausenblasová, Jaroslava/Mikulec, Jiří/Thomsen, Martina 2014: „Der rudol-finische Majestätsbrief: Entstehungsgeschichte, Forschungsstand und kon-zeptionelle Überlegungen“. In: *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen. Der Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. von 1609*, hg. von Jaroslava Hausenblasová/Jiří Mikulec/Martina Thomsen, Stuttgart, 11–24.
- Herzig, Arno 2009 (1): „Die katholische Monokonfessionalisierungspolitik im Alten Reich“. In: *Die Altranstädter Konvention von 1707. Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte und zu ihrer Bedeutung für die konfessionelle Entwicklung in Schlesien*, hg. von Hans-Wolfgang Bergerhausen, Würzburg, 39–58.
- Herzig, Arno 2009 (2): „Die Monokonfessionalisierung Schlesiens als politi-sches Programm der Habsburger vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert“. In: *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, hg. von Lucyna Harc/Gabriela Wąs, Wrocław, 87–96.
- Jürgens, Henning P. 2016: Innerprotestantische Streitschriften in und über Schlesien von der Mitte des 16. Bis ins 17. Jahrhundert“. In: *Die Reformier-ten in Schlesien – Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen Union 1817*, hg. von Joachim Bahlcke/Irene Dingel, Göttingen, 115–138.

- Kaufmann, Thomas 2006: *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen.
- Kem, Holdem 2018: „Chronologische Liste der Korrespondenz zwischen Henrich Steffens und Friedrich Schleiermacher“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 255–260.
- Klän Werner 1987: „Johann Gottfried Scheibel (1783–1843)“. In: *Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843)*, hg. von Peter Hauptmann, Göttingen, 11–29.
- Klän, Werner 1991: „Die altlutherische Kirchenbildung in Preußen“. In: *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert*, hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh, 153–170.
- von Kloeden, Wolfdietrich 1999: „Steffens, Heinrich (Henrik)“. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 15, Herzberg, 1308–1318.
- Klunke, Martin 1985: *Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation*, Göttingen.
- Kulak, Teresa 2015: “From Silesian Wars to the Great War. Region of Silesia in the Prussian Kingdom and the German Reich (1741–1918)”. In: *Silesia under the Authority of the Hohenzollerns (1741–1918)*, hg. Von Lucyna Harc/Teresa Kulak, Wrocław, 9–24.
- Liebmann, Otto 1893: „Steffens, Henrich“. In: *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Bd. 35, Leipzig, 555–558.
- Lockhart, Paul Douglas 2004: *Frederik II and the Protestant Cause. Denmark's Role in the Wars of Religion, 1559–1596*, Leiden/Boston.
- Ludolph, Ingetraut 1962: *Henrich Steffens. Sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau*, Berlin.
- Maurer, Michael 2019: *Konfessionskulturen: Die Europäer als Protestanten und Katholiken*, Paderborn.
- Moosdiele-Hitzler, Johannes 2019: *Konfessionskultur – Pietismus – Erweckungsbewegung. Die Ritterschaft Bächingen zwischen „lutherischem Spanien“ und „schwäbischem Rom, Neustadt an der Aisch*.
- Neuser, Wilhelm H. 1992: „Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden“. In: *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850)*, hg. von J.F. Gerhard Goeters/Rudolf Mau, Leipzig, 134–159.
- Pater, Józef (2009): “The Churches of Peace and Grace – a manifestation of religious tolerance in Silesia”. In: *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku*, hg. von Lucyna Harc/Gabriela Wąs, Wrocław, 147–158.

- Petry, Ludwig 1954: „Die geschichtliche Entwicklung Schlesiens“. In: *Schlesien. Unvergessene Heimat*, hg. von Herbert Hupka, München, 16–20.
- Rohls, Jan 2018: „Die Idee der Universität bei Schleiermacher und Steffens“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 119–143.
- Sarx, Tobias 2016: „Kontakte der schlesischen Reformierten um 1600 zu westlichen Reichsterritorien“. In: *Die Reformierten in Schlesien – Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen Union 1817*, hg. von Joachim Bahlcke/Irene Dingel, Göttingen, 139–156.
- Scheibel, Johann Gottfried 1821: *Das heilige Opfermahl des Bundes der Liebe mit dem Herrn, was er den Seinigen bei dem Anfange seiner versöhnenden Leiden anordnete Predigt gehalten Freytags nach dem Sonntage Judica, den 13. April 1821*, Breslau.
- Scheibel, Johann Gottfried 1823: *Das Abendmahl des Herrn. Historische Einleitung, Bibel-Lehre und Geschichte derselben. Ausführlichere Erläuterungen früherer Schrift*, Breslau.
- Schmidt, Sarah 2018 (1): „'Es ist doch sehr fatal, dass wir so weit auseinander sind' – Stationen einer Freundschaft zwischen Steffens und Schleiermacher aus Briefen und Dokumenten“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 33–65
- Schmidt, Sarah 2018 (2): „Naturbegriff und Naturerkenntnis bei Steffens und Schleiermacher“. In: *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*, hg. von Sarah Schmidt/Leon Miodoński, Berlin, 93–118.
- Schreiber-Kurpiers, Dorota 2015: “The ethnicity of inhabitants of the Silesian region (up to 1918)”. In: *Silesia under the Authority of the Hohenzollerns (1741–1918)*, hg. von Lucyna Harc/Teresa Kulak, Wrocław, 143–161.
- Schwarz Lausten, Martin 1977: *Religion og Politik. Studier i Christian III:s forhold til det tyske rige i tiden 1544–1559*, København.
- Schwarz Lausten, Martin 2003: „Tro og politik hos Christian II og Christian III“. In: *Reformation. Religion og politik. Fyrstenes personlige rolle i de europæiske reformationer*, Århus, 13–40.
- Schwarz Lausten, Martin 2004: *Danmarks kirkehistorie*. København.
- Schwarz Lausten, Martin 2008: *Die Reformation in Dänemark*. Gütersloh.
- Seils, Martin 1986: „Heß, Johannes“. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, Berlin/New York, 260–263.
- Slenczka, Notger 2011: „'Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben'. Religionsphilosophie und Zeitdiagnose bei Henrich Steffens im freundschaftlichen Widerspruch gegen Schleiermacher“. In: *Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher*, hg. von Wilhelm Gräß/Notger Slenczka, Leipzig 2011, 203–226.

- Sörries, Reiner 2008: *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln/Weimar/Wien.
- Steffens, Henrich 1831: *Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession*, Breslau.
- Steffens, Henrich 2014–2022: *Was ich erlebte. Aus den Erinnerungen niedergeschrieben*, hg. von Bernd Henningsen, Berlin.
- Wagner, Oskar 1967: *Die Reformation in Schlesien*, Leer.
- Wąs, Gabriela 2014: "The principles of the Cuius regio project and the history of Silesia between 1526 and 1740". In: *The Strengthening of Silesian Regionalism (1526–1740)*, hg. Von Lucyna Harc/Przemyslaw Wiszewski/Rościsław Żerelek, Wrocław, 9–19.
- Wąs, Gabriela 2016: „Calvinismus und Modernisierung. Eine Fallstudie zur politisch-konfessionellen Entwicklung der schlesischen Fürstentümer Liegnitz und Brieg im 16. und 17. Jahrhundert“. In: *Die Reformierten in Schlesien – Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen Union 1817*, hg. von Joachim Bahlcke/Irene Dingel, Göttingen, 189– 204.
- Wąs, Gabriela 2019: „Schwenckfeldische, reformierte und katholische Kritik der lutherischen Reformation anhand schlesischer Quellen“. In: *Reformation: Zwischen Idee und ihrer Umsetzung. Europäische, polnische und schlesische Aspekte*, hg. von Lucyna Harc/Gabriela Wąs, Krakau, 253–274.

Simone Kotva (Oslo)

Henrik Steffens on Race and Theology

A Reading of the Sámi in *Über die Lappen* (1842)

In this chapter I will discuss Henrik Steffens' thinking on race and its relationship to Steffens' theology. Steffens explains his notion of race in the *Anthropologie* (1822), one of his major works. I will be putting key ideas from the *Anthropologie* into dialogue with Steffens' lesser-known pamphlet, *Über die Lappen und Pastor N. J. C. V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen* [On the Lapps and Pastor N. J. C. V. Stockfleth's Work Among Them] (1842), a summary of Christian missionary work among the Sámi. In Steffens' thought, ideas of race are inspired by the Christian idea of inherited sin, yet an emphasis on salvation also pushes Steffens to adopt a distinctly spiritual, though no less racist, account of Indigenous "otherness." To parse Steffens on race and theology, I engage with the recent work of Sámi theologian Tore Johnsen, whose research shines new light on the theological roots of racism in Scandinavia. The publication of Steffens' pamphlet on the Sámi in 1842 coincided with the beginning of a period of intensified racial discrimination of Indigenous peoples in Scandinavia. Following Johnsen, I propose we read Steffens' *Über die Lappen* as an example of the intimate connection between theology and racial classifications in the nineteenth century.

Racial Theory in Steffens' Philosophy of Human Nature

Like many of his contemporaries, Henrik Steffens took a lively interest in race. In the West, racial classifications emerged from a long history of speculation on human differences. With roots in the medieval period, racial classifications began taking form at the end of the seventeenth century, with fully-fledged theories emerging

only in the nineteenth century, a significant century for the rise and popularization of racial classifications. Steffens' work was written in what Ivan Hannaford identifies as the beginning of the second formative period in the Western invention of race, 1815–1870, a time characterized by the search for historical and biological origins.¹ During this period, three overlapping hypotheses about the nature of race were prominent. The first, originated by Carl von Linnæus and developed by Johann Friedrich Blumenbach, connected race to external, physiological characteristics yet “cautioned that we should not be too firm about its boundaries.”² The second, represented by Immanuel Kant's philosophy, focused on interior dispositions and saw race as the outward expression of inner traits and temperaments carried by blood and inherited by children from their parents. A third hypothesis, argued by G. F. Hegel, understood racial difference as a stage in humanity's spiritual unfolding toward a future state of higher rationality.³

Of the three hypotheses Hannaford uses to delineate racial theory during the first half of the nineteenth century, Steffens' shares most traits with Kant's concept of race, as Mark Larrimore has also explained.⁴ Like Kant, Steffens is interested in tracing the spiritual rather than the biological origins of race, although external characteristics and their unfolding are an important factor in his racial classification. Steffens' preoccupation, however, is with race as a matter of soul and, moreover, the *state* of a person's soul, something Steffens interprets in explicitly religious terms in relation to sin and salvation. Crucially, Steffens identifies humanity's prelapsarian state with a relative lack of skin coloration, speculating that white Europeans were the descendent of an originally raceless humanity. The idea that white Europeans were raceless sets Steffens' views apart from many popular racial theories of the time. Blumenbach, for instance, also thought that light-skinned people were closest to the divine archetype but inferred from this the superiority of a white (Caucasian) race – not the exemption of light-skinned peoples from the category of race. Of the many racial classifications that developed

1 Hannaford 1996, 235–276.

2 Hannaford 1996, 274.

3 Hannaford 1996, 275.

4 Larrimore 2006.

during the first half of the nineteenth century, Steffens' position thus appears remarkably ethnocentric and spiritually hierarchical, and in this sense also exceptionally racist, especially when used against the Sámi, as we will see shortly. It is natural to view this racial classification in the context of Norway's nation-building process and its romanticization of Scandinavian ethnicity, a process in which Steffens' writings – aimed at a German-speaking audience already receptive to the idea that a “pure” form of humanity could be found in the North – played an important role.⁵

Turning now to Steffens' writings on race, in the *Anthropologie* (1820–1822), Steffens understands race as the diversity of human differences – but also as the result of a fall into sin.⁶ Although not a theologian, Steffens's chair at the University of Berlin included a specialization in “religious philosophy.” Raised in a Dano-German household, Steffens was brought up by Lutheran parents and, following a religious experience during his student years, became an outspoken defender of Lutheranism.⁷ Prominent in Lutheran theology is the idea of sin and of human culpability, a theme which appears in Steffens' religious writings but also in his scientific work – most notably, the *Anthropologie*.⁸

At the dawn of humanity, argues Steffens in the *Anthropologie*, all humans were initially of the same physiological type and light skinned. They lived in a temperate region of the globe, their common origin. This common origin Steffens understands as a prelapsarian state, an Edenic state before the fall into sin. In this state, human beings had not yet diversified into races and lived in harmony with their environment, understanding themselves as part of nature and as indistinct from nature.⁹ Steffens then describes how humans began to engage in what he calls *Reflektion*, “reflection,” or *Selbsucht*, “self-interest.” Through self-interest, the Edenic state was

5 Fjågesund 2022.

6 Steffens 1822, 2: 365ff.

7 Steffens 1831, 74–76.

8 Cochlovius 1980, 43, 46.

9 In the nineteenth-century, race was used as a term to distinguish between different physical types of human ethnic groups in ways that are no longer supported by science. From this point on, I will dispense with the scare quotes around “race” and “racial.” On the history of racism in the period, see Eigen and Larrimore 2006.

lost – geographically as well as physiologically. “All peoples,” writes Steffens, “by distancing themselves from the place of their shared origin, lose spiritual capacities to the same degree that their bodily degeneration increases.”¹⁰ For Steffens, humanity’s original sin was self-interest, and race was the visible manifestation of self-interest.

Self-interest, in turn, is understood by Steffens as the outward manifestation of an internal imbalance of the humors. The four temperaments are the key to Steffens’ understanding of both race and sin.¹¹ Sin, for Steffens, results in a humoral imbalance triggered by migration from a temperate zone. In the *Anthropologie*, Steffens proposes that humanity’s common origin must have been situated in a temperate region of the globe, meaning a place where the four humors – hot/dry (choler), hot/wet (blood), cold/dry (black bile), cold/wet (phlegm) — were thought to be particularly well-balanced (for Steffens, this location lay somewhere in the Himalayas). In this state, the four humors existed in equilibrium, without one dominating the other. The “seeds” (*Keime*) of potential imbalance were present already in the first humans, though, and it is these “seeds” that, in Steffens’ thinking, began to germinate with the fall into sin.¹²

Steffens follows the commonplace idea – shared also by Immanuel Kant – that human temperaments reflect environmental conditions, and that environments, in turn, can be understood as possessing “temperaments” of their own, capable of causing humoral imbalances by encouraging the excess of one or other temper within the human body.¹³ Steffens thus cites, as a matter of course, the belief that different races correlate to the dominance of different temperaments. In the *Anthropologie*, he recognizes four major races: Mongols, North Americans, Africans and Malays. Steffens’ Mongols are melancholic because they live in places where it is cold and dry and

10 Steffens 1822, 2:411. Unless otherwise stated, all translations are mine.

11 According to classical humoral theory, a person’s disposition was the result of the interaction of four “humours” or fluids in the human body which corresponded to different dispositions or “temperaments”: melancholic (black bile), sanguine (blood), phlegmatic (phlegm) and choleric (yellow bile). External factors were considered highly significant in humoral theory. Changes in diet but also climate and environment helped to excite – or inhibit – the production of specific humours.

12 Steffens 1822, 2:415.

13 Mikkelsen 2013, 1–40.

Africans are sanguine because of their hot and wet environs; North Americans, by contrast, are phlegmatic while Malays are choleric.¹⁴ Here, sin becomes expressed not only in skin-tone but in terms of a theory of the four temperaments that was mapped onto climactic zones.

Humoral imbalance, however – the external manifestation of sin, in Steffens’ thinking – is not universal, or not quite. Steffens distinguishes the four major races from “original” and “historical” peoples respectively. The former comprise people in Peru and Mexico, Egypt, China and India, while the latter encompasses Greeks, Romans and Germans.¹⁵ For Steffens, “historical” peoples denote people with a written (as opposed to oral) history. They are the closest – both spiritually and physiologically – to the state of human beings before the fall. “Historical” people are, for Steffens, not strictly speaking a race; light-skinned people are *not* part of Steffens’ understanding of what constitutes race. Race, in the *Anthropologie*, is the exterior manifestation of sin. The result is a hierarchical division of humanity into what Steffens calls lower and higher peoples, with higher peoples being those in whom racial expression – defined in terms of deviation from a light-skinned original state – is the most underdeveloped.

Race as the Consequence of Sin

Steffens’ division into higher and lower peoples would seem to come into tension with his Lutheran theology, according to which all humans are sinners and in need of redemption. Interestingly, Steffens does *not* consider “historical” peoples to be without sin. A staunch Lutheran, Steffens believed that human beings had plunged into sin willingly and of their own accord. Yet he argues that those who are born members of an “historical” people nonetheless carry less inherited sin and inherit a sacred responsibility toward the four major races (a theme that will become important in Steffens’ text on the Sámi). Germans and other “historical” peoples (the main readership of Steffens’ work) should thus understand their relative

14 Steffens 1822, 2: 420–423.

15 Steffens 1822, 2: 400–410.

lack of race as a mandate to redeem fellow human beings through the preaching of the Gospel, rather than as a justification for oppressing “racial” peoples. Steffens implies that any member of an “historical” people who use their superiority over the four major races to dominate others commits further sin. Steffens’ theory of race, then, encompasses much more than simply pseudo-scientific biological speculation; it harnesses such speculation in the service of moralizing arguments intended to bolster Christian theology.

To understand just *how* significant theology is in Steffens’ theory of race it is useful to contrast it with Steffens’ principal source of inspiration on the matter, the philosophy of Immanuel Kant. As Mark Larrimore has shown, although both Kant and Steffens were Protestant, Steffens – in addition to being a natural philosopher – also was a devout Lutheran who wrote passionately in defense of Christian values. This interest in defending the Christian faith seems to impact Steffens’ thinking on race in distinct ways, moving it away from what Larrimore characterizes as Kant’s ultimately “pragmatic” motivations for thinking about race.¹⁶

Larrimore draws attention to the idea of the fall, which figures prominently in both Kant’s and Steffens’ ideas of race. For Kant as for Steffens, race is a physical repercussion of the fall, or rather, the fall is an allegory of perceived moral – as well as physical – degeneration leading to ethnic diversity. Faced with explaining the diversity of human physical types, Kant argues that sin awakens specific “seeds” (*Keime*), an idea that is also cited and used by Steffens in the *Anthropologie*. Over time, these “seeds” overwhelm and unbalance the individual’s humors, making them physically and morally weakened – again, an idea that is present in Steffens’ thinking. Originally, all humans were white-skinned and all were of the same physical type; the white-skinned human, for Kant as for Steffens, recalls prelapsarian humanity and is imbued with “noble” qualities that set them above members of the four major races.

Steffens adopts a view that, at first glance, is quite similar. In the *Anthropologie* Steffens too argues that “seeds” dormant within humanity are made to grow by sin. Larrimore points out, however, that Kant’s use of the Christian imagery of sin is mostly metaphorical; Kant is interested in explaining the mechanism of cause and effect

16 Larrimore 2006, 109.

that led to what was widely believed, during the nineteenth century, to be a biological fact. Larrimore stresses that Kant, however, did not consider biology and morality to be linked in any essential way. Ultimately, for Kant, the human spirit is independent of biological characteristics, racial or otherwise. For Steffens, however, the “seeds” that give rise to race are spiritual as well as biological, and thus entail moral responsibility and moral agency. For Steffens, as Larrimore notes, it is because race exists that human beings are made aware of their sinfulness and need for salvation through Jesus Christ.

This lends to Steffens’ theory of race, otherwise so similar to Kant’s, a distinctly religious, moralizing tenor mostly absent from Kant’s writings on race and the fall. Indeed, 1823 (only a year after the publication of the *Anthropologie*) saw the appearance of Steffens’ *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben* [Concerning False Theology and True Belief]. In this opuscle, Steffens draws attention to the universality of sin. He argues that a “false” theology encourages the virtuous to take pride in their accomplishments and dominate the weak, while a “true” theology encourages the virtuous to recognize their fundamental sinfulness and spread the Gospel.¹⁷ The tension between humanity’s sinfulness and her virtuous share is evident also in the *Anthropologie*, where it is given a racial explanation: the virtuous are those who have inherited as few racial “seeds” as possible. In his thinking on race, Steffens deliberately insists on the spiritual quality of race, and, by implication, the racialization of salvation. The result is a theological but also deeply conflicted racial theory, one in which Christian values seem undermined by the very racial theory they are meant to uphold.

Über die Lappen (1842) and the Spiritualization of Race

Rather than resolve this conflict, I would like to analyze its complexity by turning to another, much later, text by Steffens. One striking example of the conflicting role of Christian theology in Steffens’ thinking on race is to be found in a pamphlet by Steffens, published only three years before his death: *Über die Lappen und Pastor N. J. C. V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen* [On the Lapps and

¹⁷ Steffens 1823.

Pastor N. J. C. V. Stockfleth's Work Among Them] (1842). Niels Vibe Stockfleth was a Lutheran pastor who served in Finnmark during the 1830s. Stockfleth was also an amateur scholar and during his time in Finnmark he conducted research on Sámi languages and culture and produced translations of Christian Scripture. *Über die Lappen* is a short text, and roughly two-thirds of it consists of Steffens' arrangement of a biographical notice on Stockfleth by the Norwegian theologian Wilhelm Andreas Wexels. Steffens' contribution appears at the beginning in the form of a short, prefatory remark introducing Finnmark and the Sámi to a German readership.

In the opening pages of *Über die Lappen*, Steffens evokes the environment of Finnmark, noting its geographical location, flora and fauna. At the end of his introductory description, Steffens explains how he "felt it necessary to present this brief overview of the natural characteristics of the land before turning our attention to its original inhabitants. The influence of the land on its inhabitants is simply too great to overlook."¹⁸

We recognize this emphasis on the environment from Steffens' theory of human nature as presented, decades earlier, in the *Anthropologie*. There, Steffens' natural philosophy stressed the intimate relationship between human beings and their environments, even going so far as to claim that humans' spiritual as well as physical characteristics were inexplicable without a careful consideration of geographical region. The same principle is reflected in the introduction to *Über die Lappen*. As Steffens turns to the human inhabitants of Finnmark, both religious feeling and race are at the forefront of his mind. "Here now, in this land so described, lives a people for whom I wish to awaken the heartfelt interest of Christian readers," begins Steffens, before continuing: "Surrounded on all sides by Christian, civilized nations – Russians, Swedes, and Norwegians – there is no other Christian yet culturally isolated people so near to us that claims our Christian compassion so strongly!"¹⁹

Following immediately on this exhortation to Christian compassion is a pseudo-scientific, racial analysis of the Sámi, in which Steffens confidently assures that, "[the Sámi] form a distinct race,

18 Steffens 1842, 5.

19 Steffens 1842, 6.

entirely different from the European lineage.” Concerning the racial characteristics of the Sámi, Steffens writes that they

include small, elongated eyes, high cheekbones, a broad mouth, and a pointed chin with little or no beard. Their hair is usually dirty brown or darker. The mountain Sámi are never blond. They are lean, short, broad-shouldered, and stoutly built, with strong bones and muscles. Their hands and feet are strikingly small and short, and their voices are weak and soft. Overall, they are small in stature, usually around five feet to five feet two inches tall, and rarely as much as five feet three inches. The women are less attractive than the men. It has been observed that the Norwegian Sámi are taller than the Swedish Sámi.²⁰

Steffens then introduces a hierarchy between different Sámi groups, arguing that the Mountain Sámi present the “purest form of the race,” while the River and Sea Sámi are the result of inter-racial mixing with Norwegians and Finns.²¹ The idea of racial mixing and its consequences occupies Steffens for the next few pages, which revolve around providing racial explanations for the alienation and abuse of the Sámi by Norwegian neighbors. Steffens remarks with indignation at the foul treatment the Sámi receive by Norwegians. The Sámi “were often treated almost like animals,” they were “attacked, plundered, and killed in the most brutal ways by the Norwegians.”²² “The Norwegians,” concludes Steffens, “have always regarded the Sámi with the deepest contempt.”²³

Steffens is keen to elaborate on the injustice experienced by the Sámi at the hands of the Norwegians in Finnmark, especially when the Sámi, as he makes pains to explain, were Christianized already during the Middle Ages. Yet Steffens also notes the continuation of Indigenous ritual practices among the Sámi, exclaiming with dismay that some Sámi women still “worship stones.”²⁴ For this reason, Steffens in his pamphlet affords deepest admiration for the work of pastors like Stockfleth, and judges Sámi Christianity to be no more than skin-deep. In Steffens’ opinion, continued Christianization

20 Steffens 1842, 6. In these descriptions, Steffens cites the work of James Cowles Prichard, most likely the latter’s *On the Extinction of some Varieties of the Human Race* (1839).

21 Steffens 1842, 7.

22 Steffens 1842, 9.

23 Steffens 1842, 9.

24 Steffens 1842, 9.

among the Sámi is essential because, although “this people possess some moral virtues...these [virtues] do not spring from that deep, pure source which alone gives morality a higher value.”²⁵ The Sámi, on Steffens’ account, while unjustly treated by the Norwegians, are nonetheless removed from the “pure source” of spiritual redemption accessible to their “European” neighbors, the Norwegians.

Next, Steffens reflects that at least some of the unjust treatment of the Sámi can be explained by Sámi racial “decline.” This “decline,” in Steffens’ narrative, is the result of inter-racial mixing. Steffens proposes that the River and Sea Sámi are distinct, racially, from the Mountain Sámi. While the Mountain Sámi are “freer, prouder,” the River and Sea Sámi have “declined,” and it is this “decline” that explains their brutal treatment by the Norwegians. Even the Mountain Sámi, however, are an eyesore to the Norwegian:

Certainly, the River and Sea Sámi have declined profoundly. They seem to have given up on themselves entirely: they are servile, deceitful, and are almost always seen drunk. The Mountain Sámi are freer, prouder, and more independent; however, even they do not present themselves favorably when they appear in settlements. They are reserved, sullen, and extremely distrustful – an understandable consequence of their unjust treatment. It is well-known how dangerous spirituous beverages have become for the lower classes of Northern peoples.²⁶

At this point, Steffens shifts his attention to the moral consciousness of the Norwegian overlords. Steffens repeats his indignation at the Norwegian treatment of the Sámi, especially at Norwegian merchants who bring alcohol to the Sámi, arguing that this trade exacerbated what Steffens argues is an innate weakness for alcohol on the part of Sámi people. The Sámi are thus “exploited in the most reprehensible manner by the Norwegians, placing a burden of guilt upon this otherwise honorable people [i.e. the Norwegians] – a guilt that must be atoned for in every way and with the greatest sacrifices.”²⁷

The thought of Norwegian overlords’ guilt vis-à-vis Sámi spiritual inferiority preoccupies Steffens for the remainder of his essay in *Über die Lappen*. Yet, while Steffens’ concern drifts more and more

25 Steffens 1842, 10.

26 Steffens 1842, 10.

27 Steffens 1842, 10.

toward moral outrage at the Norwegian treatment of the Sámi, which Steffens identifies strongly with the theological language of guilt, his understanding of the Sámi as biological and spiritually inferior remains as firm as ever. If anything, Stockfleth's missionary work among the Sámi appears to confirm, in Steffens' eyes, the "lowly" state of raced peoples. He concludes his essay by praising Stockfleth's efforts and pleading for his readers' Christian sympathy, a sympathy that Steffens hopes will result in renewed acts of "atonement" on the part of the Norwegians:

The greater the guilt of the Norwegians, who not only neglected a people whose Christian education had been entrusted to them by God but also contributed to their growing ruin, the more pleasing it is to see the current acknowledgment of this guilt and the efforts to atone for it. Stockfleth is the man whose tireless and careful work, whose fervent zeal for this holy cause, and the lively support he receives from his fellow countrymen, as I am convinced, will evoke the deepest sympathy from Christian readers.²⁸

At the heart of *Über die Lappen* is a spiritualization of race made possible by a racial classification inseparable from theological ideas. Against the background of the wider philosophy of human nature sketched decades earlier in the *Anthropologie*, Steffens uses Stockfleth's mission to unfold race as a drama of spiritual salvation. This drama may be sketched briefly as follows: The Sámi, like all people, need to be saved. Yet the Sámi, because of their race – for Steffens, the external manifestation of humoral imbalance – are incapable of coming to salvation on their own. Enter the Norwegians, carrier of fewer racial "seeds" and thus closer to the "pure source" of spiritual redemption: their task is to lead the Sámi to salvation. Yet the Norwegians, because they too have become mired in sin, abuse their sacred duty to bring the Sámi to salvation. In *Über die Lappen*, Norwegian overlords are cast both as villains and as saviors – villains insofar as they abuse their "natural" power over raced peoples, and saviors insofar as they "repent" over the sins of their ancestors and neighbors. The drama culminates in the future salvation of the Sámi with the aid of the Norwegians, but also, and this is striking, of the Norwegians, who are encouraged to Christianize the Sámi as a means of atoning for past aggressions against the Sámi.

28 Steffens 1842, II.

Theology and Racism against the Sámi in Nineteenth-Century Scandinavia

That theological ideas of personal as well as collective salvation are important in Henrik Steffens' understanding of race is made clear in the way ideas of mission are woven into his narrative of the Sámi. It is useful to examine this narrative closer by considering how it relates to the question of theology and racism in Scandinavia during the first half of the nineteenth century. The Sámi theologian Tore Johnsen has drawn attention to this question in a series of recent studies.²⁹ Although he does not address Steffens directly, Johnsen tackles many characters pivotal to Steffens' historical and theological context, among them Niels Vibe Stockfleth, the pastor at the center of Steffens' *Über die Lappen*. Johnsen identifies in Stockfleth and his contemporaries a distinct contribution to Scandinavian racism against the Sámi, one whose theological underpinnings have often been overlooked by scholars.

As Johnsen points out, while Social Darwinism became significant at the height of nineteenth-century racial theory, Christian theology played an important role earlier in the period, during the eighteenth and early nineteenth centuries, especially in Norwegian discourse around the Sámi. Beginning in the eighteenth century, "hierarchies of race, civilization and mission," writes Johnsen, "meld together into a unified Christian conception which can be called 'the civilization model'."³⁰ According to the "civilization model," the Sámi needed to become "civilized" as part of a Christianization process that was understood narrowly in terms of Enlightenment ideals. Johnsen notes how thinking around race, at this point, became implicit in the very idea of Christianity; in eighteenth-century Scandinavia, to Christianize was to civilize, and Christianity itself was seen, increasingly, as a civilizing force that "elevates primitive [peoples] from an inferior civilization and into a superior civilization where true Christianity could be found."³¹

Significant to our reading of Steffens, Johnsen counts Pastor Stockfleth among the proponents of the "civilization model." Stock-

29 See for instance Johnsen 2022 and Johnsen 2021.

30 Johnsen 2021, 306.

31 Johnsen 2021, 308.

fleth's self-proclaimed mission amongst the Sámi was passionate but also contradictory. On the one hand, it called for a recognition of Sámi languages and culture, with Stockfleth contributing to important national debates regarding the importance of educating the Sámi in their own languages. Stockfleth took a lively interest in Sámi culture, castigated Sámi abuse at the hands of Norwegians, and called on Christian compassion for the Sámi. On the other hand, Stockfleth's motivations for incorporating Sámi-language education were to spread, in his own words, "Christian knowledge and Enlightenment, as well as culture and civilization."³² His "compassion" was patronizing, portraying the Sámi as childlike and inferior. Johnsen argues that an implicit hierarchy of race is present in this thinking, which depicts the Sámi as inferior peoples and Christians as superior. While Stockfleth does not articulate an explicit theory of race, his thinking leaves such theories open to development. It is a "constellation of theological ideas" which became profoundly influential.³³

Steffens' use of theology in his racial theory, both in the *Anthropologie* and *Über die Lappen*, can be understood as part of this constellation of theological ideas dominant at the turn of the eighteenth century, in which Christianization was identified as a civilizing force, and Christian spirituality as a way of "elevating" so-called primitive peoples. Steffens' thinking on race also reflects Stockfleth's incorporation of Christian missiology into the "civilization model." In the same way that Stockfleth espoused a patronizing attitude toward the Sámi, Steffens encouraged German readers of *Über die Lappen* to take pity on the Sámi owing to their status as raced peoples.

Reading Steffens alongside Johnsen also highlights further aspects of this constellation of theological ideas. In Steffens' *Über die Lappen*, not only is Christian salvation tied to the forces of civilization; it is inseparable from the idea of race as sin. The way Steffens imagines the Sámi and their salvation assumes the wider argument of his *Anthropologie*. In the latter, Steffens considers race a sign of sin. Steffens' "historical" peoples, such as Germans (and Norwegians), are superior, according to Steffens, because of their lack of race. In the *Anthropologie*, Steffens was not focused on Norwegians, but

32 Stockfleth, *Dagbok over mine Missionsreiser*, 92, cited in Johnsen 2021, 309.

33 Johnsen 2021, 306.

in *Über die Lappen* they take center stage in a drama that can be read against a wider backdrop of the colonial mentalities at stake in Johnsen's analysis of Stockfleth and his contemporaries. In particular, Johnsen's work casts light on the peculiar nature of Christian salvation in the "civilization model." For Steffens, Christianizing the Sámi appears to be less about spreading the Gospel and more about imposing specific Enlightenment values on Sámi culture; at the same time, Steffens maintains that the Sámi, because of their raced status, can never be fully Christian – Christianizing the Sámi is thus a process that in the end benefits only the Norwegians. By performing missions, clergy like Stockfleth are atoning for the guilt of their ancestors and neighbors who continue to abuse the Sámi and commit atrocities against Sámi communities. Christian mission is interpreted as a way of atoning for the sins of the colonizer. By spreading the Gospel, the sins of the colonizer as well – as that of the colonized – will be redeemed.

Conclusion

Steffens' thinking on race weaves the Christian idea of sin into a pseudo-scientific account of human difference that casts light on the wider role of theology in the invention of race during the nineteenth century. *Über die Lappen*, written by Steffens toward the end of his life, embodies his mature reflection on race and shows Steffens applying a theologically inflected concept of race to the Sámi in Finnmark. The purpose of this chapter has been to provide an intellectual context for the role of theology in Steffens' thinking on race, focusing on his understanding of the Sámi. Steffens can be seen to carve out a spiritualization of race and a racialization of Christian spirituality, proposing a spiritual hierarchy between Norwegians and Indigenous peoples in the European Arctic. As Sámi theologian Tore Johnsen shows, such thinking was not unusual in the nineteenth century, yet the role played by theology and theological ideas has been neglected. Steffens' work shows the importance of conducting further research on the influence of theology on racism, especially in Scandinavia. The period from 1850 to 1950 was a troubling one in the history of racism in Scandinavia. Steffens' *Über die Lappen*,

composed at the cusp of this period, stands out as an ambivalent position in need of careful and critical study.

Bibliography

- Cochlovius, Joachim 1980: *Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850*. Gütersloh.
- Fjågesund, Peter 2022: “Henrich Steffens and the Perception of Norway in Germany.” In *Culture and Conflict: Nation-Building in Denmark and Scandinavia, 1800–1930*, eds. Karina L. Grand, Sine Krogh, Thor J. Mednick. Aarhus, 199–213.
- Hannaford, Ivan 1996: *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore.
- Heng, Geraldine 2018: *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge.
- Johnsen, Tore 2022: *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic: Indigenous Theology Beyond Hierarchical Worldmaking*. Lexington.
- Johnsen, Tore 2021: “Menneske først, kristen så”: Om teologi, rasisme mot samer og behovet for avkolonisering.” In: *Kirke og Kultur*, Vol. 4, No. 126, 299–232.
- Larrimore, Mark 2006: “Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant”. In: *The German Invention of Race*, ed by Sara Eigen and Mark Larrimore. New York.
- Larrimore, Mark, and Sara Eigen Eds 2006: *The German Invention of Race*. New York.
- Mikkelsen, Jon. Ed (2013): *Kant and the Concept of Race: Late Eighteenth-Century Writings*. New York.
- Steffens, Henrik 1822: *Anthropologie*, 2 vols. Breslau.
- Steffens, Henrik 1823: *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben: eine Stimme aus der Gemeinde*. Breslau.
- Steffens, Henrik 1831: *Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist*. Breslau.
- Steffens, Henrik 1842: *Über die Lappen und Pastor N. J. C. V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen*. Berlin.

Benedikt Jäger (Stavanger)

Die Samen von Berlin aus gesehen

Henrik Steffens' Schrift *Über die Lappen*

Einleitung

Die vielseitigen Talente von Henrik Steffens auf verschiedensten Gebieten der Kunst und der Wissenschaft sind allgemein anerkannt worden. Doch selbst ein Tausendsassa wie Steffens hat seine blinden Flecken, und von seiner belletristischen Produktion ausgehend kann nicht auf eine komödiantische Ader bei ihm geschlossen werden. Vielleicht finden sich in *Die vier Norweger* Passagen, die aus heutiger Sicht nicht einer unfreiwilligen Komik entbehren¹, aber im Allgemeinen enthält sich Steffens aller humorigen Überspitzungen. Eine Ausnahme kann man im sechsten Band der Autobiographie *Was ich erlebte* finden und diese thematisiert ein Gebiet, das heute sehr ernst genommen wird, und für die aller meisten Humoristen Tabu ist: die Vorstellungen von menschlichen ‚Rassen‘.

Was ich erlebte ist in mancherlei Hinsicht ein kulturgeschichtliches *Who is who* der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daher kann es kaum überraschen, dass Steffens auch mit dem seinerzeit berühmten Arzt und Anatomen Franz Joseph Gall (1758–1828) in Kontakt kam. Dieser wird gemeinhin als der Gründer der berüchtigten Phrenologie angesehen – jener Lehre, die von einer Korrelation der Physiognomie des menschlichen Schädels zu seelischen Eigenschaften des Menschen ausging. Steffens war äußerst skeptisch gegen Gall eingestellt, den er als brennenden Überzeugungstäter schilderte, der anscheinend keine Selbstzweifel kannte. Doch seine Einwände gegen den von Gall ausgelösten ‚Hype‘ waren von grundlegenderer Natur, wobei er sich auf Kant bezieht, demzufolge: „das sittliche Urtheil

1 Vgl. Steffens 1837, 18.

seinen Abschluß nicht in der Erscheinung finden kann, sondern höher liegt als diese.² Davon ausgehend ironisiert Steffens über die grassierende Gall-Mode, die dem heutigen Leser doch recht absonderlich erscheint:

Die nach Gall numerirten Hirnschädel gehörten damals, wie die beliebten Schriftsteller, zum Ameublement der Häuser; ja man fand sie auf den Toiletten der Damen. Anstatt die Werke eines Schriftstellers zu lesen, die Compositionen eines Musikers zu hören, war man schon geneigt, wenn es möglich war, die persönliche Bekanntschaft des Gelehrten oder des Künstlers zu machen, seine Stirnbildung zu untersuchen, und wenn ihm etwa das Organ fehlte, welches als die Grundlage des für sein Werk nothwendigen Talentes betrachtet wurde, von vornherein dieses als ein nichtiges zu beurtheilen.³

Da nicht alle Geistesgrößen sich bereit erklärten, ein Modell ihres Schädels anfertigen zu lassen, schlägt Steffens vor, deren abgelegte Hüte oder Handschuhe als Untersuchungsobjekte zu verwenden, um weitreichende Schlüsse über den Besitzer ziehen zu können. Dennoch meint er auch bei Gall einen Funken Wahrheit zu finden, da dieser einen Zusammenhang zwischen der Physiognomie und der Witterung annimmt, die wiederum in engem Zusammenhang mit den jeweiligen geographischen Gegebenheiten stehen. Diese Parameter waren wichtig in den zeitgenössischen Diskursen über ‚Rasse‘, die auch Eingang in andere Schriften von Steffens fanden – besonders seine *Anthropologie* von 1822 und die späte Schrift *Über die Lappen* (1842).

Im Folgenden soll diese kurze Schrift aus dem Spätwerk beleuchtet werden.⁴ Zunächst soll der Schreibanlass und die Quellenlage kurz skizziert werden, um danach ausführlicher auf die Konstrukti-

2 Steffens 2000, 45.

3 Steffens 2000, 45.

4 Bisher gibt es wenig Forschungsbeiträge zu dieser kleinen Schrift. Die Ausnahme bildet Pier Francesco Corvinos „Il popolo della luce e la luce dei popoli. Intorno a *Über die Lappen* (1842) di Henrich Steffens“ (2024). Aus seiner Sicht ist der Vortrag über die Samen keine periphere Gelegenheitsarbeit, sondern eine Weiterführung und Ausarbeitung von Problemen, die Steffens in seiner *Anthropologie* entwickelt hatte. Zudem hat sich Simone Kotva aus postkolonialer Perspektive mit der Schrift auseinandergesetzt. Dieser Beitrag findet sich im hier vorliegenden Sammelband (173-187).

on der Samen einzugehen. Die Triangulierung von Geografie, Klima und ‚Rasse‘ bilden hierbei den Rahmen.

Einen Wechsel von Wexels einlösen – Quellen und Schreibanlass

Steffens hat zur Selbstvermarktung immer wieder seine norwegische Herkunft strategisch eingesetzt, jedoch hat er die Nordkalotte oder Sápmi nie selbst bereist. Den nördlichsten Punkt, den er auf seinem Lebensweg erreichte, bildete Trondheim, das er allerdings bereits 1779 als Sechsjähriger verließ.⁵ Wenn Steffens also über die Samen schreibt, sind nicht eigene Erfahrungen wichtig, sondern schriftliche Quellen: Zum Teil Carl von Linnés *Lappländische Reise aus dem Jahr 1732*, wichtiger noch Leopold von Buchs *Reise durch Norwegen und Lappland* (1810) und B.M. Keilhaus *Reise i Øst- og Vest-Finmarken samt til Beeren-Eiland og Spitsbergen* (1831). Die beiden letztgenannten sind geologische Reiseschilderungen und harmonierten daher gut mit Steffens' eigenen Interessen, der seine Laufbahn als Mineraloge und Geologe begonnen hatte und mit seinen *Beyträge zur innern Natugeschichte der Erde* (1801) für Furore gesorgt hatte. Doch Steffens war ein wissenschaftlicher Tausendsassa, der in den verschiedensten Bereichen publizierte, so z.B. auch in Religionswissenschaften: 1839 erschien z.B. eine zweibändige *Christliche Religionsphilosophie* aus seiner Feder. Daher kann es nicht überraschen, dass der wichtigste Prätext für die Schrift über die Samen ein theologischer ist: W. A. Wexels *Udsigt over Pastor Stockfleths Virksomhed i og for Finmarken*. (1839) [Übersicht über Pastor Stockfleths Wirksamkeit in und für Finnmarken]. Wilhelm Andreas Wexels (1797–1866) war einer der bedeutendsten, norwegischen Theologen des 19. Jahrhunderts, der als Dichter von Kirchenliedern hervortrat und 1843 mit einem Lehrbuch für Konfirmanden, Pontoppidans Erklärung (1737) ablösen wollte.⁶ Dies hatte eine der heftigsten reli-

5 Band 10 der Neuausgabe von *Was ich erlebte* zeichnet sich durch einen wertvollen Anhang aus, der neben einem umfangreichen Schlagwortverzeichnis auch einen chronologischen Überblick über den Lebensweg von Steffens enthält. (Vgl. Steffens 2022, 300–312).

6 Vgl. Elseth 1999.

giösen Kontroversen in Norwegen im 19. Jahrhundert zur Folge, aus der die Parteigänger Pontoppidans siegreich hervorgingen.

Diese Texte bilden die Grundlage für Steffens Text *Über die Lappen* aus dem Jahr 1842 und um es gleich vorwegzunehmen, eine moderne Plagiatskontrolle würde Steffens' Text nicht bestehen. Er nennt zwar beiläufig die Quellen – zum Teil markiert er auch Passagen als Zitate besonders aus Wexels Text, doch sind die Übernahmen sehr viel umfangreicher, so dass man diskutieren kann, ob die Schrift über die Samen in letzter Instanz nicht als gestraffte Übersetzung angesehen werden muss. Der Ausgangstext war Steffens durch den Verfasser „gütigst mitgeteilt“⁷ worden und war im deutschsprachigen Raum vollständig unbekannt. Das übersetzerische Plagiat war also zur damaligen Zeit fast unmöglich zu entdecken, zudem waren die Vorstellungen von geistigem Eigentum zu dieser Zeit noch andere als heute.

Wie beschreibt Steffens nun die Nordkalotte und deren Ureinwohner? Als geographische Bezeichnung benutzt er am häufigsten die Bezeichnung ‚Finnmark‘ bzw. ‚Finnmarken‘ und der Text zerfällt grob gesagt in drei Teile: a) Geographische Beschreibung Finnmarks b) Geschichte der Samen c) Die Missionierung der Samen in neuerer Zeit. Der letzte Teil umfasst knapp zwei Drittel des 28-seitigen Gesamttextes, was dem Schreibanlass geschuldet ist, der im fast barocken Untertitel der Schrift spezifiziert wird: „Über die Lappen und Pastor N.J.C.V. Stockfleths Wirksamkeit unter diesen. Einladungsschrift zur acht und zwanzigsten Stiftungsfeier der Preussischen Haupt-Bibel-Gesellschaft am 12. Oktober 1842, Nachmittags 3 Uhr in der Dreifaltigkeits-Kirche zu Berlin.“ (*ÜdL*, Titel) Das Titelblatt präzisiert zudem, dass Steffens einer der ehemaligen Mit-Direktoren der preussischen Haupt-Bibel-Gesellschaft war. Daher kann es nicht überraschen, dass Steffens ausführlich auf das Problem der Missionierung der Samen eingeht und mit dem Fehlen einer Bibelübersetzung eine der Hauptursachen für die missliche Lage der Samen benennt. Die Gliederung des Textes in drei Teile ist nicht nur eine Konsequenz des Anlasses, sondern ergibt sich aus den grundlegenden Überlegungen von Steffens zur Einteilung der Menschheit in verschiedene ‚Rassen‘. Diese Gedankengänge, die auf Kant aufbauen,

7 Steffens 1842, II. Im Folgenden Nachweise in Klammern im Fließtext unter der Sigle *ÜdL*.

sollen hier kurz skizziert werden, da sie die an sich neutral wirkende Beschreibung der Nordkalotte mit (problematischen) Ideologemen aufladen.

Kants Rassebegriff

Einen wichtigen Referenzpunkt bilden sowohl in *Was ich erlebte* als auch in Steffens *Anthropologie* (1822) Kants Texte „Von den verschiedenen menschlichen Rassen“ aus dem Jahr 1775 und „Bestimmung des Begriffs einer Menschen-Rasse“ von 1785. Der umfangreichen Fachliteratur⁸ zu Folge ist Kants Denken in Bezug auf die Vorstellung von menschlichen ‚Rassen‘ nicht widerspruchsfrei. Hierbei stehen sich zwei Lager gegenüber, die Kants Rassismus auf unterschiedliche Weise beantworten: „either Kant was an *inconsistent egalitarian*, or he was a *consistent inegalitarian*.“⁹ Polemischer ausgedrückt: „Is Kant the avatar of the UN Charter (as is generally believed) or of the ravings of Houston Stewart Chamberlain?“¹⁰

Hier ist nicht der Ort diese Debatte ausführlich wiederzugeben, vielmehr sollen kurz die grundlegenden Konzepte skizziert werden, auf denen Steffens aufbaut. Kant definiert vier verschiedene Rassen: 1) die weiße Rasse, 2) die Negerrasse, 3) die hunnische Rasse und 4) die hindustanische Rasse. In der Schrift von 1775 beschreibt er zudem die Kriterien, die zur Ausdifferenzierung der unterschiedlichen ‚Rassen‘ beitragen:

Auf diese Weise sind Neger und Weiße zwar nicht verschiedene Arten von Menschen (denn sie gehören vermuthlich zu einem Stamme), aber doch zwei verschiedene Racen: weil jede derselben sich in allen Landstrichen perpetuirt, und beide mit einander nothwendig halbschlächtige Kinder Blendlinge (Mulatten) erzeugen. Dagegen sind Blonde und Brunette nicht verschiedene Racen der Weißen, weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieser Abartungen sich bei allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher sind sie Spielarten der Weißen. Endlich bringt die Beschaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit),

8 Vgl. u.a. Kleingeld 2007; Larrimore 2006; Ramsauer 2023.

9 Ramsauer 2023, 792.

10 Shell 2006, 56.

ingleichen der Nahrung nach und nach einen erblichen Unterschied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race vornehmlich in Ansehung der Größe, der Proportion der Gliedmaßen (plump oder geschlank), ingleichen des Naturells, der zwar in der Vermischung mit fremden halbschlüchtig anartet, aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (selbst ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen verschwindet.¹¹

Die klimatheoretischen Vorstellungen sind hier verknüpft mit den Konzepten der antiken Humoralpathologie¹², in der verschiedene Körperflüssigkeiten je unterschiedlichen Persönlichkeitstypen zugeordnet werden. Die strukturbildende Zahl ist die Vier. Es gibt vier Körperflüssigkeiten: gelbe Galle – schwarze Galle – Blut – Schleim, die wiederum mit vier Elementen gekoppelt werden können: Feuer (warm und trocken) – Erde (kalt und trocken) – Luft (warm und feucht) – Wasser (feucht und kalt). Aus den möglichen Kombinationen leiten sich (idealtypisch) vier Persönlichkeitstypen oder Temperamente ab: sanguinisch – melancholisch – phlegmatisch – cholertisch. Allerdings sieht Kant sich gezwungen diese antiken Voraussetzungen zu modifizieren. Das Spiel der Zufälligkeiten muss überwunden werden, denn wie bereits erwähnt, darf die äußerliche Erscheinung nicht ausschlaggebend sein. Dies findet sich auch später in seiner Kritik der Physiognomie, wie z.B. Lavater diese entwickelt hatte.¹³ Deshalb postuliert er die Existenz von Keimen – vier Rassekeimen oder Rassesamen, die der Mensch in sich trage:

Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam angeboren und dafür gemacht zu sein schiene.¹⁴

Der ursprüngliche Mensch hatte also durch diese Keime bedingt, die Möglichkeit sich in verschiedene ‚Rassen‘ (weiß, schwarz, gelb oder rot) zu entwickeln.¹⁵ Diese Vorstellung wird in der Schrift von

11 Kant 1775, 8.

12 Vgl. Klibansky et al. 1994, 39–55.

13 Vgl. Skorgen 2002, 88.

14 Kant 1775, 8.

15 Vgl. Shell 2006, 59.

1785 weiterentwickelt, wobei die klimatheoretischen Überlegungen stärker mit dem Konzept der Vererbung gekoppelt werden: „Der Begriff einer Rasse ist also: der *Klassenunterschied* der Tiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich, erblich ist.“¹⁶ Die Kontextualisierung wird zudem mit der Vorstellung einer (aus heutiger Sicht äußerst problematischen) Hierarchie der Rassen verbunden. Diese Hierarchie konstituiert sich durch den Abstand zum verlorenen Ursprung der Menschheit.¹⁷ Je länger man sich vom ersten (vollkommenen) Menschenpaar entfernt, desto unvollkommener werden die Menschen:

Frägt man: mit welcher der jetzigen Rassen der erste Menschenstamm wohl möge die meiste Ähnlichkeit gehabt haben, so wird man sich, wiewohl ohne jenes Vorurteil, wegen der anmännlich größeren Vollkommenheit einer Farbe vor der anderen, vermuthlich von die der Weißen erklären. Denn der Mensch, dessen Abkömmlinge in alle Himmelstriche einarten sollten, konnte hierzu am geschicktesten sein, wenn er uranfänglich dem temperierten Klima angemessen war; [...] Und hier selbst finden wir auch von den ältesten Zeiten her die Rasse der Weißen.¹⁸

Die hier präsentierte Rassenhierarchie mit der weißen ‚Rasse‘ an der Spitze der Pyramide, wird mit bekannten rassistischen Vorurteilen unterfüttert: der faule, antriebslose¹⁹ und zudem feige Schwarze²⁰, dem auf Grund dieser Eigenschaften die Weiterentwicklung versagt wird. Sie verbleiben somit auf einem kindischen Stadium und sind daher nicht befähigt, als politische Subjekte²¹ zu agieren.²²

16 Kant 1785, 58.

17 Vgl. Kant 1785, 56.

18 Kant 1775, 11–12.

19 Kleingeld 2007, 574.

20 Shell 2006, 63.

21 Ramsauer 2023, 804.

22 Laut Kleingeld ändert sich Kants Denken über die menschlichen Rassen in den späten 1780er Jahren und überwindet im darauffolgenden Jahrzehnt weitgehend die kognitive Dissonanz zwischen Universalismus und Rassismus. Da Steffens sich nur auf die früheren Schriften bezieht, wird von dieser Umorientierung hier abgesehen (vgl. Kleingeld 2007, 592).

Steffens' Erwägungen zu menschlichen ‚Rassen‘

Steffens' *Anthropologie* (1822 in zwei Bänden publiziert) ist die Schrift, die sich am ausführlichsten mit dem Thema der Menschenrassen beschäftigt. Die letzten 100 Seiten des 900-seitigen Werkes überschreibt er mit 'Psychologische Anthropologie' und hier finden sich Verweise sowohl auf Gall²³ als auch auf Kant²⁴. Steffens baut hauptsächlich auf Kants Gedanken auf und übernimmt vor allem die Vorstellung der Rassen-Keime von ihm, die er besonders hervorhebt: „Ein äußerst glücklicher Gedanke!“²⁵ Allerdings schöpft seines Erachtens Kant nicht das volle Potential des Axioms' aus. Dieser hatte postuliert, dass es ein erstes Menschenpaar gegeben haben müsse, von dem die gesamte Menschheit abstamme. Er war also ein Anhänger der sogenannten Monogenese, die ihn in gefährliche Nähe der biblischen Schöpfungsgeschichte brachte, wofür er unter anderem von Georg Forster scharf kritisiert wurde.²⁶ Die Rassen-Keime befanden sich im ersten Menschenpaar in ausgewogener Balance und durch die spätere Entwicklung der Menschheit ist diese Harmonie verloren gegangen. Für Steffens spiegelt die Entstehung der verschiedenen menschlichen ‚Rassen‘ die Vertreibung aus dem Paradies und wird somit im Zusammenhang mit der Erbsünde gesehen. Vor der Passage über Kants Rassenkeime legt Steffens seinen Ausgangspunkt fest: „Ein Mensch, der alle Erinnerung des Paradieses verloren hat, kennt keine schöne Natur.“²⁷ Die Natur wird hier als eine Reminiscenz eines paradiesischen Zustandes gedacht, dem zugeschrieben wird „eine prästabilisierte Harmonie“²⁸ gewesen zu sein.

Die Freiheit des Menschen hat diesen Zustand zerstört. Da dieser jedoch einmal existiert hat (und daran kann laut Steffens kein Zweifel bestehen), kann er auch wieder geschaffen werden. Trotz des „gemeinschaftliches Centro“²⁹ der verschiedenen Menschen auf der Erde und einer ursprünglichen Gleichheit, muss – laut Steffens – die je größere, je kleinere Entfernung vom Ursprung beachtet werden.

23 Vgl. Steffens 1822, 420f.

24 Vgl. Steffens 1822, 415f.

25 Steffens 1822, 415.

26 Vgl. Diop 2012.

27 Steffens 1822, 415.

28 Steffens 1822, 428.

29 Steffens 1822, 408.

Von diesem Axiom ausgehend wird Steffens Text von einer aus heutiger Sicht unakzeptablen Degenerationsterminologie durchsäuert, weshalb es nicht schwer fällt, rassistische Zitate in der Anthropologie zu finden. Wichtiger für das Verständnis der Schrift *Über die Lappen* ist hingegen die Koppelung von Rassedenzen und Theologie, da diese sich im abschließenden Teil mit Pastor Stockfleth – dem Missionar der Samen – auseinandersetzt. Die Erbsünde, gespiegelt in der Ausdifferenzierung verschiedener Menschenrassen, kann nur durch das Evangelium besiegt werden. In dieser Optik wird das missionarische Wirken von Stockfleth als Heilung der grundlegenden Wunde verstanden.

Allerdings ist es dann doch komplizierter, wenn man etwas genauer hinsieht: „Die Keime, welche Kant in den ersten Menschen annahm, waren also da. Es war das Gleichmaß der ganzen Schöpfung in dem Menschen, die Unschuld.“³⁰ Diesen Hauptpunkt wiederholt Steffens gegen Ende seiner Überlegungen und mit den vier Rassekeimen als Ausgangspunkt schwingt er den Zauberstab der Analogie, um die menschlichen Varietäten zu platzieren. Er verknüpft die vier ‚Rassen‘ mit den vier Temperamenten der Humoralpathologie, welche sich im Kontakt mit unterschiedlichen geographischen und klimatischen Bedingungen ausdifferenziert haben. Alle diese Beschreibungen sind normativ und das Differenzkriterium ist im Rekurs auf die schöne Natur als Reminiszenz des Paradieses ein ästhetisches. Das Schöne (ebenso das Sublime) trägt zur Erhebung des Menschen bei: „Der wahrhaft reine, völlig im Bilde Gottes erscheinende Mensch ist notwendig schön. Was wir aber hier Schönheit nennen, ist nicht die bloß äußere, die den Sinnen gefällt, sondern jene wahrhaft innere, die in den Stunden der Andacht das Antlitz verklärt, [...]“³¹ Alles, was Steffens als unharmonisch, als extrem und daher als nicht schön ansieht, muss daher mit dem Verdikt der Degeneration belegt werden. Die Bewohner von Weltteilen, die von großer Hitze oder extremer Kälte geprägt sind, gehen in diesem Gedankengebäude mit einem schweren Handicap an den Start.³²

Im Gegensatz dazu haben die temperierten Klimazonen in dieser Optik viele Vorteile, die sich erneut mit der Zahl Vier harmonisieren

30 Steffens 1822, 441.

31 Steffens 1822, 414.

32 Vgl. Diop 2012, 184.

lassen. Steffens führt aus, dass man zum Beispiel vier Jahreszeiten klar voneinander abgrenzen kann, was wiederum Auswirkungen auf die dort lebenden Menschen hat: „Dieser geordnete Gang der Jahreszeiten ist mit einer gemäßigten Entwicklung der Menschen verbunden.“³³ Dies hat wiederum Auswirkungen auf den Lebensweg des Einzelnen. Glückt der gemäßigte Lebenslauf, erfüllt sich die Vierheit der vier Lebensstadien. Ein Mensch in Balance lebt viermal 18 Jahre – Kindheit – Jugend – Mannesalter – Greisenalter.³⁴ Vom Einzelnen ausgehend wird dann die Ausformung der Gesellschaft extrapoliert, die in ihrer geglückten Form sich harmonisch entwickelt. All dies ist so überzeugend, dass die wilde Natur sich ihr (man könnte fast sagen freiwillig) unterwirft: „Wo die Geschichte waltet, ist die Natur gemäßigt, zahme Pflanzen und Tiere wenden sich von dem wilden Naturdienst ab, dem Menschen dienend, ein Rest des Paradieses, der fruchtbare Boden aller höheren Entwicklung.“³⁵ In Staaten der gemäßigten Klimazonen ist die Ausübung der staatlichen Gewalt gezügelt, die Neigung zu tyrannischen Gewaltexzessen gebändigt. Nur zwei Mal weicht Steffens von der magischen Zahl vier, wenn er der Institution der Ehe ähnliche ‚zivilisierende‘ Effekte zuschreibt. Das Zusammenleben von Mann und Frau im Bund der Ehe folgt dem Modell der Balance und Komplementarität.³⁶ – Die klare Unterscheidung von Tag und Nacht trägt ebenso zu dieser Mäßigung bei. Alle diese Faktoren summieren sich zu einer Panegyrik Europas: „– und so ist, verglichen mit all den übrigen Gegenden der Erde vor allem Europa das warme Nest, in welchem das begnadigte Geschlecht gesellig brütet.“³⁷

Aber auch Europa hat seine Randzonen und daher kann es nicht überraschen, dass der in Norwegen geboren und sich daher mit dem Land mental verbunden fühlende Steffens sich für die *Ureinwohner* des hohen Nordens interessierte. Auch hierin folgt er Kant, der bereits in seiner Schrift von 1775 auf die Samen eingeht, indem

33 Steffens 1822, 439.

34 Steffens folgt seinem eigenen Programm und stirbt im 72. Lebensjahr 1745 in Berlin.

35 Steffens 1822, 437.

36 Steffens war kein Verfechter der Gleichberechtigung der Geschlechter. Das Komplementaritätsdenken weist den Frauen den Haushalt und die Kindererziehung zu. Vgl. Steffens 2016, 224.

37 Steffens 1822, 438.

er Voltaires ‚lächerliche Vorstellungen‘ von dieser Volksgruppe zurückweist. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ein autochthones Volk in Europa einen teils faszinierenden, teils beängstigenden Sachverhalt darstellt.³⁸

Über die Lappen und Pastor N.J.S.V Stockfleths Wirksamkeit unter diesen (1842)

Mit Steffens' Gedanken aus der *Anthropologie* im Hinterkopf ist es keine Überraschung, dass geografischen und klimatischen Bedingungen große Bedeutung beigemessen werden: „Ich habe geglaubt, diese kurze Darstellung der natürlichen Beschaffenheit des Landes voranschicken zu müssen, bevor wir uns mit den ursprünglichen Bewohnern desselben beschäftigen. Zu groß ist der Einfluß, den das Land auf die Einwohner ausübt.“ (*ÜdL*, 5) Eine solche Formulierung kann leicht als Selbstverständlichkeit überlesen werden, wird jedoch durch den Konnex mit der *Anthropologie* ideologisch aufgeladen. Beschreibungen, die man als rein deskriptiv auffassen könnte, haben einen normativen Resonanzkörper.

Finnmark, wo Steffens die Samen verortet, ist ein Landesteil, der von Extremen geprägt ist, wodurch die so wichtige Balance gestört wird. So verschwindet zum Beispiel im Wechsel der Jahreszeiten die Einteilung in Tag und Nacht. Mitternachtssonne und Polarnacht werden als Phänomene eines Klimas gesehen, das nur wenig Gemeinsamkeiten mit dem temperierten Klima Mitteleuropas erkennen lässt. Daher ist die Vegetation „dürftig“ (*ÜdL*, 4) und eignet sich nicht für Landwirtschaft, die in der *Anthropologie* noch als Echo des Paradieses beschrieben wurde. Alle diese Kennzeichen resultieren in einer überraschenden Attribuierung der Landschaft – ihrer Schattenlosigkeit: „Diese völlige Schattenlosigkeit macht einen seltsamen Eindruck und fast ängstlich sucht man seinen eigenen Schatten.“ (*ÜdL*, 3) Für einen damaligen, deutschen Leser war der Bezug auf Adalbert von Chamisso's *Peter Schlemihls wundersame Geschichte* (1814) sicherlich offenbar.³⁹ Schlemihl verkauft in der

38 Vgl. Steffens 1822, 401.

39 Die Schattenlosigkeit wird allerdings auch bei Wexels erwähnt. Vgl. Wexels 1839, II.

bekanntes romantisches Erzählung für ökonomischen Erfolg seinen Schatten also seine Seele und verliert dadurch seinen Platz in der Gemeinschaft – er wird zum Ausgestoßenen. Durch diesen Kontext des Teufelspaktes wird eine schattenlose Landschaft in ein dämonisches Licht getaucht, sie ist also eine Geografie, die der Entwicklung von seelischen Qualitäten und damit der Wiedergewinnung paradiesischer Zustände abträglich ist. Dies wird auch durch die ursprüngliche Religion der Samen bestätigt, die von Zauberei und der Anbetung von Fetischen geprägt ist:

Sie verehrten rohe Steinmassen, die in verschiedenen Gegenden, früher für heilig gehalten, noch gezeigt werden. [...] Noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts fand der als Naturforscher bekannte Bischof Gunnerus in Naeseby in Ostfinnmarken eine alte Frau, die einen Stein anbetete, und der Glauben an Zauberei, besonders an Zauberinnen, die Sturm erregen könnten, erhielt sich sehr lange. (*ÜdL*, 9)

Die Frauen nehmen eine besondere Position ein, doch im Gegensatz zu Linné ist Steffens weniger an den Geschlechterbeziehungen der Samen interessiert. In den ethnografischen Passagen bei Linné treten besonders die egalitären Züge zwischen Mann und Frau hervor, die in starkem Kontrast zu den damaligen Rollenmodellen gesehen werden. Die Frauen rauchen, tragen Hosen und beteiligen sich gleichberechtigt an der Haltung der Rentiere, während die Männer für die Zubereitung des Essens verantwortlich sind.⁴⁰ Dies wird bei Linné lediglich nüchtern registriert, aber auch der klassifizierende Naturwissenschaftler kann ab und an die Fassung verlieren, so z.B. am 3. Juni 1732:

Med honom kom ett folk, jag visste ej om det var man eller kvinna; jag tror aldrig, att poeten så nått avbildat en furia, som ickke denna bättre representerade, att man ej utan orsak måtte tro, att hon var kommen från Styx. Hon såg ut helt liten, ansiktet var helt svartbrunt av rök, ögonen bruna, lysandes, ögonbryna svarta, håret helt becksvart och omkring huvudet nedslaget, härpå satt en röd, platt mössa, kjortelen var grå och i bröstet, som såg ut som grodoskinn, hängde långa, slankande, bruna patta, men mässingmaljor stodo omkring. Omkring sinus hadde hon en gördel, på fötterna kängor.⁴¹

40 Linné 1975, 143–145.

41 Linné 1975, 61f.

Linné gesteht dem Tagebuch, dass er von Angst überwältigt wurde. Man kann ihm zugutehalten, dass er sich in einer ziemlich verzweiferten Lage befand, verirrt und ohne Nahrung in einem schier endlosen Moor. Mit solchen Unbildern der empirischen Wirklichkeit musste Steffens sich nicht auseinandersetzen, als er seine Beschreibung der typischen Physiognomie der Samen in Berlin niederschrieb. Auffällig ist hierbei auch, dass das gleichberechtigte Zusammenleben von Mann und Frau keinen Eingang in Steffens' Text gefunden hat. Man kann lediglich spekulieren, ob diese Lakune die Samen auf- oder abwerten soll. Die Struktur der bei Linné beschriebenen Geschlechterrelationen kollidieren offensichtlich mit Steffens' Harmonie- und Komplementaritäts-emphase. Augenscheinlich ist Steffens nicht daran interessiert, die Bewohner Lapplands dem Spott der patriarchalischen Leserschaft preiszugeben. Dennoch stößt diese Herangehensweise an Grenzen, wenn er das Aussehen der Samen beschreibt:

[...] kleine, längliche Augen, hohe Backenknochen, ein breiter Mund und ein spitziges Kinn mit wenigem oder gar keinem Bart. Das Haar ist gewöhnlich schmutzig braun oder dunkler. Der ächte Gebirgs-Lappe ist nie blond. Sie sind mager, untersetzt, breitschultrig und plump gebaut, knochig und muskelkräftig. Hände und Füße sind auffallend klein und kurz; die Stimme schwach und weich. Sie sind im Ganzen klein, [...] die Weiber häßlicher als die Männer. Man will bemerkt haben, daß die norwegischen Lappen größer sind, als die schwedischen. (ÜdL, 6)

Das erfreut den ‚ausgewanderten‘ Norweger Steffens, die Schweden hinter sich zu lassen – verdeutlicht allerdings hier, dass diese Beschreibung von normativen Vorstellungen von Harmonie und Schönheit durchzogen ist. ‚Häßlicher‘ wird also zu einem Urteil, das nicht frei von rassistischem Ressentiment ist.

Die Samen werden weit vom harmonischen Ursprung der Menschheit verortet, was sich besonders am Gebrauch des Adjektivs ‚läppisch‘ festmachen lässt. Steffens postuliert einen etymologischen Zusammenhang zwischen dem Adjektiv und der Volksgruppe der ‚Lappen‘: „Man nennt sie Lappen [... dies] ist höchst wahrscheinlich ein Ausdruck der Geringschätzung. Selbst in der deutschen Sprache ist das Wort der Geringschätzung ‚läppisch‘ übrig geblieben.“ (ÜdL, 6) Konsultiert man etymologische Wörterbücher erweist sich diese Verbindung als Fehlschluss. Das Adjektiv ‚läppisch‘ in der Bedeutung

‚kindisch, albern, unbedeutend‘ leitet sich vom Wort ‚Laffen‘⁴² also einem „unbedeutenden, närrischen Menschen“ ab. Interessanterweise taucht das Adjektiv läppisch auch in Kants Ästhetik auf und wird dort verwendet, um die ästhetische Urteilskraft der Schwarzafrikaner zu bezeichnen, besser gesagt herabzusetzen. Deren ästhetische Urteile sind ‚läppisch‘ und daher hat der Afrikaner keinen Zugang zu valorisierenden Konzepten der Ästhetik: „Das Schöne und das Erhabene“⁴³ Damit drängt sich die Frage auf – und man hat sich von der Rhetorik aufs rassistische Glatteis führen lassen: Ist bei Henrik Steffens der Lappe läppisch?

Nach den bisher vorgebrachten Argumenten müsste man ein schallendes ‚Ja‘ als Antwort erwarten, doch dies erweist sich als Trugschluss. Die Dinge liegen komplizierter. Es finden sich deutlich rassistische Passagen, die ihre Vorstellungen sowohl der Phrenologie als auch anderen klassifizierenden Rasetheorien wie von Blumenbach (1752–1840) und Prichard (1786–1848) entleihen (Vgl. *ÜdL*, 6). Zudem reproduziert Steffens vom ‚läppischen‘ ausgehend zwei klassische Vorurteile gegen die Samen. Zum einen werden sie als eine kindlich naive Volksgruppe (Vgl. *ÜdL*, 19f.) beschrieben, denen die Impulskontrolle der Erwachsenen fehlt, was sich besonders am exzessiven Alkoholkonsum festmachen lässt (Vgl. *ÜdL*, 6). Sie sind also nicht in der Lage als eigenständige Subjekte, an der Ausformung von Herrschaft teilzuhaben. Zum anderen referiert Steffens, dass die Norweger die Samen wegen ihrer extremen Feigheit verachten würden: „Der Lappe ist einem Hunde gleich zu achten, hört man oft. Der Grund dieser vernichtenden Geringschätzung liegt nicht allein im Mangel an Bildung, sondern vor Allem in der auffallenden sogenannten Feigheit des Volks.“ (*ÜdL*, 10) Wenn Steffens hier die

42 „läppisch: Ableitung von Lappen im Sinn von ‚etwas Schlawes, Kraftloses‘. Ebenso wird Lapp, Lappi, Jammerlappen u.ä. als Schimpfwort benützt.“ (Kluge, Friedrich. „läppisch“. *KLUGE*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. <https://www-ld-egruyter-1com-10088f8j503e2.erf.sbb.spk-berlin.de/database/KLUGE/entry/kluge.6488/html>. Accessed 2024–12–09.) Lappen bezieht sich also auf Stofffetzen: „Die Wendung *durch die Lappen gehen* bezieht sich auf die Abschließung von Geländeteilen durch aufgehängte Lappen, vor denen das Wild scheut. In Notsituationen bricht es aber durch und ‚geht durch die Lappen‘.“ (Kluge, Friedrich. „Lappen“. *KLUGE*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. <https://www-ld-egruyter-1com-10088f8j503e2.erf.sbb.spk-berlin.de/database/KLUGE/entry/kluge.6486/html>. Accessed 2024–12–09.)

43 Smidt 2004.

Formulierung ‚sogenannte Feigheit‘ wählt, fragt man sich, was sich dahinter verbirgt. Die Antwort kommt prompt und verschiebt die Optik nachdrücklich: „Man könnte richtiger von dem Bewußtsein der völligen Wehrlosigkeit dem Norweger gegenüber reden.“ (ÜdL, 10) Die Feigheit der Samen liegt im Bewusstsein ihrer eigenen totalen Wehrlosigkeit und ihrem Ausgeliefertsein gegen die Norweger begründet. Feigheit und Wehrlosigkeit sind jedoch als deutlich verschiedene Konzepte anzusehen.

Von dieser Beobachtung ausgehend können weitere Sachverhalte beschrieben werden, die Steffens Konstruktion in Widersprüchlichkeiten verstricken. Zum Beispiel die nicht existierende Landwirtschaft. Das karge, feindliche, ja fast dämonische, schattenlose Land kennt keinen Ackerbau, der als Widerschein des Paradieses verstanden wurde. Oder vielleicht ist es doch anders: „Bei Alten findet man den nördlichsten Ackerbau der ganzen Erde. Die wohlthätige Kartoffel gedeiht selbst hier in einigen Gegenden und wird sich hoffentlich immer weiter verbreiten.“ (ÜdL, 5) Auch die Unwirtlichkeit der Landschaft, die bisweilen als „Einöde“ (ÜdL, 23) beschrieben wird, erweist sich als nicht konsistent. Keilhau und andere Reisende wurden von „reizenden“ (ÜdL, 4) Landschaften überrascht und dieser Reiz erfährt noch eine deutliche Steigerung durch den Vergleich mit anderen Weltteilen auf dem gleichen Breitengrad. Verglichen mit Grönland und Sibirien ist die Finnmark fast eine paradiesische Gegend. Und die Konstruktion kommt durch den Golfstrom, korrekter gesagt durch den Nordatlantikstrom, dessen klimatische Bedeutung noch nicht bekannt war, weiter in Schiefelage. Wie kann es sein, dass die tiefsten Wintertemperaturen an den Küsten von Troms und Finnmark wärmer sind als in Berlin? (Vgl. ÜdL, 4)

Viele der von Steffens in Stellung gebrachten Konzepte erodieren immer wieder in seinem Text, weshalb dieser mehr und mehr zum Adverb ‚dennoch‘ greifen muss: „Aber dennoch entstehen durch diese Bäume, [...] Gegenden, die in der That schön genannt werden können, wenn sie auch nie den düsteren Ernst des hohen Nordens verleugnen.“ (ÜdL, 4–5) Während das Schöne nicht aus Finnmark verbannt ist, kann die Kategorie des Erhabenen sogar häufig erfahren werden: „dann zeigt sich die Morgen- und Abendröthe von unbeschreiblicher Hoheit und Pracht. [...] Doch am großartigsten treten die Nordlichter hervor, wenn sie zuweilen in allen Regenbogen-Farben strahlen, sich wellenförmig über den Himmel bewegen,

plötzlich verschwinden, dann wieder schnell aufflammen [...]“ (*ÜdL*, 3). Hier ist noch unklar, wer das erlebende Subjekt ist – ob nur der christliche Wissenschaftler oder auch der Same Zugang zur Kategorie des Erhabenen hat. Es zeigt sich jedoch später, dass gerade in Bezug auf die Kategorie des Lichts die Seinsweise der Samen am deutlichsten hervortritt:

[...] desto mehr beschäftigen den Nordländer die großartigen Lichteffecte, das Mondlicht und die Nordlichter in den dunkeln Tagen, das bleibende Tageslicht, die Abend- und Morgenröthe, mehrere Stunden hindurch den Horizont umkreisend. So beobachtet er die Lichteffecte bei seinem Umherstreifen fast ausschließlich und wie tief er ergriffen ist, beweist die überraschend große Menge von Zuständen, von Eigenthümlichkeiten und Thätigkeiten der Lichterscheinungen, die in seinem Bewußtsein leben und in seine Sprache eingedrungen sind. (*ÜdL*, 23f.)

Eine Sapir-Whorf-Hypothese des Lichts, nicht des Schnees? Vielleicht sind die Samen doch nicht ‘läppisch’?

Auch hier fällt die Antwort erneut nicht eindeutig aus, da Steffens die norwegischen Samen in verschiedene Untergruppen einteilt: die Fjell-Samen, die Fluss-Samen und die See-Samen. Während die Fjell-Samen mit dem Paradigma der Reinheit verbunden werden (Vgl. *ÜdL*, 7), können die beiden anderen Gruppen in seiner Konstruktion nicht an der ästhetischen Erfahrung partizipieren. In beiden Fällen ist der Kontakt bzw. der ausbleibende Kontakt mit den Norwegern entscheidend. Während der Fjell-Same sich seine Ursprünglichkeit durch Isolation bewahrt, ist der rege Kontakt der Fluss- und See-Samen mit den zivilisierten Norwegern Anlass für eine negative Entwicklung: „Allerdings sind vorzüglich die Fluß- und See-Lappen tief gesunken. Sie scheinen sich selbst ganz aufgegeben zu haben, sind knechtisch, betrügerisch und man sieht sie fast immer betrunken.“ (*ÜdL*, 10) Auch die Fjell-Samen durchlaufen im Kontakt mit den norwegischen Kaufleuten eine negative Entwicklung: „Der Gebirgs-Lappe ist freier, trotziger, selbständiger und dennoch stellt auch dieser, wenn er in den Niederlassungen erscheint, sich keineswegs vorteilhaft dar. Er ist verschlossen, mürrisch, im höchsten Grade mißtrauisch, eine natürliche Folge der ungerechten Behandlung.“ (*ÜdL*, 10) Der strategische Einsatz von Alkohol durch die Kolonialmacht, durch den die Samen in Abhängigkeitsverhältnisse verstrickt werden, wird als eine der Hauptursachen für die

immer größere Entfernung vom positiv konnotierten Ursprung der Menschheit angesehen.

In der Teilung der Samen in verschiedene Gruppen tritt erneut die Idee des positiv konnotierten Ursprungs zu Tage. Die Fjell-Samen haben sich durch ihre Abgeschiedenheit noch nicht so weit vom Ursprung entfernt und sind daher höher einzuschätzen als die anderen samischen Gruppierungen. In ihrer Gesamtheit gehören die Samen laut Steffens zur mongolisch/turanischen ‚Rasse‘, die im Gegensatz zur kaukasisch/iranischen ‚Rasse‘ gesehen wird. Nur die Letztere: „bildet die im engeren Sinn geschichtlichen Völker, [...]“ (ÜdL, 6). Während die geschichtsfähigen Völker sich in Europa niederlassen, besiedelt die mongolische ‚Rasse‘ Asien und den äußersten Norden Europas. Die kaukasisch/iranische ‚Rasse‘ macht sich begünstigt durch das moderate Klima und die vierfache Harmonie auf den mühevollen Weg, die verlorene Harmonie in einer höheren Potenz neu zu erschaffen. Hierbei sind besonders die Religion und die Institution der Ehe, aber auch die ästhetische Erziehung von grundlegender Bedeutung. Völkern, die als nicht-geschichtliche klassifiziert werden, bleibt dieser Weg verschlossen, woraus sich zwei Alternativen ergeben. Entweder bewahrt man den Naturzustand, dem die Kategorie des Selbst-Bewusstseins ermangelt, und negiert damit die Kategorie der Entwicklung, der Geschichte, oder man bewegt sich im Kontakt mit geschichtsfähigen Völkern weg vom ursprünglichen Naturzustand. Diese Differenz teilt die Samen in Ost- und West-Samen. Im Osten befinden sich die Fjell-Samen, die als autochthones Volk sich ihre Reinheit bewahrt haben – im Westen die See- und Fluss-Samen, die ironischerweise durch den Kontakt mit geschichtsfähigen Völkern ihren eigenen, progressiven Verfall einleiten. Hierbei wird den Norweger, trotz ihrer Teilhabe am utopischen Projekt der Schaffung des Ursprungs in höherer Potenz, eine klar negative Rolle zugewiesen. Die norwegische Kolonisation von Finnmark beschleunigt den Degenerationsprozess der West-Samen, da die Ureinwohner der Finnmark wie Tiere behandelt wurden und die norwegische Besiedlungspolitik wird als zweifelsfrei repressiv charakterisiert: „[...] daß diese wehrlosen Völker in den frühesten Zeiten auf die grausamste Weise von den Norwegern, überfallen, geplündert und gemordet wurden [...]“ (ÜdL, 7).

Die ‚Rettung‘ kommt also durch Stockfleth. Nur durch das Evangelium kann die Erbsünde überwunden werden. Wobei auch dieser

Prozess als ein überaus mühsamer dargestellt wird. Um seine Größe herauszuarbeiten, umreißt Steffens kurz die Geschichte der Missionierung der Samen und hebt besonders die Leistungen von Thomas von Westen (1682–1727) und Knud Leem (1697–1774) hervor. Beide vertraten die Ansicht, dass die Verkündigung des Evangeliums auf Samisch der Schlüssel zur Bekehrung der Samen sei. Eine Ansicht die Steffens im Verweis auf den Brief an die Philipper Kapitel 2, Vers 11 („und jeder Mund bekennt, Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes, des Vaters.“) als ein Versprechen liest, „daß alle Zungen den Herrn Christus bekennen sollen.“ Die bisherigen Übersetzungsversuche waren neben sachlichen Fehlern vor allem von sprachlicher Armut geprägt, die Steffens zufolge „die Verkündigung des Wortes unmöglich machen würde [...]“. (ÜdL, 6) Stockfleth folgte dieser Linie, musste jedoch feststellen, dass die Arbeiten seiner Vorgänger, mehr als mangelhaft waren. Um die Bibelübersetzung auf eine solide Grundlage zu stellen, entschied er sich, mit den Samen zusammenzuleben und natürlich: „Die Gebirgs-Lappen stellen, sagte er sich, das Volk in seiner reinsten Gestalt dar. Sie müssten keine Lehrmeister werden.“ (ÜdL, 17)

Stockfleth ist in Steffens Optik ein strahlendes Vorbild, das traumwandlerisch sicher die richtigen Entscheidungen trifft. Und ihm wird nach und nach auch weltliche Anerkennung zu Teil. Steffens registriert penibel die positive Entwicklung von Stockfleths Einkünften, die Anerkennung, die ihm von den führenden Sprachwissenschaftlern seiner Zeit (Rask, Sjøgren) gezollt wird, den Orden des schwedischen Königs (ÜdL, 16) und natürlich auch die Begegnung mit – um Heines ironische Dictum aus *Die romantischen Schule* zu zitieren – dem „größten Mann seines Jahrhunderts“⁴⁴. Auf seiner letzten Norwegenreise 1840 kam es zum Treffen von Stockfleth und Steffens in Christiania: „Er erscheint als ein freudiger, offener, milder und zugleich entschlossener Mann und erweckt nach kurzer Bekanntschaft das Vertrauen eines Jeden.“ (ÜdL, 26) Und nach der Lektüre der Autobiografie *Was ich erlebte* kann man sich nicht ganz des Verdachtes erwehren, eine verkappte Selbstcharakteristik zu lesen.

44 „[...] und es ist seine Hauptidee, die erhabene Idee: ‘Henrik Steffens, geboren den 2ten May 1773 zu Stavangar, bey Dronhtheim in Norweg, sey der größte Mann seines Jahrhunderts.’“ (Heine 1836, 178).

Steffens Konstruktion der Samen verbleibt uneinheitlich und verstrickt sich in Widersprüchlichkeiten.⁴⁵ Die Trias von Geografie, Klima und ‚Rasse‘ prädestiniert die Ureinwohner der Nordkalotte für einen der untersten Ränge innerhalb der damals gängigen Rassenhierarchie. Versatzstücke dieser Diskurse lassen sich zweifelsfrei nachweisen, doch werden diese von unterschiedlichen Seiten herausgefordert. Die vom Nordatlantikstrom bedingte klimatische Sonderstellung der Finnmark erschwert die Charakterisierung der Landschaft als reine Einöde, der alle ästhetischen Reize abgehen. In ähnlicher Weise können in Bezug auf die Frage, ob die Samen Zugang zur Kategorie des Schönen haben, Ambivalenzen ausgemacht werden. Vom erhabenen Nordlicht beschienen kann man den Eindruck gewinnen, dass der Same (Lappe) die eigene Läppischkeit abstreifen kann. Um alle diese textuellen Widersprüche zu bändigen, setzt Steffens auf zwei Strategien. Er teilt die Samen in Ost- und West-Samen und bringt diese beiden in eine binäre Opposition, auf die er die je positiven und negativen Wertigkeiten verteilt: Degeneration im Westen (Fluss- und See-Samen) und Reinheit im Osten (Fjell-Samen). Zudem werden alle unaufgelösten Gegensätze von der Figur Stockfleths überbaut, der metonymisch für die Auflösung der Widersprüche in einer eschatologischen Zukunft steht. Heine hatte also nicht ganz unrecht, als er nicht nur über die ausufernde Autobiografie *Was ich erlebte*, sondern auch über die religiöse Neuorientierung von Henrik Steffens spottete: „Seit den letzten Jahren ist dieser Mann in die Hände der Pietisten gerathen, und seine Philosophie ist jetzt nichts als ein weinerlicher, lauwarm wäßriger Pietismus.“⁴⁶

45 Corvino kommt augenscheinlich zu einem diametral anderen Verständnis. In seiner Perspektive unterscheidet Steffens’ Diskurs über die ‚Rassen‘ sich grundlegend von anderen (chauvinistischen) rassetheoretischen Axiomen des 19. und 20. Jahrhunderts. Vielmehr stellen Steffens Überlegungen für Corvino eine interkulturelle Anthropoziee dar, in der die Rassenunterschiede nicht mit Wertigkeiten belegt werden, sondern als Differenzen ein und desselben Planes – der göttlichen Theoziee – verstanden werden (Corvino 2024, 76). Diese Lesart sieht allerdings, grob gesagt, von der textuellen Praxis der Schrift ab, die von deutlichen rassistischen Untertönen geprägt ist. Zudem stellt sich die Frage, ob die Entschärfung der rassistischen Explosiva durch eine apokastatische Anthropoziee eine kategoriale Verfehlung darstellt, in der Theorie und Praxis sich verfehlen.

46 Heine 1836, 179.

Nachsatz

Mit dieser Pointe hätte man enden können, aber so pointiert die Formulierung ist, trifft sie den Nagel nicht vollständig auf den Kopf. Zudem gibt es weitere Pointen in der hier skizzierten Darstellung der Samen und diese führen zurück zur Nordkalotte – besser gesagt nach Kautokeino. Ein Ort, der in der samischen Geschichte einen wichtigen Platz einnimmt. Wie erwähnt, meinte Steffens, dass die Samen nicht geschichtsfähig wären, was sich als Fehlschluss herausstellte. Am 8. November 1852 kam es zum sogenannten Kautokeino Aufstand, als eine Gruppe von Samen den norwegischen Händler Carl Johan Ruth und den Repräsentanten der norwegischen Staatsmacht Lars Johan Bucht angriffen und töteten. Den Pfarrer brachten sie in ihre Gewalt und züchtigten ihn mit Birkenreisig. Der Konflikt hatte schon länger geschwelt und Stockfleth hat in dessen Zuspitzung eine gewisse Rolle gespielt. Die Ursachen für den Aufstand waren vielfältiger Natur, aber religiöse Gegensätze spielten eine wichtige Rolle. Die rebellierenden Samen bekannten sich zu den Glaubensvorstellungen von Lars Levi Læstadius, dem Leiter einer pietistischen Erweckungsbewegung mit stark ekstatischen Zügen. Pastor Stockfleth sollte die Samen zur Raison bringen, doch als diese 1851 seinen Gottesdienst sprengten, setzte Stockfleth trotz all seiner Sprachkenntnisse nicht auf die Macht des Wortes, sondern auf die Kraft seines Armes und seines Stockes. Dies trug modern ausgedrückt nicht zur Deeskalation der Situation bei.

Die Anführer des Aufstandes wurden zu harten Strafen verurteilt – 1854 wurden fünf Todesurteile ausgesprochen, von denen zwei vollstreckt wurden. Unter den Begnadigten befand sich der 18jährige Lars Jacobsen Hætta, dessen Urteil wegen seines jungen Alters in eine lebenslange Strafe umgewandelt wurde. Erst in der Festungshaft in Christiania lernte Hætta Norwegisch und begann, unter Anleitung des Sprachwissenschaftlers Friis die Bibel zu lesen. Hætta kam zum selben Schluss wie die Nachwelt⁴⁷, dass Stockfleth zum einen kein herausragender Linguist und zum anderen ebenso wenig eine sprachliche, literarische Begabung gewesen sei. Das von Stockfleth begonnene und von Steffens so emphatisch gehuldigte Unternehmen der Bibelübersetzung ins Nordsamische wurde letztendlich von Lars

47 Niemi 2009.

Jacobsen Hætta vollendet. Er wurde 1867 begnadigt und kehrte nach Sápmi zurück. Das Neue Testament in seiner Übersetzung erschien 1874 und die Gesamtübersetzung der Bibel mit samt den Apokryphen 1895 – ein Jahr vor seinem Tod.

Auch dies hätte ein griffiger Schlusspunkt sein können, dass die in stärkerem Maße selbstbestimmte Arbeit, die eigne Stimme und nicht die paternalistische ‚Hilfe‘ von außen wichtig ist. Der Kautokeino Aufstand führte zu einem stärkeren Norwegisierungsdruck für die Samen, dem bis zu unserer Zeit rassistische Elemente zu eigen sind. An Lars Jacobs Hættas älterem Bruder Aslak Hætta wurde 1854 das Todesurteil vollstreckt und er wurde zusammen mit Mons Aslaksen Somby enthauptet. Ihre Schädel wurden der Universität Oslo und der Universität Kopenhagen überlassen, genauer gesagt zu rassehygienischen Forschungszwecken überlassen. Es mussten viele Widerstände überwunden werden und erst 1997 wurden die Schädel dem Parlament der norwegischen Samen, dem Sameting übergeben, das die Beisetzung der Schädel auf dem Friedhof der Gemeinde Kåfjord veranlasste.

Bibliographie

- Corvino, Pier Francesco 2024: „Il popolo della luce e la luce dei popoli. Intorno a *Über die Lappen* (1842) di Henrich Steffens“. In: *La cultura*, Vol. 62, 1. 57–82. <https://doi.org/10.1403/113158>
- Diop, EL Hadj Ibrahima 2012: „Die Kant-Forster-Kontroverse als Wendepunkt der europäischen Afrikadiskurse“. In: *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. Paderborn. 179–189.
- Elseth, Egil 1999: *Wilhelm Andreas Wexels. „Dyret i Aabenbaringen?“*. Oslo.
- Kleingeld, Pauline 2007. „Kants second thoughts on race“. In: *The Philosophical Quarterly* Vol. 57, No. 229. 573–592.
- Heine, Heinrich 1836. *Die romantische Schule*. Hamburg.
- Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz 1994: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Frankfurt a.M.
- Kluge, Friedrich 2012: *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, Boston. <https://www-1degruyter-1com-10088f8j503e2.erf.sbb.spk-berlin.de/database/KLUGE/entry/kluge.6488/html>. Accessed 2024-12-09.)

- Larrimore, Mark 2006: „Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant“. In: *The German Invention of Race* hg. von Sara Eigen/Mark Larrimore. Albany, 91–120.
- Linné, Carl von 1975: *Caroli Linnaei iter Lapponicum*. Stockholm.
- Niemi, Einar 2009: „Nils Stockfleth“. In: *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Nils_Stockfleth, besucht am 21.4.2025.
- Ramsauer, Laurenz 2023: „Kant’s Racism as a philosophical problem“. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 10, 2003. 791–815.
- Shell, Susan M. 2006: „Kant’s Conception of a Human Race.“ In: *The German Invention of Race* hg. von Sara Eigen/Mark Larrimore. Albany, 55–72.
- Skorgen, Torgeir 2002: *Rasenes oppfinnelse. Rasetenkingens historie*. Oslo.
- Smidt, Wolbert G.C. 2004: „Die philosophische Kategorie des Läppischen und die Verurteilung der Afrikaner durch Kant. In: *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* Nr.6. 43–60.
- Steffens, Henrik 1822: *Anthropologie*, Band 1+2. Breslau
- Steffens, Henrik 1837: *Novellen, Band 7, Die vier Norweger. Ein Cyclus von Novellen, erste Novelle*. Breslau.
- Steffens, Henrik 1842: *Über die Lappen und Pastor N.J.C.V. Stockfleth’s Wirksamkeit unter diesen*. Berlin.
- Steffens, Henrik 2016: *Was ich erlebte, Band 5*. Berlin.
- Steffens, Henrik 2020: *Was ich erlebte, Band 6*. Berlin.
- Steffens, Henrik 2022: *Was ich erlebte, Band 10*. Berlin.
- Wexels, Wilhelm Andreas 1839: *Udsigt over pastor N.J.C.V Stockfleths virksomhed i og for Finmarken*. Kristiania.

Stefan Höppner (Münster)

Steffens, Literature, and Revolution

Abstract

To date, Henrik Steffens' final novella cycle *Die Revolution* (1837) has found little critical attention. This is unfortunate, as this text is Steffens' most committed literary attempt to discuss political and artistic developments in pre-1848 Germany. While the events in this novella revolve around intrigues and assassination attempts in a fictitious small territory, the politically conservative Steffens attributes a central role to contemporary German literature in preparing the stage for dangerous political tendencies: a) by supporting democratic, even revolutionary values, b) by giving in to the corrupting influence of foreign (particularly French) literature, and c) by allowing too much space to Women writers, particularly Bettina von Arnim (1785–1859) and Rahel Varnhagen (1771–1833), whose Berlin salons Steffens frequented in real life. The result is a paradoxical text: a piece of political literature that vehemently opposes the right for political literature to exist.

Henrik Steffens' final novella *Die Revolution*, published in 1837, may be his most personal literary text. In a letter to his publisher Josef Max, he confessed:

I have never been more engrossed by a work than by this one and I can promise that the novella will be published this year[.] [...] There is something appealing about standing up against the threatening dissolution of our time and the attacks of the "Mosquito swarm" against me. [...] I confess that I have destroyed many of my earlier writing attempts – but now that the subject has seized me with all its might, I am thrown into

a kind of crisis that makes that which I undertake appear to me as an important, even a sacred business.¹

Apart from the undated novella *Die schlafende Braut* (*The Sleeping Bride*), *Die Revolution* is also the only one of Steffens' major literary texts without a Norwegian setting. This is remarkable, as his portrayal of Norway did not only put this location on the map of German literature;² it also contributed greatly to Steffens' success as a literary writer. Instead, *Die Revolution* is set in a fictional German territory, a *Duodezfürstentum*, or miniature state, and deals with the political activities there. These include the political machinations of Adrian, an evil scientist, who attempts to assassinate the ruler of that small territory. As it turns out in the course of the plot, writers and contemporary literature play a major role in destabilizing the political and societal order. In the first part of this article, I am going to introduce the plot of *Die Revolution*, as this novella is a little-known text. In the second section, I will then reflect on Steffens' use of the term *revolution*. Then, I intend to discuss the role of literature within Steffens' diagnosis of politics and society in the 1830s. Finally, I will briefly try to situate Steffens' position in the context of 1830's German literature, and unearth an interesting paradox – namely, that *Die Revolution* as an example of political literature directed against political literature.

-
- 1 „Nie war ich mehr von einem Werke durchdrungen, als von diesem und daß die Novelle noch in diesem Jahr erscheinen soll, darf ich versprechen[.] [...] Es liegt etwas Lockendes darin, gegen die drohende Dissolution der Zeit aufzutreten und die Angriffe der „Mücken-Schwärmer“ auf mich zu lenken. [...] Ich gestehe, ich habe viele Anfänge wieder vernichtet – aber jetzt hat mich der Gegenstand mit seiner ganzen Gewalt ergriffen, ich bin in eine Art von Krise versetzt, die, was ich vornehme, mir als wichtiges, ja heiliges Geschäft erscheinen läßt“ (Letter to Josef Max, 29 April 1835, qtd. in Tietzen 1871, 31–32). All translations are mine, unless otherwise noted. – Max Tietzen, the editor of Steffens' letters to Max, believes that this letter refers to the novella cycle *Malkolm*. However, this is unlikely, as that text had already been published in 1831. It is much more likely that Steffens refers to *Die Revolution*, which must have been written about that time. The paratext is another case in point. *Die Revolution* is called a “Novelle” while *Malkolm* was called “Ein Cyklus von Novellen”.
 - 2 Steffens was not alone in this. There was a whole host of travelogues that painted a positive picture of Norway, from Johann Christian Fabricius in the 1770s to Steffens' younger contemporaries Willibald Alexis (1798–1871) and Heinrich Laube (1806–1884); see Sagmo 1999. However, it was Steffens who introduced the topos into the novelistic (German) literature of the time.

Die Revolution is a 900-plus page text. From today's point of view, this is a rather excessive length for a novella.³ But then, at the time, 'novella' (*Novelle* in German) could apply to virtually any kind of literary prose text. In fact, many German writers, especially in the 1820s and 30s, used the term 'novella' to distance themselves from the older 'novel' (or *Roman*), which they regarded as a spent force.⁴ This period witnessed a veritable "Novellenwut", or "novella rage". In his autobiography, Steffens writes about his first novella cycle *Die Familien Walseth und Leith*:

The term novella was chosen, as one puts on a dress according to the current fashion; had I called the work a novel, it would have looked as if I had attended a party in an old-fashioned suit [...] I have, I confess, chosen the term because otherwise I would have had to invent one and didn't know any.⁵

This indicates that Steffens did not reflect much on the terminology he used. In fact, Steffens wrote in another letter to Max that he wished his close friend, Romantic writer Ludwig Tieck (1773–1853), would give his own clear definition of what a novella is – most likely so that Steffens could adapt it as a guideline for his own writings. Unfortunately, Tieck only delivered fragmentary and contradictory reflections on that topic.⁶ However, Steffens' ultimate motivation for writing his monumental novella cycles was rather personal. In his autobiography, he states:

One thought in particular went through my whole life, which gave everything its highest truth. All concepts received their highest confirmation through religion, as morally religious deeds. Hence the almost morbid tendency, with which I myself had to struggle a great deal, to reveal my inner being, even to make a confession, where it was neither suitable nor proper. Literature seemed to me a way out. I lived with my publisher [Josef Max, S.H.] in a familiar, friendly relationship, and when he suggested that I work out a novella, it suddenly became clear to me

3 See Hultberg 1981, 98.

4 See Höppner 2017, 643.

5 „Die Bezeichnung Novelle ward gewählt, wie man ein Kleid nach dem herrschenden Schnitt anzieht; hätte ich das Werk Roman genannt, so hätte es ausgesehen, als wäre ich in die Gesellschaft mit einem altmodischen Rock eingetreten. [...] Ich habe, ich gestehe es, die Benennung gewählt, weil ich sonst eine hätte erfinden müssen, und keine wußte“ (Steffens 1840–1844, Vol. 9, 210).

6 See Höppner 2017, 645–649.

that this was a form that gave me the freedom to depict many things, reveal some things in a way that no other form would permit.⁷

Moreover, Steffens intended to use his novellas for the creation of a better world, “des Johannischen Reichs, [...] dessen Lebensprinzip und Mittelpunkt die ewige Liebe ist”.⁸ Finally, writing novellas was also a way out of Steffens’ debts,⁹ which he incurred during his extended one-year trip to Denmark, Norway and Sweden in 1824. The first major cycle, which Steffens published in 1827, was *Die Familien Waltheth und Leith* (*The Waltheth and Leith Families*), followed by *Die vier Norweger* (*The Four Norwegians*) (1828), *Malkolm* (1831), and finally, *Die Revolution* in 1837. While these texts offer a huge variety of plotlines and characters, they also serve as a vehicle to express their author’s views on politics, religion, and society. This often comes with a sharp and somewhat schematic distinction between sympathetic characters whose views the author endorses and their unlikable, often evil opponents whose attitudes he opposes; characters often reveal their nature in lengthy monologues and dialogues, even if what they talk about would usually remain hidden.¹⁰ Consequently, Steffens’ characters are often schematic and bear few truly individual traits.¹¹

Die Revolution is no exception, and as the title suggests, it is Steffens’ most openly political literary text, dealing with what he regarded as the most pressing problems in 1830s Germany. In fact,

7 „Besonders ging ein Gedanke [...] durch mein ganzes Leben, der Allem seine höchste Wahrheit verlieh. Durch die Religion erhielten alle Begriffe ihre höchste Bestätigung, als sittlich religiöse Thaten. Daher die fast krankhafte Neigung, mit der ich selbst viel zu kämpfen hatte, mein Inneres da zu enthüllen, ja eine Beichte abzulegen, wo es weder passend noch schicklich war. Ein Ausweg schien mir die Dichtung. Ich lebte mit meinem Verleger [Josef Max, S.H.] in einem vertrauten freundlichen Verhältnisse, und als er mir vorschlug, eine Novelle auszuarbeiten, ward es mir auf einmal klar, daß hier eine Form vorlag, die mir eine Freiheit gab, durch welche ich Vieles darstellen, Manches enthüllen konnte auf eine Weise, die keine andere Form erlaubte“ (Steffens 1840–1844, Vol. 9, 209–210).

8 Letter to Josef Max, 4 August 1828, qtd. In Tietzen 1871, 18. Also see Hultberg 1981, 88–89.

9 See Hultberg 1981, 88.

10 See Karsen 1908, 95.

11 See Karsen 1908, 138–139; Hultberg 1981, 89.

his intention was to “personally fixate the demon of our time”.¹² The reception was quite controversial; in his autobiography, Steffens calls the prevailing reaction “eine wahre Wuth” (a veritable fury).¹³ Even in the 20th century, Helge Hultberg regarded *Die Revolution* as the weakest among Steffens’ literary texts.¹⁴ As *Die Revolution* was a highly political text, the reviews often followed the party lines of the public sphere. While conservative reviewers, such as theologian Johann Peter Lange, were full of praise,¹⁵ liberal and democratic authors pulled it to pieces.

Steffens’ hero is Edward, a young scientist under the tutelage of his teacher Adrian and an older man, Louvet, who later turns out to be Edward’s grandfather. Raised in a remote village without any knowledge of his ancestry, Edward moves to the capital of a small German territory to pursue his studies in the natural sciences, which are partly supervised by Adrian, the arch-villain in Steffens’ novella.¹⁶ His conspiracy pervades the entire society of that territory; among other things, Adrian and his co-conspirators frequent the literary salon of Edward’s foster sister Amalie, of which she eventually grows tired. Journalist Wolf, also in the service of Adrian, promotes progressive ideas such as the emancipation of Jews and women to undermine the ruling order.

Unwittingly, Edward is caught up in the network of his mentor’s conspiracy. He becomes Adrian’s target exactly because he is Louvet’s grandson. At the beginning of the text, Edward is swallowed up in a riot incited by Adrian’s followers. He falls off a collapsing bridge and almost dies, but is brought to Louvet’s house, who nurses him back to health. This first riot fails, but Adrian starts a new attempt. He tries to assassinate the territory’s young duke with a pistol, but Edward throws himself between Adrian’s bullets and the duke’s body, thereby saving the sovereign’s life. As a reaction, Adrian kills himself; his co-conspirators flee or are captured. Law and order prevail, and Adrian’s wife, whom he held in captivity, turns out to be

12 Steffens 1840–1844, Vol. 9, 218.

13 Steffens 1840–1844, Vol. 9, 218.

14 See Hultberg 1981, 98.

15 See Lange 1843.

16 Fritz Karsen regards him as the personification of the “demon of our time” in the quote above (Karsen 1908, 137).

Edward's long-lost mother. *Die Revolution* concludes with "Louvet and Adrian", a lengthy report on the conflict between Adrian's and Edward's and Louvet's family, which goes back several generations; ultimately, the source of the entire conflict is that Adrian's father was overlooked for a promotion in the French Royal court, and the position was given to Louvet's father. This lengthy epilogue underlines the claim that Adrian's intrigues spring from a personal rather than from a genuinely political motivation.¹⁷

As stated earlier, Steffens regarded *Die Revolution* as a confessional text, a vehicle to express his political opinions. The positive characters, including Louvet, Edward, and his friend Theodor, are devout Christians and adherents of an absolute monarchy. They believe in a God-given, corporate order of society, with each man and woman in their rightful place and little or no opportunity for social mobility. The evil characters, such as Adrian, do not really believe in anything, let alone a republic; in fact, they do not have any vision of how the political and societal order ought to be. Rather, they wish to destabilize and undermine the existing order by all means necessary. These include a superficial literature with no higher moral or artistic values as well as the emancipation of women and Jews. In fact, *Die Revolution* could be regarded as an anti-Semitic text, even though there are no Jewish characters.

What is a revolution?

Initially, 'revolution' was an astronomical term, denoting the revolving motion of celestial bodies. In this understanding, revolutions are circular, as an object's pattern of movement eventually returns it to its initial state. This was likely the meaning when the term was first applied to a political event, the so-called 'Glorious Revolution' in 1680s' Britain. The replacement of Catholic king James II (1633–1701) by Protestant ruler William III (1650–1702) was seen as exactly that: the restitution of an old (and God-given) order. At the same time, the relatively bloodless 'Glorious Revolution' was also the opposite of that – an overthrow of the existing British monarchy.¹⁸

17 For more on the structure of Steffens' novellas, and *Die Revolution* in particular, see Karsen 1908, 43–44.

18 Of course, there were terms to describe similar political events before that, including 'seditio', 'tumultus', 'rebellio' in Latin, or 'Aufruhr' and 'Bürgerkrieg/bürgerlicher Krieg' in German. However, over time the political term

In the course of the 18th century, the common understanding of revolutions slowly evolved into what it is today: A fundamental, often violent change of things, first and foremost on the political level, resulting in a different political and social order – often, but not always, in the name of progress and a better society; often, but not always, violent. As a rule, this political and societal change, often connected with concrete goals, is usually regarded as the ultimate motivation behind revolutions. In this understanding, the focus is on disruption, not restitution, even though things do not always play out as intended by the revolutionaries. In any case, the old order is not restored, but destroyed. In Germany, the astronomical term “*revolutio*” was in use very early, around 1500. During the 1700s, the term was slowly transferred to the political sphere, not always in a condemning tone. Some German dictionaries defined political revolutions in a rather descriptive, neutral sense. In 1742, Johann Heinrich Zedler’s *Universal-Lexicon* stated: “Revolution is said about a country when it has suffered an extraordinary change in its government and policies”, and in 1798, Johann Christoph Adelung, who wrote an influential dictionary of the German language, defined revolution as a “complete change in the constitution of a state”. However, Adelung accentuated the circular aspect, giving as an example “the transformation of a monarchy into a republic, and the latter into a monarchy, or the violent change of a line of succession”.¹⁹

What happens in Steffens’ novella is somewhat difficult to categorize. Adrian intends to murder the duke of that nameless German territory. He wants to create upheaval and chaos, first, because he relishes them, and second, to take revenge on Louvet, although it remains unclear how such an act of murder could inflict harm on his archenemy. What Adrian aims at for personal motives is hardly

“revolution” accumulated its own set of associations not covered by the previous terms. For an (extremely) detailed history of the term, see Bulst et al. 1984.

19 All definitions quoted in Bulst et al. 1984, 714; 716. Johann Heinrich Campe, who composed a German dictionary of foreign words (1794) translated the term as „Staatsumwälzung“; Adelung refuted this suggestion, as he regarded it as a literal and therefore pointless translation of the Latin term; See *ibid.*, 716. The American, the French, and the Russian Revolutions may be the most prominent examples in Western History, but Steffens likely also had the July Revolution of 1830 in mind, even if that merely resulted in the replacement of one French monarch, Charles X, by another, Louis Philippe of Orléans.

a revolution in the modern sense. Liberal critic Karl Gutzkow (1811–1878), who published a scathing review of *Die Revolution* in the periodical *Peurmann's Telegraph*, has a point when he states: Steffens “summarizes everything that he dislikes about the *zeitgeist* under the name revolution and traces this nightmare from the National Convention [in revolutionary France] down to [the literary movement of] Young Germany”.²⁰ Gutzkow goes on to say that

Mr. Steffens' revolution is a caricature that has neither aesthetic nor historical truth. The revolution exists, it exists as a crime; but it could be developed deeper, more exhaustively, and as more of a warning. For those who are not involved in Mr. Steffens' revolution, it is not a tragedy, but an amusing comedy; for those whom it is supposed to deal with, it amounts to slander and an evil prank.²¹

At first glance, Gutzkow has a point here: The so-called revolution spearheaded by Adrian is indeed incoherent and anarchic, Steffens' description of the events vague and superficial at best. In this light, Adrian's conspiracy hardly qualifies as a revolution. This is only true, however, if we understand revolutions as progressive movements that aim for a better future, as it became commonplace after 1789, regardless of the fact whether these revolutions were to be democratic, socialist, communist, or aimed for a constitutional monarchy.²² In this understanding, revolutionaries follow a set agenda for the society they wish to erect, even if their plans eventually fail. However, if we take the more neutral definitions of “revolution” in German I gave earlier, then Steffens' title may give a correct definition of the plot after all. In short, Gutzkow and Steffens possibly operate with diverging notions of what constitutes a revolution.

20 Steffens “fasst alles das, was ihm am Zeitgeiste zuwider ist, unter dem Namen Revolution zusammen und verfolgt dies Schreckbild vom Convent bis auf das Junge Deutschland herab“ (Gutzkow 1837, 321).

21 „Die Revolution des Herrn Steffens ist ein Zerrbild, das weder ästhetische noch historische Wahrheit hat. Die Revolution ist da, sie ist als ein Verbrechen da; aber sie konnte tiefer, erschöpfender und warnender entwickelt werden. Für diejenigen, welche nicht an der Revolution des Herrn Steffens beteiligt sind, ist sie kein Trauerspiel, sondern eine belustigende Komödie, für die, welche sie angehen soll, ist sie eine Verläumdung und ein schlechter Streich“ (Gutzkow 1837, 356).

22 See Bulst et al. 1984, 655.

Among other things, and like many other literary texts, *Die Revolution* is a text about literature. However, what kind of literature? Steffens generally distinguishes between two types of literature. One could call them “poetic” literature, that is, timeless and autonomous works of art created by a male genius, often with religious overtones, and “prosaic” literature, its lesser counterpart, which is of little artistic value and often serves to advance a political or social agenda. These types are not necessarily bound to Steffens’ immediate present. To demonstrate that, I would like to briefly go back to an older text, *Introduction to the Philosophical Lectures*, a series of lectures that Steffens delivered in Copenhagen and published in book form in 1803. Although more than thirty years passed between these lectures and *Die Revolution*, some of Steffens’ later aesthetic convictions are already present here. As Fritz Karsen, the author of the only monograph on Steffens’ novellas, states, “Steffens, the friend of the Romantics, always remained true to the ideas of his time in Jena.”²³

Like many others in his time, in his lectures Steffens praises antiquity as a time of “the poetic, philosophical and historical masterpieces (in the proper sense of the word) [...] The modern artist is the servant and priest of ancient art, employed by the divine entity of history itself to conserve the eternal altar flame in its temple”.²⁴ The medieval Provençal epics are at the root of all modern art, which Steffens also calls “Romantic poetry”; and Italian literature reached its highest flower with Dante, Petrarch, and Boccaccio.²⁵ Throughout his writings, Steffens also describes a golden age of German literature and philosophy around 1800. He repeatedly refers to four names: Johann Wolfgang Goethe, Ludwig Tieck, Friedrich Schelling, and Friedrich Schleiermacher. The latter three were his friends, and Goethe was someone Steffens deeply admired. In fact, Steffens dedicated his *Beyträge zur Inneren Naturgeschichte der Erde* (1801) to Goethe. In his Copenhagen lectures, Steffens describes the current state of affairs as a “prosaic” age:

23 Karsen 1908, 34.

24 Steffens 1802/03, 114–115.

25 Steffens 1802/03, 118–119. In this respect, Steffens follows the terminology of Early Romantic literary criticism, namely that of Friedrich and August Wilhelm Schlegel.

The distinctive marks of our time are irreligiousness and a predominance of prose such as history has never witnessed before – the French nation [is] the most prosaic of them all. I call prose what degrades even that which bears the unmistakable stamp of the eternal to something merely finite, poetry that which even in the finite finds the stamp of the eternal.²⁶

While the term “prose” mainly serves as a metaphor for politics and society here, I would like to argue that Steffens’ verdict refers to literature as well, as the criticism we just heard resurfaces in his criticism of the Young Germany movement of *Die Revolution*. That does not necessarily remain that Steffens’ *political* views remained unchanged from the early 1800s to the 1830s. In fact, Marit Bergner’s dissertation demonstrates that they did not.²⁷ However, Steffens’ beliefs *about literature* and its purposes remained rather constant, and contributed to his refutation of a younger generation of German authors.

While Edward and Louvet rarely talk about literature, other characters discuss it extensively, namely Adrian, Edward’s foster sister Amalie, and Theodor, a former co-conspirator of Adrian turned renegade, now siding with his old friend Edward and with Louvet. For Adrian, the poetic content of literary texts is negligible. In fact, he derides contemporary authors.²⁸ In Adrian’s eyes, literature has

26 Steffens 1802/03, 120: „Die besonderen Kennzeichen unserer Zeit sind eine Irreligiosität und eine überwiegende Prosa, wie sie die Geschichte nie gesehen hat – die französische Nation, die prosaischste unter allen. Prosa nenne ich, was selbst das, welches das unverkennbare Gepräge des Ewigen trägt, zu einem bloß Endlichen herabwürdigt, Poesie das, was selbst im Endlichen das Gepräge des Ewigen findet.“

27 See Bergner 2016.

28 „They are nightingales, I will not deny that, striking their first notes in April; but while we await the smashing songs that are to herald the jubilation of a new life, they have turned into screeching ravens. Their lyrical outpourings have turned sour in the storms of time, the children’s milk has gone stale and the cheese has turned into maggots. How foolish to regard this phenomenon as an isolated one. It is the signature of our time [...]. What used to bind us together was that illusion of faith that is now shattered. It tied us to the family, to the state, to God, it connected every single piece of knowledge. Now souls become emancipated from God, citizens from the state, women from marriage, and opinions from wisdom.“ / „Sie sind Nachtigallen, ich will es nicht läugnen, wie sie im April die ersten Töne anschlagen; aber, wenn wir nun die schmetternden Gesänge erwarten, die uns den Jubel eines neuen lebendigen Erzeugnisses verkündigen

lost much of its former status and is now populated by – quote – “mentally bankrupt Jews” and “failed university students”, who, “out of desperation[,] joined the guild of ingenious writers, as one used to become a marqueur or a croupier”.²⁹ Literature has evolved into an empty display of virtuosity, and even the quest for something higher, such as religious or philosophical truth, passes for nothing more than mere “virtuosities”. In spite of this, literature in its current state is highly useful to Adrian, as it furthers his political goals. In effect, literature has become a means to an end, to create chaos and corrupt the general morale of the population.

So-called literature has become a mockery, and anyone who associates with it must withdraw from good society lest he becomes the object of mockery or silent pity. Yet, all of them suffer from the ills of the literature they mock. [...] Thus, irony becomes the idol of the day, and is present even where its name is hardly known. Then the despairing sneer turns into a graceful smile, the cries of fear into dazzling poetry and again become a virtuosity that we admire and enjoy. [...] Is there seriousness in this disgusting game, a truth for this nothingness? Yes, he cried aloud in a booming voice [...]. There is one truth: the powerful will that takes hold of itself, free action.³⁰

sollen, haben sie sich in kreischende Raben verwandelt. Ihre lyrischen Ergüsse sind durch die Gewitter der Zeit sauer geworden, die Kindermilch ist abgestanden und der Käse in Maden zergangen. Wie thöricht, diese Erscheinung als eine einzelne zu betrachten. Sie ist die Signatur der Zeit [...]. Was uns früher verband, war jene Illusion des Glaubens, die jetzt zerstört ist. Sie knüpfte uns an die Familie, an den Staat, an Gott, sie verband jede vereinzelte Erkenntniß. Jetzt sind die Seelen von Gott, die Bürger von dem Staate, die Weiber von der Ehe und die Meinungen von der Weisheit emancipirt.“ (Steffens 1837, Vol. 1, 101).

29 Steffens 1837, Vol. 1, 100.

30 „Die sogenannte Literatur ist zum Spott geworden, und wer sich mit ihr gemein macht, muß sich aus der guten Gesellschaft zurückziehen, um nicht Gegenstand des Spottes oder des stummen Mitleids zu werden. Und dennoch leiden Alle an den Uebeln der verhöhten Literatur. [...] So wird Ironie der Götze des Tages, und sie ist auch da, wo man kaum ihren Namen kennt. Da verkehrt sich das verzweifelnde Hohnlachen in ein anmuthiges Lächeln, das Angstgeschrei in tändelnde Poesie und wird wieder eine Virtuosität, die wir bewundern und genießen. [...] Ob es nun in diesem ekelhaften Spiele einen Ernst, für diese Nichtigkeit eine Wahrheit giebt? Ja, rief er laut mit einer dröhnenden Stimme [...] es giebt eine Wahrheit: der mächtige Wille, der sich selber faßt, die freie That“ (Steffens 1837, Vol. 1, 103 – 104).

This passage almost sounds like a Nietzsche quote. Here, Adrian capitalizes on the instrumental quality of contemporary literature, which is no longer associated with poetry and the poetical genius. To this end, Adrian employs and pays a “political writer” named Wolf, who mainly publishes as – quote – “the editor of a widely read newspaper [...] inexhaustible in witty phrases”, but is also someone who “only gradually gets convinced of the truth of his speech while he speaks”,³¹ that is, someone without firm convictions. Like Adrian, he wishes to undermine religious beliefs and traditional relations between men and women.³² Despite his other ambitions, he is opportunistic enough to write journal articles in favor of the old order after the first riot fails to achieve its goal.³³ On the other hand, he believes that literature has to take a stand, that is, to be political, even while and maybe because it has lost its poetic immediacy:

In our day, all poetry is doctrinal, but anyway you put it, it remains the symbol of a hidden or open message. Goethe, Byron, Tieck, the best poets, prove this most clearly. It is precisely because of this that it has become more powerful, and all means of representation, displeasure with language, shocking of the readers, and the excesses of neo-romantic poetry have only a secondary meaning. Our poetry has ceased to be a mere expression of unbiased sentiment. It arose from reflection, serves it and has long since lost faith in itself.³⁴

In this quote, Wolf displays some ambivalence towards the state of contemporary literature after all, while he attests high moral standards to himself: “A weak humankind is not ripe for our great sentiments, he wrote. What good is it to oppose political legitimacy when man is bound by so many ties, servile and superstitious, to the

31 Steffens 1837, Vol. 1, 164.

32 See Steffens 1837, Vol. 3, 115.

33 See Steffens 1837, Vol. 1, 215.

34 „In unseren Tagen ist alle Poesie doktrinär, sie mag sich stellen, wie sie will, sie bleibt immer Symbol einer versteckten oder offen zugestandenen Lehre. Göthe, Byron, Tieck, die besten Dichter, beweisen dies am klarsten. Eben dadurch ist sie mächtiger geworden, und alle Mittel der Darstellung, Unmut der Sprache, Erschütterung der Leser, die Verzerrung der neuromantischen Poesie, hat nur eine sekundäre Bedeutung. Unsere Poesie hat aufgehört, reiner Ausdruck unbefangener Empfindung zu sein. Sie ist aus der Reflexion entsprungen, dient dieser und hat längst den Glauben an sich selbst verloren“ (Steffens 1837, Vol. 3, 116).

past.”³⁵ Even before Adrian’s assassination attempt, Wolf goes into hiding, an act for which he earns scathing remarks from the villain. His writings are banned, and the police searches for him. According to Adrian, those steps are unnecessary:

When [Wolf] speaks, the audience listens with pleasure, but after a few hours nobody remembers what they heard; when he writes, the reader is baffled, he cannot put the book down until he is finished reading it. But when it is over, he tries to remember the content in vain.³⁶

In any case, this writer/journalist is the ideal embodiment of what Steffens believes contemporary writers in the Young Germany movement to be.

In the light of Steffens’ biography, these tirades against a younger generation of writers was not always to be expected. As Helge Hultberg points out, some authors like Ludwig Börne and Theodor Mundt were substantially influenced by Steffens’ anti-rational tendencies. However, these alliances proved to be temporary, as Steffens shared neither these authors’ distanced attitude towards religion nor their cosmopolitan tendencies.³⁷ In 1835, while he was already thinking about *Die Revolution*, Steffens managed to prohibit the inaugural lecture for Theodor Mundt’s professorship in classical philology at the University of Berlin. The reason: Steffens disapproved of the author’s book *Madonna* (1835), in which Mundt criticized the censorship regime of the time. At the time, that practically amounted to a professional ban.³⁸ In fact, it was not until 1848 that Mundt was appointed to a regular professorial chair in Breslau. He subsequently returned to his former university in Berlin in the following year.

35 „Für unsere großen Gesinnungen, schrieb er, ist das schwache Geschlecht nicht reif. Was hilft es, gegen die politische Legitimität hervorzutreten, wenn der Mensch durch so viele Bande knechtisch und abergläubisch an die Vergangenheit gebunden ist“ (Steffens 1837, Vol. 3, 113).

36 „Wenn er spricht, hören ihn die Zuhörer selbst mit Vergnügen, aber nach ein paar Stunden weiß keiner mehr, was er gehört hat; wenn er schreibt, ist der Leser gereizt, er kann das Buch nicht hinlegen, bis er es durchgelesen hat. Aber, wenn es zu Ende ist besinnt er sich vergebens auf den Inhalt“ (Steffens 1837, Vol. 3, 118).

37 See Hultberg 1981, 94–95. However, Hultberg reports incorrectly that the conflict was about the oral exam of Mundt’s doctoral dissertation. In fact, Mundt had already received his doctorate from the University of Erlangen in 1830.

38 See Hultberg 1981, 96–97.

The other important presence of literature in *Die Revolution* is a literary salon hosted by Edward's foster sister Amalie. In Steffens' text, her salon is a place where the upper echelons of society meet and intellectuals spread their ideas. The most prominent examples from early 1800s' Germany are the salons of Rahel Varnhagen and Bettina von Arnim in Berlin, both of whom Steffens knew personally and mentioned in his autobiography. Salons first emerged in Early Modern Italy and France and subsequently spread across Europe. They provided a space where the nobility and bourgeoisie could informally meet and exchange ideas. According to Jürgen Habermas, Enlightenment salons, along with coffee houses, greatly contributed to the emergence of a public sphere in 18th century Europe.³⁹ Moreover, they were an important place for the arts, where aspiring artists could make their entrance into society and secure support, but also distribute their ideas. With regard to these aspects, they remained important institutions in Europe throughout the 1800s. Amalie's salon is the embodiment of all that. She invites aspiring authors as well as Adrian who seizes the opportunity to discuss current political writings and strengthens his ties with honorable members of the local society. One writer Amalie invites expresses his views and they come remarkably close to Adrian's and Wolf's statements:

Spiritually, as in every other respect, our age is a progressive one. [...] He must be blind who does not see how even important men of the recent past have hardly any idea about what moves young minds now, what is taking shape in philosophy, in poetry, in all areas of literature. It is as if a new spiritual organ wanted to create a new era. [...] The murky hopes, the languid longing for an afterlife have lost all meaning for us, who concede to the earth, the flesh its right, and the distant empty heaven with its imaginary magic is of course lost to us.⁴⁰

39 See Habermas 1984.

40 „Unsere Zeit ist im Geistigen, wie in allen Richtungen, progressiv. [...] Blind muß derjenige sein, der nicht einsieht, wie selbst bedeutende Männer der nächsten Vergangenheit kaum eine Ahnung haben von dem, was jetzt die jugendlichen Gemüter bewegt, was sich in der Philosophie, in der Dichtkunst, in allen Richtungen der Litteratur zu gestalten sucht. Es ist, als wenn ein neues geistiges Organ eine neue Zeit schaffen wollte. [...] Die trüben Hoffnungen, die matte Sehnsucht nach einem Jenseits hat für uns, die wir der Erde, dem Fleische sein Recht zugestehen, alle Bedeutung verloren, der ferne leere Himmel ist freilich mit seinem erträumte[n] Zauber verloren“ (Steffens 1837, Vol. 2, 218).

Actually, this statement would not have sounded out of place in the Early Romantic era, which Steffens had been a part of – apart from the attack on religion, of course. But here, Amalie's reaction amounts to a sacrilege in the eyes of the author. According to her, the young poet has "given us a heavenly present, which can make us forget Schelling, Schleiermacher, Goethe, Tieck".⁴¹ Under the tutelage of her dislikable husband Rembrand [sic], Amalie is also an avid reader of Honoré de Balzac,⁴² demonstrating the negative influence of French literature. Later, she regrets having read – quote – "Dumas, Victor Hugo, Balzac, and the newly opened school of witty Germany", as they had confused her mind and their supposed beauty had turned into grotesquely distorted features.⁴³ In this novel, the mutual reception of French and German literature is catastrophic anyway: "Poetry and Philosophy became social in Germany and society philosophical and poetic in France."⁴⁴ Hence, the confusion experienced by Amalie as a reader. Consequently, Amalie then longs for the simple pleasures of past art (the names Goethe and Tieck come up again). She gives up her claim to emancipation and returns to the side of Edward, Louvet, and their friends.⁴⁵

Obviously, Steffens' portrait of German literature in the 1830s is grotesquely distorted. However, some tendencies that Steffens describes do have a root in reality. One has to bear in mind that Steffens' formative years in Germany were 1798 to 1802, characterized both by his connections to the Early Romantics of Jena and his acquaintance with Goethe. Compared to that, much had changed in Germany's literary field. There was indeed a higher number of professional writers. The publication of books was increasingly supplemented, even replaced by journals. Publishers like Johann Friedrich Cotta implemented a two-tier system of publications, where renowned authors – such as Steffens – were able to publish books, whereas the majority only got to publish their writings in

41 Steffens 1837, Vol. 2, 219.

42 Steffens 1837, Vol. 1, 321–322.

43 Steffens 1837, Vol. 2, 222–223.

44 Steffens 1837, Vol. 3, 266. Also, see Karsen 1908, 151.

45 Quite possibly, this character was inspired by Steffens' friend Charlotte Stieglitz (1806–1834) who committed suicide. Steffens literally attributed her death to the effects of contemporary literature: „Es war die Poesie unserer Tage, die [sie] zerstörte“ (Letter to Josef Max, 1 January 1835, qtd. in Tietzen 1871, 28).

journals.⁴⁶ If they wanted to survive in their profession, they did have to write for money, not for the sake of creating great art alone, unlike, say, someone like Goethe. They were, by default, journalists, and journals were more oriented towards current affairs, but unlike books, they were also a throwaway medium. In fact, most of their novellas, unlike *Die Revolution*, never made it into book format.⁴⁷ Many writers also fought a constant fight with a fierce censorship regime.⁴⁸

Of course, much of the literature of Young Germany was indeed political, criticizing the existing political order in an age of restoration, though it was not quite as anti-religious as Steffens claims. Moreover, the ideas of literature as an autonomous art were not as prevalent as they had been in Weimar Classicism and the Early Romantic movement. What Steffens delivers is therefore partly grounded in reality, but only as a caricature. In any case, he shares the sentiments of his characters. In an 1835 letter to his publisher Josef Max, he stated:

We are not just struggling with [Ludwig] Börne and [Heinrich] Heine. Messrs. Gutzkow, Duller and whatever we call these imitators of the French who imitate us [Balzac, Hugo, and the like];⁴⁹ they form a veritable tumor in our literature. The same goes for our exuberant women's confessions, the more pathological the more ingenious they are, such as Rahel [Varnhagen] and Bettina [von Arnim].⁵⁰

46 For the general situation of writers in 1830s Germany, see Groetzinger 1998.

47 See Meyer 1998.

48 See Heady 2009.

49 This accusation refers to French writers allegedly copying German Romanticism, e.g. Victor Hugo, Honoré de Balzac, and Alexandre Dumas père.

50 "Wir haben nicht bloß mit [Ludwig] Börne und [Heinrich] Heine zu kämpfen. Die Herren [Karl] Gutzkow, [Eduard] Duller und wie diese Nachahmer der uns nachahmenden Franzosen heißen, bilden ein wahres Geschwür in unserer Literatur und vollends unsere überschwenglichen Weiberconfessionen, umso krankhafter je genialer sie sind, wie Rahel und Bettina" (Letter to Josef Max, 28 March 1835). One reason for Steffens' refutation of women writers is that he held them intellectually incapable of producing substantial literary texts: "Frauen sind, wenn von geistiger Auffassung die Rede ist, reflectionslos, und ohne Reflection findet keine geordnete geschichtliche Entwicklung statt. Daher ist ihr Einfluß auf die Literatur zwar zuweilen groß, aber vorübergehend, uns in unsern Tagen, wo Alles sich berührt und erweitert, darf man wohl behaupten, daß die Schriftstellerei der Frauen dem geselligen Gespräche immer verwandter wird. Ich besinne mich vergebens auf eine Schriftstellerin, die durch ihre Schrif-

As demonstrated above, Steffens attributed a confessional nature to his literary texts, regarding them as a vehicle to express his political and religious views. Nevertheless, in order to fight the political literature he abhorred, and he abhorred political literature in general, Steffens wrote political literature himself. Karl Gutzkow recognized this in his review of *Die Revolution*: “Political tendency always prevails over poetry. And when political tendency prevails, any poetic interest is ultimately destroyed.”⁵¹

Most likely, this was not Steffens’ intention, but what his novella argues for is a revolution in the initial sense. It promotes the restitution of an old order, that is, an absolutist monarchy as well as a corporate and patriarchal order of society – without the interference of a literature that either amounts to political propaganda, atheism, or to weak, foreign imitations of real literary geniuses such as Goethe and Tieck. By fiercely promoting that message over the course of

ten (und es waren immer nur dichterische) einen bleibenden Ruf für alle Zeit erworben hätte“ / „When it comes to intellectual perception, women are without reflection, and without reflection there is no orderly historical development. Hence, their influence on literature is sometimes great, but transient, and in our day, when everything touches and expands, it may well be said that women’s writing is becoming more and more akin to social conversation. I remember in vain a woman writer who, through her writings (and they were always only poetic ones), would have acquired a lasting reputation for all time” (Steffens 1840–1844, Vol. 9, 218). On the other hand, Steffens’ view of Rahel Varnhagen and Bettina von Arnim is more differentiated here. About von Arnim, he writes: “Ihre reiche, höchst eigenthümliche, seltsame, aber zügellose Phantasie riß mich hin, ich konnte mich ihr dann völlig hingeben, wir gelangten gemeinschaftlich in wunderbare Regionen, und ich erwachte aus einem solchen Gespräche, wie aus einem leichten anmuthigen Traumen. Blitzähnliche Gedanken fuhren während des Traumes durch meine Seele, wanden sich aus den mancherlei wechselnden bunten Gestalten hervor, und erhielten sich wohl auch in der permanenten Form des Begriffs nach dem Erwachen. Seit sie Schriftstellerin geworden, haben diese geistigen Mittheilungen aufgehört, unsere Lebensansichten sind zu abweichend“ / „Her rich, highly peculiar, strange, but unbridled imagination carried me away, I was then able to give myself completely over to her, we reached wondrous regions together, and I awoke from such a conversation as from a light, charming dream. Lightning-like thoughts flashed through my soul during the dream, emerging from the various changing colorful figures, and probably remained in the permanent form of the concept after awakening. Since she became a writer, these mental communications have ceased, our views of life diverge too much” (Steffens 1840–1844, Vol. 9, 214–215).

51 Gutzkow 1837, 333.

900-plus pages, however, *Die Revolution* is a paradoxical text – political literature that argues against the very right for political literature to exist, at least if it is promoting the wrong ideas.

Bibliography

- Bergner, Marit 2016: *Henrich Steffens. Ein politischer Professor in Umbruchzeiten 1806–1819*. Frankfurt am Main.
- Bulst, Neidhart; Fisch, Jörg; Koselleck, Reinhart; Meier, Christian 1984: “Revolution: Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg.” In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Vol. 5, Stuttgart, 653–788.
- Goetzinger, Germaine 1998: “Die Situation der Autorinnen und Autoren.” In: *Zwischen Revolution und Restauration 1815–1848*, ed. by Gert Sautermeister/Ulrich Schmid, Munich, 38–59.
- Gutzkow, Karl 1837: “Henrik Steffens und die Revolution.” In: *Peurmann’s Telegraph* 3/1837, 321–324; 329–333; 340–344; 345–348; 353–358.
- Habermas, Jürgen 1984: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt/Neuwied.
- Heady, Katy 2009: *Literature and Censorship in Restoration Germany. Repression and Rhetoric*, Rochester, NY.
- Höppner, Stefan 2017: *Natur / Poesie. Romantische Grenzgänger zwischen Literatur und Naturwissenschaft. Johann Wilhelm Ritter – Gotthilf Heinrich Schubert – Henrik Steffens – Lorenz Oken*, Würzburg.
- Hultberg, Helge 1973: *Den unge Henrich Steffens 1773 – 1811*, Copenhagen.
- Hultberg, Helge 1981: *Den ældre Henrich Steffens 1811 – 1845*, Copenhagen.
- Karsen, Fritz 1908: *Henrik Steffens Romane. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Romans*. Leipzig.
- Lange, Johann Peter 1843: “Die Novellen von Steffens.” In: *Vermischte Schriften*, Vol. 3, Moers, 1–28.
- Meyer, Reinhart 1998: “Novelle und Journal.” In: *Zwischen Revolution und Restauration 1815–1848*, ed. by Gert Sautermeister/Ulrich Schmid, Munich, 234–250.
- Sagmo, Ivar 1999: “Nach Norwegen!/: Zur politischen Reiseberichterstattung und Publizistik in Biedermeier und Vormärz.” *Henrik Steffens. Vermittler zwischen Natur und Geist*, ed. Otto Lorenz/Bernd Henningsen, Berlin, 127–141.
- Schmid, Ulrich 1998, “Buchmarkt und Literaturvermittlung.” In: *Zwischen Revolution und Restauration 1815–1848*, ed. by Gert Sautermeister/Ulrich Schmid, Munich, 60–93.

- Steffens, Henrik 1837: *Die Revolution: Novelle*, 3 vols, Breslau.
- Steffens, Henrik 1802/03: *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, ed. Bernd Henningsen/Jan Steeger, trans. Jan Steeger, Freiburg 2015.
- Steffens, Henrik 1840–1844: *Was ich erlebte.*, 10 vols., ed. Bernd Henningsen, Berlin 2014–2022.
- Tietzen, Max 1871: *Zur Erinnerung an Henrich Steffens. Aus Briefen an seinen Verleger.* Leipzig.

Marit Bergner (Berlin)

Bücher über Norwegen

Die Bestände zur norwegischen Geographie, Politik und Mineralogie in Henrik Steffens' Bibliothek

Abstract

This chapter explores the library collected by Henrik Steffens (1773–1845), which reflects his intellectual interests and his Norwegian origins. Three months after Steffens' death, his collection of 3559 books (and 134 maps) was catalogued for auction. The auction catalogue makes it possible to reconstruct his library today, and thus to situate it within the wider context of contemporary scholarly collections. This chapter analyses the contents of the library within this wider context, focusing on the many works collected by Steffens on Norwegian geography, geology and politics. It will be argued that the collection reflects Steffens' connection to his place of origin and provides valuable insights into his academic and private interests.

1. Die Versteigerung von Steffens' Bibliothek

Als Henrik Steffens am 13. Februar 1845 in seiner Wohnung in der Berliner Wilhelmstraße 98 nach kurzer Krankheit im Alter von 71 Jahren starb, hinterließ er seiner Ehefrau Johanna (1784–1855) und seiner Tochter Clara (1806–1865) hauptsächlich Schulden. Wie ernst die Lage für die beiden Hinterbliebenen war, zeigt ein Brief von Kultusminister Friedrich Eichhorn (1779–1856) an seinen Kollegen, Finanzminister Eduard von Flottwell (1786–1865), vom 2. März 1845. Eichhorn, der seit seinem Antritt als Kultusminister 1840, wie auch schon sein Vorgänger Karl vom Stein zum Altenstein (1770–1840), Steffens immer wieder Gehaltsvorschüsse oder Sonderzahlungen genehmigt und die Rückzahlungen mit königlicher Zustimmung häu-

fig auch erlassen hatte, schilderte Flottwell in diesem Brief die „dürftigsten Umstände“, in denen „Witwe und Tochter des verstorbenen Geheimen Regierungs-Raths und Professor Dr. Steffens“ zurückgelassen worden waren.¹ Als Konsequenz dieser misslichen Lage wurde Steffens' Bibliothek bereits ab Mitte Juni 1845 durch den Königlichen Auktionskommissar Resener versteigert.

Versteigerungen von Gelehrtenbibliotheken waren für diese Zeit nicht ungewöhnlich. Starb ein privater Büchersammler, so wurde seine Bibliothek entweder verkauft, versteigert oder sie ging in eine andere Buchsammlung über und wurde in sie integriert. Wurde eine Gelehrtenbibliothek vor ihrer Auflösung katalogisiert, noch von dem Sammler selbst oder durch einen Auktionator, liegt mit dem Bibliothekskatalog eine Hauptquelle „für den privaten Bücherbesitz“² vor. Auch für die Versteigerung von Steffens' Bibliothek wurde solch ein Katalog erstellt. Während Bibliothekskataloge ursprünglich für die Katalogisierung von Beständen großer Universitätsbibliotheken entstanden waren,³ stellen die Auktionskataloge einen eigenen Katalogtyp dar, der speziell für Versteigerungen von Privatbibliotheken angelegt worden war.

Bibliotheks- und Auktionskataloge dokumentieren die Entstehungsgeschichte großer Bibliotheken oder zeigen Bestände längst aufgelöster oder verschollener Bibliotheken.⁴ Sie erhalten das Gedächtnis an eine Bibliothek, wenn diese selbst nicht mehr existiert. Oder, wie es der ostfriesische Universalgelehrte, Hermann Conring (1606–1681), formulierte:

Nur durch die Herausgabe eines Katalogs kann das Gedächtnis an jene ungeheuren Mühen für immer lebendig gehalten werden, die auf den Aufbau, man denke an welche der bewundernswürdigen Bibliotheken auch immer, verwandt wurden.⁵

1 Friedrich Eichhorn an Eduard von Flottwell, 2. März 1845. In: GStA PK, I.HA Rep.76 Kultusministerium, Sekt.31 Lit. S Nr.22, Bl. 30.

2 Raabe 2013a, 72.

3 Der erste Katalog wurde 1695 in Leiden gedruckt.

4 Etwa die Sammlungen der Preußischen Staatsbibliothek, die während des Zweiten Weltkrieges ausgelagert wurden. Wie groß der Bestand vor 1939 war, ist nur dank der damals erstellten Kataloge rekonstruierbar. Vgl. Schochow 2003.

5 Zitiert nach: Raabe 2013a, 75.

Das setzt allerdings voraus, dass auch die Kataloge erhalten blieben. Wenn dies aber der Fall ist, dann ermöglichen sie Einblicke in den bibliophilen Alltag der Bibliotheksbesitzer⁶, bilden deren Interessensgebiete ab und zeugen von ihren Bücherkenntnissen.

Da Steffens' Bibliothek nicht mehr existiert und bislang nur ein erhaltenes Exemplar des Auktionskataloges zu seiner Bibliothek gefunden werden konnte,⁷ ist dieser Artikel auch ein Beitrag zur buchgeschichtlichen Forschung und bietet mit der Fallstudie zur Bibliothek des aus Norwegen stammenden preußischen Gelehrten Henrik Steffens zudem eine Besonderheit, da diese Sammlung eine der wenigen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Preußen gewesen sein dürfte, die auch sehr viele skandinavische Werke enthielt.

Für die Untersuchung von Auktionskatalogen bietet sich vor allem die statistische Methode⁸ an, die auch hier angewandt wird: wie war eine einzelne Gelehrtenbibliothek aufgebaut? Welche Disziplinen umfassten die in ihr enthaltenen Werke? Gab es Schwerpunktautoren und -themen? Wie aktuell waren die Bestände und in welchen Sprachen waren die Bücher verfasst? Gab es Bücher aus anderen Ländern? All diese Fragen können auch für die Analyse von Steffens' Bibliothek herangezogen werden, doch würde eine ausführliche Analyse der Bibliothek den Rahmen dieses Beitrags sprengen. In diesem Aufsatz soll es daher nach einem kurzen Überblick über die Bibliothek an sich um die Bücher aus Steffens' Geburtsland Norwegen gehen.

Norwegen hatte für Steffens Zeit seines Lebens einen besonderen Stellenwert. Am 2. Mai 1773 in Stavanger geboren, lebte er mit seinen Eltern und den Geschwistern bis zu seinem sechsten Lebensjahr in Norwegen. Nach drei Jahren in Stavanger verbrachte Steffens die andere Hälfte seiner sechs Norwegenjahre in Trondheim, bevor

6 Da es sich bei Bibliotheksbesitzern im 18. und 19. Jahrhundert fast ausschließlich um Männer handelte, wird in diesem Aufsatz auch nur die männliche Form bei „Besitzer“ oder „Gelehrter“ verwendet.

7 *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Professor Dr. Henrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung, welche zu Berlin von Mitte Juni 1845 ab durch den Königl. gerichtl. und außergerichtl. Auctions-Commissarius Resener meistbietend, gegen gleich baare Zahlung in Preuß. Courant, versteigert werden soll.* Berlin 1845. Das Exemplar befindet sich im Besitz der Staatsbibliothek zu Berlin.

8 Vgl. Raabe 2013a, 80.

die Familie nach Dänemark übersiedelte. Wie sehr ihn diese ersten sechs Lebensjahre in Norwegen geprägt hatten, wird immer wieder in Briefen und in seinen Werken, besonders in den Novellen⁹ und in der Autobiographie¹⁰ deutlich. In seinen ersten Jahren in Deutschland, als er nach Jena und Weimar kam, stellte er sich immer gerne als Norweger vor. Er bezeichnete sich als Norweger, unterzeichnete Briefe an den norwegischen Landschaftsmaler Johan Christian Dahl (1788–1857) als „troe Landsmand“¹¹ oder titulierte Dahl als solchen.¹² Seine Tochter Clara und seinen Neffen Henrich (1809–1867), der nach dem Tod seines Vaters, Steffens' älterem Bruder Jakob (1772–1817), bei Henrik Steffens' Familie in Breslau aufwuchs, unterrichtete Steffens in seiner Muttersprache Dänisch. Er selber verlor den dänischen Akzent nie, dieser war charakteristisch für ihn und seine Vorlesungen zeichneten sich auch dadurch aus und hoben sich von denen seiner Kollegen ab, wie es viele seiner Hörer in Briefen oder ihren Erinnerungen schilderten.¹³ Steffens erkannte den exotischen Hauch, den sein Geburtsland umgab und trug durch seine Novellen zu dem beginnenden Norwegenhype bei.¹⁴ 1824 erfüllte Steffens sich seinen großen Wunsch und begab sich mit seinem Neffen auf eine mehrmonatige Reise nach Skandinavien. In Norwegen traf Steffens mehrfach den Geologen Baltazar Mathias Keilhau (1797–1858), unternahm mit ihm eine mehrtägige Wanderung in den Gebirgsregionen Valdres und Synnfjell und sammelte mit ihm in der Region Buskerud Mineralien.

9 Henrich Steffens: *Novellen*. Gesamt-Ausgabe, 16 Bde. Breslau: 1837/38.

10 Henrich Steffens: *Was ich erlebte*. Aus der Erinnerung niedergeschrieben. 10 Bde. Breslau 1840–1844.

11 So etwa in seinem Brief vom 8. Februar 1830. In: Nasjonalbiblioteket Oslo, Brev. 205. Übers.: „treuer Landsmann“.

12 Steffens an J. C. Dahl, Berlin, 28. Februar 1839. In: Nasjonalbiblioteket Oslo, Brev. 205.

13 Vgl. Börne 1840, 15; ebenso Varnhagen von Ense 1987, 355 und Kefenstein 1855, 34.

14 1841 ließ König Friedrich Wilhelm IV., mit dem Steffens noch zu dessen Kronprinzenzeiten 1818 im Riesengebirge gewandert war, im schlesischen Brückenberg die norwegische Stabkirche aus Vang in Valdres wiederaufbauen (vgl. Berg 1981, 481–498) – rund 80 Jahre später sollte sein Großneffe, Kaiser Wilhelm II., regelmäßig seine Urlaube in Norwegen verbringen (siehe hierzu etwa Spode 2011, 16–33 und Gammelién 2011, 68–83).

Vor dem Hintergrund von Steffens' Herkunft und seiner lebenslangen Verbundenheit mit seinem Geburtsland, ist auch ein Bestand an Büchern und Landkarten in seiner Bibliothek zu erwarten, der sich auf Norwegen bezieht. Da Bücher teuer waren, dürfte Steffens stets bewusst Käufe getätigt haben. Der Bestand seiner Bücher spiegelt daher, so meine These, deutlich seine wissenschaftlichen und persönlichen Interessen wider und erweitert die bisherige Möglichkeit, seine Forschungsschwerpunkte ausschließlich über seine Publikationen und Vorlesungsthemen zu erfassen.¹⁵

2. Der Inhalt der Bibliothek

Als Quelle dient der bereits erwähnte Auktionskatalog aus dem Frühjahr 1845, der unter folgendem Namen publiziert worden war: *Verzeichniß der von dem Königl. Geh. Regierungsrathe Professor Dr. Henrich Steffens hinterlassenen ausgezeichneten Bibliothek und Landkartensammlung, welche zu Berlin von Mitte Juni 1845 ab durch den Königl. gerichtl. und außergerichtl. Auctions-Commissarius Resener meistbietend, gegen gleich baare Zahlung in Preuß. Courant, versteigert werden soll.*

In dem 91seitigen Verzeichnis sind Bücher, Zeitschriften und Landkarten eingeteilt in Formate gelistet. Die Anordnung nach Formaten war eins der vier gängigen Ordnungsprinzipien, die für den Aufbau von Bibliothekskatalogen angewandt wurden. Da bei den Auktionskatalogen eine Listung nach Standorten der Bücher per se wegfiel, wäre noch die alphabetische oder systematische Anordnung möglich gewesen, wie sie beim Auktionskatalog zu Friedrich Schleiermachers Bibliothek nach dessen eigener Anordnung gewählt wurde.¹⁶

15 Hierbei lassen sich auch die Vorlesungen zum größten Teil nur noch über die Vorlesungsverzeichnisse rekonstruieren, Aufzeichnungen seiner Hörer sind selten und noch nie publiziert worden.

16 Vgl. Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer. Im Anhang eine Liste der nichtliterarischen Rechnungsnotizen der Hauptbücher Reimer. Besorgt von Günther Meckenstock. Berlin/ New York 1993 (Schleiermacher-Archiv Bd. 10).

Wenn man aber davon ausgeht, dass der Ersteller des Auktionsverzeichnisses gemeinsam mit einem oder mehreren Mitarbeitern mit Papier und Feder jeden einzelnen Titel in Steffens' Bibliothekszimmer notieren musste, um den Auktionskatalog erstellen zu können, so wäre eine alphabetische Anordnung nur dann möglich gewesen, wenn Steffens selbst seine Bücher so sortiert gehabt hätte. Wahrscheinlicher ist es, dass jeder Band einzeln aus dem Regal genommen und Autor und Titel oder Kurztitel sowie Erscheinungsjahr notiert wurden, bevor der Band zunächst zurückgestellt wurde. Für diese Methode spricht auch der Umstand, dass viele Angaben im Katalog unvollständig oder fehlerhaft sind und sie offenbar nicht abgeschrieben, sondern nach Hörverstehen aufgeschrieben worden sind, häufig wurden auch nur Kurztitel verwendet.¹⁷

Der Auktionskatalog gibt keine Auskunft darüber, wo die Auktion stattfand – anzunehmen ist jedoch, dass man die Bücher an Ort und Stelle in der Steffenschen Wohnung in der Wilhelmstraße versteigerte, wie es bei Bücherauktionen häufig der Fall war.¹⁸ Allein der Transport wäre mit einigen Kosten verbunden gewesen. Ein Umstand, der Steffens bei seinen häufigen Umzügen jeweils einiges abverlangt hatte. Als er 1811 von Halle nach Breslau zog, bat er den preußischen Kultusminister Altenstein um 500 Reichsthaler für den Transport der „nicht unbedeutende[n] Bibliothek und eine[r] Landkartensammlung von nicht geringem Umfang.“¹⁹ 21 Jahre später, bei seinem Umzug von Breslau nach Berlin, wiederholte er diese Bitte.²⁰

Der Auktionskatalog enthält durchnummeriert 18 Titel im Duodez-Format (unter 20 cm hoch), 86 Titel im Folio-Format (über 35cm hoch), 515 im Quatro-Format (25–35cm hoch) und 2940 Titel im Octavo-Format (unter 25cm hoch). Mehrteilige Werke wurden einzeln mit ihrer Bandanzahl angegeben. Hinzu kamen noch 134 Landkarten.

17 Beispielsweise fehlt die Autorschaft beim Werk „*Historisk Vandring in Bergen*“. Vgl. Sagen 1840.

18 Vgl. Gebauer 1981, 78. Als Versteigerungsorte kamen neben den privaten Räumlichkeiten der verstorbenen Bibliotheksbesitzer auch örtliche Buchhandlungen oder öffentliche Auktionsräume in Frage. Vgl. ebd. 87.

19 Steffens an das Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, 5. August 1811. In: GStA PK I. HA Rep.76 Kultusministerium Va Sekt.4 Tit IV Nr.1 Bd.1, Bl.83–84.

20 Vgl. Steffens an Altenstein, 26. Mai 1832. In: GStA PK, I.HA Rep.76 Kultusministerium, Vf Lit. S Nr.3.

Mit einer Gesamtzahl von 3559 Büchern besaß Steffens mehr als sein Korrespondenzpartner, der Privatier und Anwalt, Christian Kefenstein (1784–1866) aus Halle, der seine Bibliothek mit einem Umfang von 2041 Bänden nach seinem Tod den Frankeschen Stiftungen in Halle vermachte.²¹ Dies ist deshalb anzuführen, da Steffens seit seiner Zeit in Halle mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Um eine so umfangreiche Bibliothek aufzubauen, waren beträchtliche ökonomische Mittel notwendig. Steffens entstammte zwar einem bürgerlichen Elternhaus, doch hatte bereits sein Vater bei seinem Tod 1798 Schulden hinterlassen. Sein Wunsch, Bücher zu besitzen, um sie jederzeit für seine wissenschaftlichen Studien verfügbar zu haben, entsprang sicherlich auch dem Umstand, dass die Universitätsbibliotheken im frühen 19. Jahrhundert in Halle und Breslau noch nicht über große Bestände verfügten. Allgemein waren Universitätsbibliotheken oftmals nicht gut ausgestattet, wie Auswertungen von Bibliothekskatalogen zeigen.²²

Darüber beklagte sich auch Steffens nach seinem ersten Jahr an der Universität Halle bei keinem geringeren als dem preußischen König Friedrich Wilhelm III. höchstpersönlich, als er um die Erlassung von Zahlungen an die Stempelkasse bat: „Da der Mangel der hiesigen Universitäts Bibliothek an Schriften in meinem Fache zwang, eine bedeutende Summe zum Ankauf der nothwendigsten Schriften anzuwenden.“²³ Der Bestand der Universitätsbibliothek sollte sich auch bis 1808 nicht wesentlich verbessert haben, besonders „mineralogische und bergmännische Schriften“ seien, so Steffens, „durchaus vernachlässigt.“²⁴

Zudem zeichneten sich insbesondere Gelehrtenbibliotheken durch ihre (notwendige) Aktualität der Bestände aus, im Unterschied zu Adelsbibliotheken, wo das Sammeln im Vordergrund

21 Vgl. [Anonym]: Zur Geschichte der Bibliothek der Frankeschen Stiftungen <https://www.francke-halle.de/de/studienzentrum/fachinformationen-bestaende/geschichte-bibliothek>. (27.03.2025).

22 Vgl. Raabe 2013b, 98. Zum Zustand der Berliner Universitätsbibliothek in den 1830er Jahren vgl. Friese 1910, 29–62.

23 Steffens an Friedrich Wilhelm III, 28. Oktober 1805. In: GStA PK, I,HA Ältere Oberbehörden für Wissenschaft, Kunst, Kirchen- und Schulsachen, II Nr.66, Bl.214.

24 Steffens an seine Kollegen, 6. August 1808. In: UAHW Rep.3 Nr.98, fol.5v.

stand.²⁵ Gleichwohl fanden sich vor allem ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch Bücher, die nicht als Arbeitsmittel, sondern zum genussvollen Lesen angeschafft worden waren. Das ist auch in Steffens' Bibliothek erkennbar, so besaß er unter anderem Shakespeare's *Dramatic Works* (1801), Grimms *Volksmärchen* (1823), Bettina von Arnims Roman *Die Gúnderode* (1810) und auch ein Buch mit dem Titel *Die Geheimnisse von Berlin. Aus den Papieren eines Berliner Kriminalbeamten* (1844).

Durch den fehlenden Zugriff auf die Originalbestände bot sich die Möglichkeit, ausschließlich digitale Exemplare der im Auktionskatalog genannten Bücher für diesen Beitrag zu verwenden und sich Methoden aus den Digital Humanities zu bedienen. Zugleich sorgt diese Methode auch für Einschränkungen: es bleibt unklar, ob Steffens seine Bücher gekennzeichnet oder mit Marginalien versehen hatte und ob er persönliche Widmungen der Autoren erhalten hatte.

3. Der Bestand zu Norwegen

Von den 3559 Titeln bezogen sich 43 auf Norwegen, was im Regal 62 Bände ausmachte. 31 dieser Titel sind auch in digitaler Form zugänglich: Dank des Digitalisierungsvorhabens an der Norwegischen Nationalbibliothek sind allein 28 Titel dort einsehbar und durchsuchbar. Distant-Reading erleichtert es, ein großes Korpus an Texten nach den Themen zu durchsuchen, welche mit Steffens' wissenschaftlichen Interessen übereinstimmen.²⁶ Die Mehrzahl der thematisch auf Norwegen ausgerichteten Bücher waren auf Dänisch oder Schwedisch verfasst, nur 14 der 41 Werke waren auf Deutsch oder in deutscher Übersetzung erschienen. An der geringen Zahl dieser Bände ist auch zu erkennen, dass der deutsche Buchmarkt um 1800 sehr überschaubar war, was Werke über oder aus Norwegen betraf. Das Interesse an dem Land im hohen Norden war nicht groß. Norwegen, damit verband man in erster Linie unendliche Wildnis und harte Lebensbedingungen. Bereits Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) schürte in seinen Schriften die Vorstellungen von rauer, größtenteils unberührter Natur und Einöde, die gegensätzlicher zu der

25 Vgl. Adam 1990, 150.

26 Zur Methode des Distant Reading vgl. Moretti 2016.

von dem als lieblich beschriebenen Süden Europas nicht sein konnte.²⁷ Der Norden wurde um 1800 als ursprünglich, peripher gelegen und damit weitgehend unerforscht, aber zugleich auch überlegen und als Konkurrenz zum Süden beschrieben und wahrgenommen.

3.1. Reiseberichte

Dennoch erschienen bereits seit Mitte des 18. Jahrhunderts – wenn auch wenige – Reiseberichte über Norwegen, die teils auf Hörensagen aber oft auch auf eigenen Reiseerfahrungen beruhten.²⁸ Bei einem dieser frühen Berichte handelt es sich um den 1752 von dem dänischen Theologen und Bischof von Bergen, Erik Pontoppidan dem Jüngeren (1698–1764) publizierten Reisebericht *Det første Forsøg paa Norges Naturlig Historie [...]*²⁹. Steffens besaß die 1753 erschienene deutsche Übersetzung.

Mit Beschreibungen der „vierfüßigen Thiere“, der „Gewürme“, Insekten, Vögel und Fische in sieben Kapiteln bieten die ersten 344 Seiten eine ausführliche Darstellung zur norwegischen Tierwelt. Im achten Kapitel widmet sich Pontoppidan den „Seeungeheuern“, darunter der „Seeschlange unter den Küsten von Norwegen“ und versichert, selbst mit einem Zeugen in Bergen gesprochen zu haben, der im Jahr 1719 auf einer Halbinsel bei Bergen einen toten „Meermann“ mit einem fischähnlichen Unterteil gesehen haben will.³⁰ Die Existenz der Seeschlange stützt Pontoppidan mit dem Abdruck von beeidigten Zeugenberichten.³¹

Dagegen liegt mit dem ins Deutsche übersetzten Bericht des französischen Schriftstellers Jacques Louis de Bourgrenet de La Tocnaye (1767–1823), der 1802 ein zweibändiges Werk über seine Reise durch Schweden und Norwegen von 1798/99 publizierte, ein sehr anschaulicher Erlebnisbericht vor, der eindrücklich die eigenen Reiseerfahrungen in den beiden Ländern schildert.³²

27 Vgl. Kliemann 2005, 149.

28 Eine Übersicht hierzu bietet Schiötz 1970.

29 Pontoppidan 1752.

30 Pontoppidan 1753, 358f.

31 Vgl. Pontoppidan 1753, 371–73.

32 La Tocnaye 1802.

Reiseberichte zu Norwegen finden sich mit zwölf Werken am häufigsten im Verzeichnis zu Steffens' Bibliothek, unter ihnen, neben den beiden bereits genannten, auch die Berichte der deutschen Geologen Leopold von Buch (1774–1853), Johann Friedrich Ludwig Hausmann (1782–1859) und Carl Friedrich Naumann (1797–1873).³³ Alle drei zog es vor allem aus wissenschaftlichem Interesse in das skandinavische Land, bis hoch in die norwegische Finnmark, die man in Deutschland, so Buch, als „terra incognita“ betrachtete.³⁴ Neben den Beschreibungen der Städte Christiania und Trondheim, konzentrierte sich Buch hauptsächlich auf die Finnmark und Lappland und schilderte auch die Rückreise entlang der schwedischen Westküste nach Stockholm und noch einmal quer durch Schweden erneut nach Christiania, von wo aus er über Skien, Porsgrunn und Kristiansand zurück nach Dänemark reiste. Hausmann dagegen setzte seinen Reiseschwerpunkt auf die „Berg- und Hüttenwerke“ Schwedens und Norwegens und reiste dort nicht weiter nördlich als Røros.

Die Mitteilungen der von mir im Norden gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen im Felde der Naturkunde, besonders der gesammten Mineralogie, und der Technologie, vorzüglich des Berg- und Hüttenwesens und den nahe damit verwandten Gewerben [...] ist Hauptgegenstand dieser Schrift.³⁵

Naumann verbrachte gleich zwei Sommer, 1821 und 1822, in Norwegen, um sich die „Gebirgsverhältnisse“ zwischen Christiania und Bergen sowie das Dovrefjell anzusehen und dabei Vermessungen anzustellen, um „die Höhen der meisten interessanten Punkte zu bestimmen“.³⁶ Dass Steffens diese Werke auch gelesen hatte, geht aus seiner Autobiographie hervor, etwa, wenn er Naumann zugeht, dass durch ihn (und Keilhau), „die wilden Jötungsgebirge“ erst bekannt geworden sind³⁷ und er die Forschungsreisen seiner deutschen Kollegen sowie des dänischen Geologen Jens Esmark (1762–

33 Buch 1810; Hausmann 1811–1818 und Naumann 1824.

34 Buch 1810, III.

35 Hausmann 1811, Bd. I, IV.

36 Naumann 1824, Bd. I, XI.

37 Steffens 1844, 152.

1839), dem ersten Professor für Mineralogie an der 1811 gegründeten Kongelige Frederiks Universität in Christiania,³⁸ würdigt:

Dreißig Jahre waren verschwunden, seit ich die norwegischen Gebirge sah, und wie wenig ich vermochte, ihre Structur wissenschaftlich aufzufassen, habe ich nicht verheimlicht. Seit der Zeit waren die Gebirge in mehreren Richtungen genau von den Meistern der Wissenschaft untersucht. Esmark, Hausmann, v. Buch, Naumann hatten die Structur der norwegischen Gebirge bekannt gemacht.³⁹

Während diese drei Reiseberichte alle aus den ersten 20 Jahren des 19. Jahrhunderts stammen und von Geologen und Mineralogen verfasst worden sind, somit keine klassischen Reiseberichte, sondern auch geologische Forschungsberichte darstellen, besaß Steffens mit dem Werk seines Kieler Kollegen, den er während dessen Forschungsaufenthalt in Paris 1796–1797 an der Universität Kiel vertreten und dessen Vorlesungen in Naturgeschichte er übernommen hatte, dem dänischen Zoologen und Insektenforscher Johann Christian Fabricius (1745–1808), den ersten auf Deutsch verfassten und herausgebenden Reisebericht zu Norwegen aus dem Jahr 1779. Neben Fabricius' bekanntestem Werk über Insekten (*Species Insectorum*, 1781), das sich ebenfalls in Steffens' Bibliothek fand, stand in den Regalen auch Fabricius' *Reise nach Norwegen mit Bemerkungen aus der Naturhistorie und Oekonomie* von 1779, das 1802 auch in französischer Übersetzung erschienen war.⁴⁰ Gewidmet hatte Fabricius das Buch dem Staats- und Geheimen Kabinettssekretär Ove Høegh-Guldberg (1731–1808), der ihm die Erlaubnis für diese Reise erteilt und einen Reisekostenzuschuss von 200 Reichstalern genehmigt hatte.⁴¹

38 Zu Esmark vgl. Hestmark 2017. Hestmark beschreibt auch Naumanns Reise ausführlich, vgl. 180–184.

39 Steffens 1844, 83.

40 Die Übersetzung wurde von Fabricius selbst 1793 im Gefängnis begonnen, wo er „zur Zeit des Schreckenssystems“ einsaß und die fertige Übersetzung erst nach seiner Freilassung 1795 verschiedenen Verlegern anbieten konnte, bis das Werk 1802 schließlich auch auf Französisch veröffentlicht wurde. Vgl. [Anonym]: Paris, b.d.Gebr.Levrault: Voyage en Norwège, avec des observations sur l'histoire naturelle et l'économie; traduit d'allemand de J.Chr.Fabricius. An. X. (1802) LXVIII u. 367 S., gr.8, (1Rthlr. 18gr.). In: Allgemeine Literaturzeitung 1803, Nr. 354, Sp. 630.

41 Vgl. das Vorwort von Fabricius. In: Fabricius 1779, VIII.

Auf 388 Seiten beschreibt Fabricius ausführlich die vielfältigen Landschaften Norwegens, die Pflanzen, Tiere und Mineralien, teilt seine Beobachtungen zur norwegischen Bevölkerung und widmet sich auch der norwegischen Wirtschaft. Ziel der Reise war es sich „einen deutlicern Begriff von den Produkten, dem Nahrungszustande und den Einrichtungen eines so beträchtlichen Landes zu machen“⁴², welches zu dieser Zeit noch mit Dänemark in einer Personalunion verbunden war. Durch die Kürze der Reise warnte Fabricius davor, den Bericht als „völlige Naturhistorie“ und „vollkommene politische Beschreibung Norwegens“ zu verstehen. Gleichwohl gab dieser Band den deutschen Lesenden erstmals Einblicke in ein Land, das in Deutschland als ähnlich fremd wie Afrika und dessen Lage als fernab von Europa wahrgenommen wurde – eine Erfahrung, die Steffens auch 1798 in Jena machte:

Mehr oder weniger machte man sich doch einen phantastischen Begriff von dem im rauhen Norden gelegenen Lande. Mein Vaterland war damals wenig besucht; es lag seitwärts für die Reisenden, wie außer Europa, und eine Reise in Norwegen ward fast betrachtet, wie eine nach der afrikanischen oder asiatischen Küste. Ja man mochte sich wohl wundern, wie ein Norweger, ohne aufzufallen, in der gebildeten Gesellschaft erscheinen konnte.⁴³

Fabricius hatte der detaillierten Beschreibung Norwegens, die auf seinem Tagebuch, das er während dieser dreimonatigen Sommerreise geführt hatte, basierte, eine 64seitige Zusammenfassung vorangestellt und am Schluss des Werkes ein Register „der merkwürdigsten Sachen“ angefügt. Von Kopenhagen aus reiste er am 7. Juni mit dem Schiff nach Helsingborg in Schweden, weiter nordwärts an der Küste entlang nach Göteborg und über den Svinesund nach Norwegen. Auf der Reise, die ihn ausschließlich durch Süd- und Mittelnorwegen führte, machte Fabricius Station in Moss, Tønsberg, Kongsberg, Drammen and Christiania, bevor er nach Røros und Trondheim reiste. Südwärts ging es nach Bergen, wo Fabricius am 20. August ein Schiff zurück nach Dänemark bestieg.

Die Besonderheit von Fabricius' Bericht sind die allumfassenden Schilderungen, die auch die norwegische Esskultur einbezogen. So

42 Fabricius 1779, X.

43 Steffens 1841, 27.

berichtet er über den norwegischen *brunost*: „Dieser alte nordische Käse ist, wenn er gut ist, von Farbe braun, und läßt sich, ob er gleich etwas spröde ist, doch in dünne Blätter schneiden. Der Geschmack ist angenehm süßlich“⁴⁴ Fabricius widmet auch der Almwirtschaft, der *seterbruket*, seine Beobachtungen und berichtet über die für Norwegen so wichtige Holzwirtschaft in ihrem Verhältnis zur nahezu bedeutungslosen Landwirtschaft.

3.2. Geologische und mineralogische Titel

Waren die deutschsprachigen Reiseberichte teils dem einfachen Umstand geschuldet, dass ihre Verfasser deutsche Muttersprachler waren oder ein größerer Leserkreis erreicht werden sollte, so gibt es vor allem geologische Werke zu Norwegen, die nur auf Dänisch oder Schwedisch erschienen sind. Von diesen besaß Steffens mehrere der beiden bekanntesten dänischen und norwegischen Geologen und Mineralogen: dem bereits erwähnten Jens Esmark und Baltazar Mathias Keilhau (1797–1858). Von Esmark besaß Steffens dessen Abhandlung *Reise fra Christiania til Trondhjem op igjennem Österdalen, og tilbage over Dovre, samt en Tour til Jemteland*, in der Esmark seine im Jahr 1827 unternommene Forschungsreise von Christiania nach Trondheim mit einem Abstecher in die nordschwedische Provinz Jämtland schildert, deren Ziel es war „allgemeine geognostische Untersuchungen“ anzustellen und sich über die „geognostische Beschaffenheit“ der bereiten Gebiete zu informieren.⁴⁵ Gleich eingangs kritisiert Esmark seinen Kollegen an der Universität Christinia, Keilhau, aber auch Buch für die falsche Bezeichnung des Kieselschiefers am Fußes des Grefsenkollen, der heute im nördlichen Teil von Oslo liegt.

Keilhau, der wie Esmark und Steffens an der Bergakademie Freiberg bei Abraham Gottlob Werner studiert hatte und als ausgebilde-

44 Fabricius 1779, 251f.

45 Esmark 1829, IIIf. Orig: „Jeg har vel flere Gange forhen tilbagelagt den største Deel af denne Reise, men da mine Reisers Öiemed ikke var at gjöre almindelige geognostiske Undersögelser og desuden andre Grunde hindrede mig fra at faae en tilstrækkelig Oplysning om de gjennemreiste Egenes geognostiske Beskaffenhed, saa foretog jeg mig denne Reise.“ Übersetzungen der skandinavischen Originalzitate durch die Verfasserin.

ter Mineraloge somit über praktische Kenntnisse im Bergbau verfügte, war Esmarks Schüler in Christiania gewesen, wo er 1816 als erster Student in Norwegen das Examen für Mineralogie absolviert hatte. Als „Jotunheimens Entdecker“⁴⁶ und Verfasser des Hauptwerks über die norwegische Geologie gilt Keilhau, dessen Vater aus Deutschland stammte (der Name Keilhau stammte vom Bergwerksgerätee Keilhaue)⁴⁷, als Begründer der norwegischen Geologie. 1823 absolvierte er das Bergmannexamen an der norwegischen Bergakademie in Kongsberg und ging nach Berlin, wo er an der Berliner Universität Vorlesungen des Mineralogen Samuel Weiss hörte. Wie Steffens, so nahm auch Keilhau 1828 an der Versammlung der Naturforscher und Ärzte vom 18. bis 28. September 1828 in Berlin teil, wo er einen Vortrag zum Thema *Ueber die geognostische Bildung der Insel Spitzbergen* hielt.⁴⁸

Keilhau und Steffens hatten sich erstmals im Sommer 1824 in der norwegischen Provinz Hedmark getroffen, wohin Keilhau extra aus Christiania gereist war, um mit Steffens eine kleine Gebirgsreise zu unternehmen. Von der Hedmark ging es hinunter zum See Mjøsa und von dort durch Valdres (heute Valdres) in Richtung Filefjell, wo sie das Synnfjell bestiegen und nordwestlich nach Rondane und westlich über Jotunheimen blicken konnten. Eine Erfahrung, die Steffens noch in der Autobiographie schildert:

Ich stand in der innersten Mitte vom südlichen Norwegen, von Trondheim und Lindesnäs (Norwegens südlichste Spitze), von Schweden und der westlichen Meeresküste fast gleichweit entfernt.⁴⁹

Es war in diesem Moment, dass Steffens seinen Wunsch, Norwegen zu vermessen und zu kartieren, Keilhau antrug, wie dieser in einem Brief an seinen Freund und Kollegen, den Arzt und Naturwissenschaftler, Christian Peter Bianco Boeck (1798–1877) berichtete:

Da mitten auf dem Synnfjell [...] sagte er mit großer Rührung, dass es einst sein Plan gewesen war, sein ganzes Streben der Erforschung von

46 Orig.: Jotunheimens oppdagere. Børresen 2008, 21.

47 Vgl. Keilhau 1857, 5.

48 Vgl. Isis 1829 Teil III/IV Sp.312 – 314; der komplette Bericht über die Versammlung ist nachzulesen in: Isis 1829 Teil III/IV Sp. 218–450.

49 Steffens 1844, 156f.

Norwegens Gebirgen zu widmen – nun, wo alles anders gekommen war, übertrug er mir diese Aufgabe.⁵⁰

Diesen Wunsch verwirklichte Keilhau mit seinem Hauptwerk, der mehrbändigen *Gaea Norvegica*, die zwischen 1838 und 1850 auf Deutsch in drei Bänden erschien und den ersten geologischen Überblick über Norwegen darstellt. Steffens besaß die noch zu seinen Lebzeiten erschienenen ersten beiden Bände und auch Keilhau's Abhandlung über den Vulkanismus, in der dieser auf eine Rezension zu seinem in der *Gaea Norvegica* publizierten Aufsatz *Christiania' Uebergangs-Territorium* antwortet.⁵¹ Und schließlich fand sich auch Keilhau's Reisebericht *Reise i Øst- og Vest-Finmarken samt Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 28* von 1831 in Steffens' Bibliothek. Auf 244 Seiten gibt Keilhau detaillierte Einblicke in seine geologischen Untersuchungen und Reiseerfahrungen in der nordnorwegischen Finnmark, auf Bjørnøya (Beeren-Eiland) und Svalbard (Spitzbergen). Im Anhang beigefügt ist eine Übersicht der zu den beiden Inseln von Hammerfest ausgesandten Schiffe mit Besatzung in den Jahren 1824–1826 sowie die von dort in dieser Zeit exportierten – ausschließlich tierischen – Produkte. Die Reise war Teil von Keilhau's von der norwegischen Regierung finanzierten Forschungsauftrags, eine „geognostische Beschreibung ganz Norwegens“ zu erstellen und die Ergebnisse sollten auch im *Magazin for Naturvidenskabene* veröffentlicht werden.⁵²

Im Unterschied zu Buch reiste Keilhau noch weiter östlich, bis Vardø, wo er festhielt, nun in der flachsten Region Norwegens angekommen zu sein: „Das Land hat eine Form, die man nicht in anderen Gegenden in Norwegen sieht. Die Küste [...] ist hier größtenteils recht flach und bildet weite, offene Buchten.“⁵³ Wie Buch so gab auch Keilhau detaillierte Beschreibungen von Natur, Menschen und Tie-

50 Baltazar Mathias Keilhau an Christian Peter Bianco Boeck, 30. November 1824. In: Nasjonalbiblioteket Oslo, Brevs. 232. Orig.: „Da mitted paa Syndfeldet [...] saa sagde han med megen Rørelse, at engang havde det været hans Plan at opofre sin hele Virksomhed paa Undersøgelsen af Norges Fjelde; nu – da det var blevet annerledes – overdrog han dette Hverv til mig.“; vgl. auch Slagstad 2018, 46.

51 Keilhau 1840.

52 Keilhau 1831, Forerindring.

53 Keilhau 1831, 9. Orig.: „Landet har en Form, som man ikke seer paa andre Steder i Norge. Kysten [...] er her tildeels ganske flad, og danner brede, aabne Bugter.“

ren im hohen Norden, doch unterstützte er seine Ausführungen mit politischen Exkursen wie zur Besiedlung der Küstenorte durch Kaufleute aus dem Süden Norwegens und dem Beginn des Fischexports nach Bergen.⁵⁴ Und anders als Buch hatte Keilhau Zugang zum norwegischen Volkregister und konnte die Bevölkerungsgruppen der Finnmark gemäß der letzten Volkszählung vom 27. November 1825 angeben.⁵⁵ Keilhau traf mehrmals auf den Pastor Nils Vibe Stockfleth (1787–1866), der während seiner Tätigkeit in der Finnmark als Missionar der Sámi bekannt wurde und seine Erfahrungen und Kenntnisse in Buchform veröffentlichte.⁵⁶

Wie sehr besonders Keilhau's Bericht über die Finnmark Einfluss auf Steffens' eigene Arbeit hatte, zeigt sich an Steffens' an die Mitglieder der Preußischen Hauptbibelgesellschaft gerichtete Einladungsschrift *Ueber die Lappen* vom Oktober 1842, die er im Anschluss publizierte.⁵⁷ Steffens übernahm größtenteils Keilhau's Beschreibungen der Finnmark, als er einleitend eine geographische Beschreibung des nördlichsten Teils seines Geburtslandes vorwegstellte und erwähnt einleitend auch den Reisebericht von Buch.

Neben diesen beiden lediglich auf Norwegen bezogenen mineralogischen Berichten, besaß Steffens auch die dreibändige Ausgabe zur Geognosie und Physik Schwedens und Norwegens vom schwedischen Physiker und Chemiker Wilhelm Hisinger (1766–1852)⁵⁸ sowie eine statistische Übersicht über Schweden und Norwegen vom schwedischen Kartographen und Statistiker Carl af Forsell (1783–1848).⁵⁹

54 Vgl. Keilhau 1831, 86f.

55 Vgl. Keilhau 1831, 93.

56 Nils Vibe Stockfleth veröffentlichte u.a. folgende Werke: *Bidrag til Kunskaab om Finnerne i Kongeriget Norge*. Christiania 1848 und *Bidrag til Kundskaab om Qvæernerne i Kongeriget Norge*. Christiania 1848; *Norsk-lappisk Ordbog*. Christiania 1852 sowie *Dagbog over mine Missionsreiser i Finmarken*. Christiania 1860.

57 Steffens 1842.

58 Hisinger 1819–1823.

59 Forsell 1830.

3.3. Politische Themen

Neben kleineren regionalen Betrachtungen wie zur Handelsstadt Tønsberg⁶⁰ oder den kirchlichen Verwaltungsbezirken Gudbrandsdal⁶¹ und Jarlsbergs⁶² gehörten auch politische Eingaben die norwegischen Bergwerke betreffend zum Bestand von Steffens' Bibliothek.⁶³

Während seines Sommeraufenthaltes 1824 in Norwegen hatte Steffens auch an der Sitzungseröffnung des Stortings teilgenommen, auf der über das absolute Vetorechts des schwedischen Königs Karl XIV. Johan verhandelt wurde. Im Anschluss an seine Reise publizierte Steffens eine kurze Abhandlung, in der er seine Eindrücke schilderte, vor allem auch das norwegische Verfassungssystem für den deutschen Leser zusammenfasste und die beginnenden norwegischen Unabhängigkeitsbestrebungen verteidigte.⁶⁴ Dass dieses Interesse für die norwegische Politik kein einmaliges Ereignis war, belegt der Besitz von Carl Fougstads kleiner Schrift zur achten ordentlichen Stortingssitzung im Frühjahr 1836 und der vierten außergewöhnlichen Stortingssitzung im Herbst 1836.⁶⁵ Carl Fougstad (1806–1871) war ein norwegischer Anwalt, Politiker und Journalist, der 1834 und 1837 zwei Schriften zum Storting veröffentlicht hatte. Der Grund für den außergewöhnlichen Storting 1836 waren die Abschlüsse von einer Reihe von Gesetzen, die das Storting in der regulären Sitzung nicht abgeschlossen hatte.⁶⁶ Einer der Hauptinhalte betraf die schwedisch-norwegische Unionsflagge. In Norwegen wünschte man sich eine eigene Unionsflagge mit den norwegischen Farben mit dem Unionswimpel in der oberen Ecke. Dazu hatte der Stortingabgeordnete Jonas Anton Hielm (1772–1848) einen Vor-

60 Müller 1750.

61 Hjorthøy 1785.

62 Müller 1772.

63 Petersen 1824.

64 Steffens 1825.

65 Fougstad 1837. Außerordentliche Sitzungen des Stortings gab es zwischen 1814 und 1939 nur neun Mal. Auf diesen Sitzungen wurden Themen verhandelt, die nicht in den regulären Sitzungen abgeschlossen werden konnten. Vgl. Leerberg 2021, 605.

66 Vgl. Leerberg 2021, 607.

schlag vorgelegt.⁶⁷ In einem Schreiben an Karl XIV. Johan übermittelte das Storting den Wunsch, eine norwegische Handels- und Kriegsflagge an den Schiffen verwenden zu dürfen. Begründet wurde dies mit der Bedeutung einer Flagge für die Unabhängigkeit und die Selbstständigkeit eines Landes.⁶⁸ Dieser Wunsch wurde letztlich erst 1844, ein Jahr vor Steffens' Tod, umgesetzt.

Steffens war bereits in Kopenhagen ein Unterstützer für den norwegischen Wunsch nach einer eigenen Universität in Christiania gewesen, sein Interesse für sein Geburtsland und dessen Streben nach Unabhängigkeit wird auch in seinem großen Werk *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden* von 1817 deutlich.⁶⁹ Die Verhandlungen um eine eigene norwegische Handels- und Kriegsflagge und die Betonung des Stortings, dass die fortgesetzte Verwendung der gegenwärtigen Unionsflagge mit den schwedischen Farben das Nationalgefühl des norwegischen Volkes verletze, mussten seine Aufmerksamkeit erregen und den Wunsch, sich darüber aus erster Hand zu informieren, weshalb sich auch nur die Schrift Fougstads von 1837 in seinem Besitz fand.

4. Fazit

Mit mehreren Reiseberichten zu Norwegen, geologischen Abhandlungen, regionalen Berichten zu kirchlichen Verwaltungsdistrikten und dem Bericht zu den Stortingsverhandlungen zeigt sich Steffens' großes Interesse an seinem Geburtsland. Obwohl er 43 Jahre seines Lebens in Preußen verbracht hatte, verfolgte er die Ereignisse in seinem Geburtsland, hielt Kontakt zu Verwandten und Bekannten in Norwegen und schaffte sich die für ihn interessanten Bücher zu norwegischen Themen an.

Vermutlich unterstützend zu den Reiseberichten, und um sein Geburtsland auch kartographisch erfassen zu können, besaß Steffens überdies zwölf Landkarten über Norwegen. Bedenkt man, dass

67 [Anonym]: Det rene norske handelsflagget: <https://www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Historikk/stortinget-og-unionen-med-sverige/i-unionen/det-rene-norske-handelsflagget/> (04.06.2024).

68 Vgl. Fougstad 1837, 161.

69 Vgl. Steffens 1817, 425–432.

bis 1855 lediglich 86 Karten zu Norwegen existierten, so ist das immerhin ein Viertel. Der Grund für den Mangel an geographischen Karten zu Norwegen erklärt sich zum einen an der Zugehörigkeit Norwegens bis 1814 zu Dänemark und zum anderen wurde das Land erst ab den 1820er Jahren kartiert, so dass viele Regionen auf den bis zum Jahr 1800 bestehenden 40 Karten einfach als waldreiche Gegenden ohne genauere Angaben dargestellt wurden. Ein Fakt, den auch der norwegische Astronom Christopher Hansteen (1784–1873) 1821 auf seiner Reise von Christiania nach Bergen feststellte, als er sich an Christian Jochum Pontoppidans (1739–1807) Übersichtskarte zu Norwegen von 1785 orientierte und einsehen musste, dass dort große Teile des Gebirges als „weiße Flecken auf der Karte“ eingezeichnet waren.⁷⁰

Steffens besaß hauptsächlich Karten zu den südlichen Regionen in Norwegen, die er 1824 selbst bereist hatte. Aber auch vier Karten des Topographen Andreas Vibe (1801–1860) über nordnorwegische Küstenregionen fanden sich in Steffens' Besitz sowie eine Karte des Kartographen Gerhard Munthe (1795–1876) über die Silbermine in Kongsberg.

Durch den Umstand, dass der Inhalt von Steffens' Bibliothek nicht mehr als Ganzes existiert und es unmöglich ist, den Verbleib der Bücher nachzuvollziehen, müssen Fragen nach etwaigen Unterstreichungen von und Anmerkungen zu bestimmten Passagen durch Steffens offenbleiben. Solche Marginalien hätten Hinweise darauf gegeben, ob Steffens alle 41 Titel gelesen hatte und welche Stellen für seine eigene Forschung oder auch seine persönlichen Interessen besonders relevant waren.

Seine Bücher über Norwegen, von denen eine Liste angefügt ist, zeigen aber anhand ihrer Aktualität, dass er sich bis ins kurz vor seinem Tod immer auch über Neuerscheinungen aus Norwegen

70 Slagstad 2018, 27. Bereits Naumann notierte zu Pontoppidan: „Es wäre unbillig, die Mängel, welche diese Charte an sich tragen muß, tadelnd zu erwähnen, denn Pontoppidan leistete mit dem Wenigen, was er benutzen konnte, außerordentlich Viel; aber, wer nur die Straßen verläßt, in die Binnenthäler eindringt, die Fielde durchstreift, oder die Inseln umschiffet, der wird sich überzeugen daß nur in den allgemeinsten Zügen die Pontoppidansche Charte der Wahrheit nahe kommt.“ Naumann 1824, VII. Zu Pontoppidans Kart over Norge siehe [Anonym]: Slik kartla vi landet <https://kartverket.no/om-kartverket/historie/slik-kartla-vi-landet> (04.06.2024).

oder zu norwegischen Themen informierte und Anschaffungen von für ihn relevanter Literatur zu norwegischen Themen tätigte. Die Erscheinungsdaten seiner Bücher reichen vom späten 18. Jahrhundert bis in das Jahr 1844, weniger als ein Jahr vor Steffens' Tod im Februar 1845.

*Liste der Bücher zu Norwegen*⁷¹ (mit Angabe des Formats, soweit im Katalog vermerkt):

- Blom, Gustav Peter: *Das Königreich Norwegen statistisch beschrieben*. 2 Bde. Mit einem Vorwort von Carl Ritterer. Leipzig 1843. (Octavo)
- Broke, Arthur de Capell: *Ein Winter in Lappland und Schweden*. Aus dem Englischen übersetzt. Weimar 1829.
- Buch, Leopold von: *Reise durch Norwegen und Lappland*. 2 Bde. Berlin 1810. (Octavo)
- Dahlbom, Anders Gustaf: *Naturhistorisk undersökning om Skandinaviska gull- och silfver-munsteklar = examen historico-naturale de crabronibus Scandinavicus*. I, Första avdelningen. Lund 1839–1840 (Quart)
- Esmark, Jens: *Reise fra Christiania til Trondhjem op igjennem Österdalen, og tilbage over Dovre, samt en Tour til Jemteland*. Christiania 1829. (Octavo)
- Fabricius, Johann Christian: *Johann Christians Fabricius Lehrers der Oekonomie und Naturhistorie auf der Universität Kiel Reise nach Norwegen mit Bemerkungen aus der Naturhistorie und Oekonomie*. Hamburg 1779. (Octavo)
- Forchhammer, Johann Georg: *Skandinaviens geognostiske Natur*. Foredr. Kiøbenhavn 1843. (Octavo)
- Forsell, Carl af: *Statistiska tabeller hörande till kartan öfver södra delen af Sverige och Norrige eller Skandinawien. Grundade på offentliga handlingar*. Stockholm 1830. (Quart)
- Fougstad, Carl: *Det norske Storthing 1836. En fragmentarisk Skildring*. Christiania 1837. (Octavo)
- [Grundtvig, Nikolai Frederik Severin]: *Norges Konge-Krønike af Snorro Sturlesøn fordansket ved Nik.Fred.Sev.Grundtvig*. 3 Bde. Kiøbenhavn 1818–1822. (Quart)
- Grundtvig, N.F.S.: *Om Nordens historiske Forhold. Tale den 20de October 1843 i det Skandinaviske Selskab*. Kiøbenhavn 1843. (Octavo)

71 Die Autorennamen wurden durch die jeweiligen Vornamen ergänzt und die Schreibweise, wenn notwendig, korrigiert. Da im Katalog ausschließlich Kurztitel und Abkürzungen verwendet wurden, sind diese hier aufgelöst und in bibliographischer Vollangabe angegeben worden.

- Hammerich, Fredrik: *Skandinaviske Rejeminder*. Kiøbenhavn 1840. (Octavo)
- Hausmann, Johann Friedrich Ludwig: *Reise durch Skandinavien in den Jahren 1806 und 1807*. 5 Bde. Göttingen 1811–1818. (Octavo)
- Hesselberg, Peder Nyeborg: *Efterretning angaaende Strømsøe Bye. Jurisdiction, Kirke tilligemed Kirke-Fundaz og Præster*. Christiania 1780. (Quart)
- Hisinger, Wilhelm: *Anteckningar i fysik och geognosi under resor uti Sverige och Norrige*. 3 Häftet m. Kpfrn. Upsala 1819–1823. (Octavo)
- Hjorthøy, Hugo Friderich: *Physisk og Ekonomisk Beskrivelse over Gulbrandsdalens Provstie i Aggerhuus Stift i Norge*. Kiøbenhavn 1785. (Octavo)
- Holst, Christian: *Universiteterne i Christiania og Upsala*. Christiania 1836. (Octavo)
- Holst, Frederik: *Beretning, Betænkning og Indstilling fra en til at undersøge de Sindsvages Kaar i Norge og gjøre Forslag til deres Forbedring i Aaret 1825 naadigst nedsat Kongelig Commission. Med en Samling af Tabeller og tvende Tavler i Steentryk*. Christiania 1828. (Octavo)
- Indstilling fra den ved Kongeligt naadigst Commissorium af 16de October 1833 nedsatte Commission til Undersøgelse af Kongsberg Sølvverk*. Hg. v. Herman Wedel-Jarlsberg, Det Kongelige Finans-, Handels- og Told-Departement. Christiania 1835. (Octavo)
- Keilhau, Baltazar Mathias: *Gaea Norvegica*. Fasc. 1.2.m.illum.Kpfrn. u. Karten. Christiania 1838–1844. (Folio)
- Keilhau, Baltazar Mathias: *Einiges gegen den Vulkanismus. Des Herrn Dr. von Dechen Gutachten über das 1ste Heft der Gaea Norvegica mit Anmerkungen von B.M. Keilhau*. Christiania 1840. (Octavo)
- Keilhau, Baltazar Mathias: *Reise i Øst- og Vest-Finmarken samt Beerens-Eiland og Spitsbergen i 1827 og 28*. Christiania 1831. (Octavo)
- Lund, Johann Michael: *Forsøg til Beskrivelse over Ovre-Telemarken i Norge*. Kiøbenhavn 1785. (Octavo)
- Madvig, Johan Nicolai: *Om Scandinaviens Forhold til den almindelige Cultur. Et Foredrag holdt i det skandinaviske Selskab den 27de Januar 1844*. Kiøbenhavn 1844. (Octavo)
- Müller, Jens: *Beskrivelse over den ældste Kiøbstaed i Norge, Tonsberg, baade den som har været og som den nu er*. Kiøbenhavn 1750. (Quart)
- Müller, Jens: *Forsøg til Beskrivelse over Jarlsbergs Provstie i Agershuus Stift udi Norge*. Kiøbenhavn 1772. (Quart)
- Naumann, Carl Friedrich: *Beyträge zur Kenntniss Norwegens, gesammelt auf Wanderungen während der Sommermonate 1821 und 1822*. 2 Bde. Leipzig 1824. (Octavo)

- Petersen, Peter: *Bedømmelse af Constitutions-Forslag fremsatte til Afgjørelse paa Stortinget Aar 1824, med sær eget hensyn til Norges Riges Odels- og Ridderværdigheds Indstiftelser og Kongens suspensive veto efter Grundlovens § 79.* Christiania 1824. (Octavo)
- Petersen, Peter: *Constitutions-Commiteens Betaenkninger og Indstillinger.* Christiania 1824. (Octavo)
- Petersen, Peter: *Betænkning over (1ste) «Udkast til en Lov angaaende Bergverkenne, med Undtagelse af Kongsberg Sølvverk, affattet i Commiteen for Kongeriget Norges Lovgivning, Christiania 1818» tilligemed Berganordning for Kongeriget Norge rettet efter Rigets Grundlov.* Christiania 1824. (Octavo)
- Petersen, Peter: *Betænkning over (2det) «Udkast til en Lov angaaende Bergverkenne, med Undtagelse af Kongsberg Sølvverk, affattet i Commiteen for Kongeriget Norges Lovgivning, Christiania 1818» tilligemed Berganordning for Kongeriget Norge rettet efter Rigets Grundlov.* Christiania 1824. (Octavo)
- Pontoppidan, Erich: *Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen.* Aus dem Dänischen v. Johann Adolph Scheiben. 2 Bde. Flensburg und Kopenhagen 1753. (Octavo)
- Rathke, Heinrich: *Beiträge zur vergleichenden Anatomie und Physiologie. Reisebemerkingen aus Skandinavien nebst einem Anhang über die rückschreitende Metamorphose der Thiere.* Danzig 1842. (Quart)
- Sagen, Lyder: *Historisk Vandring i Bergen og dens nærmeste Omegn.* Bergen 1840. (Quart)
- Schjødt, Sigvard von: *Skandinavien. Enthaltend Abbildungen der malerischsten und merkwürdigsten Gegenden.* Heft 1.2 Berlin 1842.
- Schnabel, Marcus: *Udkast til en Beskrivelse over Hardanger i Bergens Stift i Norge.* Kiøbenhavn 1781. (Quart)
- Schubert, Friedrich Wilhelm von: *Reise durch Schweden, Norwegen, Lappland, Finnland und Ingermannland,* 3 Bde, Leipzig 1823–24. (Octavo)
- Schuhmacher, Christian Friedrich: *Versuch eines Verzeichnisses der in den Dänisch-Nordischen Staaten sich findenden einfachen Mineralien mit Tabellen der einfachen Fossilien nach ihren vorwaltenden Bestandtheilen.* Kopenhagen 1801. (Quart)
- Strøm, Hans: *Physisk og Oeconomisk Beskrivelse over Fogderiet Søndmør, beliggende i Bergens Stift i Norge.* Sorøe 1762. (Quart)
- Strøm, Hans: *Physisk-Oeconomisk Beskrivelse over Eger-Præstegjæld i Aggershus-Stift i Norge, tilligemed et geographisk Kort over samme.* Kiøbenhavn 1784. (Octavo)
- La Tocnaye, Jacques de: *Meine Fußreise durch Schweden und Norwegen. Ein Seitenstück zu der Fußreise des Verfassers durch die drey brittischen Königreiche.* Mit Anmerkungen und Zusätzen eines Deutschen. 2 Bde. Leipzig 1802. (Octavo)

Welhaven, Johan Sebastian: *Norges Dæmring. Et polemiskt digt.* Christiania 1835. (Octavo)

Worsaae, Jens Jacob Asmussen: *Om Forholdet mellem de skandinaviske Folk i Oldtiden: Et Foredrag, holdt den 23de Februar 1844 i det Skandinaviske Selskab.* Kopenhagen 1844

Bibliographie

Archivalien und Primärquellen

Bayerische Staatsbibliothek München, Autogr. Steffens, Henrik

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz:

GStA PK, I.HA Rep. 76 Kultusministerium, Vf Lit. S Nr. 3

GStA PK, I.HA Rep. 76 Kultusministerium, Sekt. 31 Lit. S Nr. 22

GStA PK I.HA Rep.76 Kultusministerium Va Sekt.4 Tit IV Nr. 1 Bd. 1

Nasjonalbiblioteket Oslo, Brevs. 205

Universitätsarchiv Halle-Wittenberg:

UAHW Rep. 3 Nr. 98

Börne, Ludwig 1840: Die Apostaten des Wissens und die Neophyten des Glaubens. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Teil 2*, Stuttgart 3. vermehrte u. rechtmäßige Ausgabe, 12–27.

Buch, Leopold von 1810: *Reise durch Norwegen und Lappland.* 2 Bde. Berlin.

Hausmann, Johann Friedrich Ludwig 1811–1818: *Reise durch Skandinavien in den Jahren 1806 und 1807.* 5 Bde. Göttingen.

Esmark, Jens 1829: *Reise fra Christiania til Trondhjem op igjennem Österdalen, og tilbage over Dovre, samt en Tour til Jemteland.* Christiania.

Fabricius, Johann Christian 1779: *Johann Christians Fabricius Lehrers der Oekonomie und Naturhistorie auf der Universität Kiel Reise nach Norwegen mit Bemerkungen aus der Naturhistorie und Oekonomie.* Hamburg.

Forsell, Carl af 1830: *Statistiska tabeller hörande till kartan öfver södra delen af Sverige och Norrige eller Skandinawien. Grundade på offentliga handlingar.* Stockholm.

Fougstad, Carl 1837: *Det norske Storthing 1836. En fragmentarisk Skildring.* Christiania.

Hisinger, Wilhelm 1819–1823: *Anteckningar i fysik och geognosi under resor uti Sverige och Norrige. 3 Häftet m. Kpfrn.* Upsala.

Hjorthøy, Hugo Friderich 1785: *Fysisk og Ekonomisk Beskrivelse over Gulbrandsdalens Provstie i Aggerhuus Stift i Norge, med kobberne.* Kiøbenhavn.

Keferstein, Christian 1855: *Erinnerungen aus dem Leben eines alten Geognosten und Ethnographen.* Halle.

Marit Bergner (Berlin)

- Keilhau, Baltazar Mathias 1857: *Professor B. M. Keilhau's Biographie. Von ihm selbst.* Christiania.
- Keilhau, Baltazar Mathias 1840: *Einiges gegen den Vulkanismus. Des Herrn Dr. von Dechen Gutachten über das 1ste Heft der Gaea Norvegica mit Anmerkungen von B.M. Keilhau.* Christiania.
- Keilhau, Baltazar Mathias 1831: *Reise i Øst- og Vest-Finmarken samt Beeren-Eiland og Spitsbergen i Aarene 1827 og 28.* Christiania.
- La Tocnaye, Jacques-Louis de 1802: *Meine Fußreise durch Schweden und Norwegen. Ein Seitenstück zu der Fußreise des Verfassers durch die drey brittischen Königreiche.* 2 Bde. Leipzig.
- Müller, Jens 1772: *Forsøg til Beskrivelse over Jarlsbergs Provstie i Agershuus Stift udi Norge.* Kiøbenhavn.
- Müller, Jens 1750: *Beskrivelse over den ældste Kiøbstaed i Norge, Tonsberg, baade den som har været og som den nu er.* Kiøbenhavn.
- Naumann, Carl Friedrich 1824: *Beyträge zur Kenntnis Norwegen's, gesammelt auf Wanderungen während der Sommermonate 1821 und 1822.* 2 Bde. Leipzig.
- Petersen, Peter 1824: *Betænkning over (1ste) „Udkast til en Lov angaaende Bergverkene, med Undtagelse af Kongsberg Sølvverk, affattet i Commiteen for Kongeriget Norges Lovgivning, Christiania 1818“ tilligemed Berganordning for Kongeriget Norge rettet efter Rigets Grundlov. Christiania 1824 sowie Ders.: Betænkning over (2det) „Udkast til en Lov angaaende Bergverkene, med Undtagelse af Kongsberg Sølvverk, affattet i Commiteen for Kongeriget Norges Lovgivning, Christiania 1818“ tilligemed Berganordning for Kongeriget Norge rettet efter Rigets Grundlov.* Christiania.
- Pontoppidan, Erich 1753: *Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen. Aus dem Dänischen v. Johann Adolph Scheiben.* 2 Bde. Flensburg und Kopenhagen.
- Pontoppidan, Erich 1752: *Det første Forsøg paa Norges Naturlige Historie, forestillende Dette Kongeriges Luft, Grund, Fielde, Vande, Væxter, Metaller, Mineralier, Steen-Arter, Dyr, Fugle, Fiske og omsider Indbyggernes Naturel, samt Sædvaner og Levemaade.* Kopenhagen.
- Sagen, Lyder 1840: *Historisk Vandring i Bergen og dens nærmeste Omegn.* Bergen.
- Steffens, Henrich 1844: *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben.* Bd. 9. Breslau. Hg. v. Bernd Henningsen. Berlin 2022.
- Steffens, Henrich 1842: *Ueber die Lappen und Pastor N.J.C.V. Stockfleth's Wirkksamkeit unter diesen. Einladungsschrift zur acht und zwanzigsten Stiftungsfeier der Preußischen Haupt-Bibel-Gesellschaft am 12. Oktober 1842 in der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin.* Berlin.
- Steffens, Henrich 1841: *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben.* Bd. 4. Breslau. Hg. v. Bernd Henningsen. Berlin 2016.

- Steffens, Henrich 1825: *Der Norwegische Storting im Jahre 1824. Geschichtliche Darstellung und Aktenstücke*. Berlin.
- Steffens, Henrich 1817: *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. In zwei Theilen. Teil 2*. Berlin.
- Varnhagen von Ense, Karl August 1987: *Denkwürdigkeiten des eignen Lebens, Teil 1 (1785–1810)*. Hg. v. Konrad Feilchenfeldt. Frankfurt am Main.

Sekundärliteratur

- Adam, Wolfgang 1990: Privatbibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 15, 1. Heft (1990). Hg. von Wolfgang Frühwald/ Georg Jäger/ Dieter Langewiesche/ Alberto Martini. Tübingen, 123–173.
- Berg, Arne 1981: Die Stabkirche von Vang und ihre lange Reise. Übersetzt aus dem Norwegischen von Manfred Rode und Claus Ahrens. In: *Frühe Holzkirchen im nördlichen Europa. Zur Ausstellung des Helms-Museums, Hamburgisches Museum für Vor- und Frühgeschichte, vom 13. November 1981 bis 28. März 1982*. Hg. von Claus Ahrens, Hamburg 1981, 481–498. (*Veröffentlichung des Helms-Museums Nr. 39*).
- Børresen, Anne Kristine 2008: *Kartleggerne. Norges geologiske undersøkelse 1858–2008*. Trondheim.
- Friese, Karl 1910: *Geschichte der Königlichen Universitäts-Bibliothek zu Berlin*. Berlin.
- Gammeliën, Stefan 2011: Kaiserliche Nordlandfahrten. Die Reisen Wilhelms II. nach Skandinavien. In: *Nordlandreise. Die Geschichte einer touristischen Entdeckung/ Historien om oppdagelsen av turistmålet Norge*, hg. v. Sonja Kinzler/Doris Tillmann. Hamburg, 68–83.
- Gebauer, Hans Dieter 1981: *Bücherauktionen in Deutschland im 17. Jahrhundert*. Bonn (*Bonner Beiträge zur Bibliotheks- und Bücherkunde* 28).
- Hestmark, Geir 2017: *Istidens oppdager. Jens Esmark, pioneren i Norges fjellverden. En biografi*. Oslo.
- Kinzler, Sonja/Doris Tillmann (Hrsg.) 2011: *Nordlandreise. Die Geschichte einer touristischen Entdeckung/ Historien om oppdagelsen av turistmålet Norge*. Hamburg.
- Kliemann, Hendriette 2005: *Koordinaten des Nordens. Wissenschaftliche Konstruktionen einer europäischen Region 1770–1850*. Berlin (*Nordeuropäische Studien Bd. 19*).
- Leerberg, Nora Naguib 2021: §69. In: *Grunnloven Historisk kommentarutgave 1814–2020*, hg. von Ola Mestad/ Dag Michalsen. Oslo, 603–610, <https://doi.org/10.18261/9788215054179-2021-083>.
- Moretti, Franco 2016: *Distant Reading*. Aus dem Englischen von Christine Pries. Konstanz.

- Raabe, Paul 2013a: Bibliothekskataloge als buchgeschichtliche Quellen. Bemerkungen über gedruckte Kataloge öffentlicher Bibliotheken in der frühen Neuzeit. In: *Tradition und Innovation. Studien und Anmerkungen zur Bibliotheksgeschichte*. Hg. von Ders., Frankfurt/Main, 69–81 (*Sonderband 10, Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie Sonderbände*).
- Raabe, Paul 2013b: Bibliotheken und gelehrtes Buchwesen. Bemerkungen über die Büchersammlungen der Gelehrten im 17. Jahrhundert, In: *Tradition und Innovation. Studien und Anmerkungen zur Bibliotheksgeschichte*. Hg. von Ders., Frankfurt/Main, 91–109 (*Sonderband 10, Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie Sonderbände*).
- Schiötz, Eiler H. 1970: *Utlendingers reise i Norge. En bibliografi*. Oslo (Norsk Bibliografisk Bibliotek Bd. 44).
- Schochow, Werner 2003: *Bücherschicksale. Die Verlagerungsgeschichte der Preußischen Staatsbibliothek. Auslagerung, Zerstörung, Entfremdung, Rückführung. Dargestellt aus den Quellen*. Berlin/ New York (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Berlin Bd. 102).
- Schleiermachers Bibliothek. *Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer. Im Anhang eine Liste der nichtliterarischen Rechnungsnotizen der Hauptbücher Reimer*. Besorgt von Günther Meckenstock. Berlin/ New York 1993 (*Schleiermacher-Archiv Bd. 10*).
- Slagstad, Rune 2018: *Da fjellet ble dannet*. Oslo.
- Spode, Hasso 2011: Nordlandfahrten. Norwegen als Idee und als touristische Destination. In: *Nordlandreise. Die Geschichte einer touristischen Entdeckung/ Historien om oppdagelsen av turistmålet Norge*, hg. v. Sonja Kinzler/Doris Tillmann. Hamburg, 16–33.

Internetquellen

- [Anonym]: Zur Geschichte der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen <https://www.francke-halle.de/de/studienzentrum/fachinformationen-bestaende/geschichte-bibliothek> (27.03.2025).
- [Anonym]: Det rene norske handelsflagget <https://www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Historikk/stortinget-og-unionen-med-sverige/i-unionen/det-rene-norske-handelsflagget/> (04.06.2024).
- [Anonym]: Slik kartla vi landet <https://kartverket.no/om-kartverket/historie/slik-kartla-vi-landet> (04.06.2024).

Kurzbiographien der Beiträger und Beiträgerinnen

Marit Bergner, geb. 1980, Studium der Geschichte, Politikwissenschaften und Skandinavistik in Berlin, und Bergen, Magisterabschluss mit einer Arbeit zur mittelschwedischen Auswanderung nach Amerika, Promotion an der Freien Universität Berlin über Henrik Steffens als politischen Professor; seit 2021 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin mit einem Forschungsprojekt zur Korrespondenz Henrik Steffens. Forschungsschwerpunkte: Henrik Steffens, Digital Humanities, Mentalitätsgeschichte, Wissenschaftsgeschichte und Wissenstransfer im 19. Jahrhundert, Nordeuropäische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Nordeuropäische Amerikaauswanderung. Letzte Publikation: *Ein montanistisches Institut für die Universität Halle – Steffens’ Entwurf einer Bergakademie*. In: *Henrik Steffens und Halle um 1800. Bergbau – Dichterparadies – Universität*. De Gruyter 2024. S.175–203. Hg. v. Marit Bergner, Marie-Theres Federhofer u. Bernd Henningsen. Emailadresse: marit.bergner@hu-berlin.de

Otfried Czaika, geb. 1971, Studium von Germanistik und ev. Theologie sowie Skandinavistik und Finnougristik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Abschluss der Promotion im Fach Kirchengeschichte an der Universität Helsinki 2002. 2005 Dozent an der Universität Linköping und seit 2013 Professor mit Schwerpunkt auf Kirchen- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit an MF – Norwegian School of Theology, Religion and Society in Oslo. Aktuelle Forschungsschwerpunkte sind Buchdruck und Buchgeschichte der Frühen Neuzeit, Wirkungen von Martin Luthers Texten in den nordischen Ländern, Migration und Kulturtransfer in Nordosteuropa. Neuste Publikationen: *Von Büchern, Schmuck und Küchenkram. Der Nachlass der schwedischen Prinzessin Elisabeth Wasa in Verzeichnissen*, hg. zusammen mit Regine Elhs und Heinrich Holze, Köln et al 2024; *Schwedische Buchgeschichte. Zeitalter der Reformati-*

on und Konfessionalisierung, hg. zusammen mit Wolfgang Undorf, Göttingen 2021.

Emailadresse: otfried.czaika@mf.no

Marie-Theres Federhofer, geb. 1962, Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Philosophie in Berlin (Freie Universität Berlin) und Paris (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales). Seit 2008 Professorin für deutsche Literatur und Kulturstudien an der Universität Tromsø – Norwegens arktischer Universität; von 2018–2022 Henrik Steffens-Professorin am Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte sind: Wissenschaftsgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Anthropozän und Geschichtsschreibung, Reiseliteratur, sowie Minoritätsdiskurse. Zuletzt erschien: „Enlightened Anthropocentrism’ in Early Nineteenth-Century Geology: Henrik Steffens (1773–1845) and Leopold von Buch (1774–1853).” In: *Cultural History and the Anthropocene: Old Turns, New Encounters*, Bloomsbury University Press, 2026, 187–202.

Emailadresse: marie-theres.federhofer@uit.no

Stefan Höppner, geb. 1969, studierte Germanistik und Geschichte in Göttingen, Santa Barbara/Kalifornien, Freiburg und Basel. Promotion in Göttingen. Seit 2023 ist er Geschäftsführer der Literaturkommission für Westfalen im Landschaftsverband Westfalen-Lippe und Wissenschaftlicher Leiter des Museums für westfälische Literatur in Oelde-Stromberg, seit 2024 Außerplanmäßiger Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Münster. Forschungen zur westfälischen Literatur, zur Romantik und Weimarer Klassik, Gegenwartsliteratur, Comics, Buch- und Mediengeschichte. Publikationen in Auswahl: *Natur/Poesie: Wissenschaftliche Grenzgänger zwischen Literatur und Naturwissenschaft* (2017); *Goethes Bibliothek: Eine Sammlung und ihre Geschichte* (2022); *Provenienz: Materialgeschichte(n) der Literatur* (2024; Hrsg., mit Sarah Gaber und Stefanie Hundehage); *Zok – Roarr – Wumm! Comics in Westfalen* (2024). Außerdem Herausgabe einer Edition von Steffens’ Novellen (seit 2018).

Emailadresse: Stefan.Hoepfner@lwl.org

Tollef Graff Hugo, geb. 1991, studierte Philosophie, Ideengeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Oslo und an der

Universität Heidelberg. Zurzeit arbeitet er an seiner Doktorarbeit über die philosophische Theologie bei Meister Eckhart in einem Cotutelle zwischen MF (Oslo) und der Universität Pompeu Fabra (Barcelona), mit begleitender Lehrtätigkeit an beiden Orten. Zu seinen Publikationen zählen: ‚*I Live Because I Live*‘ – *On the Absoluteness and Self-Unfolding of Life by Meister Eckhart* (Routledge, 2024), zudem eine Übersetzung und Einleitung zu Hegels ‚*Wer denkt abstrakt?*‘ (Fil. Suppl. 2021). Seine aktuellen Forschungsschwerpunkte sind philosophische Theologie und Mystik, als Gespräch zwischen dem Mittelalter und der Moderne, für eine neue Grundlage einer zeitgemäßen Ethik.

Emailadresse: tollef.hugo@gmail.com

Benedikt Jager, geb. 1966, studierte Skandinavistik, Germanistik und Vergleichende Literaturwissenschaft an den Universitäten Växjö (Schweden) und Bonn, wo er 1997 promovierte. Seit 1998 arbeitet er an der Universität Stavanger, wo er seit 2019 eine Professur für nordische Literatur innehat. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen kulturelle Kontakte zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern (siehe *Norsk litteratur bak muren. Publikasjonsg og sensurhistorie fra DDR (1951–1990)* Bergen 2014; *Seehundspeck und Hundeschlitten. Alfred Otto Schwede als Übersetzer des skandinavischen Nordens*. Münster, Berlin 2019). Jetzige Forschungsinteressen sind deutschsprachige Diaristik in Norwegen während der Okkupation und die deutsche Buchproduktion in Norwegen während des zweiten Weltkriegs.

Emailadresse: benedikt.jager@uis.no

Helge Jordheim, geb. 1971, ist Professor für Kulturgeschichte und Direktor des Zentrums für globale Nachhaltigkeit (GLOBE) an der Universität Oslo. Aktuelle Publikationen: *Universal History and the Making of The Global* (Routledge 2018), *Lifetimes. A Theory of Time Scales and Life Forms* (Punctum, erscheint im Frühjahr 2026). Seine aktuellen Forschungsschwerpunkte sind Wissens- und Begriffsgeschichte und Zeit und Zeitbegriffe in Europa seit 1600.

Emailadresse: helge.jordheim@globe.uio.no

Simone Kotva, geb. 1988, promovierte 2015 an der Faculty of Divinity, University of Cambridge. Nach Stellungen am Emmanuel College (2015–2020) und der Fakultät für Theologie an der Universität Oslo

(2020–2024), ist sie zurzeit am Institut für Literatur, Ideengeschichte und Religion an der Universität Göteborg angestellt, wo sie systematische Theologie unterrichtet. Publikation u.a.: *Effort and Grace: On the Spiritual Exercise of Philosophy* (Bloomsbury, 2020); Mitübersetzerin von *Félix Ravaisson: Fragments on Philosophy and Religion* (Bloomsbury, 2025). Forschungsschwerpunkte sind die Überschneidungen von Theologie, kritischer Theorie und Umweltethik. Ein besonderes Interesse bildet der Themenkomplex Theologie und Dekolonisation.

Emailadresse: simone.kotva@liru.gu.se

Marius Timmann Mjaaland, geb. 1971, Studium der Fächer Philosophie (MA, PhD), Evangelische Theologie (MDiv), Religionswissenschaft, Deutsch, Französisch und Ideengeschichte an den Universitäten Oslo, Kopenhagen, Göttingen und Heidelberg. Seit 2014 Professor für Religionsphilosophie an der Universität Oslo, Theologische Fakultät. Empfänger des Forschungspreises ICUP Award Université de Paris Cité 2024. Visiting Scholar an den Universitäten in Oxford, Heidelberg, Kopenhagen, Tübingen, Rostock, Montpellier, Hamburg und Chicago. Ausgewählte Publikationen: Mjaaland, MT, TH Eriksen and DO Hessen, eds. (2024) *Antropocen: Menneskets tidsalder*. Oslo; Mjaaland, MT, ed. (2020) *The Reformation of Philosophy*. Tübingen; Mjaaland, MT (2016): *The Hidden God*. Bloomington.

Emailadresse: marius.mjaaland@teologi.uio.no

Morten Tønnessen, geboren 1976, ist seit 2018 Professor für Philosophie an der Universität Stavanger, Norwegen. Cand.phil. in Philosophie mit literaturwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Elementen (Universität Oslo, Norwegen, 2002); Ph.D. in Semiotik und Philosophie (Universität Tartu, Estland, 2011). Sowohl seine Masterarbeit als auch seine Doktorarbeit behandeln die Umweltlehre von Jakob von Uexküll (1864–1944) in Bezug auf aktuelle Umweltfragen. Zu seinen jetzigen Forschungsinteressen zählen Humanökologie, philosophische Anthropologie, Langzeitgeschichte und Zukunftsforschung. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören *Semiotic Agency: Science beyond Mechanism* (mit Alexei Sharov, 2021) und «A biosemiotic perspective on the human condition and the environmental crisis» (2024).

Emailadresse: morten.tonnessen@uis.no

Paul Ziche, geb. 1967, Studium der Philosophie, Physik und Psychologie in München und Oxford; Professor Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der modernen Philosophie an der Universität Utrecht, Niederlande; Direktor des dortigen „Descartes Centre for the History and Philosophy of the Sciences and Humanities“. Forschungsschwerpunkte sind: Interaktion von Philosophie und Wissenschaften um 1800 und 1900; Philosophie des Deutschen Idealismus; Naturphilosophie; methodologische Aspekte der Philosophiegeschichte; Philosophie und Literatur; Wissenschafts-, Disziplinen- und Institutionengeschichte vom 18.-20. Jh. Aktuelle Publikationen (Auswahl): Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Schriften 1802–1803*. Historisch-kritische Ausgabe Bd. I,12. Hg. v. Paul Ziche und Vicki Müller-Lüneschloss. Stuttgart-Bad Cannstatt 2019; „Werkthätige“ Natur, Kunst und Wissenschaft. Einheitsbegriffe in der Natur um 1800. In: Markus Bertsch/Johannes Grave (Hg.): *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*. Berlin 2024, 47–57. Emailadresse: p.g.ziche@uu.nl

