

HEINZ D. KITSTEINER: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a. M./Leipzig 1991. Insel Verlag. 543 S.

H. Kittsteiners Untersuchung zur Gewissensauffassung von der Reformation bis zur Aufklärung stellt sich nicht nur der bisher wenig beachteten Frage des Verhältnisses von Gewissen und Geschichte, sondern verdient vor allem auch aufgrund ihrer kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Konzeption Beachtung. Die klassischen Themen, die Frage nach der Gewissensnorm und nach der emotionalen Kraft, dieser Norm entsprechend zu handeln, werden in den Rahmen einer Problematisierung der »mentale(n) und kulturelle(n) Differenz zwischen den Ausspendern der Gewissensnormen und dem realen Verhalten der Empfängerschichten« (22) eingebunden. H. Kittsteiner analysiert das moderne Gewissen aus der Perspektive der Geschichte ihrer »Kultivierungsversuche« (15 ff.), d. h. der Bemühungen normsetzender Schichten, ihre Normen in einer Bevölkerung zu verankern, die der Gewissensbildung widerstrebt. Moraltheologische bzw. -philosophische Predigten und Traktate sind grundsätzlich, in Übernahme eines Begriffes von J. Delumeau, als Diskurse der »inneren Mission« zu verstehen (17).

Mit diesem Ansatz erweist sich H. Kittsteiners Buch von vornherein als eine Pflichtlektüre für all diejenigen, die in ihrem moraltheologisch-philosophischen Gelehrtdasein nie dazu kommen, nach Sinn und Zweck der Abgehobenheit und Weltfremdheit ethisch-wissenschaftlicher Diskurse zu fragen. Bedauerlich ist jedoch, daß der Autor zugleich den Gegensatz zwischen »Elite« und »Volk« maßlos überspitzt, indem der einzige Zweck der Gewissensdiskurse darin zu liegen scheint, dem Volk die eigenen Normvorstellungen aufzuzwingen, und der Paradigmenwechsel von theologischem Diskurs der Reformation zu philosophischem der Aufklärung mit dem Versagen der theologischen Akkulturation begründet wird (cf. 17f., 290), so als würde die »Elite« ihre Weltanschauungen opportunistisch den Erfordernissen der Gewissensbildung des »Volkes« anpassen. Ein leicht marxistisch gefärbter Hintergrundton durchzieht das Werk, der sich hin und wieder zu recht groben Interpretationen verdichtet (vgl. 203).

I.

Das erste von drei Kapiteln beginnt sehr effektiv und anschaulich mit zwei »Rändern« des Gewissensdiskurses, mit Gewitter und Hölle als Motiven. Das *Gewitter* wurde sowohl in der antiken als auch der jüdisch-christlichen Überlieferung als Wink und Hinweis der zürnen-

den Gottheit aufgefaßt. An diese Tradition knüpft der noch an die aristotelische Kosmologie gebundene Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts an.

Das Gewitter wird von Luther selbst als Mahn- und Strafinstanz des Sünders ausgelegt (38f.). Auf diesem Hintergrund untersucht H. Kittsteiner Bußpredigten und Wettertraktate aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Katastrophen oder Unwetter geschehen, so Pfarrer Michael Bapst im Jahre 1589, »zur straffe vnnnd Rache vber vnser Sünde« (47) und werden zum Anlaß moraltheologischer Erörterungen über Sünde und unterlassene Buße, über Wunderzeichen und wundersame Rettungen, die zu mehr Frömmigkeit anspornen sollen. Das vom Gewitter bewirkte Wettergebet soll über die Zerknirschung des Herzens zum Vertrauen auf die Zusage von Gottes Gnade führen und möglichen Schaden abwenden. H. Kittsteiners Belege für die Annahme einer Verinnerlichung des Magischen im Protestantischen durch die Auffassung, man könne Gott durch die innere Haltung des Betenden zwingen (59ff.), überzeugen allerdings nicht.

Mit der Aufklärung wandeln sich die Vorstellungen grundlegend. In einem Artikel über den »Blitz« im Zedlerschen Universallexikon von 1733 wird die These verworfen, im Blitz sei Gottes »Straff-Hand« zu erkennen. Der Blitz gehört zu den »ordentlichen Wegen der Natur«, in bezug auf die kein unmittelbarer Eingriff Gottes angenommen werden darf (65). Die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts mit ihrer Mathematisierung und Mechanisierung der Weltauffassung überwindet die aristotelische Kosmologie und zerstört damit auch, so H. Kittsteiner, »die Grundlage für den Wunderglauben ebenso wie die Lehre von der Effizienz eines Gebetes« (69).

Dabei schließt die Physiktheologie Anfang des 18. Jahrhunderts noch keineswegs aus, daß Gott sich eines Blitzes in übernatürlicher Weise bedienen könne, auch lockt das Gewitter durchaus zur Buße, doch die Buße »wird von allen konkreten Versprechungen göttlicher Hilfe und übernatürlichen Beistandes abgetrennt« (76). Im Grunde jedoch wird die reformatorische Auffassung geradezu umgekehrt. Man soll nicht im Gewitter zu Gott beten, solange man sich nicht selber in Schutz gebracht hat; übertriebene Furcht vor dem Gewitter wird als Mangel an Vertrauen in die Zusage der Gnade Gottes gedeutet (77f.). Das Vertrauen, »daß Gott unser liebevoller Vater sey« (78), so Peter Ahlwardt in seiner »Bronto-Theologie« aus dem Jahre 1745, bewahre uns vor dem Glauben, daß er uns in Blitz und Donner heimsuche. Hierin liegt die zentrale Veränderung von der Reformation zur Aufklärung: »Der ambivalente Gott des Zornes und der Gnade wird zum lieben Gott« (79). Mit der Entdeckung der elektrischen Natur des Gewitters und der Erfindung des Blitzableiters durch B. Franklin (1750) verstärkt sich die Tendenz der Physiktheologie lediglich noch. Im Gewitter, das nun vollends zu einem ästhetischen Schauspiel wird, ist für das Gewissen überhaupt kein Platz mehr, ja es erscheint als ein Zeichen nichtüberwundener Sündhaftigkeit, ein Naturphänomen als Strafgericht Gottes auszulegen (89).

Während das Gewitter durch die Naturwissenschaft entzaubert wurde, sei die *Hölle* vor allem durch eine »häretische Tradition«, die Apokatastasislehre überwunden worden. Eine Divergenz zwischen Gewissen und

Religion tut sich schon im 17. Jahrhundert auf, wie an den extremen Beispielen des »Gewisseners« Matthias Knutzen und des Freigeistes J. C. Edelmann aufgezeigt wird. Bibel und Gott werden radikal abgewiesen, es bleibt allein das als innere Stimme auf sich selbst gestellte Gewissen, und eine Hölle existiert nicht, außer im Gewissen selbst (101 ff.).

Schon Luther deutet die Hölle auch psychologisch als gegenwärtige Gewissensqual (117 ff.); zwar rückt mit der protestantischen Orthodoxie die Vorstellung des ewigen Strafortes wieder einseitig in den Vordergrund (120 ff.), doch Ende des 17. und im 18. Jahrhundert verbreitet der schwärmerisch-radikale Flügel des Pietismus immer mehr die auf Origenes zurückgehende Allversöhnungslehre (134 ff.). Der Schreckensort als Strafgewalt des zornigen Gottes war für die Orthodoxie ein Mittel zur Kompensation der fehlenden Eigenkraft des Gewissens; Theologen ab Ende des 17. Jahrhunderts hingegen bemängeln zusehends die Ineffektivität der Höllendrohungen (137 ff.). Sowohl Leibniz als auch Lessing und Kant lehnen zwar die Allversöhnungslehre ab, es gehe, so Lessing, nicht so sehr um die zeitliche Dauer der Höllenstrafen als um ihre intensive Unendlichkeit (146 f.), doch mit der Einmischung der Philosophen wird, vor allem durch Kant, die Vorstellung von einer Lokalisierung der Hölle endgültig überwunden (147 ff.).

Das erste Kapitel ist symptomatisch für das gesamte Buch. Es besticht vor allem durch seine ausführliche Dokumentation; auch wenn die Belege im einzelnen nicht immer zufriedenstellen, im besten Sinne empirischer Geschichtsforschung kommen die Dokumente selbst zu Worte. Ins Auge fällt auch der Vorteil einer kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Analyse, die einerseits interdisziplinär vorgeht, andererseits quer durch die Kulturschichten hindurch arbeitet: »Unbedeutende Traktatschreiber verdienen (. . .) die gleiche Aufmerksamkeit wie große Theologen und Philosophen; gewissenhafte Wiedergeborene stehen neben Bauern, Hofknechten und Kindsmörderinnen« (25). Das Bild einer Epoche gewinnt hierdurch wesentlich an Plastizität. Ständig spürbar ist jedoch auch das starke Ressentiment des Autors gegenüber dem Christentum. Die Reformation wird gegenüber der Aufklärung auf eine Art herabgesetzt, die an die Schwarzweißdarstellung von U. Eco's Roman »Der Name der Rose« erinnert, wo den mittelalterlichen Gegnern des aufgeklärten Helden nichts als Lächerlichkeit und Grausamkeit bleibt. Der Darstellung liegt ein sarkastischer Ton zugrunde, der in eine wissenschaftliche Abhandlung so nicht hineingehört. Aus diesem Grunde vielleicht bleibt auch die Darstellung der Reformation ohne klare Umrisse. Daß die extreme Dialektik von Gottes Liebe und Zorn ein Spezifikum lutherischer Theologie ist, daß etwa das im nächsten Kapitel thematisierte natürliche Gewissen bei Calvin eine positivere Bewertung erfährt als bei Luther (vgl. R. Morkrosch, *Das religiöse Gewissen*, 1979) und wo genau die Vielfalt der zitierten Autoren innerhalb der Reformation bzw. des Luthertums anzusiedeln ist,

dies alles müßte deutlich(er) gemacht werden. Der Autor hätte schon in der Einleitung nicht nur den zeitlichen, sondern auch den geographischen und theologischen Rahmen genau abstecken müssen, so daß von Anfang an klar ist, daß die Untersuchung sich wesentlich auf den norddeutsch-lutherischen Raum beschränkt.

II.

Das zweite, überwiegend begriffsgeschichtliche Kapitel behandelt die klassische Doppelfrage: »Woher bezieht das Gewissen seine Regeln und woher kommt seine verpflichtende Kraft?« (165). Nach einer knappen Darstellung von Luthers Verständnis des Gewissens (159 ff.) geht H. Kittsteiner zur heute wenig bekannten protestantischen Kasuistik des 17. Jahrhunderts über, bei der von Luthers Gewissenskonzept so gut wie nichts mehr übrigbleibt. Vielmehr findet hier eine – durch Melancthon vermittelte, wie hervorzuheben gewesen wäre – Rückkehr zum patristisch-scholastischen Gewissensverständnis statt.

Das Gewissen, so etwa bei dem Wittenberger Theologen Balduin, setzt das Wissen um die naturrechtlich/biblische Norm in Beziehung zu einem vorgefallenen Faktum in Form eines »schulgerechten Schluss(es) mit Obersatz, Untersatz und Conclusio« (180; s. konkrete Beispiele S. 193 ff.). Es geht hier nicht mehr um das geängstigste Gewissen, das im Glauben Kraft und Erlösung findet, sondern um das gute Gewissen im Glauben selbst, das es zu bewahren gilt (daß bei Balduin das »bewahrte« Gewissen die *Voraussetzung* für den Glauben sein soll, ist allerdings kaum anzunehmen, vgl. S. 186). Gegenüber Luthers passiver Rechtfertigung wird damit eine gewisse Eigenleistung des gewissenhaften Gläubigen wieder eingeführt. Von daher versucht H. Kittsteiner auch, M. Webers Entgegensetzung von Luthertum und Calvinismus in bezug auf rationale Selbstdisziplinierung als einen »Mißgriff« darzustellen, eine These allerdings, die, auch wenn sie nicht neu ist, ausführlicher belegt werden müßte (187 ff., 219).

Mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert geht die Kasuistik ihrem Untergang zu, mit Kant ist sie endgültig besiegelt. Während das Prinzip der Kasuistik darin bestand, in der Applikation einer allgemeinen Regel immer die besonderen Umstände zu berücksichtigen, so daß allgemeine Regeln unter gewissen Bedingungen rechtmäßig verletzt werden können, will Kant keine Abweichung von der moralischen Norm mehr zulassen. Er entwickelt eine negative Kasuistik, die jede Ausnahme von einem allgemeinen Gesetz widerlegt (208 ff.). Die Entwicklung der Aufklärung zu immer stärkerer Ausnahmslosigkeit in Fragen moralischer Norm bringt H. Kittsteiner damit in Verbindung, daß der Mensch sich zunehmend nicht vor Gott, sondern vor der Geschichte des menschlichen Geschlechts verantwortet, d. h. Exempel statuieren muß, um der Welt auf einen besseren Weg zu verhelfen (209 f.). Inwiefern die Aufklärung

damit auch negative Folgen hatte, indem sie einem moralischen Rigorismus Vorschub geleistet hat (vgl. 347 ff. über den Niedergang des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in der Aufklärung), untersucht der Autor freilich nicht.

Fragwürdiges tritt vor allem im zweiten, moralphilosophischen Teil dieses Kapitels hervor. H. Kittsteiner geht in Anlehnung an C. Schmitt von der These aus, daß verschiedene Epochen jeweils verschiedene Leitwissenschaften herausbilden und ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Übergang von der Theologie zur Philosophie stattfindet (226 f.). Dabei wird dieser Übergang jedoch (der sich in zwei Schüben vollzogen haben soll, einer Entwertung des religiösen Gewissens im 17. Jahrhundert, gefolgt von einer gereinigten Wiedereinbeziehung in die Moralphilosophie der Aufklärung) so dargestellt, als würde in dieser Zeit schon »die strukturelle Ausrichtung des Gewissens auf Gott« (228) grundsätzlich in Frage gestellt.

Der Angriff der Philosophen auf das religiöse Gewissen im Namen von Gewissensfreiheit und Toleranz mag zwar im 17. Jahrhundert zu einer Verdrängung des religiösen Gewissens aus dem ethischen Diskurs geführt haben, ja zu einer regelrechten Ausschaltung bei Hobbes und Spinoza, aber dies kann nicht ohne weiteres auch von Descartes und Locke behauptet werden. Von der kontroversen Frage einer »anti-religiösen Ausrichtung der Cartesianischen Ethik« (244) einmal abgesehen, wird vor allem Locke stark verzeichnet, indem lediglich ein Aspekt des Gewissens, der auf die soziogenetisch erklärbaren »Gesetze der öffentlichen Meinung oder des Rufes« bezogene, erwähnt wird, während dessen viel grundlegendere Ausrichtung auf die Gesetze Gottes übergangen wird (240 ff.). Der kirchlich dem Latitudinarismus nahestehende Locke jedoch versteht die Vernunft nicht als Gegensatz zur Offenbarung. Sein Verhältnis zum Christentum ist wesentlich ungebrochen (vgl. *W. M. Spellman, J. Locke and the Problem of Depravity*, Oxford 1988), so daß bei ihm keine grundsätzliche Infragestellung des religiösen Wissensdiskurses auszumachen ist wie etwa bei Hobbes und Spinoza. Sind Hobbes und Spinoza jedoch für die damalige Zeit so repräsentativ, daß sie für das Bild einer ganzen Epoche stehen können?

Diese schiefe Perspektive behält H. Kittsteiner selbst in bezug auf das 18. Jahrhundert bei. Eingehend wird die Problematik der Verstärkung eines nicht mehr religiös bestimmten Gewissens behandelt, es überzeugt jedoch nicht, wenn der Religion bei Chr. Wolff lediglich eine »kompensatorische Funktion« zugeschrieben wird (265) und Kant dahin interpretiert wird, als würden bei ihm »alle Verbindlichkeiten des Gewissens gegenüber einem Gott abgeschnitten« (268). Der »innere Gerichtshof« in der »Metaphysik der Sitten« kann nicht einfachhin als »Verdoppelung des Ichs« (278 ff.) ausgelegt werden – dabei wird bedenkenlos unterschlagen, daß die »wirkliche oder bloß idealische Person, welche die Vernunft sich selbst schafft«, nichts anderes sein kann als ein »über alles machthabendes moralisches Wesen«, das eben Gott heißt (*Metaphysik der Sitten*,

Vorländer S. 438f.). Weder das 17. noch das 18. Jahrhundert wollte sich von der Vorstellung einer Bezogenheit des Gewissens auf Gott trennen, vielmehr strebte man, gegen ein religiöses, konfessionell-begrenztes Gewissen im Sinne von Diderots Aufruf »élargissez Dieu« in die Freiheit eines allumfassenden, eines wahrhaft universalen Gottesbewußtseins hinaus« (*E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, S. 222). H. Kittsteiner vermengt die Loslösung von einem konfessionell gebundenem Gewissen mit der für die damalige Zeit nicht maßgebenden Frage einer Loslösung von einem gottgebundenen Gewissen überhaupt.

III.

Im letzten Kapitel geht der Autor näher auf das Verhältnis von normsetzender Oberschicht und normempfangendem Volk ein. Der Prozeß der inneren Mission geht Hand in Hand mit kirchlichen und staatlichen Maßnahmen einer nach G. Oestreich genannten »Sozial-« oder »Fundamentaldisziplinierung«, wobei der Autor fragt, ob diese Maßnahmen die Herausbildung des Gewissens im Volk nicht geradezu gehemmt haben. Wie das Volk die moraltheologischen oder -philosophischen Diskurse aufnimmt, zeigt H. Kittsteiner sehr aufschlußreich anhand der Erfahrungsberichte zweier Landprediger (296 ff.): Von den Bauern wird meist nur das rezipiert, was zur Verteidigung der gewohnten Lebensführung brauchbar ist. Christi stellvertretender Tod, Gottes Vorhersehung, Buße und Abendmahl werden im Hinblick auf ihren diesseitigen Nutzen selektiv aufgenommen und (um-)interpretiert. Zudem ist das Lebensgefühl der Bauern das eines ständigen Ausgeliefertseins an die Schicksalschläge äußerer Gewalten. Dieses Ausgeliefertsein wird bis in die eigene Person hineinprojiziert, so daß »ein Ich-Kern, der sich seine Taten und Unterlassungen bewußt zurechnet« (310), fehlt. Die mentale Einstellung, die hier zugrundeliegt, untersucht H. Kittsteiner anhand von Gerichtsprotokollen der Patrimonialjustiz auf brandenburgisch-preußischen Gütern zwischen 1750 und 1800 und führt sie im Einklang mit der Aufklärung auf das Bestehen eines »gesellschaftlichen Feldes der Untertänigkeit und der Unfreiheit« zurück (312). Der Zwang, in einer gesellschaftlichen Ordnung zu leben, in der man nur mit List und Tücke gegen die Herrschaft, aber auch gegen seinesgleichen bestehen kann, hat »die Untertanen als Objekte einer moralischen Besserung fast untauglich gemacht« (320).

Im zweiten Teil dieses Kapitels ergänzt H. Kittsteiner seine Ausführungen durch die harte These, aus einer Person könne erst dann ein »identisch sich durchhaltendes Ich werden, wenn alle ihre religiösen Rollenwechsel in gesellschaftlichen Mißkredit geraten« (333). Die Woltersdorfsche Sammlung über die Bekehrung von Verbrechern kurz vor

ihrer Hinrichtung gibt dem Autoren noch einmal die Gelegenheit, seine religionsfeindliche Gesinnung offen darzulegen. Auch hier würde die Polemik besser zu einer militanten Flugschrift als zu einem Geschichtswerk mit wissenschaftlichem Anspruch passen. Was den sachlichen Teil der Argumentation betrifft: Der Persona-Wechsel, wie H. Kittsteiner den durch Bußakt erfolgenden Wechsel von Sünder zu Gerechtfertigtem nennt, führe zu einer schwachen Eigenleistung des Gewissens, weil die Umwandlung nicht aus eigener Kraft erfolge (345), und bringe so das Gewissen »um seine wahre Würde als Wahrerin der menschlichen Identität« (!) (350), wobei – was in manchen Fällen der Fall gewesen sein mag – die Gnade als neu erworbene Ehre dem Verbrecher als Kompensation für die verlorene weltliche Ehre diene (345).

Nach einem kurzen Aufriß der Geschichte der Erziehung seit Luther gelangt der Autor schließlich zu dem Schluß, daß die *Familie* als Ort der Erziehung diejenige Institution sei, »die besser als alle bisherigen Bemühungen geeignet erscheint, ein Gewissen wirklich zu erzeugen« (385). Das Gewissen muß anezogen werden, und zwar nicht durch Strafen und Drohen, sondern durch Liebeszuwendung (373). Zwar gebe es im pädagogisch-philosophischen Diskurs der Aufklärung »eine Barriere, die es verbietet, das Gewissen genetisch aus der Erziehung zu erklären« (379) – die Auffassung vom Gewissen als einer natürlichen Anlage bleibt bestehen –, der Anteil der familiären Liebe an der Gewissensbildung jedoch wird anerkannt. Sie ist damit die gesuchte Verstärkungsinstanz des Gewissens (400). Zur Unterstützung dieser These führt H. Kittsteiner Freuds Betonung der Rolle der Liebe für die Konstitution des Über-Ichs an (387 ff.) und verweist auf die zwei Sozialisationstypen von Osterloh, jenem Typus, wo die Symbiose mit der Mutter abrupt mit dem Abstillen endet und so zu einer oralen Weltorientierung führt, die keine vom Gewissen kontrollierte Identität zuläßt, und dem Typus, wo die kontinuierliche Zuneigung der Eltern die Bildung des Über-Ichs gewährleistet (397 ff.).

Die Untersuchung endet mit einem kurzen Ausblick auf unser heutiges Gewissensverständnis. Mit der Aufklärung wird »das Gewissen als handlungsleitende Instanz (. . .) auf die Zukunft verpflichtet« (405). Jedoch hat die Hoffnung auf einen »der Würde des Menschen gemäßen Verlauf der Geschichte« sich nicht erfüllt und ist schließlich umgekippt in den Versuch, das Endziel gewaltsam herzustellen. Der Autor setzt die heutige Situation des Gewissensdiskurses »in Analogie zum Ausgang der konfessionellen Bürgerkriege gegen Ende des 17. Jahrhunderts« (409) und fordert die Aufgabe von Theorien der Weltveränderung, die vom »Haß auf das Bestehende« geprägt sind, zugunsten einer »Hinwendung zu einer ›Erhaltung der Schöpfung« als neuem Paradigma (411). Geht H. Kitt-

steiner mit dieser These aber nicht einer viel grundsätzlicheren Frage aus dem Wege? Wo die Einsicht in den Sinn letzter Werte verschwimmt, widerfähre der Moralität, so der Autor, genau wie der Religion das Schicksal einer Ritualisierung, welche die Gewissensanforderung zu »stereotypisierten Abläufen eines als korrekt geltenden Verhaltens« werden lassen (408 f.). Wenn dies stimmt, ist der Mensch dann von seiner Kontingenz her überhaupt fähig, sich selbst letzte Werte verbindlich zu setzen, ohne das Verhältnis zu diesen Werten zugleich unerschwellig zu ritualisieren, d. h. ist nicht letztlich doch der für den Autor versperrte »Rückweg in eine Rechtfertigung vor Gott« (411) der einzige Ausweg?

Trotz mancher Bedenken in bezug auf Form und Inhalt liegt mit H. Kittsteiners Untersuchung eine wertvolle Arbeit vor. Nicht allein das bisher wenig erforschte Gebiet der protestantischen Ethik des nachlutherischen 16./17. Jahrhunderts wird für die Gewissensthematik erschlossen und mit der Aufklärung konfrontiert (man muß heute auf die Geschichte der Ethik etwa von W. Gass, E. Luthard oder O. Dittrich von Ende letzten/Anfang dieses Jahrhunderts zurückgreifen, um über diesen Bereich näheres zu erfahren), sondern es ist dem Autoren vor allem auch gelungen, eine wirkliche *Geschichte* des Gewissens zu schreiben, eine *lebendige* Geschichte, die weder in eine bloße Aneinanderreihung der Gewissensauffassungen verschiedener Autoren noch in trockene Begriffs- oder Ideengeschichte abgeleitet.

Jörg Disse (Freiburg)