

tet etwa die grundlegende Arbeit von Maria Magdalena Koller, Elektrizitätswirtschaft in Österreich 1938-1947. Von den Alpelektrowerken zur Verbundwirtschaft, phil. Diss., Graz 1985.

3 Hermann Grengg, Fritz Haas. Ein Lebens- und Werks-Bericht, hg. v. Verein für Heimat-schutz u. Heimatpflege, Graz 1973, 15.

4 Lebensbericht (Kurzfassung), verfaßt von Hermann Grengg im Jänner 1970, im Anhang zu: Helmut Lackner, Wasserbauingenieur Hermann Grengg, in: Berichte des Museumsvereines Judenburg, H. 14, 1981, 27. 5 Ebd.

6 Hermann Grengg, Das Tauernwerk. Traum, Tat und Verzicht, Graz o. J. (1960), 66.

7 Ebd., Graphik 22.

Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt u. Leipzig: Insel, 1991.

Die Kritik an den zentralen Bestandstücken der philosophischen Moderne, am Vernunftbegriff, am Begriff des Subjekts, die von verschiedenen Seiten her mit großen Gesten der „Verabschiedung“ und „Überwindung“ vorgetragen wird, ist am überzeugendsten dort, wo sie sich nicht bloß um Begriffskritik, sondern auch um die Genealogien von Begriffen, Diskursen, auf dem Hintergrund der durch sie geformten epochalen Mentalitäten bemühte, etwa in den Arbeiten von Michel Foucault. Die Reaktion der etablierten Philosophie konzentrierte sich freilich so sehr auf die Abwehr solchermaßen vorgetragener Angriffe auf das Rationalitätsmonopol der Disziplin, daß sie es versäumte, aus dieser neuen Form einer sozial- und kulturgeschichtlich informierten Thematisierung ihrer Problemfelder zu lernen.

Das Buch von Heinz D. Kittsteiner

ist eine gute Gelegenheit, die versäumte Lektion nachzuholen. Geschrieben von einem philosophisch gebildeten Autor, der in den einzelnen Kapiteln eine Fülle kultur- und geistesgeschichtlicher Quellen zur Sprache kommen läßt, geht es der Geschichte des Gewissens – des Phänomens ebenso sehr wie des Begriffs – nach, um seine bewegte und vielschichtige Genealogie nachzuzeichnen, die erkennen läßt, daß jene innere Instanz des „Gesetzes in uns“, von der Kant spricht, und die nicht selten in den Rang eines universellen Moments der *conditio humana* gehoben wird, das Resultat eines historischen Prozesses ist, der, wie sehr auch immer bestimmt durch den Prozeß der Rationalisierung, sogenannte irrationale oder prämoderne Mentalitätsschichten niemals vollständig eliminieren konnte.

Kittsteiners Analyse setzt an der Schwelle zur Neuzeit an und führt zunächst in eine Zeit, die der herrschenden Epochen-zählung nach schon zur „unseren“, nämlich der Neuzeit gehört, und dennoch weit vom Vernunftzeitalter entfernt ist: Eine Welt der anschaulichen Bilder, der Magie, die belebt ist von den konkreten Ängsten und Wünschen ihrer Bewohner; eine Welt und eine Epoche vor der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts, der die Natur noch ein Ort magischer und dämonischer Kräfte war.

Dieser Hinweis auf den vorwissenschaftlichen Charakter des Naturbilds, vor allem in den breiteren Bevölkerungsschichten, ist wichtig für Kittsteiners Suche nach dem Ort der Entstehung jener Instanz, die noch heute als Inbegriff dessen gilt, was man „moralischen Sinn“ nennen könnte.

Ohne zu verschweigen, daß eine Univer-

salgeschichte des interessierenden Phänomens wohl weit früher anzusetzen hätte – so verweist Kittsteiner auf die Parallele der antiken Entwicklung vom homerischen Menschen bis zum *Daimonion* des Sokrates – spannt er seinen zeitlichen Bogen von der Reformation bis zur hohen Zeit der Aufklärung. Er analysiert die drei Jahrhunderte vom 16. bis zum 18. Jahrhundert unter drei Gesichtspunkten, dem der gemeinde- und volksnahen religiösen Praxis, dem des theologischen und philosophischen Diskurses und schließlich dem der Sozialisierung und Disziplinierung im gesellschaftlichen Alltag.

Am Anfang von Kittsteiners Ermittlungen über die Entstehung des Gewissens steht die Frage, wo sich das Gewissen als Phänomen am Beginn der Moderne verorten läßt. Es geht um Gewitter und Hölle als religiöse Strafinstanzen zwischen Reformation und Aufklärung. So wie auch in den anderen kulturellen Bereichen ist das Gewissen nicht etwas, was „einfach da“ ist, sondern ein Komplex von Vorstellungen und Verhaltensdispositionen, die erst erzeugt, vermittelt, angeeignet werden müssen. Und durchwegs ist das ein Vorgang, in dem „normgebende Schichten“ versuchen, bestimmte Einstellungen bei der Mehrheit der Bevölkerung herzustellen; der Normwandel, von dem die Rede ist, verweist auf einen historisch sich durchhaltenden Konflikt zwischen der (philosophischen oder theologischen) Gelehrtenkultur auf der einen und der Volkskultur auf der anderen Seite. (S. 31)

Luther zum Beispiel war nicht in erster Linie ein Gelehrter; viel mehr lag ihm an der wahrhaftigen Christianisierung, die vor allem durch religiöse Unter-

weisung und Instruktion vorangetrieben werden sollte. Kittsteiner demonstriert dies anhand der protestantischen Wettergebete. In ihnen wird dem Gewissen ein moraltheologischer Ort zugewiesen – nämlich im Gewitter. Hier ging es ihm zufolge zunächst um die Nutzung der Angst vor der numinosen Macht von Blitz und Donner zur Mobilisierung von Schuldgefühl und Bußbereitschaft. Gerade bei Luther sei die Neigung, an vorchristlichen Dämonen- und Magiegläubigen anzuknüpfen, deutlich. Die Rolle, die dem Teufel und den Hexen beim Gewitter eingeräumt wird, denen Gott freie Hand gibt, wenn sein Zorn es für gehalten hält, Sünder zu bestrafen, spricht dafür. Bald aber zeigt sich die Tendenz der „inneren Mission“, die Strafinstanz zu verinnerlichen, ganz im Sinne von Norbert Elias' Sicht des Zivilisationsprozesses. Deutlich belegt Kittsteiner an Quellenbeispielen, daß es erst um Gewissensangst und Bußfertigkeit, aber zunehmend mehr um die freie Annahme der göttlichen Ordnung geht. In diesem Prozeß kommt das mechanistische Weltbild, das den Kosmos von dämonischen Kräften nachhaltig reinigt, zu Hilfe. Hier zeichnet sich ab, daß die Herausbildung eines spezifisch modernen Gewissens nicht unabhängig ist von der Entstehung des modernen Weltbildes der Naturwissenschaften. So ist die Natur zu dem Zeitpunkt, als das Gewitter aufhört, der moraltheologische Ort des Gewissens zu sein, ein von Gott geschaffenes und nach Gesetzen geordnetes Universum, und nicht mehr ein Spielplatz übermächtiger und undurchschaubarer dämonischer Mächte. Der von Benjamin Franklin erfundene Blitzableiter, das heißt, die sich entfaltende naturwis-

senschaftliche Forschung, vertreibt denn auch schließlich das Gewissen aus dem Gewitter.

Parallel zu diesem Prozeß verläuft jener andere Prozeß der Abschaffung der Hölle, der wesentlich mit dem Vorgang der Verinnerlichung von Normen verbunden ist und an dessen Ende das Phänomen des autonomen Gewissens steht. Luthers „sola fide“-Prinzip ist ein entscheidender Schritt auf diesem Wege. Aber Luther zieht nicht jene Konsequenzen, die der Theologe Matthias Knutzen (geb. 1646), Wortführer der Sekte der „Gewissener“ verkündet: Es sei kein Gott, auch kein Teufel, und ein Leben nach dem Tode sei weder zu erhoffen noch zu fürchten. Die Ambivalenz Luthers in der Frage der Hölle, an der er als Gewissenserfahrung, aber nicht als „Feuer- und Schwefelpfuhl“ (S. 119) interessiert ist, bestimmt die beiden Richtungen der theologischen Auseinandersetzungen. Hielten die einen daran fest, die Hölle sei ein äußerer Strafort, setzte sich auf der anderen Seite ein Strang der psychologischen Deutung der Hölle als reinigendes endzeitliches Feuer durch.

Es ist erst Kant, der die Frage nach der Hölle kurzweg als „Kinderfrage“ abkanzelt. Mit Kant ist der Verinnerlichungsprozeß abgeschlossen, sind Hölle und Himmel als Projektionen zweier im Menschen selbst kämpfender Prinzipien durchschaut. (S. 150) An der Abschaffung der Hölle waren aber nicht bloß das neue naturwissenschaftliche Denken, sondern wesentlich häretische theologische Strömungen beteiligt. Davon nicht unabhängig ist Kittsteiner zufolge der Umstand, daß mit dem Schwinden des Glaubens an die Hölle sich auch das Gottesbild

wandelt: An die Stelle des rächenden und strafenden tritt ein liebender Gott. Freilich bleibe damit die entscheidende Frage für Antworten im theologischen Diskurs und der Philosophie offen: Wenn es keine äußeren Strafinstanzen gibt, wie gelangt das Gewissen zu seiner inneren, bindenden Kraft? (S. 157)

Kittsteiner zeigt im folgenden, wie der theologische Diskurs und nach ihm die Philosophie der Aufklärung diese Frage zu beantworten suchten. Da ist zunächst die Position Luthers, die einen deutlichen Schritt zur Ethisierung der Religion darstellt, für die die Betonung der Rolle des Gewissens kennzeichnend ist. Freilich bleibt diese Ethisierung dort stehen, wo die pessimistische Anthropologie Luthers das Wirken der Gnade erfordert.

Zwar ist Luthers Gewissensbegriff strikt heteronom, bezogen „auf den ambivalenten Gott des Zornes und der Strafe“. (S. 172) Aber in der Gewichtung der Darstellung Kittsteiners stehen theologische Begründungen der Einwirkung des Göttlichen auf das Gewissen weit im Hintergrund gegenüber – wie man es heute nennen würde – pastoraltheologischen Überlegungen zur alltäglichen Gewissenspraxis der Gläubigen. Das ist der Gegenstand der orthodoxen Kasuistik. Die in diesen theologischen Schriften enthaltenen Aussagen zum Begriff, zur Struktur und zur Typologie des Gewissens, wonach das Gewissen das innere Mit-Wissen der Handlung vom Standpunkt einer Norm ist, deren Beurteilung durch diese Instanz die Form eines „praktischen Syllogismus“ hat, übertrifft an argumentativem Reichtum und Lebensnähe manches, was später vom Standpunkt der Philosophie für oder auch gegen das Gewis-

sen geltend gemacht worden ist. Ausgehend von der theologischen Konzeption des Gewissens als Teilhabe am durch das natürliche Licht der Schrift vermittelten Wissen um den Willen Gottes werden dieser Gesetzesprämisse, die als Obersatz des praktischen Syllogismus gilt, als Untersatz alle der Situation, den Umständen entsprechende Überlegungen und Qualifikationen hinzugefügt, so daß die Allgemeingültigkeit der göttlichen Norm den Besonderheiten der gegebenen Lebensverhältnisse Genüge tut.

Die Erläuterung dieser Strukturen erfolgt in Sammlungen von Beispielen, von denen einige in verblüffender Weise jenen ähneln, die die moderne Entwicklungspsychologie, zum Beispiel L. Kohlberg mit seinem berühmten „Heinz-Dilemma“, zur Analyse und Beurteilung von Stadien moralischer Reife konstruiert.¹ Da heißt etwa die 63. Frage beim Theologen S. Schelwig: „Ob ein Christ aus äußerster Not seinem Nächsten/über welchen er nichts zu gebiethen hat/ ohne dessen ausdrückliche Genehmigung etwas entwenden dürffe/ und wo ers thut/ ob hiermit ein eigentlich also genannter und im siebenten Gebot untersagter Diebstahl begangen werde?“ Nicht nur ähnelt dieser Fall dem jenes Mannes namens Heinz in den Beispielen bei Kohlberg, der vor der Frage steht, ob er ein Medikament stehlen kann, um das Leben seiner Frau zu retten – auch die Lösung, die bei Schelwig nahegelegt wird, entspricht der, die bei Kohlberg vom Standpunkt einer universalistischen Prinzipienmoral die angemessene wäre –, was umso mehr erstaunt, da es sich hier im strengen Sinne um eine heteronome Moral handelt. Bekanntlich hat Henrik von Wright die Form des für

die Humanwissenschaften angemessenen Schließens als praktischen Syllogismus bezeichnet. Es wäre zu überlegen, ob es sich bei von Wright nur um eine terminologische Anleihe aus der Tradition der Scholastik handelt, oder auch um inhaltliche Übereinstimmungen.²

Mit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts geht auch die protestantische Kasuistik ihrem Ende zu. Jene – wenn auch oft schwache – innere Stimme des Gewissens hört auf, „vox dei“ zu sein, und wird, etwa bei Rousseau, zum „mit Vernunft verbundenen Gefühl“. (S. 212) Jedenfalls, so Kittsteiner, spricht die protestantische Kasuistik gegen Max Webers Deutung des Luthertums und dessen Kontrastierung mit dem Calvinismus, dem allein das rationalisierende Potential religiöser Modernisierung zukomme. Ein anderer Gedanke der späten Kasuistik verweist ebenfalls auf spätere philosophische Nachfolgekonzepte: an die Stelle Gottes als normgebende Instanz treten Modelle künftiger Gesellschaftsordnungen – ein Gedanke, den auch Kant, bei aller Kritik an der Kasuistik als „rebellierende Dialektik gegen die Würde des Sittengesetzes“ (S. 219), hätte billigen können.

Im dritten Hauptabschnitt, *Die Gewissenhaften und die Gewissenlosen*, wendet sich Kittsteiner der Frage zu, welchen Realitätsgehalt der Appell an die „innere Stimme“ des Gewissens – sei es im Sinne der „inneren Mission“ der Theologen und Seelsorger oder der praktischen Philosophie nach Kant – hatte beziehungsweise haben konnte. Die in diesem Zusammenhang vorgeführten Dokumente eröffnen einen Blick auf die soziokulturellen Bedingungen von Gesinnung und Gesittung im 17. und 18. Jahrhundert und

legen nahe, daß jene normsichernde innere Instanz, die bei den nachreformatorischen Theologen neustoisch als *syn-teresis*, bei den frühen Aufklärern als *lumen naturale* und in der Philosophie Kants als unabweisbare Einsicht in die obersten Prinzipien der praktischen Vernunft gefaßt ist, sehr weitgehend nicht mehr war als eine kontrafaktische Forderung und Setzung einer kulturellen Elite; ihre Vertreter, Angehörige einer gehobenen „normgebenden“ sozialen Schicht, formulierten diese Ideen im Blick auf „das Volk“, die Mehrheit der auf dem flachen Lande lebenden Bevölkerung, die voraussetzungsgemäß diesen Forderungen nicht entsprach.

Die Lebensrealität der ländlichen Bevölkerung war, wie etwa die zitierten Aufzeichnungen eines pietistischen Landpfarrers (Christoph Matthäus Seidl, 1688–1723) zeigen, wenig dazu angetan, dieses *lumen naturale* durch fromme Unterweisungen zum Leuchten zu bringen. Ärmliche Lebensverhältnisse, harte Arbeit, grundherrschaftliche Abhängigkeit und eine strenge, zum Teil noch grundherrliche weltliche Strafpraxis ließen es den Betroffenen schon als mehr als genug gefordert erscheinen, eben soweit redlich zu sein, als es notwendig war, um der unnachgiebigen weltlichen Strafgewalt zu entgehen. Darüber hinaus reichte die „Religion“ nicht weiter als bis zu einem „abergläubigen Utilitarismus“ (S. 94, 305), durch den die „Zornesseiten“ Gottes besänftigt werden und eine Befreiung von der Sündenlast durch ritualisierte und von magischen Elementen durchsetzte Bußpraxis ein gottgefälliges Sterben gesichert werden sollten.

In der Kritik an derartigen Bußpraktiken wird erstmals deutlich, daß in den geschilderten Fällen eine „irdische Instanz“ fehlte, an der die Pflege des Gewissens ansetzen konnte. Es müsse – so schon die Aufklärer – ein Ort gefunden werden, ein Milieu, in dem der Moralisierungsdiskurs auf fruchtbaren Boden fallen würde. Dieser Ort ist für die folgenden Generationen von Theoretikern des Gewissens die Familie, und ihr Hauptthema konsequentermaßen die Erziehung. Entsprechend gilt das Interesse Kittsteiners nicht so sehr der Sozialgeschichte der Familie, sondern den Konzeptionen der Familie im Kontext sich wandelnder theologischer und philosophischer Weltbilder. (S. 358)

Den Ausgangspunkt liefern hier wieder die Traktate Luthers, in denen schon anklingt, was die pietistische Literatur moniert: Sowohl Eltern als auch Kinder bedürfen der Führung – durch das pastoral vermittelte biblische Vorbild. An die Stelle eines durch Ehre und Gehorsam streng geregelten Familienregiments (S. 361) tritt – exemplarisch vorgeführt an den dem Gebot der Gottesliebe folgenden Empfehlungen zur Handhabung von Prügelstrafen und körperlicher Züchtigung – die pietistische Erziehung zur Schuldfähigkeit unter dem Schlagwort der „Culpabilisation“. (S. 367)

Dieses Vorhaben einer Erziehung zum Gewissen hat, wie Kittsteiner nicht nur in diesem Zusammenhang bemerkt, einen paradoxen Charakter: Mit der neueren Affektpsychologie und durchaus auch im Sinne von Luther sind die Pietisten zunächst durchaus der Meinung, daß der „natürliche Eigen Wille“ des Kindes gebrochen werden muß. Aus diesem Grunde wird das Schlagen der Kinder durchaus

noch empfohlen – freilich so, daß es für alle Beteiligten sichtbar wird. (S. 365)

Gezüchtigt werden soll auf diese Weise nicht eigentlich der Körper, sondern der Wille. Zugleich wird aber – und hierin liegt das Paradox – gegen die Kritik der Philosophen, die in der Synteresis nicht mehr sehen wollen als ein Konstrukt der Theologen und einen Effekt religiöser Gewöhnung, ausdrücklich daran festgehalten, daß die Erziehung das Gewissen nicht erzeuge, sondern lediglich die „Wiedergeburt“ eines als Anlage schon vorgegebenen Vermögens fördern könne.

Unbelastet von theologischen Prämissen und ausgehend von einer optimistischen Anthropologie schreibt J. Locke seine Anleitung zur Erziehung. Bei aller Polemik gegen die „Dauerprügelei“ gilt freilich auch für Locke neben konsequenter Gewöhnung als Erziehungsmittel und Liebesentzug als Sanktion das fallweise „exemplarische“ körperliche Strafen durchaus noch als probates pädagogisches Instrument. Bemerkenswert ist, wie Kittsteiner betont, daß es in Lockes Beispiel der Mutter zufällt, in diesem Sinne das Kind „in vorbildlicher Weise“ zu schlagen. (S. 374) Hier tritt erstmals zutage, daß das Geschehen der frühen Erziehung ein Geschehen zwischen Mutter und Kind ist – im Binnenraum der häuslichen Sphäre und frei von allen schädigenden Einflüssen wie Gesinde, Straßenkinder etc.. Das Erziehungsklima „Liebe“ ist damit eng verbunden mit der Fixierung der Frau auf ihre natürliche Rolle als Mutter. Exemplarisch zu diesen Themen und prägend für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und weit darüber hinaus ist Rousseaus *Emile*.

Kittsteiners Fazit: Erst die bürgerli-

che Familie des ausgehenden 18. Jahrhunderts liefert jenes erzieherische „Laboratorium“, das die Voraussetzung für eine nachhaltige Verinnerlichung überindividueller Normsetzung bietet. Die Philosophen dieser Zeit sind sich dessen bewußt; und von hierher wird die bis in die Gegenwart anhaltende Sorge um die Erhaltung der Familie als Keimzelle der Gesellschaft verständlich.

Abschließend verweist Kittsteiner auf einige theoretische Momente der Psychoanalyse, die die von ihm versuchte mentalitätshistorische Betrachtung der Genese von Ichstrukturen und ihrer Verankerung in bürgerlichen Familienverhältnissen reflektieren.

Da ist zunächst die metapsychologische Instanz des Über-Ich: Schon seit Adam Smith sei klar, daß das Ich keine in sich ruhende Einheit ist, sondern eine bipolare Struktur, Resultat eines dynamischen und reflexiven Prozesses. (S. 385) In Freuds Konzeption lassen sich die im scholastischen Gewissensmodell vorliegenden Unterscheidungen zwischen einer normgebenden *synteresis*, einer beobachtenden *conscientia* und der *conclusia* als Richterspruch oder Verurteilung ohne Schwierigkeiten wiederfinden. (S. 390) Bezeichnend sei, daß Freud alle drei Instanzen dem Über-Ich zurechnet – das Gewissen als Schuldgefühl, das sich aus der Diskrepanz zwischen Ich-Ideal und realem Ich ergibt, scheint ihn weniger zu interessieren als das Über-Ich als Quelle unbewußter Schuldgefühle.

Das Über-Ich bzw. die ihm entspringenden Äußerungsformen des schlechten Gewissens seien übrigens schon vor Freud analysiert und kritisiert worden, insbesondere von Nietzsche, der den repres-

siven Charakter dieser Form der sozialen Disziplinierung in aller Schärfe bloßstellte: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – dies ist das, was ich Verinnerlichung des Menschen nenne.“ (Zit. nach Kittsteiner, S. 387) Genau diese These habe Freud zur Grundlage seiner Kulturtheorie gemacht. Zwar habe Freud erkannt, daß der Ort der Herausbildung der Über-Ich-Strukturen die Eltern-Kind-Beziehungen sind – geboren aus der realen Angst vor dem Liebesverlust, die zum Anlaß wird, daß sich die Aggression, die sich den übermächtigen Eltern gegenüber nicht äußern kann, nach innen wendet, um dort als strafende Instanz alle Regungen des Ich und des Es zu zensieren. Insofern bestreitet Kittsteiner nicht, daß Freud die Bedeutung der Familie für die Verinnerlichung von normsetzenden Instanzen klar erkannt hat. Als Historiker freilich mißt er dem von Freud zwar bemerkten, aber weniger genau beschriebenen Umstand der Schichtspezifik und darüber hinaus der Epochenspezifität des entsprechenden Familienmodells mehr Bedeutung zu. Dessen ungeachtet ist Kittsteiners allgemeinste Schlussfolgerung aus seinen historischen Beobachtungen in der Sprache der Psychoanalyse formuliert. K. H. Osterlohs Annahme eines vormodernen Sozialisationsstyps, der zur Ausbildung eines Ich führt, das seine „oralen Eigenschaften“ zeitlebens beibehält, weil die frühe Symbiose mit der Mutter bruchlos in die Orientierung an oralen Ersatzobjekten übergeht (gegenüber dem heute als normal geltenden Sozialisationsstyp, der aus der durch das Verhalten der Eltern, insbesondere dem der Mutter selbst, ausgelösten Ver-

innerlichung von Verzichtinstanzen resultiert), will Kittsteiner nicht umstandslos als „Verhaltensuniversale“ vormoderner Gesellschaften übernehmen. Sie sei nämlich nicht frei von einer idealisierenden Deutung vormoderner Lebensverhältnisse, etwa der feudalen Großfamilie. Gehe man davon aus, daß die emotionale Beziehung zur Mutter nicht allein durch liebendes Gewährenlassen, sondern durch ein Oszillieren zwischen Gehätschel und harten Strafen gekennzeichnet war, wird man sich „diese orale Grundstruktur mit dem Abwehrmechanismus der ‚Identifikation mit dem Aggressor‘ überlagert denken dürfen“. (S. 395) Eine solche Annahme erkläre die Tendenz, erlittene Strafe an die Außenwelt zurückzugeben und die strafende Instanz nicht zu verinnerlichen. Eben diese Art der mentalen Blockade gegen Versuche der „inneren Missionierung“ haben die Quellen Kittsteiners vielfach belegt.

An dieser Stelle wäre es angebracht, auf die Rolle von Verallgemeinerungen in der historischen Forschung einzugehen. Als Maß für die idealtypische Trifftigkeit von Kittsteiners Ergebnissen ließe sich allenfalls die Auswahl des (sehr umfangreichen) Quellenmaterials heranziehen und vielleicht bemerken, daß sie die Differenzen und Ungleichzeitigkeiten, die für den protestantisch-lutheranischen Bereich und für den römisch-katholischen Bereich in den erörterten Fragen vermutlich bestehen, nicht berücksichtigt. Die leise Reserve gegenüber dem Erklärungsanspruch der Psychoanalyse hingegen, die sich aus Kittsteiners Exkursen zu Freud herauslesen läßt, ist berechtigt. Auf ihrer Basis Verhaltensuniversalien für historische Epochen zu konstruieren, wäre je-

denfalls für die Geschichte des Gewissens nicht zielführend.

Durchaus spekulativ bleiben freilich Kittsteiners eigene Überlegungen zur Zukunft des Gewissens, die er in Anschluß an L. Trillings Thesen in dessen Buch *Das Ende der Aufrichtigkeit* anstellt. Trilling zieht aus Freuds *Unbehagen in der Kultur* die verschärfte Schlußfolgerung, die moderne Kultur habe sich – das heißt die Menschen – mit dem Entwurf einer universalistischen Gebotsethik überfordert und nicht nur repressive, sondern auch destruktive Züge angenommen. Hierin bestünde die Pathogenese dessen, was Gewissen genannt wird. Kittsteiner bietet im Rückblick auf seine Erkundungen über zwei Jahrhunderte Gewissenskultur eine andere These an: Mit dem Schwinden der Bindungskraft der christlichen Religionen und mit dem Sichtbarwerden der „Kosten der Zivilisation“ hätten die zentralen sinnstiftenden Wertideen, die die alte Synteresis im Kern ausmachten, an Überzeugungskraft verloren. Die Versuche des 20. Jahrhunderts, diese Leerstellen mit säkularen Geschichtsteologien und Eschatologien zu besetzen, hätten aber allseits Katastrophen ausgelöst. Was bleibt also?

Kittsteiners Antwort gerät – und einiges spricht dafür – zum Plädoyer für die eigene Forschungsdisziplin. Es gelte nämlich zumindest, dem allgemeinen Bewußtsein die Angst vor der Geschichte zu nehmen. Wobei Geschichte nichts anderes meint als die ihre Vergangenheit einschließende soziokulturelle Realität der Gegenwart. Diese zugleich einerseits von Geschichtsteologien freizuhalten, die sich, wie es bisher der Fall war, mit fatalen Folgen eine Verantwortung für

das Ganze anmaßen, und andererseits die verantwortliches Handeln leitende Intuition einer wertenden und ethisch rechenfertigungsfähigen Orientierung mit den Mitteln der philosophischen Reflexion zu fundieren. Das ist allerdings eine Aufgabe, die nur als „joint venture“ von Geschichtswissenschaft und Philosophie möglich wäre. Kittsteiner hat für ein solches Unternehmen mit seiner Arbeit Wesentliches beigetragen. Daß es nicht mit a priori-Erfolgsgarantien ausgestattet ist, mindert seinen Wert nicht.

Die Antwort auf die Frage, welche Zukunft dem Gewissen vor dem Hintergrund seiner von Kittsteiner ein gutes Stück weit erhellten Geschichte bevorsteht, hängt vermutlich wieder nicht von der „Güte“ und „Reinheit“ philosophischer Ideen ab, sondern höchstwahrscheinlich davon, welche dieser Ideen von den normbildenden Eliten der Gegenwart aufgegriffen und propagiert werden – also von der Politik. Das Tröstlichste, was sich dazu aus der Perspektive des Historikers sagen läßt, ist, daß die Geschichte zumindest mehr als nur eine Möglichkeit für die künftige Entwicklung von Wissens- und Orientierungslagen offenläßt.

Elisabeth List, Graz

Anmerkungen:

1 Vgl. u. a. Lawrence Kohlberg, Stage and sequence. The cognitive-developmental approach to socialization, in: D. A. Goslin, Hg., *Handbook of socialization theory and research*, Chicago 1979.

2 Henrik v. Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1974.