

De Wette als theologischer Ethiker neben Schleiermacher

Autor(en): **Ohst, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **51 (1995)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878212>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

De Wette als theologischer Ethiker neben Schleiermacher¹

Die Ethik ist sicherlich insgesamt diejenige theologische Disziplin, deren Geschichte am schlechtesten erforscht ist.² Diese Beobachtung gilt noch einmal in besonderem Masse für das frühe 19. Jahrhundert. Als ob eine «Sintflut <...> alle andern Dokumente des <theologisch-ethischen> Denkens» jener Zeit «verschlungen hätte»³, findet aus jenen Jahren allein noch Schleiermachers «Christliche Sitte», die erst knapp zehn Jahre nach dessen Tode durch den Druck zugänglich wurde⁴, bis heute Leser und Interpreten.⁵

Will man sich klarmachen, warum diesem Werk solche epochale Bedeutung zuwuchs und auch explizit⁶ zugesprochen wurde, dann muss man andere gleichzeitige Gesamtdarstellungen der protestantischen Ethik mit der Fragestellung durchmustern, worin ihnen gegenüber der Plausibilitätsüberschuss von Schleiermachers Entwurf besteht.

Für einen solchen exemplarischen Blick in den Entstehungskontext von Schleiermachers «Christlicher Sitte» bieten sich in herausragender Weise W. M. L. De Wettes (1780–1849)⁷ ethische Arbeiten⁸ an. De Wette kam 1810 aus Heidelberg an die Theologische Fakultät der Berliner Universität und wirkte dort

¹ Dieser Aufsatz war ursprünglich Bestandteil einer Festschrift mit dem Titel «Den Glauben verantworten», die Prof. Dr. D. Lange/Göttingen am 2. April 1993 zum 60. Geburtstag überreicht wurde.

² Vgl. Fr. W. Graf, *Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt*, in: *ZThK* 85 (1988) 31–76, bes. 36.

³ Das Bild benutzt in anderem Zusammenhang Em. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* Bd. IV (1952), 411.

⁴ Die christliche Sitte nach den Grundlehren der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, ed. Ludwig Jonas, SW I/12 (1843). Zu Schleiermachers langgehegten Veröffentlichungsplänen vgl. H.-J. Birkner, *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*, *TBT* 8 (1964) 12–15.

⁵ Vgl. zuletzt D. Lange, *Das fromme Selbstbewusstsein als Subjekt teleologischer Religion bei Schleiermacher*, in: G. Meckenstock/J. Ringleben (Hg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, *TBT* 51 (1991) 187–205.

⁶ Vgl. in Kürze H.-J. Birkner (wie Anm. 4), 23f.

⁷ Ausser in den Gesamtdarstellungen der Theologiegeschichte hat De Wette hauptsächlich bei Exegeten Beachtung gefunden, vgl. R. Smend, *Wilhelm Martin Leberecht De Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament* (1958). Ders., *W. M. L. De Wette*, in: M. Greschat (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. I (1978), 44–58. John W. Rogerson, *W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 126 (1992). Rogerson hat sorgfältig De Wettes Lehrroman

bis zu seiner spektakulären Entlassung im Jahre 1819⁹ als Schleiermachers Kollege – zunächst in einem von gegenseitigem Misstrauen geprägten Verhältnis der Rivalität, ab 1816 in werdender Freundschaft¹⁰, die dann auch die räumliche Trennung überdauerte, wie neben vielen freundschaftlichen Briefen eine spätere Erinnerung Paul de Lagardes bezeugt: «... sein Bild hing als einziges in Schleiermachers Studier<stube>».¹¹

Auf den folgenden Seiten werden zunächst kurz einige erkenntnis- und religionstheoretische Grundlinien von De Wettes systematisch-theologischer Arbeit angedeutet (I.). Dann wird (II.–VII.) seine ethische Prinzipienlehre analysiert und (VIII.) im oben angegebenen Sinne mit der Schleiermachers verglichen.

I.

In seiner Programmschrift «Über Religion und Theologie»¹² hat de Wette die epistemologischen und bewusstseinstheoretischen Grundlagen seiner gesamten theologischen Arbeit dargelegt.

Die erste Art von Wissen erwirbt der Mensch durch sinnliche Wahrnehmung (vgl. 2f.).

«Theodor oder des Zweiflers Weihe» (2 Bde., ¹1822; ²1828) auf seinen autobiographischen Gehalt hin untersucht und dabei unsere Kenntnis von De Wettes Lebensgang erheblich präzisiert.

⁸ Grundlegend ist die grosse «Christliche Sittenlehre», 3 Bd.e in 4 (1819–1823). Die dort für die Fachwelt niedergelegten systematischen Anschauungen hat De Wette dann gleich nach seiner Anstellung in Basel in öffentlichen Vorträgen popularisiert, die unter dem Titel «Vorlesungen über die Sittenlehre» in 2 Bd.en in 4 (1823/24) im Druck erschienen. Im Interesse seiner Studenten hat er dann die Hauptzüge des grossen Werks noch einmal zu einem kurzen akademischen Kompendium zusammengefasst (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben (1833)). Das Erscheinen des opus magnum hat De Wette mit zwei grossen Artikeln in der von ihm mitherausgegebenen «Theologischen Zeitschrift» publizistisch vorbereitet («Kritische Übersicht der Ausbildung der Sittenlehre in der evangelisch-lutherischen Kirche seit Calixtus», 1. Teil Jg. 1 (1819), 247ff.; 2. Teil Jg. 2 (1820), S. 1ff.).

⁹ Vgl. hierzu immer noch grundlegend: Max Lenz, Zur Entlassung De Wettes, in: *Philologia*, F Schr. Paul Kleinert (1907), 337–388.

¹⁰ Über das persönliche Verhältnis Schleiermacher-De Wette vgl. Rogerson (wie Anm. 7), 125–149 mit interessanten neuen Einzelzügen, v.a. über die Rolle Fr. Lückes. – S. auch E. Mühlenberg, Der Universitätslehrer, in: D. Lange (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher 1768 – 1834* (1985), 24–46, bes.40f.

¹¹ Über einige Berliner Theologen, und was von ihnen zu lernen ist (1890), in: Ders., *Schriften für das deutsche Volk*, hrsg. von P. Fischer (1924), 27–88, Zitat: S. 33.

¹² 1. Aufl. 1815; ich zitiere im folgenden die zweite Auflage (1821) unter Angabe der Seitenzahlen im Text.

Das so sich ergebende Mosaik bestimmter Sequenzen von Einzelbildern verknüpft der Verstand mittels seiner Kategorien schliessend, urteilend und Begriffe bildend zu «allgemeinen Erkenntnissen» (4), endlich zu dem «allumfassenden Begriff einer Welt» (5).

Diese durch verständiges Wissen erzeugte Selbst- und Weltsicht weist dem Menschen keinen festen Standort im äusserlichen Geschehenszusammenhang an, er kann «sich selbst nur als das Werk einer blinden Nothwendigkeit erscheinen, und einen Abgrund des Nichts vor sich erblicken, vor welchem er mit Entsetzen zurückbebt» (8). Aber diese Situation ist nicht ausweglos: Auf transzendentalen Wege lassen sich – entschränkend und negierend – «Einheit, Vollendung und Unbedingtheit» (9) finden, die der Verstand in der Erscheinungswelt vergeblich gesucht hat. Diese transzendental erworbenen Einsichten bezeichnet De Wette im Gegensatz zum verständig erworbenen Wissen als «Glauben».

Das zunächst einmal nur durch den Überbietungsanspruch gegensätzlich verfasste Verhältnis von Wissen und Glaube bleibt jedoch aporetisch: Wie sollen die transzendentalen Ideen, «der Glaube», dem Widerspruch standhalten, mit dem sie die Erfahrungswelt permanent konfrontiert? Diese Plausibilitätslücke füllt eine dritte Weise der Wahrnehmung von Wirklichkeit, das «Gefühl» oder die «Ahnung», aus. Ihr nämlich wird die empirische Welt auf die transzendentalen Einsichten hin transparent: «In der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens tritt der religiösen Ahnung die Erscheinung des wahren Seyns und des ewigen Zweckes der Dinge entgegen: ...» (12) Strukturell arbeitet das Gefühl also dem Verstande analog, indem es Sinneswahrnehmungen unter Kategorien subsumiert. Nur sind das diesmal die transzendental gewonnenen Inhalte des Glaubens.

Ihrem Gewissheitsgrad nach sind die drei «Überzeugungsweisen» (14) Wissen, Glaube und Ahnung einander prinzipiell gleichrangig. Selbst das historisch-mathematische Wissen kann für sich keine echte Überlegenheit geltend machen, beruht es doch seinerseits auf der axiomatischen, unbeweisbaren Überzeugung von der Realität der Aussenwelt. Auch die Wahrnehmung der Aussenwelt, wie sie das Wissen er- und verarbeitet, beruht so letztlich auf einer und derselben Grundlage wie der Glaube und die diesen in die Sinnenwelt projizierende Ahnung, nämlich auf dem «Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst» (18).

Die Religion hat also ihren Ort im Gebiet der Ahnung, im Gebiet der transzendentalen Ideen und ihrer subjektiv-intuitiven Verifikationen in der gegenständlichen Welt.¹³

¹³ Der Gottesgedanke hat bei de Wette seinen transzendentalen Haftpunkt bei der Frage nach der Herkunft menschlich-endlicher Freiheit; jede Fassung des Gottesgedankens ist somit

Das Gefühl hat dabei keinen wirklich eigenen Erkenntnisbereich und Wahrheitswert, sondern es macht lediglich die transzendentalen Erkenntnisse der Vernunft und die empirische Wirklichkeitserfahrung aufeinander beziehbar. Dieser unselbständige status indiziert jedoch gerade die lebenspraktische Bedeutung der als Gefühl verstandenen Religion: Weder in spekulativer noch in verständiger Erkenntnis kann der Mensch je ein stimmiges Weltganzes aufbauen. Die lebendige Religion erst bringt spekulative Erkenntnis und Erfahrungswissen in fruchtbaren Austausch: «Sie ist es also, die von Seiten der Erkenntnis das Räthsel des Lebens löst, die Mittlerin der endlichen und ewigen Welt macht, und den Menschen den Frieden sichert.» (70)

II.

De Wettes theoretische Grundlegung der christlichen Ethik im 1. Band seiner Sittenlehre¹⁴ knüpft an die eben wiedergegebenen Grundgedanken der Schrift über Religion und Theologie an, indem sie herausarbeitet, welche Bedeutung die so verstandene Religion für das menschliche Ethos hat, indem sie nämlich die Erkenntnisse und Forderungen der praktischen Vernunft einerseits und menschlich-sittliches Leben in seiner faktischen Gebrochenheit anderseits konstruktiv aufeinander bezieht.

Zunächst bestimmt de Wette einleitend das wissenschaftssystematische Verhältnis der spezifisch christlichen Sittenlehre zur allgemein-philosophischen. Er fasst die Differenz in ihrer grösstmöglichen Allgemeinheit auf: Unter philosophischer Sittenlehre versteht er ganz allgemein jede Ethik, die aus der Selbstanalyse der praktischen Vernunft entwickelt ist, während sich demgegenüber die christliche Sittenlehre auszeichnet durch «das Bestreben, die Gesetze des menschlichen Handelns aus der christlichen Offenbarung zu schöpfen und in Einheit und Zusammenhang darzustellen» (9). Dass hier kontradiktorische Differenzen nicht wirklich statthaben können (ibid), versteht sich nach De Wettes Ausführungen über das Verhältnis von Wissen und Glauben zur religiösen Ah-

darán zu prüfen, ob sie der strikten Überweltlichkeit Gottes gerecht wird, in der allein die den Menschen über den empirischen Weltlauf heraushebende Freiheit gründen kann. Diese Verbindung der beiden Themen weist auf Albrecht Ritschl voraus; vgl. «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung» Bd. III (31888), 575ff. sowie die positive Würdigung De Wettes Bd. I (21882) 478–483.

¹⁴ Der zweite Band bietet (in zwei starken Teilbänden) die «Allgemeine Geschichte der christlichen Sittenlehre». Der dritte Band handelt neben der speziell christlich gefassten Tugend- und Pflichtenlehre endlich «Von der sittlichen Erziehung und Übung».

nung (s.o.S. 59f.) von selbst. Ist die Differenz also letztlich rein zufällig und prinzipiell bedeutungslos?

Hier schafft De Wette Klarheit, indem er das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung so bestimmt, dass beide strikt aufeinander bezogen bleiben, aber nicht aufeinander reduzierbar sind. Materialiter sind sie zwar einander gleich: Offenbarung ist «nichts als die geschichtlich abgespiegelte und in die Erscheinung getretene Vernunft» (10). Zwischen der Offenbarung und denjenigen, die sie in einem Vernunfturteil als solche (an)erkennen, findet also ein quantitativer, aber kein qualitativer Unterschied statt. Die menschliche Vernunft wird in einer Offenbarung zwar im Modus des Gefühls und der Ahnung über ihre faktische Zuständigkeit hinausgehoben, indem sie mit einer höheren Entwicklungsstufe ihrer selbst konfrontiert wird. Sie erfährt aber keine qualitative Neubestimmung. Philosophie als vernünftig-autonome Selbstausslegung des Menschen und Offenbarung, verstanden als Chiffre für Geschichtsereignisse, in denen die autonome Vernunft über ihre faktische Verfasstheit herausgehoben wird, stehen somit nicht in inhaltlichem Widerstreit, sondern verhalten sich zueinander «wie mittelbares Denken zum unmittelbaren Glauben, Gefühl und Tun» (12): Die Philosophie empfängt eben ihre Inhalte immer von der Vernunft, die als geschichtliche Größe stets durch Offenbarung modifiziert ist.

Hiernach unterscheiden sich philosophische und theologische Ethik zunächst einmal nach ihrer Arbeitsweise: Die philosophische Ethik verfährt synthetisch, indem sie die einzelnen Elemente sittlichen Lebens begrifflich auffasst und aus ihnen ein – abstraktes – Gesamtbild konstruiert, während die theologische Ethik das «Urbild» (12 u.ö.) aller Sittlichkeit in der Christus-Offenbarung immer schon als religiös, also in der Ahnung und im Gefühl, gegeben voraussetzt und es nun unternimmt, die ethisch-theoretische und lebenspraktische Bedeutung dieses Urbildes vernünftig darzutun – das Vorgehen der christlichen Sittenlehre bezeichnet De Wette folglich formelhaft als analytisch (vgl. 12). Philosophische und christliche Ethik bleiben so in engstem gegenseitigem Verweisungszusammenhang: Das analytische Verfahren der christlichen Ethik bedarf ja nicht nur der philosophischen Ethik als Lieferantin für ihr begriffliches Handwerkszeug, sondern die die Offenbarung in ethischer Absicht analysierende Vernunft ist ja auch diejenige Instanz, die immer neu festlegt und entscheidet, worin denn jeweils der besondere *Offenbarungs*charakter der Christus-Tatsache besteht; m.a.W.: Die Offenbarung wird erst im qualifizierten Sinne zur Offenbarung, wenn und sofern die Vernunft sie als solche anerkennt. Dieses Bedingungsverhältnis ist jedoch seinerseits wieder nicht einlinig zu verstehen: In der Offenbarung findet die Vernunft sich ja nicht so wieder, wie sie faktisch ist, sondern eine Antizipation ihrer eigenen Vollendung, und so wird sie durch die Offenbarung um den ahnenden Ausblick auf ihr eigenes Werdeziel bereichert.

Damit sind die wesentlichen Leitpunkte De Wettes für die christliche Ethik gegeben: Sie ist nicht zu verstehen «als ein Aggregat von positiven totden Vorschriften unter der Sanction einer Autorität», sondern sie ist so zu konstruieren, «dass wir die Übereinstimmung derselben mit unserer Vernunft einsehen, und die Bedürfnisse unseres Herzens durch sie befriedigt, und unsere innersten besten Regungen in ihr deutlich gemacht finden.» (26)

III.

Das Doppelpostulat, in dem diese einleitenden Überlegungen gipfeln, die materiale Übereinstimmung der spezifisch-christlichen Ethik mit der autonom-philosophischen und der religiös-ästhetische Plausibilitätsüberschuss gegenüber dieser, zeichnet den Fortgang der weiteren Erörterungen vor.

Zunächst wird in einem ersten Schritt unter dem Titel «Anthropologie» die «Anlage und Bildungsfähigkeit des Menschen zur Sittlichkeit» (Cap. I, S. 1–148) dargelegt.¹⁵

Die synthetische Konstruktion der menschlichen Sittlichkeit hat zu ihrer Grundlage die Analyse der aus dem Vermögen der Wertgebung erwachsenden «Triebe».

Die verschiedenen Triebe liegen im Streit miteinander. Nicht der sinnliche Trieb als solcher ist minderwertig oder gar sündhaft, sondern nur sofern er unter Missachtung der höheren nach der alleinigen Herrschaft über die menschliche Lebensführung trachtet. Hiergegen machen wiederum die höheren Triebe ihre Ansprüche geltend.

¹⁵ Für diese Analyse natürlich-menschlicher Sittlichkeit ist der durch Fries vermittelte kritische Anschluss an Kant charakteristisch. De Wette hat seine Kant-Rezeption im zweiten Teil des Aufsatzes «Kritische Übersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre...», 1–13 (s.o. Anm. 8, sachlich gleich, aber knapper und weniger pointiert wiederholt in Sittenlehre II/2, 353–357) in Bejahung und Verneinung klar dargelegt: Es gebührt Kant das Verdienst, im kategorischen Imperativ die Autonomie der praktischen Vernunft erwiesen und so die Ethik aus allen heteronomen Einbindung in Klugheits- und Glückseligkeitserwägungen befreit zu haben. Aber dieser Gewinn ist bei Kant durch vermeidbare Einseitigkeiten erkaufte. Er hat den Kategorischen Imperativ rein formal gefasst, ohne eine innersubjektive Instanz aufzuweisen, an der dieses Gesetz überhaupt Widerhall finden kann, nämlich die «Liebe», die De Wette dem rein formalen Sittengesetz als Inhalt suppliert. In engem Zusammenhang hiermit steht ein zweiter Kritikpunkt: Kant nimmt seinen Ausgang beim Gesetz, das doch immer nur ein «Mittelbares» ist, dem ein «Unmittelbares» zugrundeliegt. Zu der unmittelbaren Triebfeder allen Handelns drang Kant nicht vor, «weil er seine Speculation nicht auf die Selbsterkenntnis der

Zwischen den widerstreitenden Impulsen der Triebe und der Tat steht als Schiedsinstanz der Wille, der unter Einbeziehung der Erkenntnis die Entscheidung trifft. Der Wille selbst ist wiederum – analog zu den Trieben – eher naturhaft-sinnlich oder geisthaft-selbständig geartet. Erst der Wille auf der letzten, der selbständigen Stufe ist wahrhafter Wille, der seiner herausgehobenen Orientierungsfunktion im Ensemble der sittlichen Potenzen gerecht zu werden vermag (vgl. 56).

Zunächst einmal verbindet sich der Wille mit dem Erkenntnisvermögen zum «Verstand», der, sofern er sich auf das Subjekt selbst richtet, sich als «Selbstverständniss» modifiziert. Das menschliche Selbstverständnis durchläuft – analog den Modifikationen des Willens – die Stufen von Sinnlichkeit, Gewohnheit und Selbständigkeit (vgl. 58f.) und kulminiert im Zielbild der Weisheit: «Wenn <der Mensch; M.O.> nun in freyem Selbstverständniss die wahre Selbstgesetzgebung der Natur gefasst, sie in der allseitigen einstimmigen Entfaltung des geistigen Lebens gefunden, und in dieser den höchsten Werth und höchsten Zweck anerkannt hat: dann nennen wir ihn weise.» (59) Die äusserlich-tathafte Umsetzung dieses Höchststandes menschlicher Sittlichkeit ist die Tugendhaftigkeit.

Der sittliche Verstand ist – anders als die elementaren Triebe – bildungsfähig und -bedürftig, und dieser Bildungsprozess kann sich allein im Rahmen der Gemeinschaft vollziehen. Mit der Bildungsfähigkeit des Verstandes ist zugleich seine Irrtumsfähigkeit gesetzt, und zwar einmal dadurch, dass er sich ausschliesslich oder überwiegend durch den sinnlichen Trieb leiten lässt (vgl. 64f.), dann aber auch dadurch, dass er dessen legitime Ansprüche unterdrückt (vgl. 66–69).

Das mit dem Willen zum Verstand verknüpfte Erkenntnisvermögen wird in einem zweiten Schritt nun auch unmittelbar praktisch, sofern es als «Klugheit»

Anthropologie gründete, und namentlich bei der praktischen Philosophie nicht ausging von der Untersuchung der praktischen Vermögen.» (6f.) – Dass die praktische Philosophie Kants ihren dem unmittelbaren Leben gegenüber bleibend sekundären Status (vgl. 8) eskamotierte, rächte sich sodann dadurch, dass sie die Religion (9f.) wie auch die Geschichte (10f.), zwei wesentliche Faktoren für die Konstitution gelebten Ethos, völlig vernachlässigte. So hat Kant zwar nach De Wette der Ethik den unschätzbaren Dienst erwiesen, ihre Selbständigkeit wieder fest begründet zu haben, durch seinen Einsatz bei der monistisch-einseitig gefassten Vernunft jedoch in ruinöser Weise den Verweisungszusammenhang zwischen gelebter Sittlichkeit und ethischer Spekulation zerstört. De Wette beansprucht nun also, den von Kant erzielten Fortschritt zu bewahren, ohne dessen Fehler mit in Kauf zu nehmen, und dies ist die Zielsetzung hinter der eigentümlichen Mischung aus empirischer Anthropologie und transzendentalphilosophischer Ethik, als die sich die philosophisch-ethische Grundlegung seiner Christlichen Sittenlehre darstellt.

(73) die Vermittlung zwischen den durch Willen und Erkenntnis in der Weisheit hervorgebrachten sittlichen Zielsetzungen und den gegebenen faktisch-äusserlichen Möglichkeiten ihrer Verwirklichung leistet. Sie entfaltet sich als Selbst-, Natur- und Welterkenntnis und durchläuft – wie der Wille – die Stufen der Sinnlichkeit, Gewohnheit und Selbständigkeit. Auch ihr Bildungsweg kann allein innerhalb der Gemeinschaft verlaufen. Ihre Globalziele sind, in Anlehnung an die Trias der sittlichen Triebe, «Wohlstand, Geistesbildung und Recht», zu deren Erreichung sie die unterschiedlichen wissenschaftlich-technischen Mittel hervorbringt und benutzt. Sie bestimmt demzufolge auch die Einteilung der Gesellschaft in Nähr-, Wehr- und Lehrstand (vgl. 77).

Auch die Klugheit hat ihre eigene Art der Irrtumsfähigkeit: Einmal geschieht es, dass ihre «Räthe», die immer nur hypothetische, nach Massgabe der kategorischen «Gebote» der Weisheit bemessene Geltung beanspruchen können, sich ihrerseits kategorischen Rang anmassen; so erlangen etwa bestimmte blosse Konventionen unverbrüchliche Geltung (vgl. 84f.). Hieraus erwächst dann eine Moral, die den Menschen allein nach seiner Stellung zu den einmal gegebenen gesellschaftlichen Konventionen bemisst.

Mit der Klugheit ist das Feld derjenigen Instanzen durchmessen, die in jedem Menschen die «sittliche Überzeugung <...> oder das System von Regeln, nach welchen der Mensch sein Leben ordnet, und beurtheilt, was recht und unrecht, erlaubt und unerlaubt sey», ausmacht (86). Als «Gewissen <...> oder besser sittliches Gefühl» (90) soll es ihm jede Lebenssituation so deuten, dass er weiss, wie er in ihr zu handeln hat. Das Gewissen ist bildungsfähig und -bedürftig. Es macht jedoch nicht nur gegebene Situationen auf das in ihnen latente Pflichtgebot hin durchsichtig, sondern es bezeugt dem Menschen auch im nachhinein, ob er in der Entscheidungssituation seiner Stimme gefolgt ist. Vom Zeugnis des Gewissens hängt «die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst», seine «Seligkeit» (92) ab.

Das nachfolgende Gewissen vollzieht die Zurechnung von Handlungen, führt also auf die Frage nach der Freiheit. Das Gewissensurteil kann sich niemals auf die empirische Gestalt von Handlungen oder gar auf ihre Folgen beziehen, weil diese ja vielfach imponderablen Bedingungen unterliegen und von zufälligen Umständen abhängig sind, so dass sie nicht als Werke der menschlichen Freiheit in Anspruch genommen werden können. Was das Gewissen jedoch der Freiheit zurechnen kann, sind die Willensentschlüsse.

Der von De Wette hier zugrundegelegte Freiheitsbegriff ist also rein innerlich – transzendental; er besagt, dass der Wille unabhängig vom sinnlichen Trieb auf der Grundlage der selbständigen Triebe Entscheidungen fällen kann. Dieser Annahme steht zwar der empirische Befund entgegen, dass der Wille nie wirklich autonom sich entscheidet, sondern dass er immer mitgeprägt und -bewegt wird

von sinnlichen Antrieben, und sei es auch nur im Modus der Konzession und der Rücksichtnahme, allein: Die Tatsache, dass das Gewissen unablässig Zurechnungen vornimmt, die nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit plausibel sind, ist und bleibt die Brücke, auf der der Mensch zum Glauben an die empirisch höchst problematische Willensfreiheit gelangt: «Der Mensch ist nicht wirklich frey, aber er glaubt sich frey. Dieser Glaube aber ist kein leerer Wahn oder die Einbildung eines irren Verstandes, sondern er hat die höchste Wahrheit, eine höhere als die Erfahrung, denn er entspringt aus dem innersten Wesen der Vernunft, der Quelle aller Wahrheit, aus der auch unser Glaube an Gott und Ewigkeit herfließt.» (106)

Hiermit ist nun auch die Grundlage für die Bestimmung des «Bösen» erreicht: Es «liegt bloss und allein im Entschluss des Willens, nämlich in der vernunftwidrigen Bestimmung der Handlung durch sinnliche Antriebe, da sie nur durch nothwendige Regeln bestimmt werden sollte.» (107) Empirisch nun findet der Mensch sich als immer schon mitbestimmt durch sinnliche Antriebe vor, er erlebt an sich nie die restlose, vollständige Befriedigung des Tugendtriebes, hat also nie ein vollständig gutes Gewissen (118f.). Jeder seiner Handlungen haften sinnliche Motivationen an, und dies macht den Rückschluss auf seinen «sittlichen Charakter» überhaupt zwingend: «Er hat einen Hang zur Sinnlichkeit» (120), dessen einzelne Manifestationen sich das Gewissen jedoch immer als freie Taten wird zurechnen müssen, wenn er sich nicht als freiheitsloses blosses Sinnenwesen verstehen will: «Das ist die biblische Lehre von dem angeborenen Verderben und der Unwürdigkeit der menschlichen Tugend.» (121f.)

Diese Erkenntnis, dass allen bösen Einzelhandlungen ein ursprünglich frei verschuldeter «Hang» (135) zugrunde liegt, verfestigt und radikalisiert die sittliche Selbstbeurteilung des Menschen. Der Verstand registriert und analysiert die einzelnen Fehlleistungen, während die religiöse Gefühlsansicht die Reue und das Besserungsstreben hervorruft (vgl. 135–138). Ferner modifiziert das Wissen um die umfassende Sündhaftigkeit auch die sinnlich vermittelte Welterfahrung. Die durch die Nichtbefriedigung des sinnlichen Triebs hervorgerufene «Unzufriedenheit mit dem Schicksal» verfeinert sich unter der Potenz des Wissens um die Sündhaftigkeit zur Deutung des Übels als Sündenstrafe (138f.). Endlich erweitert sich diese Beurteilung auch über das einzelne Subjekt hinaus; «Wir schreiben nämlich den andern denselben Hang zum Bösen zu, den wir selber in uns tragen. . .» (140) – ein Urteil, das freilich nur im religiös-ästhetischen Modus der Ahnung Gültigkeit beanspruchen kann.

Die unterschiedlichen Varianten der Wahrnehmung der faktischen Gebrochenheit alles menschlichen Ethos vereinigen sich im Gefühl der «Demuth» (141), die unverhüllt den Widerspruch zwischen Ist- und Sollzustand mit allen seinen Folgen wahrnimmt. Aber dieses Gefühl der Demut hat wiederum sein

Widerlager im Gefühl des «Vertrauens auf Gott»: Trotz seiner ganzen faktischen Unzulänglichkeit weiss sich der Mensch doch intuitiv über seinen empirischen Zustand hinausgehoben: «Ob wir uns gleich einen selbstverschuldeten Hang zur Sünde zuschreiben, so können wir denselben doch nur als ein unserm geistigen Wesen eingedrücktes Verderben, nicht als unser Wesen selbst ansehen. Dem Wesen nach sind wir gut, wir sind aus der Hand der ewigen Liebe hervorgegangen, Gottes Söhne.» (142)

Damit ist die Analyse der sittlichen Befindlichkeit des natürlichen Menschen in De Wettes System abgeschlossen. Der Mensch ist sich seines sittlichen Sollens ebenso bewusst wie seines sittlichen Seins, das zu jenem in faktisch unaufhebbaarem Widerspruch steht. Trotz dieser Gespaltenheit weiss er sich auf geheimnisvolle Weise über diesen seinen faktischen Zustand herausgerufen, und trotz der faktischen Verfehlung seiner selbst weiss er sich von seinem göttlich-transzendenten Urgrund auf überschwängliche Weise bejaht und gehalten. Die philosophische Analyse der menschlichen Sittlichkeit endet also im Aufweis einer dreigestaltigen Aporie, in der sich das «Bedürfniss nach Erlösung» (144–148) bekundet, das dann seinerseits den Anknüpfungspunkt der christlichen Offenbarung in der sich selbst hinreichend tief verstehenden praktischen Vernunft markiert.

IV.

Die Erlösung, deren Notwendigkeit der Aufweis der dreigestaltigen Aporie der natürlichen Sittlichkeit dargetan hat, ist zu denken als ein Bildungsprozess, in dessen Fortgang die vorhandenen sittlichen Fähigkeiten und Einsichten des Menschen so aus- und durchgebildet werden, dass sie «die Herstellung und Behauptung seiner ursprünglichen geistigen Selbstständigkeit, sowohl im Verhältniss zur äussern, als zur eignen, innern Natur» (144) bewirken können: Der Verstand muss so weit gesteigert werden, dass er die sittliche Aufgabe restlos und klar erkennt, Wille und Tatkraft müssen sich dieser Erkenntnis gänzlich konformieren und endlich muss die Last des Schuldbewusstseins vom Menschen genommen werden, damit sein Verhältnis zu seinem göttlichen Grund von jeder Ambivalenz frei werde.

Dieser Bildungsprozess kann nur innerweltlich im Rahmen einer Gemeinschaft stattfinden, und Gemeinschaften werden durch überragende menschliche Individuen gestiftet. Die in den Aporien des menschlichen Gottes-, Welt- und Selbstverhältnisses als notwendig erahnbare Erlösung jedoch übersteigt nicht nur die Kräfte eines jeden menschlichen Individuums, sondern auch die der Gattung als ganzer. Die Erlösung muss sich also als ein innerweltlicher Prozess

vollziehen, jedoch von ausserhalb der in sich erlösungsunfähigen menschlichen Gattung her ins Werk gesetzt werden. Die so nachkonstruierte Erwartung hat ihre Erfüllung in Jesus Christus gefunden: «In ihm hat sich alles Streben der Menschen vollendet; seit er auf Erden erschienen, schauen sie nicht mehr sehend und suchend, nach dem, was da kommen soll, sie haben, indem sie mit ihm in den Bund der Gemeinschaft getreten, den Haltpunkt gefunden, auf welchen gestützt, sie nicht mehr wanken können.» (148)

Die Offenbarung in Christus ist hier, getreu den oben (S. 61) nachgezeichneten prinzipientheoretischen Rahmenbedingungen, so gefasst, dass in ihr das in der natürlich-menschlichen Sittlichkeit immer schon anvisierte Hochziel menschlichen Lebens seine Erfüllung findet. Die «Offenbarung» geht damit zwar quantitativ über den religiös-sittlichen Zustand der natürlichen Menschheit hinaus, aber sie bringt doch lediglich das von ihr immer schon Intendierte auf dem Gebiet der Ahnung und des Gefühls wirklich zur Geltung. Die synthetische Darstellung faktischer menschlicher Sittlichkeit wird von ihr nicht qualitativ überholt, sondern lediglich auf die Überwindung der Aporien ihrer faktischen Verfasstheit hin durchsichtig gemacht.

Die Christus-Offenbarung verändert prinzipiell die Glaubenserkenntnis ebensowenig wie die Sinneserkenntnis, sondern sie belebt und bereichert das zwischen diesen beiden (festen) Polen oszillierende religiös-ästhetische Gefühl, das diese beiden unumkehrbar zu seiner Voraussetzung hat, aber weder auf eines von beiden noch auf beide miteinander reduzierbar ist. In der Christus-Offenbarung tritt keine qualitativ neue Stufe menschlicher Sittlichkeit ins Dasein, sondern die dem Menschen eigene qualitativ gleichbleibende Sittlichkeit kann das ihr selbst inhärente Hochziel nun als schon verwirklichtes ins Auge fassen und ihm nacheifern.

Nachdem hiermit vorab geklärt ist, welchen erkenntnistheoretischen Status die Aussagen über die Offenbarung in Christus in De Wettes System haben, soll diese in ihrem spezifisch ethischen Sinn nach in ihren Hauptzügen noch etwas genauer in den Blick genommen werden.

Zunächst gewinnt De Wette mit der Prädikation Christi als des «göttlichen Verstandes» terminologisch Anschluss an den Logos-Begriff und damit an die klassische christologische Lehrbildung. Diese Prädikation ist bezogen auf die Gotteserkenntnis als das Zentrum und den Gipfelpunkt aller menschlichen Erkenntnis überhaupt (vgl. 150). Christus bezeichnet den vollendenden Höhepunkt der langen Reihe von gottbegeisterten Menschen, die die in jedem Menschen liegende innere Gottesoffenbarung nach und nach ins wache Bewusstsein gerufen haben. Die Vollendung besteht darin, dass er das «Unmittelbare» im Menschen, Glauben und Tugend, in unüberbietbarer Authentizität gelebt und sprachlich vermittelt dargestellt hat, und damit zur wirklichen Personifikation

des sonst nur in transzendentaler Abstraktheit zugänglichen Göttlichen geworden ist, «und so die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich als ewiges Vorbild dargestellt hat.» (156) – Insbesondere ist Christus als schlechthin authentischer Kündler des göttlichen Willens als unsere «Weisheit» (156) anzusprechen, d. h. als derjenige, in dem menschliche Weisheit ihr immer nur intendiertes Hochziel als verwirklicht erblicken kann. Besonders deutlich wird dies am Freiheitscharakter des durch Christus inaugurierten Ethos, das sich aus allen Banden der Sinnlichkeit und der Gewohnheit (s.o. S. 63f.) losgerungen und sich so auf die Ebene der reinen Tugend emporgeschwungen hat.

Christi Bedeutung als göttlicher Verstand zeigt sich auch in seiner Klugheit, in der Auswahl der seinem Zweck, der Stiftung des Gottesreiches, angemessenen Mittel, nämlich des Wortes wie des Abendmahls und der Taufe als symbolischer Handlungen (161–166).¹⁶

In dem schon Gesagten ist enthalten, dass Jesus «von aller Sünde frey» (166) war, denn die in jedem Menschen liegende Wahrheit war in ihm ungetrübt von jeglicher «sinnlicher Befangenheit» (167).

Diese Willensreinheit, diese Sündlosigkeit ist der innere Grund seiner Freiheit und Weltherrschaft. Weil Christus den Gotteswillen nicht nur vollständig kannte, sondern ihn auch mit vollendetem Gehorsam vollzog, ist er der «Heilige». Dies wird besonders an seinem Tode deutlich: Er symbolisiert die restlose Hingabe aller irdischen Güter und Vorteile um der «Idee» willen (176f.), und so gibt sich paradoxerweise der Tod Jesu als die höchste Vollendung seiner Weltherrschaft zu erkennen. Der Tod Jesu ist als Untergang seiner menschlich-irdisch beschränkten Individualität zugleich seine «Verklärung» (178f.). Diese Bedeutung kommt dem Tode Jesu zu, sofern er den Todesweg «in der Besonnenheit und Freyheit des Entschlusses» (179) ging.

Mit dem in den Prädikationen als «Heiliger» und als «göttlicher Verstand» Gesetzten sind noch nicht alle Facetten menschlicher Erlösungssehnsucht abgedeckt. Das Bild des einen vollkommenen Menschen kann als solches noch nicht die Spannungen lösen, unter denen die Existenz des Einzelnen leidet, nämlich

¹⁶ Hier liegt offenkundig eine Reminiszenz an F. V. Reinhardts «Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf» (1780, ich zitiere die von H. L. Heubner besorgte Ausgabe von 1830). Gegen die Hypothese, Jesus habe als Exponent einer geheimen Gesellschaft mit unlauteren Mitteln operiert, weist Reinhard nach, er habe sich nur solcher Mittel bedient, die seinem Zweck sittlich angemessen waren, «nämlich: überzeugender Unterricht, mit Anstalten verknüpft, welche das sittliche Gefühl anregen, den menschlichen Geist zum Nachdenken über seine wichtigsten Angelegenheiten reizen, und ihn zu einem lebendigen Eifer für die Erreichung seiner wahren Bestimmung erwärmen sollen» (164); hierzu zählen nach Reinhard eben auch Taufe (169f) und Abendmahl (170f).

das Schuldbewusstsein und das Ausgeliefertsein an die Wechselfälle des empirischen Geschicks. Die zweitgenannte Lebensminderung erfährt ihre Bewältigung durch die in Christus urbildlich-vollkommene Herrschaft des Geistes über alle Wechselfälle des natürlich-irdischen Lebens (vgl. 194f.).

Das Schuldgefühl, welches der Mensch immer schon in einem diffus-unreflektierten Vertrauen auf die göttliche Schöpferliebe überwindet, findet seine vollkommene Bewältigung im Blick auf das Kreuz Christi: Einmal wird hier in erschütternder Eindeutigkeit klar, dass unter den Bedingungen irdischen Lebens Tun und Ergehen immer schmerzlich auseinanderklaffen. Zum andern ist dieser Kreuzestod durch die göttliche Liebe motiviert, und dieses Zeugnis der sich bis ins letzte aufopfernden Liebe versichert den Menschen der göttlichen Vergebung, derer er bisher nur undeutlich ansichtig geworden ist: «Denn obgleich diese Gefühle schon in uns selbst Realität haben, so gehört doch zu dem vollkommenen Innewerden derselben eine äussere Gewähr, die wir, wie für alles sittliche Gefühl, nur in wirklicher sittlicher Gemeinschaft mit den Menschen finden.» (196)

V.

Diesen Aussagen über Christus als den Erlöser, der in sich die dreifache Aporie der natürlichen Sittlichkeit religiös aufhebt, folgen Ausführungen über die Vermittlung der durch Christus vollbrachten Erlösung. Das bisher entwickelte anthropologisch-christologische Grundschema strukturiert auch die Analyse der christlichen Gemeinschaft, innerhalb derer und mittels derer die Christus-Offenbarung fortwirkt. Sie wird konstituiert durch den Glauben¹⁷, der unmittelbar ins Gebiet des Gefühls gehört, dem jedoch in Christus der Inbegriff vollendeten Menschseins aufgeht und somit «die Erkenntniss der höchsten Wahrheit, und, in nächster Beziehung auf das sittliche Leben gefasst, <der> Inbegriff aller sittlichen Zwecke, oder <die> höchste Regel alles sittlichen Handelns.» (203)

Die beiden Instanzen, die im Einzelnen bewirken, dass die im Gefühl angelegene Christus-Offenbarung den Vernunftidealen konkrete Gestalt verleiht, sind der Heilige Geist (204–217) und die «Gemeine» (217–230).

Das Zum-Glauben-Kommen des Einzelnen ist, logisch betrachtet, ein Urteil, in dem der Einzelne das, was er selbst in sich immer schon erahnt und erstrebt hat, nun ausserhalb seiner, in der Christus-Offenbarung, als gegeben anerkennt.

¹⁷ Hier nun nicht im transzendentalphilosophisch-erkenntnistheoretischen, sondern im religiösen Sinne verstanden.

Es liegt hier also eine exakte Ausprägung des von De Wette entwickelten Widerspiels zwischen Vernunft und Offenbarung (s.o.S. 61) vor: Nur wer der Vernunft schon teilhaftig ist, kann die äussere Offenbarung als solche erkennen und anerkennen. In diesem Zusammenhang nun identifiziert De Wette die Vernunft als innere Offenbarung mit dem Hl. Geist und gewinnt so Anschluss an den biblisch-kirchlichen Sprachgebrauch, freilich mit der bedeutenden Abweichung, dass nach seinem System der Hl. Geist dem Menschen nicht erst in und mit dem Glauben an die Offenbarung verliehen wird, sondern dass er geradezu das organon leptikon der Offenbarung ist (vgl. 204f.).

Das Glaubensurteil über Jesus Christus ist *die* Wirkung des Hl. Geistes schlechthin, die den Christen konstituiert (209). Aber dieses Anerkennungsurteil nivelliert noch nicht die individuellen und kulturellen Differenzen zwischen den Menschen, die Christen werden, sondern es setzt eine unübersehbare Mannigfaltigkeit der Aneignungsweisen frei (vgl. 212–215).

Der Glaube stellt den Einzelnen in die Gemeinde hinein. So ist diese zugleich der Ort, an dem die Christus-Offenbarung vom Einzelnen empfangen und angeeignet wird, als auch zugleich Vorform und Hinweis auf das Endziel des göttlichen Willens in Christus, der nicht «für den Einzelnen gegeben [ist], sondern für ein Reich der Geister, für das Reich Gottes.» (217) Nicht zufällig ist die Ausbildung einer vom Staat spezifisch verschiedenen Kirche, ein christliches Spezifikum (vgl. 217–220).

VI.

Nachdem damit unter den Stichworten «Glaube» und «Gemeinschaft» die Bedingungen für die Aneignung und Ausbreitung der christlichen Offenbarung umrissen sind, kommt nun die «christliche Sittengesetzgebung» zur Darstellung. Sie beschreibt, wie sich die Grundstrukturen sittlichen Lebens – Weisheit, Klugheit und das Verhältnis des Subjekts zu seinen Handlungen («Gewissen und Zurechnung») – unter der Potenz der christlichen Offenbarung gestalten und führt damit in Grundzügen aus, wie im Wirkungsbereich Christi die drei Grundaporien humaner Sittlichkeit religiös überwunden werden.

Unter dem Titel «Die christliche Weisheit» (S. 230–276) untersucht De Wette, wie sich im Wirkungsbereich der christlichen Offenbarung «die verständige Erkenntnis des Menschen von der Zweckgesetzgebung seiner Natur» (230) gestaltet.

Wer zum Christusglauben gekommen ist, der muss das, was in diesem Sinne wahre Weisheit ist, nicht mehr primär synthetisch aus dem sittlichen Bewusstsein heraus extrapolieren, sondern er sieht im Modus des Gefühls die voll-

endete Weisheit in Christus als gegeben an, und ihm ist nur mehr die Aufgabe gestellt, das ihm gegebene Vorbild dergestalt verständig anzueignen, dass es für seine eigene Lebensführung praktikable Leitlinien hergibt (vgl. 230f); der Gefühlseindruck muss also in klare Verstandesaussagen umgesetzt werden (vgl. 236f.). Geschieht diese Umsetzung auf die Verstandesebene nicht, dann können die drei «Gattungen» des religiös-ästhetischen Gefühls, Begeisterung, Andacht und Demut, sich nicht lebenspraktisch bewähren, sondern binden den Menschen in passiv-eskapistische Empfindelheit (vgl. 272–276). Was das Gefühl an Jesus hinnimmt, ist der Eindruck des Gehorsams, der mit dem Gottvertrauen restlos verschmolzen ist (vgl. 237f.). In die ethische Begriffssprache umgesetzt heisst dies: In ihm ist der Tugendtrieb zur vollkommenen Herrschaft gelangt, zu einer Herrschaft, die auch im sittlichen Bewusstsein des natürlichen Menschen immer schon intendiert, aber faktisch doch unerreichbar ist. Der vollendete Tugendtrieb ist die «Liebe <...> als das Gefühl der Menschenwürde oder der Selbstständigkeit in der eigenen Person und in der fremden» (242). Die höchstmögliche Ausprägung menschlicher Tugend hat Jesus im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe vorgelebt und kodifiziert (257). Das in diesem Gebot ausgedrückte Zielbild menschlicher Vollkommenheit wird zum Motor spezifisch christlichen Vervollkommnungstrebens (258f.). Mit dem Liebesgebot also ist im Christentum das allgemeinmenschliche Ideal der vollkommenen Herrschaft des Tugendtriebes in höchstmöglicher Reinheit aufgefasst (vgl. 262–265).

Auch die Klugheit hat für den Christen ihr auf dem Gefühlsstandpunkt wahrnehmbares Ur- und Leitbild in Jesus Christus (s.o.S. 68). Verständig auseinandergelegt gibt dieses Ur- und Vorbild eine Reihe von Regeln an die Hand, die das, was auch dem natürlichen Menschen einleuchtet, noch einmal besonders eindrücklich machen: Die Befriedigung des sinnlichen Triebes ist so zu bemessen, dass dieser weder durch Mangel und Unterdrückung noch auch durch unangemessene Vorherrschaft die anderen in den Hintergrund drängen kann: Die irdischen Güter und Bedürfnisse müssen «zur Erlangung der ewigen» verständig erworben, disponiert und eingesetzt werden (278). Es ist also ein Gebot gerade auch der *christlichen* Klugheit, zu diesem Zweck die wissenschaftlich – technische Weltbeherrschung zu bejahen und auszubauen (vgl. 278ff.). Als Kautele ist freilich einzuschärfen, dass zum sittlichen Zweck unter keinen Umständen unsittliche Mittel verwandt werden dürfen (279).

Das Globalziel der Klugheit verweist den Einzelnen sodann auf die Sozialformen und auf deren Förderung, «denn in keinem Einzelnen kann sich das ganze menschliche Leben zu seiner Fülle und Harmonie entfalten» (281). Gerade hierdurch nun wird der Einzelne genötigt, sich in seiner Tätigkeit auf einen bestimmten Lebenskreis in Familie, Freundschaft und Beruf zu beschränken (vgl. 281–284).

Besondere Aufmerksamkeit widmet die christliche Klugheit der Kirche als dem Inbegriff aller der Mittel, durch die Glaube und Liebe fortgepflanzt werden. An der Tauglichkeit zu diesem einen Zweck haben sich alle ihre Bräuche und Institutionen zu legitimieren, und nach dieser Massgabe sind sie alle prinzipiell veränderlich und reformabel (vgl. 284f.).

Die Einzelpflichten des Christen sind allesamt teleologisch auf das Reich Gottes, verstanden als die «sittliche Weltordnung» (289), zu beziehen. Der Glaube an das ewige, dem religiösen Gefühl von Gott zugesagte und verbürgte Gottesreich ist somit unmittelbar praktisch-ethisch relevant, sofern er zum Handeln für das Reich Gottes auf Erden motiviert (ibd.). Das Grundgesetz dieses Reiches ist – im Modus des Gefühls ausgedrückt – die Liebe (vgl. 290). Die Liebe des Menschen zu sich selbst als sittlicher Persönlichkeit und zum Nächsten begründet die Gleichheit der Würde aller zum Reiche Gottes Berufenen (293), auch wenn diese im empirischen Leben nicht vollständig in die Tat umsetzbar ist.

Die Gesetze des Reiches Gottes markieren ein ethisches Sollen, das in der empirischen Welt allererst ins faktische Sein zu überführen ist (vgl. 294–297). Zwischen diesen beiden Polen, der Verpflichtung zur Nächstenliebe und der Einsicht, dass die empirische Welt nach Massgabe dieser Verpflichtung allererst gestaltet werden muss, spannt sich das Netz der einzelnen Pflichtgrundsätze aus (Ehre, Gerechtigkeit, Recht, Tugend, Gesetzlichkeit); (vgl. 297–300), die dann in Bd. III unter Bezugnahme auf die individuelle und soziale Lebenswirklichkeit näher entfaltet werden.

Endlich erhalten auch die Problemkreise der Sünde und der Zurechnung ihre spezifisch christliche Gestalt. Den allgemeinmenschlich gültigen Zusammenhang von Gesetz, Freiheit und Zurechnung lehrt das Christentum von Anfang an ohne besonderen Anspruch auf Originalität (vgl. 308–315), jedoch die göttliche Sündenvergebung, obzwar auch schon ante Christum Gegenstand des religiösen Glaubens, wird erst in Christus vollgültig dargeboten: «Aber da Christus der sichtbare Gott und Gottes Stellvertreter ist, so wird diese Gnadengabe nun, nachdem er erschienen, durch ihn am besten erlangt, und seine Vermittelung zu verschmähen, wäre sträflicher Übermuth oder Leichtsin.» (315f.) Auf dem Gefühlsstandpunkt wird dies eindrücklich durch die Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ausgedrückt (316f.).

Der Vergebungsglaube verleiht dem Christen den Frieden mit Gott (vgl. 316). Er vertieft die Demut zu ihrer vollendeten Gestalt, dass nämlich der Christ sein ganzes Leben, auch und gerade seine sittliche Spontaneität, als göttliches Gnadengeschenk hinnimmt (vgl. 318–322).

Vor diesem Hintergrund erlangt auch die Sinngebung des Übels als göttlicher Strafe eine neue Bedeutung: Der Christ versteht sie nur noch als Züchtigung und

nicht mehr als Indiz der göttlichen Verwerfung (vgl. 322–325). In diesem Frieden mit Gott erlangt der Christ schon auf Erden das «freye selbstständige Leben des Geistes in seiner Freyheit vom Fleische und allem fremden Gesetz» (329), das das ewige Leben ist, «weil es in sich selbst unvergänglich und unzerstörbar ist, da es sich über alle Abhängigkeit und alle Vergänglichkeit erhoben hat. <...>. Die Ewigkeit ist in der Zeit, der Himmel auf Erden gewonnen.» (ibd.)

VII.

Soweit die theoretischen Grundlinien von De Wettes Entwurf der «christlichen Sittenlehre». Er stellt einen eindrucksvollen Vermittlungsversuch dar: Unter Anschluss an die Philosophie J.Fr. Fries', der seinerseits den Versuch unternahm, zwischen Transzendentalismus und empirisch-anthropologischer Fragestellung eine tragfähige Brücke zu schlagen, will De Wette die christliche Sittenlehre als ein in sich relativ geschlossenes Sinnganzes darstellen, das seinerseits zum human-autonomen Ethos in konstitutivem Bezug steht, der die Einheit und Selbigkeit der praktischen Vernunft verbürgt. Diese Doppelabsicht verfolgt De Wette, indem er die praktische Vernunft und die christliche Offenbarung jeweils in unterschiedlichen, jedoch eng aufeinander bezogenen Regionen der *einen* menschlichen Vernunft ansiedelt. So bleiben die Ansprüche der autonomen Vernunft und des christlichen Glaubens vor der Alternative bewahrt, sich einander bis zum Identitätsverlust anzupassen oder sich in einen Verdrängungswettbewerb zu begeben, indem sie jeweils mit ihrem Wahrheits- und Geltungsanspruch auf unterschiedene, aber in engster Verbindung stehende Bereiche verwiesen werden: Die Genesis der transzendentalen Ideen wie die Klärung der materialen Inhalte der Sittlichkeit bleibt der autonomen Vernunft überlassen, während die (christliche) Religion im Modus der Ahnung und des Gefühls die Vernunftideale als bereits realisierte erschaut und damit auf unvertretbare Weise deren tathafte Verwirklichung befördert, indem sie dem sittlichen Streben anschaulich-wirksame Ur- und Leitbilder schenkt und zugleich seine faktisch bleibende Unvollkommenheit in den Trost des Vergebungsglaubens hinein aufhebt.

Religion und Vernunft brauchen so keinen Streit um die Deutung der Wirklichkeit zu führen, weil die unvermeidlichen Widersprüche zwischen ihren Sichtweisen schon systemimmanent abgefedert sind – die religiös-ästhetische Weltsicht ist per se kontrafaktisch verfasst, und kontradiktorische Widersprüche, die sich nicht nach diesem Muster bereinigen lassen, beruhen auf illegitimer Vermischung der Perspektiven.

Zugunsten eines geordneten Zusammenspiels unterschiedlicher Wahrnehmungsperspektiven, deren Wahrheitsansprüche füreinander offen sind, ja, einander fordern und fördern, sollen die Konflikte zwischen Glaube und Vernunft, Glaube und Geschichte sistiert sein und der gemeinsamen Arbeit am Reiche der Humanität weichen, einem Reiche, das sich in christlich-religiöser Perspektive als das Reich Gottes zu erkennen gibt.

VIII.

De Wettes Sittenlehre ist eine breite Wirkungs- und Aneignungsgeschichte versagt geblieben. Schon sieben Jahre nach De Wettes Tod bezeichnete Karl Schwarz¹⁸ dessen systematisch-theologische Gedanken, anders als seine exegetischen Werke, als «bereits völlig verschollen».

Als Grund für die Wirkungslosigkeit gab man die allzu enge Verflechtung von De Wettes Ethik mit der Philosophie J. Fr. Fries' an¹⁹. Und gerade in diesen Anleihen liegen ja auch gewichtige theologische Sachprobleme: Kann die Religion zugunsten ihrer Anbindung an die Resultate und Postulate einer bestimmten theoretischen und praktischen Philosophie darauf verzichten, einen Wahrheitsanspruch eigenen Rechts zu stellen; ist der christliche Glaube seinem Eigengewicht gemäss eingestuft, wenn man die religiösen Vorstellungen, in denen er sich ausspricht, ohne echten eigenen Aussagegehalt zwischen den Wahrheiten der Vernunft- und der Verstandeserkenntnis oszillieren lässt? Muss nicht andererseits eine immer strenger methodisch sich durchbildende historische Kritik die Inanspruchnahme historischer Daten vom «Gefühl» her vollends in den Bereich des Illusionären verweisen, wenn die Machtsprüche des Gefühls und die Ergebnisse der historischen Wahrnehmung in Widerspruch geraten?

Neben diesen theorieinternen Schwierigkeiten lässt sich jedoch noch ein weiterer Kreis von Problemen ausmachen, der die Wirkung gerade von De Wettes Ethik konterkariert hat, und der es verständlich macht, warum im Gegenzug Schleiermachers Christliche Sitte eine breite Wirkung auch über den Kreis seiner unmittelbaren Schüler und Anhänger hinaus gefunden hat.

Die Plausibilität eines theologisch-ethischen Entwurfs bemisst sich ja nicht ausschliesslich nach seiner theoretischen Konsistenz, sondern auch nach seiner

¹⁸ Zur Geschichte der neuesten Theologie ¹1856. Ich zitiere die dritte Auflage (1864), 54.

¹⁹ Vgl. Schwarz wie Anm. 18; ähnlich Chr. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, 2. Hälfte (1893), 623.

zeitdiagnostischen Scharfsicht: Sind in ihm die tatsächlichen Bedingungen, unter denen sich individueller und sozialer Vollzug christlicher Existenz zu gestalten haben, wirklich so zutreffend wahrgenommen, dass die – deskriptiv oder präskriptiv gefassten – Aussagen über christliches Handeln in der Gegenwart auch wirklich erhellend und orientierend wirken können? Oder entwirft der Ethiker ein Bild der gegenwärtigen Lebenswelt des Christentums, in dem sich seine präsumtiven Leser mit ihren Wahrnehmungen und Anliegen nicht wiederfinden können?

Da die Ethik – in höherem Masse noch als die Dogmatik – genötigt ist, ihren Gesichtskreis über den akademischen und christlich-kirchlichen Binnenraum hinaus zu erweitern, vollzieht sich das Gesetz der zeitdiagnostischen Plausibilität an ihren Entwürfen nur umso schneller und unerbittlicher.

Auch aus dieser Perspektive lassen sich gewichtige Gründe benennen, die es verständlich machen, dass Schleiermachers Christlicher Sitte eine Wirkungsgeschichte beschieden war, die De Wettes Entwurf versagt blieb. – Beiden Entwürfen ist dabei die Grundthese gemeinsam, dass sie die materiale Konkordanz von christlicher und human-autonomer Sittlichkeit voraussetzen bzw. postulieren.²⁰ De Wette erarbeitet als Bezugsrahmen für seine Auffassung der christlichen Sittenlehre eine Bestandsaufnahme autonom-menschlicher Sittlichkeit, die von Anfang an auf das Religiöse in seiner spezifisch protestantisch-christlichen Gestalt bezogen ist. Er hat das selbst unübertrefflich deutlich ausgesprochen: «...ich habe anthropologisch die sittliche Aufgabe für den Menschen entwickelt, und das Bedürfniss der Erlösung gezeigt, dann in Christo die Lösung dieser Aufgabe und die Befriedigung dieses Bedürfnisses nachgewiesen...»²¹ In De Wettes Ethik kommt die human-autonome Sittlichkeit also nur als in sich defizitär und unmittelbar auf Erfüllung durch die christliche Offenbarung hin angelegt in Betracht. Und nur deshalb kann – andersherum – das christliche Spezifikum der Sittlichkeit so gefasst werden, dass es sich seinerseits unmittelbar als Vollendung und Überhöhung an die human-autonome Sittlichkeit anschliessen kann. Bei der Konstruktion des human-autonomen Ethos hat De Wette gleichsam von Anfang an diejenigen Leerstellen eingeplant, an denen dieses seiner

²⁰ Für Schleiermacher am eindeutigsten Christliche Sitte (wie Anm. 4, im folgenden zitiert mit dem Signum «ChS») Beilage C (Manuskript 1828), 163f.: «Es giebt also für uns nur die Voraussetzung, dass es keinen Widerspruch zwischen beiden geben kann.» (164) – Die Belege aus Schleiermacher halte ich im folgenden aus Gründen der Raumerparnis möglichst knapp; verwiesen sei für alles folgende auf H.-J. Birkner, Schleiermachers Christliche Sittenlehre (wie Anm. 4) 36–50; 81–93 sowie E. Herms, Reich Gottes und menschliches Handeln, in: D. Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher (wie Anm. 10), 163–192, bes. 181–187.

²¹ Kritische Übersicht (wie Anm. 8), Theologische Zeitschrift 2/1820, 81.

eigenen Insuffizienz innewird und sich darum dankbar durch den spezifisch christlichen Überbau ergänzen lässt, der seinerseits sich die human-autonome Sittlichkeit konfliktlos als seine eigene materiale Grundlage integrieren kann.

Dieses prinzipientheoretische Grundschema kann nur sinnhaft und wirklichkeitserschliessend sein, wenn es als plausibler Ausdruck einer bestimmten Gestalt geschichtlicher Wirklichkeit gelesen werden kann. De Wette beschwört in seinen theoretischen Bestimmungen das Bild einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren relativ homogene sittliche Grundüberzeugungen eben so beschaffen sind, dass sie geradezu nach ihrer Vollendung aus der Christusoffenbarung heraus rufen, an die also die christliche Ethik problemlos ihr spezifisch religiöses proprium anknüpfen kann, das das gegebene Ethos zunächst einmal materialiter akzeptiert und sich darauf beschränkt, die in diesem autonom-humanen Ethos aufbrechenden letzten Fragen zu bearbeiten. De Wettes Christliche Sittenlehre ist auf einen gesellschaftlichen Bezugsrahmen hin gearbeitet, der relativ einheitlich sittlich so disponiert ist, dass der Überschuss, den die christliche Offenbarung hinzubringt, genau an die ihm entsprechenden Wert- und Fragehaltungen anknüpfen kann.

Nach diesem Schema der harmonischen Ergänzung und Überhöhung der natürlichen Sittlichkeit durch die christliche ist exakt die Rolle der Kirche bemessen: Sie ist diejenige Instanz in der Gesellschaft, die den spezifisch christlichen Beitrag zur allgemeinen Sittlichkeit in erziehender und bildender Arbeit zur Geltung bringt. Sie hat so ihren Standort als eine gesellschaftliche Funktionsträgerin unter anderen und ist so aller Sorgen um ihren Eigenstand und ihr Eigenleben in der Gesellschaft ledig, denn ihr Ethos ist ja materialiter kein anderes als das in der Gesellschaft ohnehin gültige, und ihr spezifisches proprium ist eben die von diesem Ethos selbst her erfragte religiöse Vertiefung.

An diesen entscheidenden Stellen nun ist Schleiermachers Entwurf erheblich differenzierter gestaltet. Das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik hat bei ihm einen erheblich grösseren Bezugsrahmen. Die philosophische Ethik erarbeitet und beschreibt das Ensemble der sozialen Lebensvollzüge, mittels derer die Herrschaft des menschlichen Geistes über die Natur sich immer und überall progressiv vollzieht, und in diesem spekulativ deduzierten Schematismus hat auch die Religion ihren Ort.²² Zu diesem höchst abstrakten Schematismus, der die kategorialen Deutebegriffe für alle menschliche Geschichte bereitzustellen beansprucht, verhält sich die *christliche* Sittenlehre wie ein Spezialfall zur abstrakten Regel: Sie entfaltet das aus dem christlichen Glauben in seiner evangelischen Modifikation hervorgehende Handeln, indem sie sich der

²² Vgl. in Kürze Birkner (wie Anm. 4), 84.

in der philosophischen Ethik bereitgestellten Deutekategorien bedient. Schleiermachers Christliche Sittenlehre nimmt also zu ihrem Ausgangs- und Bezugspunkt die evangelisch-christliche Sittlichkeit als eine historische Gestalt menschlicher Sittlichkeit und die Kirche als die Gemeinschaft der des christlichen Glaubens Teilhaftigen, in der eben diese Gestalt der Sittlichkeit lebendig ist: «Sagen wir, Die christliche Sittenlehre stellt dar, wie gehandelt werden soll, so fragt sich: Wo soll denn so gehandelt werden? Offenbar in der christlichen Kirche; denn die christliche Sittenlehre kann sich nicht weiter erstrecken, als ihre Voraussetzung, kann also nur für diejenigen sein, in denen schon das christlich bestimmte religiöse Bewusstsein lebendig ist.» (ChS, S. 33). Ihre Grundfrage lautet nicht: Welche Bedeutung kann die christliche Offenbarung für den Menschen haben, der bislang allein der human-autonomen Sittlichkeit teilhaftig ist?, sondern: Welche Handlungsweisen gehen notwendig aus dem einmal angeeigneten christlichen Glauben hervor?

Der primäre intersubjektive Geltungsbereich der Aussagen der christlichen Sittenlehre ist damit auf die Kirche begrenzt. So hat Schleiermachers Christliche Sitte, die den Christen als Glied der Kirche anspricht, auf den ersten Blick einen erheblich engeren Horizont als De Wettes Entwurf, der den Einzelnen als christlich motiviertes bzw. zu motivierendes Glied der Gesamtgesellschaft in Anspruch nimmt.

Die Einordnung der christlichen Sittlichkeit in den Gesamtkomplex menschlicher Sittlichkeit, die durch das Verhältnis philosophische – theologische Ethik in Schleiermachers Gesamtsystem indiziert ist, weist jedoch darauf hin, dass hiermit keinesfalls die Verweisung des christlich verantworteten und geführten Lebens in eine abgeschottete subkulturelle Sonderexistenz intendiert ist. Im Gegenteil: das Leben des einzelnen Christen wie der Kirche als ganzer ist unlöslich hineinverflochten in die gesamte Textur menschlicher Lebensvollzüge, wie sie die philosophische Ethik – freilich höchst abstrakt – aufweist. Diese verschiedenen Muster und Strukturen haben als Produkte und als Ermöglichungsbedingungen sittlichen Handelns hohes Gewicht, das die christliche Betrachtungsweise zunächst einmal anerkennt. Aber der christliche Glaube versteht sich nicht als ab- und ausgrenzbarer Teilbereich oder Spezialfall des in all diesen Strukturen sich verwirklichenden menschlichen Ethos, sondern er weiss sich als dessen Vollendung, und insofern stellt sich ihm bezüglich der Handlungszusammenhänge, die ausserhalb der «Kirche» liegen, die Aufgabe, diese mit christlichem Geist zu durchdringen – sei es im Modus der Aneignung, sei es im Modus der polemischen Modifikation.

In der Architektonik von Schleiermachers Christlicher Sittenlehre findet diese Tendenz darin Ausdruck, dass sich um die spezifisch innerchristlichen, binnenkirchlichen Abhandlungen der drei grundlegenden Handlungsweisen («in-

nerer Sphäre») jeweils ein grösserer konzentrischer Kreis («äussere Sphäre») lagert, in dem das nach analogem Schema verlaufende Handeln auf gesamtgesellschaftlicher oder menschheitlicher Ebene aus spezifisch christlicher Perspektive in den Blick genommen wird. So kommen z. B. im Bereich des «reinigenden Handelns» im binnenkirchlichen Primärbereich «Kirchenzucht» und «Kirchenverbesserung» (Reformation) zur Sprache, als Bereich «in welchem das bürgerliche Element mitconstituierend ist» die «Hauszucht» – die Familie ist ja, wiewohl im christlichen Geiste zu gestalten, kein christliches Spezifikum –, das «reinigende Handeln im Staate» bringt das Problem der Strafjustiz zur Sprache, und endlich thematisiert das «reinigende Handeln eines Staates auf den anderen» die Frage nach der christlich-sittlichen Legitimität des Krieges.²³

Mit diesen scheinbar bloss binnentheoretisch belangvollen Bestimmungen hat Schleiermacher gegenüber dem Selbstverständnis christlicher Ethik, wie es auf sehr hohem Niveau De Wette repräsentiert, grundsätzliche Neubestimmungen eingeführt: Das durch die Kirche repräsentierte, gelebte und weitergegebene christliche Ethos definiert sich gegenüber dem human-autonomen Ethos *relativ selbständig*: *relativ selbständig* sofern es seine eigene Motivationsinstanz, den Christusglauben, und seinen eigenen primären Verwirklichungszusammenhang, das Leben der Christen miteinander in der Kirche, hat; *relativ selbständig*, sofern es auf denselben Grundstrukturen aufruht wie alles andere menschliche Handeln und sofern der einzelne Christ wie die Kirche als ganze unlöslich hineinverflochten sind in den Gesamtprozess der progredierenden Herrschaft des Geistes über die Natur.

Damit ist zunächst einmal der Kirche die Möglichkeit bzw. die Aufgabe gestellt, ihren relativen Eigenstand innerhalb der Gesellschaft als ganzer zu realisieren. Damit ist sodann auch dem spezifisch christlichen Ethos aufgegeben, sich *relativ selbständig* zu verstehen und sein Verhältnis zu Handlungsweisen und zu ethischen Orientierungsmustern, die ausserhalb seiner im Schwange sind, kritisch-differenziert zu bedenken. Das christliche Ethos ist ja an dem Ort, den Schleiermacher ihm anweist, nicht mehr unbedingt des konstitutiven Rückbezuges auf eine allgemeingültige und ihm zugleich prinzipiell offene Gestalt human-autonomer Sittlichkeit bedürftig, bleibt jedoch faktisch-objektiv und durch sein eigenes Selbstverständnis als Vollendung der Humanität zum konstruktiv-kritischen Verhältnis mit den es umgebenden Gestalten und Gestaltungen human-autonomer Sittlichkeit aufgerufen.

Hält man die ethischen Entwürfe Schleiermachers und De Wettes auf diese Weise nebeneinander, so tun sich im Medium dieses Vergleichs die grossen Per-

²³ Vgl. ChS XXIIIf.

spektiven der Geschichte des Protestantismus in der Neuzeit auf. De Wette repräsentiert noch ein Selbstverständnis des Protestantismus, das sich eingebunden weiss in ein geistig relativ einheitlich bestimmtes gesellschaftliches Ganzes, innerhalb dessen die christliche Religion ihr bestimmtes, gesellschaftlich anerkanntes proprium in der Deutung und Sinngebung derjenigen Fragekreise hat, die sich der Kompetenz der autonomen Vernunft sperren. Schleiermachers Christliche Sittenlehre dagegen weist voraus in ein neues Zeitalter, in dem diese das protestantische Christentum tragenden und bergenden Strukturen nach und nach wegbrechen und verschwinden, und in dem es sich auf die beschwerliche, langwierige Suche nach seinem eigenständigen Standort in einer pluralistischen Gesellschaft begeben muss, um auch in dieser gegenüber Altertum, Mittelalter und früher Neuzeit grundstürzend neuen Situation den Glauben verantworten zu können.

Martin Ohst, Göttingen