Zwischen Reformen und Revolutionen

Die Bestimmung des Menschen

im Denken von Philipp Albert Stapfer (1766-1840)

Inauguraldissertation

an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Lorenz Theilkäs

Promotionsdatum: **14. Oktober 2021**

eingereicht bei

Prof. Dr. **Heinrich Richard Schmidt**, Historisches Institut der Universität Bern

und

Prof. Dr. **Martin Sallmann**, Institut für Historische Theologie der Universität Bern

Lorenz Theilkäs

Scheuermattweg 14, 3007 Bern

04-132-791

Bern, den **21.05.2021**

source: https://doi.org/10.48549/5040 | downloaded: 6.7.2025

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Inhalt

I. Einleitung 6

1. Einführung ins Thema 6

2. Forschungsstand und Fragestellung 8

2.1. Forschungsbericht 8

2.2. Forschungsdesiderat und Fragestellung 25

3. Theorie 27

3.1. Mark Bevirs Konzepte der «history of ideas» 27

3.2. Operationalisierung der Theorie 34

4. Quellen 41

4.1. Schriften aus der Zeit des «Ancien Régimes» 41

4.2. Schriften aus der Zeit der «Helvetik» 50

4.3. Schriften aus der Zeit des «Réveils» 58

4.4. Briefe, Tagebücher und Notizen 71

5. Methode 74

6. Aufbau der Arbeit 78

II. Stapfer der Aufklärungstheologe 79

1. Leben: Stapfers Biografie und geistige Entwicklung bis 1800 79

1.1. Biographische Skizze 80

1.2. Geistige Entwicklung 82

2. Denken: Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und deren Realisierung 91

2.1. Die Bestimmung(en) des Menschen 91

2.2. Die moralische Selbstbestimmung 97

2.3. Der menschliche «Hang zum Bösen» 106

2.4. Die Erziehung des Menschen zur Moralität 110

2.5. Der Aufstieg zur Moralität im ethischen Gemeinwesen 121

2.6. Die Realisierung der Bestimmung(en) als «Gnadenakt Gottes» 133

3. Wirken: Stapfers Arbeit als Lehrer, Professor und Minister 136

4. Zwischenfazit 151

4.1. Denken 151

4.2. Wirken 154

III. Stapfer der Pietist 156

1. Leben: Stapfers Leben und geistige Weiterentwicklung bis 1840 156

2. Denken: Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und deren Realisierung 162

2.1. Die Bestimmung(en) des Menschen 162

2.2. Die moralische Selbstbestimmung des Menschen 169

2.3. Der menschliche «Hang zum Bösen» 179

2.4. Die Bekehrung des Menschen zum «Guten» 184

2.5. Der Aufstieg zur Moralität im «Reich Gottes» 191

2.6. Die Realisierung der Bestimmung(en) als «Gnadenakt Gottes» 197

3. Wirken: Stapfers Engagement im Französischen Réveil 201

IV. Fazit 210

1.1. Denken 210

1.2. Wirken 214

1.3. Schluss 215

V. Bibliographie 217

1. Quellen 217

1.1. Archivquelle 217

1.2. Gedruckte Quellen 217

2. Literatur 220

I. Einleitung

1. Einführung ins Thema

Philipp Albert Stapfer (1766-1840) war ein Berner Theologe, Pädagoge, hoher Beamter, Schriftsteller, Publizist, Privatgelehrter und religiöser Aktivist. Sein Leben spielte sich zwischen dem Ancien Régime in Bern, der Helvetik und der ereignisreichen ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich ab. Die unterschiedlichen Tätigkeitsfelder und Lebensräume, in denen Stapfer aktiv war, vermitteln auf den ersten Blick den Eindruck eines Lebens, Denkens und Wirkens, das von unerwarteten Wendungen, abrupten Brüchen und geistigen Umkehrungen geprägt war. Dieser Ersteindruck erhärtet sich mit einem Blick auf die 180-jährige Forschung zu ihm, in der sein Denken und Wirken sehr unterschiedlich, mitunter gegensätzlich betrachtet wird. Besonders kontrovers werden Stapfers geistige und religiöse Überzeugungen sowie ihre Entwicklungen diskutiert: Von den einen als stark philosophisch geprägten, «reinen Moralisten» verschrien, erkannten andere in ihm einen tiefreligiösen und konstant orthodoxen Denker. Exemplarisch Ausdruck verleihen dieser Kontroverse die folgenden zwei Einschätzungen von Stapfers Leben und Schaffen. Die erste ist von Johann Georg Zimmermann, einem der Mentoren Stapfers. Dieser schreibt 1790 an Stapfer, ein Freund habe ihm folgendes berichtet:

> «Herr Stapfer ist ein vortrefflicher junger Mann, aber – strenger, als er jetzt ist, muss er nicht werden! – Also glaubt der […] sein ganzes Leben hindurch hyperorthodox gewesene […], Sie, mein junger Freund seyen zu orthodox.»[1]

Für den gleichen Zeitraum machen einige Forscher dagegen eine «schwere Glaubenskrise» Stapfers aus, die über ein Jahrzehnt angedauert und in der sich der junge Theologe zum «reinen Moralisten» entwickelt habe.[2] Neben Stapfers Studienzeit in Göttingen, aus der obiges Zitat stammt, deutete man auch sein Engagement im französischen Réveil unterschiedlich. Erklärten die einen sein Wirken in der französischen Erweckungsbewegung mit einem radikalen Wechsel seiner

[1] Zitiert nach Rohr, Biographie: 97.
[2] Wernle, Helvetik I: 85.

theologischen Ausrichtung,[3] erkannten andere in seinem religiösen Aktionismus zwischen 1818 und 1840 die konsequente Fortsetzung seines Denkens der Frühzeit.[4] Dass das Leben, Denken und Wirken einer Person auf solch unterschiedliche Art und Weise gelesen und gedeutet werden kann, gibt allen Anlass, nachzuspüren, ob es wirklich von tiefgreifenden Umbrüchen und Widersprüchen geprägt war. Es gilt zu klären, ob diese Schwankungen tatsächlich so tiefgreifend sind, wie es scheint oder ob ihnen nicht doch eine Kontinuität und Konsistenz zugrunde liegt. Es mag zwar Faktoren geben, die die vordergründig starken Schwankungen als solche erklären. Doch stösst womöglich ein umfassenderer und systematischer Blick auf das Denken und Wirken von Stapfer auf ein harmonisches Ganzes aus nachvollziehbaren und konsistenten Entwicklungen. Die vorliegende Untersuchung nimmt sich letzteres zum Ziel, um erstmals in der rund 180-jährigen Forschung einen inhaltlich systematischen Blick auf das gesamte Denken und Wirken des Theologen, Philosophen, Staatsmann, Gelehrten und engagierten Mitstreiter im französischen «Réveil» zu werfen. Die Untersuchung unternimmt dabei den Versuch, den «aufgeklärten Theologen» der Berner bzw. Schweizer Frühzeit auf der einen mit dem «erweckten Pietisten» der französischen Spätzeit auf der anderen Seite in Verbindung zu bringen, um Kohärenz zwischen diesen beiden Lebensphasen nachzuweisen.

[3] Robert, Discussion: 421.
[4] Bondeli, Kantianismus: 156.

2. Forschungsstand und Fragestellung

Im Folgenden werden diese erste Einschätzung und die grobe Zielsetzung der vorliegenden Studie konkretisiert. Auf der Grundlage eines Forschungsberichtes zu den zentralen Arbeiten, die sich mit Stapfer auseinandergesetzt haben, wird ein Forschungsdesiderat formuliert, aus dem dann die spezifische Fragestellung der Arbeit abgeleitet wird.

2.1. Forschungsbericht

Philipp Albert Stapfers Leben, Denken und Wirken wurde bereits vier Jahre nach seinem Tod zum Gegenstand historischer Forschung. Die gesamte 180-jährige Forschungsgeschichte förderte rund 20 Arbeiten zutage. Die Literatur lässt sich grob in zwei Gruppen gliedern: Die eine bilden die Arbeiten der drei «Stapfer-Biografen», die sich explizit und ausschliesslich dem Leben, Denken und Wirken der Person widmen. Die andere Gruppe besteht aus zahlreichen Arbeiten, in denen sein Denken und Wirken entweder unter einem spezifischen Aspekt oder im Zusammenhang mit einer der Person Stapfer übergeordneten Fragestellung diskutiert werden. Entlang dieser beiden Gruppen dem «Zentrum» und der «Peripherie» – wird nachfolgend die Forschung zu Stapfer präsentiert.

2.1.1. Zentrum

Das Zentrum der Stapfer-Forschung bilden die Schriften der drei Stapfer-Biografen, Alexandre Vinet (1797-1847), Rudolph Luginbühl (1854-1912) und Adolf Rohr (1918-2017). Sie beschäftigten sich eingehend mit ihm, edierten und publizierten nebst ihren eigenen Beiträgen auch zahlreiche Schriften, Briefe und Tagebücher des Theologen. Mit ihren Forschungen prägten die drei Schriftsteller das Bild von Stapfer und beeinflussten so die zahlreichen weiteren Beiträge über ihn.

Die erste wissenschaftliche Arbeit über Philipp Albert Stapfer trägt den Titel «P.A Stapfer – Sa vie, son caractère, et ses écrits»[5] und stammt von Alexandre Vinet. 1844, nur vier Jahre nach Stapfers Tod, veröffentlichte Vinet – selbst Theologe, engagiertes Mitglied im Genfer Réveil und zugleich auch Freund von Stapfer –[6] zahlreiche Schriften aus Stapfers Feder in zwei Bänden. Diese Edition leitet Vinet mit einer biographischen Skizze ein, in der er neben wichtigen Stationen von Stapfers Leben auch auf dessen Denken und Wirken zu sprechen kommt. Vinets chronologische Analyse macht vier Phasen aus: Stapfers Leben vor der Helvetik, sein Engagement als Bildungsminister und Gesandter in Paris während der Helvetik, seine schriftstellerischen Tätigkeiten zwischen 1803 und 1820 und schliesslich sein Schaffen im französischen Réveil. Stapfers Berner Zeit im Ancien Régime rekonstruiert Vinet ausschliesslich anhand von seinen in den 1780er und 1790er Jahren publizierten Schriften. Dabei konzentriert er sich im Wesentlichen auf die philosophischen und theologischen Überzeugungen Stapfers und ihre Entwicklung. Er kommt zu dem Schluss, dass Stapfer ursprünglich im Geiste der altprotestantischen Orthodoxie sozialisiert worden sei, danach durch seinen Aufenthalt in Göttingen Glaubenszweifel entwickelt habe, die er aber dann vor allem durch die Zuwendung zu Kants kritischer Philosophie wieder überwunden und so zurück zu seinem Glauben der Jugendjahre gefunden habe.[7] Für die Bestimmung von Stapfers Engagement während der Helvetik zieht Vinet diverse ministeriale Schreiben heran, aus denen er seinen liberalen Geist sowie sein Grundverständnis der Funktion und Wirkungsmacht staatlicher Institutionen rekonstruiert. Dabei kommt er auch auf zahlreiche Schwierigkeiten zu sprechen, denen sich Stapfer als hoher Beamter ausgesetzt sah.[8] Die dritte Phase, die Vinet beleuchtet, ist die zwischen 1803 und 1820, in der sich Stapfer – nach seiner Demission aus der Politik – hauptsächlich seiner Familie und seiner Schriftstellerei für die «Biographie universelle» widmete. Neben einem kurzen Abriss Stapfers wichtigster Einträge für diese Biografie, nämlich einem zu Immanuel Kant und einem zu Sokrates, rekapituliert Vinet vor allem

[5] Vinet, Stapfer.
[6] Rohr, Stapfer: 37.
[7] Vinet, Stapfer: II.
[8] Vinet, Stapfer: X-XXV.

Stapfers geistige Entfaltung, die sich in einer sukzessiven Entwicklung hin zu einem «christianisme plus simple» und einem wachsenden Vertrauen in die Heilsfunktion des historischen «Jesus Christus» ausdrücke.[9] Im letzten Teil seiner Abhandlung beschäftigt sich Vinet mit Stapfers Wirken im französischen Réveil bis 1840. Er konzentriert sich dabei auf Stapfers Mitarbeit in den verschiedenen «Sociétés», die den Réveil ausgezeichnet haben, und dessen Reden und Schriften, mit denen er die Glaubensbewegungen gegen Vorwürfe von aussen verteidigte. Vinet zufolge habe Stapfer innerhalb der Bewegung das «élément de la science et de la philosophie» repräsentiert, das von vielen anderen Beförderer des Réveils zu sehr vernachlässigt worden sei.[10] Zum Schluss würdigt Vinet Stapfers Person anhand verschiedener Zitate von Wegbegleitern und streicht dessen hohen Intellekt und warmherzigen Charakter heraus. Im Kern ist Vinets Forschungsbeitrag zu Stapfer wohl eine persönliche Hommage an einen Freund und Weggefährten. In der Wahl seiner Themen und der Struktur ihrer Darstellung geht der Genfer Theologe aber über seinen sehr persönlichen Blick auf Stapfer hinaus und legt so den Grundstein für spätere Beiträge zum Theologen, Staatsmann und Gelehrten. Viele seiner Ersteinschätzungen finden sich in späteren Arbeiten zu Stapfer wieder.

Rudolf Luginbühl

43 Jahre nach Vinets erster wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Philipp Albert Stapfer widmete sich der Basler Historiker Rudolf Luginbühl gegen Ende des 19. Jahrhunderts Stapfers Leben, Denken und Wirken. 1887 publizierte Luginbühl seine Stapferbiografie unter dem Titel «Ph. Alb. Stapfer, helvetischer Minister der Künste und Wissenschaften (1766-1840): ein Lebens- und Kulturbild».[11] Luginbühl beleuchtet in seinem Werk zwar Stapfers gesamtes Leben, legt aber das Hauptaugenmerk auf sein Schaffen während der Helvetik, was nicht nur die Auswahl seines Quellenkorpus zeigt, sondern von ihm auch ausdrücklich hervorgehoben wird.[12] Neben einem Korpus aus Briefen von und an Stapfer basiert Luginbühls Arbeit vor allem auf den Akten des helvetischen Zentralarchivs, die inzwischen im

[9] Vinet, Stapfer: XXV-XXXII.
[10] Vinet, Stapfer: XXXIIIf.
[11] Luginbühl, Stapfer.
[12] Luginbühl, Stapfer: VII.

schweizerischen Bundesarchiv liegen.[13] Luginbühl strukturiert sein Lebens- und Kulturbild von Stapfer entlang von fünf Kapiteln. In den ersten beiden Kapiteln erschliesst er Stapfers Jugendzeit und dessen Schaffen als «Professor in Bern».[14] Im dritten und vierten Kapitel widmet sich der Basler Historiker Stapfers Wirken in der Helvetik und unterscheidet dabei zwischen seinerArbeit als «Minister der Künste und Wissenschaften» und seiner Tätigkeit als «schweizerischer Gesandter in Paris». Dieser Teil nimmt rund vier Fünftel des gesamten Werks ein. In ihm rekonstruiert Luginbühl Stapfers Arbeitsfelder entlang der offiziellen Akten und beleuchtet dabei seine Erziehungs-[15] sowie Kirchenpolitik[16]. Auf Stapfers diplomatische Tätigkeiten in Paris kommt er auch zu sprechen.[17] Den letzten Teil seiner Biografie widmet Luginbühl den Jahren zwischen 1803 und 1840. Neben Stapfers Leben als Familienvater und freischaffender Gelehrter in den 1800er und 1810er Jahren[18] geht es dabei auch um seine literarischen Tätigkeiten[19] und aktive Mitarbeit im französischen Réveil ab den 1820er Jahren.[20] Luginbühls Studie ist die erste systematische Darstellung von Stapfers ministerialem und diplomatischem Schaffen während der Helvetik. Er zeichnet dabei das Bild eines beflissenen und talentierten Ministers, der an der fehlenden Legitimation seines Amtes und den zeitgenössischen Umständen gescheitert sei. Diese Rekonstruktion von Stapfers Leben vor und nach der Helvetik verblasst etwas im Vergleich zur minutiösen Aufarbeitung der Jahre zwischen 1798 und 1803. Luginbühl war sich dem jedoch selbst bewusst, zumal er auf die schlechte Quellenlage ausserhalb dieses Zeitraumes verweist.[21] Vier Jahre nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes zu Stapfer publiziert Luginbühl 1891 zwei Bände unter dem Titel «Aus Philipp Albert Stapfers Briefwechsel»,[22] in denen er einen Grossteil von Stapfers langjährigen Briefwechsel mit seinen Freunden und Mitstreitern aus der Zeit der Helvetik ediert: dem ehemaligen Innenminister Albrecht

[13] Luginbühl, Stapfer: VI.
[14] Luginbühl, Stapfer: 1-45.
[15] Luginbühl, Stapfer: 65-303.
[16] Luginbühl, Stapfer: 304-351.
[17] Luginbühl, Stapfer: 352-428.
[18] Luginbühl, Stapfer: 429-473.
[19] Luginbühl, Stapfer: 474-491.
[20] Luginbühl, Stapfer: 492-522.
[21] Luginbühl, Stapfer: VIf.
[22] Luginbühl, Briefwechsel I&II.

Rengger (1764-1835), dem Mitglied des Direktoriums Frédéric C. Laharpe (1754-1838) und dem Zürcher Senator Paul Usteri (1768-1831). Dieser Briefedition stellt Luginbühl ein Kapitel mit dem Titel «Philipp Albert Stapfer» voran,[23] in dem er auf Basis des Briefmaterials einige Punkte vertieft, die er bereits in seiner Biografie besprochen hat. Luginbühl fördert jedoch in diesem Kapitel keine grundlegenden Neuheiten zutage. Mit Blick auf auf Stapfers geistige Entwicklung und seine religiösen Überzeugungen – die von besonderem Interesse für die vorliegende Untersuchung sind – zeichnet er ein ähnliches Bild wie Vinet. Stapfers Zeit in Göttingen, so ist Luginbühl überzeugt, habe in ihm eine grosse Glaubenskrise ausgelöst,[24] aus der er nur schrittweise wieder herausgefunden habe. Stapfers geistige Entwicklung nach der «Glaubenskrise» fasst Luginbühl wie folgt zusammen:

> «Mit anderen Worten, sein Glaube an Gott, Unsterblichkeit und an die welterlösende Liebe Christ wurde nicht wankend. Doch gab es eine Zeit, wo dieser Glaube mehr nur Bedürfnis seines Herzens war, ohne dass er sich so fest wie früher auf die Worte der Heiligen Schrift stützen konnte, wo ihm also jene Hauptartikel des Glaubens mehr Postulate der praktischen als der theoretischen Vernunft waren.»[25]

Stapfer habe in den Jahren nach Göttingen vor allem das ethische Element der christlichen Religion ins Zentrum gestellt und weder dem Dogmatischen noch dem Historischen grosse Beachtung geschenkt.[26] Über die Jahre hätte sich sein Glaube sukzessive entwickelt, bis er «endlich wieder ganz auf dem Boden des positiven Christentums angelangt» sei.[27]

[23] Luginbühl, Stapfer II.
[24] Luginbühl, Stapfer: 18.
[25] Luginbühl, Stapfer: 493.
[26] Luginbühl, Stapfer: 493.
[27] Luginbühl, Stapfer: 493.

Adolf Rohr

Vor dem ersten Beitrag zur Stapfer-Forschung von Adolf Rohr, dem Aargauer Historiker und dem jüngsten Stapfer-Biografen, erschien vergleichsweise lange keine Forschungsarbeit zur Biografie Stapfers.

1953 publiziert Rohr eine Rede, die er – unter dem Titel «Philipp Albert Stapfer 1766-1840» – anlässlich der Eröffnung des Stapferhauses auf der Lenzburg 1951 gehalten hat.[28] Rohrs Interesse an der Person Stapfer schien nach dieser ersten Auseinandersetzung mit ihm geweckt. 1960 beschäftigt er sich nämlich im Artikel «Von den geistigen Voraussetzungen für Philipp Albert Stapfers helvetischen Erziehungsplan»[29] eingehender mit der geistigen Sozialisation des Berner Theologen, die er neben Kant auch durch einen «christlichen Humanismus» bestimmt sieht.[30] In den 1960er Jahren erschloss er bisher unbekanntes Briefmaterial und ein Reisetagebuch. Die Briefe schrieb Stapfer während seines Bildungsaufenthalts in Göttingen und die Tagebucheinträge während seiner anschliessenden Reise über Holland, England und Frankreich zurück nach Bern. Beides publizierte Roher unter dem Titel «Philipp Albert Stapfer. Briefwechsel 1789-1791 und Reisetagebuch».[31] Rohrs Forschung zu Stapfers früher Lebensphase kumulierte schliesslich in der 1998 erschienenen ersten Teil-Biografie «Philipp Albert Stapfer – eine Biographie. Im alten Bern vom Ancien régime zur Revolution (1766-1798)».[32] Rohr fördert darin viele neue Inhalte zu Stapfers Leben und geistigem Werdegang zu Tage, die in der Forschung bis dahin wenig Berücksichtigung gefunden hatten, was Rohr auch selbst feststellt:

> «Das persönliche Erscheinungsbild Philipp Albert Stapfers, gerade für diesen Zeitabschnitt, seine Geistesentwicklung und seine gesellschaftspolitischen Vorstellungen sowie der persönliche Beziehungskreis sind bisher kaum zureichend erfasst worden.»[33]

[28] Rohr, Stapfer.
[29] Rohr, Voraussetzungen.
[30] Rohr, Voraussetzungen: 228.
[31] Rohr, Reisetagebuch.
[32] Rohr, Biographie.
[33] Rohr, Biographie: 170.

Neben einer minutiösen Rekonstruktion der Familiengeschichte[34] und Stapfers Ausbildung in Bern[35] lässt Rohr auch Stapfers Zeit in Göttingen in seine Forschung einfliessen,[36] von der er sagt, dass sie für «die biographische Erfassung seines weiteren Werdegangs als Theologe […] zweifellos bedeutendes Gewicht» habe. Schliesslich mussten sich die «an der Georgia Augusta betriebenen bibelwissenschaftlichen Forschungen und kritischen theologischen Strömungen an den Auffassungen der Berner Orthodoxie messen», durch die Stapfer akademisch sozialisiert worden sei.[37] Darüber hinaus rekonstruiert er die Arbeit Stapfers am Politischen Institut, der Ausbildungsstätte für junge Patrizier, und die als Professor an der Akademie in Bern.[38] Dabei geht er auch auf Stapfers Privatleben[39] und die drei wissenschaftlichen Abhandlungen ein.[40] 2005 veröffentlichte Rohr den zweiten und letzten vollendeten Teil seiner eigentlich dreiteiligen Stapfer-Biografie[41] unter dem Titel «Philipp Albert Stapfer. Minister der Helvetischen Republik und Gesandter der Schweiz in Paris 1798-1803».[42] Rohr beschäftigt sich hier sowohl mit Stapfers ministerialer Tätigkeit zwischen 1798 und 1800 als auch mit dessen Arbeit als Gesandter der Helvetik in Paris. Das Werk gliedert sich entlang dieser beiden Themenfelder. Im Hinblick auf eine für die vorliegende Studie zentrale Phase, nämlich Stapfers Schaffen als helvetischer Minister, zeichnet Rohr seine helvetischen Kulturpläne,[43] sein Engagement als Erziehungsminister[44] und Wirken im Bereich des «Kultus» nach.[45] Dazwischen flicht der Aargauer Historiker wichtige biographische Eckpunkte, wie z. B. Stapfers Hochzeit mit Marie-Madeleine-Pierrette Vincens (1778-1854) und die Geburt ihres gemeinsamen Sohnes Albert.[46] Rohr weist dabei auf überzeugende Art und Weise Stapfers breitgefächertes kulturpolitisches Bemühen

[34] Rohr, Biographie: 23-42.
[35] Rohr, Biographie: 43-68.
[36] Rohr, Biographie: 69-107.
[37] Rohr, Biographie: 82.
[38] Rohr, Biographie: 163-256.
[39] Rohr, Biographie: 202-243.
[40] Rohr, Biographie: 179-201 und 244-256.
[41] Rohr arbeitete in den letzten Jahren seines Lebens noch an einem dritten Teil von Stapfers Biografie, verstarb dann jedoch 2017 vor der Publikation seiner Forschungsergebnisse.
[42] Rohr, Minister.
[43] Rohr, Minister: 34-54.
[44] Rohr, Minister: 55-87.
[45] Rohr, Minister: 121-146.
[46] Rohr, Minister: 30f.

nach, in der Helvetik einen «esprit public» zu etablieren.[47] Mit Blick auf die geistige Entwicklung in Stapfers Frühphase schreibt Rohr, dass sowohl ein «philosophische[s] Element» nicht wegzudenken sei,[48] dass aber auch «seine tief-innerliche an Jesus Christus orientierte Religiosität» nie erschüttert worden sei.[49] Rohr spricht von Stapfer daher sowohl als von einem überzeugten Kantianer[50] als auch «christlich-humanistisch gestimmte[n] Gelehrte[n] und Schriftsteller»[51]. Zudem hätten sich bei ihm ein «optimistische[r] Glaube an die Menschenveredlung und der sittliche Vernunftappell […] mit [einem] christlich-religiösen Grundvertrauen» amalgamiert.[52] Die drei biografischen Arbeiten von Vinet, Luginbühl und Rohr, die bisher behandelt wurden, vermitteln einen prägenden Eindruck auf die Fachforschung zu Philipp Albert Stapfer und haben sie mit ihren Editionsbänden auch befördert bzw. erleichtert.

2.1.2. Peripherie

Neben den drei Biografen, die sich ausschliesslich mit Stapfers Leben, Denken und Wirken im Allgemeinen befasst haben, hat man auch immer wieder ganz spezifische Bereiche seines Lebens, Denkens und Wirkens untersucht. Diese Untersuchungen werden entlang zweier Themenbereiche diskutiert. Das ist zum einen die Forschung zur Helvetik und zum anderen die Philosophie- bzw. Theologiegeschichte.

2.1.2.1. Forschung zur Helvetik

Carl Damour

Der erste Beitrag, der sich im Zusammenhang zur Helvetik mit Stapfer auseinandersetzt, ist von Carl Damour. Er stammt aus dem Jahr 1930 und trägt den Titel «Die Kirchenpolitik der Helvetik und Ph. A. Stapfer».[53] Damour setzt sich zum Ziel, Stapfers Wirken im Kirchenwesen im Kontext der gesamten Kirchenpolitik der Helvetik aufzuzeigen,[54] wenngleich er einleitend kurz auf die geistige Sozialisation des Ministers zu sprechen kommt. Er charakterisiert ihn als einen «überzeugte[n]

[47] Rohr, Minister: 34.
[48] Rohr, Biographie: 60.
[49] Rohr, Biographie: 88.
[50] Rohr, Biographie: 45.
[51] Rohr, Biographie: 36.
[52] Rohr, Biographie: 54.
[53] Damour, Kirchenpolitik.
[54] Damour, Kirchenpolitik: 3.

Verfechter einer auf dem Kantianismus aufgebauten Theologie.»[55] Seine Kontextanalyse entfaltet Damour in drei Kapiteln. Zuerst bespricht er das Verhältnis des helvetischen Staates zu den Kirchen, im zweiten Kapitel diskutiert er das Verhältnis der Kirchen zum Staat und im abschliessenden dritten Kapitel präsentiert er Stapfers Schaffen. Darin konzentriert sich Damour vor allem auf Stapfers Schrift *Einige Bemerkungen über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien* von 1800. Er bespricht verschiedene darin vorkommende Themen, wie z. B. die vermittelnde Rolle, die der Minister zwischen dem Klerus und dem Direktorium inne hatte,[56] das Problem der fehlenden «Besoldung der Kirchendiener» oder Stapfers Engagement für die Wiedereinsetzung der Sittengerichte.[57] Damour führt das «schwankende Verhältnis», das Stapfer zum Staat und zur Kirche eingenommen hatte, auf ihn als Person selbst zurück und konstatiert zudem, dass dieser «düstere Erfahrungen, […] in seinem Amte machen musste».[58] Damour sieht dieses schwankende Verhältnis wesentlich in Stapfers kantischem Kirchenbegriff begründet, der es ihm nicht erlaubt habe, die Kirche über die Vorstellung «einer Privatgesellschaft» hinaus zu verstehen.[59]

Daniel Frei

1964 befasst sich Daniel Frei in seinem Werk «Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798»[60] mit den staatlichen Massnahmen zur Förderung eines «schweizerischen Nationalbewusstseins» während der Helvetik. Frei richtet seinen Fokus zwar nicht direkt auf Stapfers Wirken, doch bespricht er im Kapitel zu den «Integrationsmitteln»[61] einzelne Massnahmen, die auf Stapfers Initiative zurückzuführen sind. Frei beleuchtet dabei Stapfers Wunsch, mit Hilfe von «Predigern der Religion» in der Helvetik einen «väterlichen Gemeinsinn» zu wecken.[62] Und bespricht Stapfers Pläne für die Schaffung eines «Bureau für National-Kultur», von

[55] Damour, Kirchenpolitik: 2.
[56] Damour, Kirchenpolitik: 54.
[57] Damour, Kirchenpolitik: 55f.
[58] Damour, Kirchenpolitik: 36
[59] Damour, Kirchenpolitik: 37.
[60] Frei, Nationalbewusstsein.
[61] Frei, Nationalbewusstsein: 109-196.
[62] Frei, Nationalbewusstsein: 113.

dem man sich erhofft habe, «ein biederes und bildsames Volk zum Gefühl und Genuss wahren Menschenwerts emporzuheben».[63] Darüber hinaus kommt er auch auf den nationalbewusstseinsbildenden Aspekt der Schulen[64] und Nationalfeste zu sprechen.[65]

Martin Ernst

2004 publiziert Ernst Martin seine Studie «Philipp Albert Stapfer, Heinrich Pestalozzi und die Helvetische Schulreform»,[66] mit der er Stapfer anhand seiner Briefe an Pestalozzi charakterisieren will.[67] Ausserdem sei sie als «ergänzende Detailstudie» zu den biographischen Arbeiten von Rudolf Luginbühl und Adolf Rohr zu verstehen.[68] Martin zeichnet dabei ein Bild von Stapfer als eines hochbegabten,[69] tatkräftigen, zielbewussten Machers.[70] «Statt einer fatalistischen Hingabe an das Schicksal zu verfallen», habe das menschliche «Leid» zu der Zeit Stapfers «Anstrengungsbereitschaft und aufopfernde Tätigkeit zur Überwindung der menschenunwürdigen Zustände» gesteigert.[71] Neben diesen allgemeinen Einschätzungen skizziert Martin auch Stapfers Position zu Pestalozzis Erziehungsmethode, die er anfänglich als vehementer Verfechter auch in Frankreich noch zu verbreiten versuchte,[72] aber später mit Vorbehalt begegnete.[73] Zudem zeigt Martin auf, wie sich Stapfer für Pestalozzi im «geistigen Kampf» gegen die jungen deutschen Idealisten eingesetzt hat.[74]

Fritz Osterwalder

2014 veröffentlicht Fritz Osterwalder den Artikel «Der Helvetische Bildungsplan – eine kühne Strategie oder ein schwieriger Kompromiss?».[75] Darin beleuchtet er unter anderem die Frage, «wie dieser in der helvetischen Elite zustande gekommen und

---

[63] Frei, Nationalbewusstsein: 115.
[64] Frei, Nationalbewusstsein: 123-140.
[65] Frei, Nationalbewusstsein: 166-179.
[66] Martin, Stapfer.
[67] Martin, Stapfer: 7.
[68] Martin, Stapfer: 7.
[69] Martin, Stapfer: 24.
[70] Martin, Stapfer: 13
[71] Martin, Stapfer: 13.
[72] Martin, Stapfer: 48.
[73] Martin, Stapfer; 42-47.
[74] Martin, Stapfer: 58f.
[75] Osterwalder, Bildungsplan.

welche Bedeutung ihm beigemessen worden» sei.[76] Dabei kommt er insbesondere auf Stapfers Einflüsse auf den Bildungsplan selbst zu sprechen. Osterwalder hebt Stapfers moralisches Bildungsprimat hervor, unter das sich Stapfers Auffassung letztlich die gesamte Ausbildung der Menschen zu subsumieren habe.[77] Das Konzept einer «sittlich-religiöse[n] Einheit der an der Macht partizipierenden Bürger in der Tugend», auf dem dieses moralische Bildungsprimat beruhe, sieht Osterwalder als eines «des alten Republikanismus, der die Alten Orte der Eidgenossenschaft geprägt hat.»[78] In expliziter Abkehr von Deutungen, die Stapfers Einflüsse auf den Bildungsplan durch dessen Interesse für die kantische Philosophie bestimmt sahen, verfolgt Osterwalder eine liberale Deutung, derzufolge sich Stapfer an den französischen Vorbildern orientiert habe.

2.1.2.2. Philosophie- und Theologiegeschichte

Neben Beiträgen zur Helvetik-Forschung, in denen Stapfer mal mehr und mal weniger berücksichtigt wurde, wurde sein Denken und Wirken immer wieder zum Gegenstand philosophie- und theologiegeschichtlicher Arbeiten.

Louis Bourbon

Der erste theologiegeschichtliche Beitrag über Stapfer stammt von Louis Bourbon aus dem Jahr 1899 und trägt den Titel «La pensée religieuse de P.-A. Stapfer».[79] Da von Stapfer keine systematische Abhandlung über sein eigenes Denken vorliegt, will Bourbon es auf der Basis seiner Reden in der Spätzeit rekonstruieren.[80] Im Sinne einer christlichen Dogmatik tut er dies mit vier Kapiteln – zu Stapfers Verständnis zum «homme»,[81] zu «la révélation»,[82] zu «le Christ»[83] und zum «salut».[84] Bourbon verweist dabei auf den besonderen Einfluss, den Kant auf Stapfer ausgeübt habe[85] und fasst Stapfers Theologie so zusammen: «L'homme méchant s'arrache au joug du

[76] Osterwalder, Bildungsplan: 233.
[77] Osterwalder, Bildungsplan: 241.
[78] Osterwalder, Bildungsplan: 241.
[79] Bourbon, Pensée.
[80] Bourbon, Pensée: 8.
[81] Bourbon, Pensée: 9.
[82] Bourbon, Pensée: 15.
[83] Bourbon, Pensée: 24.
[84] Bourbon, Pensée: 32.
[85] Bourbon, Pensée: 9.

mal avec l'aide de Christ et sa liberté croit à mesure qu'il se détache de l'empire de la nature et de sens, il devient libre en faisant le bien.»[86]

Charles Pouthas

1936 kommt der französische Kirchen- und Politik-Historiker Charles-H. Pouthas in seiner Untersuchung zu François Guizot (1787-1874) – dem berühmten Schriftsteller und Politiker – auf Philipp Albert Stapfer zu sprechen. Pouthas beleuchtet in seinem Werk «La jeunesse de Guizot (1787-1814)»[87] Stapfers Leben in den 1800er und 1810er Jahren. Dabei konzentriert er sich besonders auf den Einfluss, den Stapfer auf Guizot ausgeübt habe. Stapfer hatte Guizot vom Sommer 1807 bis zum Winter 1810 als Hauslehrer seiner Söhne Charles und Albert engagiert.[88] Guizot habe in dieser Zeit wesentlich vom Wissen Stapfers, vor allem aber von dessen Beziehungen profitiert. Pouthas charakterisiert Stapfer als überaus wissbegierig und belesen und sieht ihn im Zentrum der Protestanten und Schweizer, die sich damals in Paris niedergelassen hatten.[89] Neben seinen Verbindungen zum berühmten Salon der Madame de Staël habe auch Stapfer einen eigenen Salon unterhalten, in dem namhafte Grössen verkehrt seien: «Humboldt, Bonstetten, Charles de Villers. Donc les protestants, les Suisses et étrangers mais aussi les écrivains qui survivent du XVIIIe siècle: Suard […], et Lally-Tolendal, Volney, de Vaines. Les plus intimes sont Degérando et […] Maine de Biran.»[90] Auf der Basis von Luginbühls ediertem Briefmaterial gibt Pouthas in seinem Werk einen knappen, aber guten Einblick in Stapfers Tätigkeit in der Phase seines Lebens, die meine Untersuchung weniger berücksichtigt. Pouthas konstatiert, dass Stapfer ein «spécimen de cette espèce d'homes doutés pour l'action et pourvus des plus belles qualités intellectuelles, mais condamnés à une sorte de médiocrité par les circonstances, par une certaine impuissance aussi d'aboutir et par quelque chose d'incomplet dans leur génie» gewesen sei.[91]

---

[86] Bourbon, Pensée: 41.
[87] Pouthas, Guizot.
[88] Pouthas, Guizot: 172.
[89] Pouthas, Guizot: 175.
[90] Pouthas, Guizot: 175.
[91] Pouthas, Guizot: 171.

Paul Wernle

In den 1920er und 1930er Jahren charakterisiert der Kirchenhistoriker Paul Wernle in seinen beiden Standardwerken zum Schweizer Protestantismus – «Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert»[92] und «Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik 1798-1803»[93] – Stapfers Denken. Doch geht aus ihnen kein eindeutiges Bild hervor. Während er über Stapfers Schrift *Beweis* von 1797 in seinem ersten Werk zum Protestantismus sagt, dass diese von mehr als einfacher «Aufklärungstheologie», sondern von «Jesusliebe, Jesusehrfurcht eigener, persönlicher Art» zeuge,[94] sieht er in seinem zweiten Werk zur Helvetik in Stapfer zwar noch «diejenige Führergestalt der Helvetik, der Religion und Kirche am meisten zu verdanken habe», doch sei er «innerlich weit mehr Philosoph und Moralist als christlicher Theologe» gewesen.[95]

Daniel Robert

Im Zuge seiner Forschung zum französischen Protestantismus kommt Daniel Robert 1961 in seinem Werk «Les églises reformées en France»[96] auf Stapfers religiöse Überzeugungen zu sprechen, die er 1974 – 13 Jahre später – in einer Diskussionsrunde noch einmal aufgreift. In seinem Werk vertritt Robert die These, dass Stapfer in seiner Jugendzeit ein kantianisches Religionsverständnis vertreten habe, in dem er dem historischen Christentum gar kein Gewicht beigemessen und Christus lediglich als «idéal de l'humanité» gedeutet habe. Um die Jahre 1820 und 1821 rum habe Stapfer dann – wesentlich vom Geist des Réveil beeinflusst – seine Theologie «complètement» geändert.[97] Diese These präzisiert er 1974 in einer Diskussionsrunde folgendermassen:

> «Oui, Stapfer a connu une conversion ; je ne sais pas si on peut dire qu'elle a été subite comme celle de Calvin ; mais il a eu une véritable conversion, aux environs de 1820. […] Il semble qu'un des événements qui aient changé Stapfer ait été l'affaire Loveday, affaire à propos de laquelle Stapfer parle de […]

[92] Wernle, Protestantismus.
[93] Wernle, Helvetik.
[94] Wernle, Protestantismus II: 458.
[95] Wernle, Helvetik I: 85.
[96] Robert, Eglises.
[97] Robert, Eglises: 421.

> ‘convertisseur’. Il s’agissait de deux enfants anglais, placés en France dans une pension catholique, et qui, selon leurs parents, y auraient été convertis de force. Je ne vous affirme pas que ce soit la seule raison du changement qui s’est produit dans la personnalité de Stapfer ; mais cela coïncide bien quant aux date.»[98]

Diese These habe er, so Robert im selben Gespräch, gegenüber Schweizer Theologen vertreten. Doch seien diese nicht von ihr überzeugt gewesen. Robert spricht hier wohl auf Henri Meylan an, der die These – mit Verweis auf Robert – in seinem Referat zu Stapfer aufnimmt, jedoch mehr der Vollständigkeit halber.[99]

Henri Meylan

Eben dieser Henri Meylan widmet sich 1966 in seinem Artikel «Philippe Albert Stapfer, le philosophe et le chrétien»[100] dem Denken Stapfers. Aufgrund des «contraste frappant», der zwischen den beiden Lebenshälften Stapfers bestünde, geht er getrennt auf ihn als «Philosophen» und «Theologen» ein und versucht die beiden «Wesenszüge» miteinander in Beziehung zu setzen.[101] Meylan rekapituliert zunächst Stapfers Werdegang und kommt dabei unter anderem auf dessen Salon, den er in seiner Zeit in Frankreich geführt hat[102] und sein Engagement im französischen Réveil zu sprechen.[103] Mit Blick auf seine eigene Fragestellung hält Meylan fest: «Stapfer, le philosophe et le chrétien, on voit aisément qu’il ne s’agit pas là de deux êtres distincts qui coexisteraient plus ou moins heureusement, mais d’une seule et même personnalité, d’un esprit qui est ouvert à tous, curieux de tout ce qui regarde l’homme, d’un chrétien convaincu et dépréoccupé de soi-même, d’un laïc enfin.»[104]

---

[98] Robert, Discussion: 456.
[99] Meylan, Philosophe: 32.
[100] Meylan, Philosophe.
[101] Meylan, Philosophe: 23.
[102] Meylan, Philosophe: 24f.
[103] Meylan, Philosophe: 27f.
[104] Meylan, Philosophe: 27.

2001 beschäftigt sich der Berner Philosoph Bondeli in seiner Studie zum «Kantianismus und Fichteanismus in Bern»[105] mit Stapfers Denken in den 1790er Jahren, dem er ein eigenes Kapitel widmet.[106] Bondelis Beitrag zu Stapfer ist die mit Abstand grösste und detailreichste Auseinandersetzung mit seinem Denken der ersten Lebenshälfte. Auf der Grundlage einer vertieften Analyse von Stapfers drei Hauptschriften in den 1790er Jahren – der *Entwicklungsmethode* (1792), *De Natura* (1797) und dem *Beweis* (1797) – weist Bondeli Stapfer als den «profiliertesten Vertreter des Berner Kantianismus» neben Johannes Ith aus.[107] Stapfer sei insbesondere nach seinen Studien in Göttingen und seiner Rückkehr nach Bern «mit einem fundamentalen Aufklärungskonzept Kantischer Herkunft» aufgetreten.[108] Religiös sei Stapfer zwar «tief» im Protestantismus verwurzelt gewesen, doch anders als es die ältere Stapfer-Forschung suggeriere, sei er «alles andere als ein schul- und parteigläubiger religiöser Denker» gewesen.[109] Vielmehr lasse sich Stapfer jenen progressiven philosophischen und theologischen Strömungen zurechnen, «die in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Namen wie Lessing, Herder, Mendelssohn, Semler und Paulus verbunden waren und die durch Kant gebündelt und pointiert fortgesetzt wurden.»[110] Bondeli nimmt im Denken Stapfers in den 1790er Jahren eine Entwicklung wahr, die sich dadurch auszeichne, dass ab Mitte des Jahrzehnts «die Idee eines sich im unsichtbaren Publikum manifestierenden moralischen Christentum» in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt sei.[111] Diese Idee, die Stapfer aus Kants Religionsschrift gewann,[112] habe auch sein Schaffen in der Helvetik geleitet. Bondeli ist der Auffassung, dass Stapfers Glaube an die «Ausbreitung Kantischer Prinzipien» so stark gewesen sei, dass er selbst das Scheitern des helvetischen Projekts überdauert habe.[113] Das Festhalten an Kant drücke sich unter anderem dadurch aus, dass sich Stapfer bis zu seinem Tode im Jahre

[105] Bondeli, Kantianismus.
[106] Bondeli, Kantianismus: 157-255.
[107] Bondeli, Kantianismus: 155.
[108] Bondeli, Kantianismus: 165.
[109] Bondeli, Kantianismus: 157f.
[110] Bondeli, Kantianismus: 158
[111] Bondeli, Kantianismus: 214.
[112] Bondeli, Kantianismus: 214.
[113] Bondeli, Kantianismus: 206f.

1840 «mit grossem Engagement für eine neue Gesellschaft auf moralisch-religiöser Grundlage» eingesetzt habe.[114]

Andreas Urs Sommer

Andreas Urs Sommer veröffentlicht 2001 den Artikel «Lichtenberg in Frankreich. Zu Philipp Albert Stapfers romantisierender Aufklärung».[115] In dessen Zentrum steht zwar Stapfers Artikel über Lichtenberg in der «Biographie universelle» für sich genommen, doch kontextualisiert ihn Sommer mit seinen Überlegungen zu Stapfers Denken und Wirken. Stapfers Hauptinteresse, so schreibt Sommer, habe in den letzten Jahrzehnten einem «biblizistisch erweckten Protestantismus in Frankreich gegen alle Widrigkeiten der offiziellen, restaurativ-katholischen Kirchenpolitik zu verteidigen und zu fördern» gegolten.[116] Obwohl Stapfer im Sinne einer «(vernünftigen) Orthodoxie» sozialisiert worden sei, habe er sich in der Helvetik «weit mehr» als Philosoph und Moralist zu erkennen gegeben – eine Wandlung, die auf Kant zurückzuführen sei.[117] 1820 habe er sich im «Sinne des Réveils dem französischen Protestantismus» zugewendet,[118] wobei er in einem «strammen Biblizismus offenbar die einzige Chance für das, was er [als] 'religiöse Aufklärung' [verstand]», gesehen habe. Diese Überzeugung forciere Stapfer zwar in seinem Artikel zu Lichtenberg von 1819 noch nicht, doch lasse sie sich bereits erahnen.[119] Sommer scheint somit der «Erweckungsthese» auch Gewicht beizumessen, da man Stapfer ihm zufolge bereits ein Jahr später in einem neuen Licht zu deuten habe.

Heinrich Richard Schmidt

Der 2017 erschienene und damit bisher jüngste Forschungsbeitrag stammt vom Historiker Heinrich Richard Schmidt und trägt den Titel «Philipp Albert Stapfers Erziehungsidee und das Reich Gottes auf Erden».[120] Auf der Grundlage von Stapfers Schrift *De Natura* (1797) zeichnet Schmidt Stapfers Erziehungsidee und sein Schaffen

[114] Bondeli, Kantianismus: 156.
[115] Sommer, Stapfer.
[116] Sommer, Stapfer: 57.
[117] Sommer, Stapfer: 58.
[118] Sommer, Stapfer: 58.
[119] Sommer, Stapfer: 62.
[120] Schmidt, Erziehungsidee.

während der Helvetik nach. Darin macht er mit Blick auf die Etablierung der Idee eines ethischen Gemeinwesens, die Stapfer in seiner Schrift erörtert, zwei Wege aus, über die der Mensch zu diesem «Reich Gottes» geführt werden könne. Zum einen sei dies ein Weg aus der Freiwilligen-Gemeinschaft heraus, den Schmidt als den «pietistischen Weg» bezeichnet und zum andern der Weg «durch Leitung oder Erziehung, der etatistische oder reformorthodoxe Weg von oben, indem die sichtbare Kirche versucht, die Gläubigen in Richtung auf eine Verbreitung ethischen Verhaltens voranzubringen.»[121] Die beiden Wege seien in Anlehnung an Veronika Albrecht-Birkners Arbeiten weniger als Gegensätze, als vielmehr «als verschiedene Facetten eines frühneuzeitlichen Reformprotestantismus» zu deuten.[122] Dieser Ansatz, der eine pietistische Bottom-up-Implementierung mit einer etatistischen Top-down-Realisierung des Reichs Gottes verbindet, lasse sich nach Schmidt insbesondere in Stapfers Schaffen belegen, in dem sichtbar werde, dass er in einem reformierten Staatskirchentum sozialisiert worden sei, dem dieses Denken inhärent gewesen sei.[123] Zum Schluss kommt Schmidt auf die Traditionslinien zu sprechen, die Stapfers Vorstellung vom Reich Gottes mitgeprägt haben. Neben dem «Reformprotestantismus» und einem «Neuhumanismus» sei dies vor allem die ethische Religion Kants.[124]

[121] Schmidt, Erziehungsidee: 3.
[122] Schmidt, Erziehungsidee: 4.
[123] Schmidt, Erziehungsidee: 7.
[124] Schmidt, Erziehungsidee: 9.

2.2. Forschungsdesiderat und Fragestellung

Der Forschungsbericht zeigt, dass das Denken und Wirken Stapfers als ein sein gesamtes Leben von 1766-1840 umspannendes bisher noch nicht systematisch untersucht wurde. Dies zu beheben, ist das zentrale Forschungsdesiderat der vorliegenden Studie: Stapfers Leben, Denken und Wirken soll erstmals einer systematischen Untersuchung unterzogen werden, die sein gesamtes Leben umspannt. Eine solch umfassende Untersuchung braucht eine Rahmenerzählung, ein systematisches Grundmuster, in das sich die verschiedenen Aspekte von Stapfers Überzeugungen einbetten lassen. Bereitgestellt wird dieses Narrativ von einer Fragestellung, die den Gelehrtendiskurs der deutschsprachigen Spätaufklärung besonders umtrieb: die Frage nach der Bestimmung des Menschen.[125] Unter ihr lassen sich Stapfers spezifische Überzeugungen auf sinnvolle Weise miteinander verbinden, da sie als Denkfigur bereits in seinen Schriften mannigfach auftaucht und als Bindeglied für seine über mehrere Schriften verteilten Aussagen fungieren kann. Die Frage nach der Bestimmung bietet sich jedoch über die explizite Verwendung durch Stapfer als Leitfrage für die Untersuchung an: So wurde sie in ihrer Zeit fachübergreifend diskutiert und sah sich daher noch nicht durch die Grenzen beschränkt, die mit der im späten 18. Jahrhundert zunehmend einsetzenden Abgrenzung der Disziplinen wie der Philosophie, Theologie und Geschichtswissenschaft einhergingen.[126] Ferner empfiehlt sich die Bestimmungsfrage auch, weil man sie trotz ihres Verschwindens aus dem philosophischen Diskurs nach 1800 in Theologenkreisen noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein diskutiert hat.[127] Als Leitmotiv bietet die Frage nach der Bestimmung des Menschen somit ein Raster, in dem sich Stapfers spezifische Überzeugungen systematisch fassen lassen. Es befähigt, Aussagen von Stapfer, die er in verschiedenen Kontexten getätigt hat, einander gegenüberzustellen und damit vergleichbar zu machen. Das Narrativ fungiert dadurch als präfigurierendes Element, das eine Konstante in Stapfers Denken und Handeln hineinträgt; denn soviel sei vorab erwähnt, die Bestimmungsfrage umtrieb Stapfer sein ganzes Leben lang. Als

[125] D'Alessandro, Leitwort: 21.
[126] D'Alessandro: Leitwort: 21f.
[127] Macor, Bestimmung: 355.

Denktradition, in der Stapfer sozialisiert worden ist, stellt die Bestimmungsfrage aber zunächst nicht mehr als Gefässe zur Verfügung, in die sich Stapfers spezifische Beantwortung der Frage giessen lassen. Die konkreten Fragestellungen für die vorliegende Studie ergeben sich somit aus drei zentralen Fragen, die sich aus dem Leitmotiv ableiten lassen: Erstens gilt es die Kernfrage zu beantworten, worin Stapfer die Bestimmung des Menschen sah und womit er diese Überzeugung begründete. Aus dieser Hauptfrage ergeben sich zwei Unterfragen, mit deren Beantwortung Stapfers Denken weiter ausdifferenziert werden kann. Das ist zum einen die Frage, inwiefern Stapfer den Menschen als suffizient erachtete, um seiner Bestimmung aus sich heraus gerecht zu werden. Die Beantwortung dieser Frage wird Stapfers Versuche zeigen, christlich theologische mit philosophisch vernünftigen Welt- und Menschenbildern zu verbinden. Zum andern drängt sich die Frage auf, worin Stapfer die bestmögliche Weise sah, die Bestimmung des Menschen zu fördern. Die Beantwortung dieser Frage führt uns zu unterschiedlichen Überzeugungen Stapfers – angefangen von pädagogischen über staatsphilosophische bis hin zu religionsphilosophischen sowie christlich theologischen. Mit der doppelten Beantwortung dieser Fragen in zwei unterschiedlichen Lebensphasen von Stapfer setzt sich die vorliegende Studie auch zum Ziel, Veränderungen in dessen Überzeugungen über die Zeit hinweg nachzuzeichnen und allfällige Entwicklungen zu erklären. Nebst dem Fokus auf Stapfers Denken werden auch seine Versuche beleuchtet, dieses zu realisieren. Dabei werden ausschliesslich zwei Zeiträume in den Blick genommen: zum einen sein Wirken um die Jahrhundertwende in der Schweiz als Lehrer und Professor in Bern sowie als Minister während der Helvetik und zum andern sein Engagement im französischen Réveil ab den 1820er Jahren bis zu seinem Tod im Jahre 1840.

3. Theorie

3.1. Mark Bevirs Konzepte der «history of ideas»

Das Hauptinteresse dieser Untersuchung ist es, Stapfers Denken und Wirken systematisch zu erfassen. Dafür wurde ein ideengeschichtlicher Ansatz gewählt. Als theoretische Stütze dienen verschiedene Konzepte zur «history of ideas» die der britische Philosoph, Politikwissenschaftler und gewichtige Vertreter der Cambridge SchoolMark Bevir (*1963), 2002 in seinem Werk «The logic of the history of ideas» formuliert.[128] Bevir beteiligte sich in den 1990er Jahren mit zahlreichen Artikeln an der Diskussion darüber, wie anhand von historischen Quellen eine sinnvolle «history of ideas» zu betreiben ist. Er selbst ist durch die Arbeiten der beiden Gründerväter der «Cambridge School» – J. G. A. Pocok (*1924) und Quentin Skinner (*1940) – massgeblich beeinflusst worden.[129] Vor allem entwickelte er aber ihre Ansätze auf eine Weise weiter, die für die vorliegende Untersuchung von grosser Relevanz ist. Die nützlichsten Punkte werden nun rekonstruiert. So schreibt er 1997:

> «When we study the history of ideas (…) we look at ideas understood as something like products of mind, so debates about the nature of the history of ideas often reflect different philosophical visions of mind, and especially of the way mind produces ideas as they appear in artifacts from the past.»[130]

Dem Historiker, der Historikerin legt Bevir nahe, den menschlichen Geist aus Sicht der «folk psychology» zu verstehen, da sie die Konzepte liefere, «with which ordinary people in our culture make sense of mental phenomena».[131] Er grenzt diese Konzepte gegen strukturalistische Theorien, die Ideen als alleiniges Produkt von Sprache oder sozialen Praktiken verstehen,[132] und gegen Theorien, die Ideen ausschliesslich als psychologische Dispositionen begreifen, ab.[133] Unter der «folk psychology» fasst Bevir ein Kluster verschiedener «attitudes […] such as ‘fear’, ‘belief’, ‘desire’ und

[128] Bevir, Logic.
[129] Bevir, Role: 395.
[130] Bevir, Mind: 167.
[131] Bevir, Mind: 178.
[132] Bevir, Mind: 167.
[133] Bevir, Mind: 167.

‘pleasure’.»[134] Bevir favorisiert die Arbeit mit den Konzepten der «folk psychology» deshalb, weil diese es erlauben würden, die für die Rekonstruktion von Ideen zentrale Kohärenz im Denken eines Menschen zu vermuten[135] – eine Sicht der Dinge, die sowohl Pocock als auch Skinner als «myth of coherence» zurückwiesen.[136] Unter Kohärenz versteht Bevir nicht ein absolut widerspruchfreies Denken oder Handeln, sondern vielmehr die Vorstellung, dass der Mensch Denk- und Handlungsmuster hat, die auf einem inneren Set von Überzeugungen beruhen, die sich gegenseitig bedingen und zwischen denen eine Grundkohärenz besteht. Bevir hat ein breitgefasstes Verständnis von Denk- bzw. Handlungsrationalität:

> «To define coherence as consistency is to raise questions about its relationship to rationality and to truth. Although rationality has been defined in many different ways, I will use it to characterize both sets of beliefs or actions that are coherent, and the individuals who hold such beliefs or perform such actions.»[137]

Drei Weisen der Vorrangigkeit kohärenter «beliefs», die hier mit «Überzeugungen» übersetzt werden und die Bevir als «epistemic stance of holding a proposition to be true» definiert,[138] sprechen ihm zufolge für Konsistenz in den Werken eines Autors:

> «First, the actual priority of coherent beliefs implies a minimal degree of consistency must have been present; second, the conceptual priority of coherent beliefs implies we initially should presume consistency when we study a single text or two or more texts written at the same time by an author: and third, the conceptual priority of coherent beliefs over time implies we initially should presume consistency when we study two or more texts written at different times by a single author.»[139]

Der erste Punkt beruht auf der Überlegung, dass ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt über ein für ihn mehr oder weniger widerspruchsfreies Denk- bzw.

[134] Bevir, Mind: 178.
[135] Bevir, Mind: 177.
[136] Bevir, Mind: 168.
[137] Bevir, Mind: 179
[138] Bevir, Mind: 179.
[139] Bevir, Mind: 179.

Handlungsmuster verfügen muss, da er zu einem gegeben Zeitpunkt nicht nach zwei sich widersprechenden Überzeugungen handeln könne.[140] Daraus lasse sich zwar nicht ableiten, dass Menschen immer absolut widerspruchsfrei und komplett rational handeln, doch lasse es Rückschlüsse auf eine Grundkonsistenz im Denken und Handeln von Menschen zu. Bevirs zweiter Punkt basiert auf seinem normativen Sprachverständnis, das er wenige Seiten später ausführt: «Our concept of a language requires us to accept that the very existence of a language presupposes a norm of logical consistency which governs its use in particular utterances.»[141] Aus Äusserungen lasse sich nach Bevir auf ein Set von Überzeugungen schliessen, die diesen Aussagen zugrunde lagen. Dieses Erschliessen basiert zwar nur auf der Vermutung, dass hinter Aussagen Überzeugungen stehen, doch seien wir ohne diese Vermutungen gar nicht fähig, die Bedeutungen von Aussagen zu rekonstruieren.[142] Deshalb schlage die «folk psychology» vor, dass wir in Aussagen von Menschen Konsistenz vermuten sollen. Im dritten Punkt sagt Bevir, dass man diese vermutete Kohärenz auch über eine längere Zeitspanne auf das Denken von Menschen adaptieren könne. Grundlage dessen ist die Überlegung, dass die ersten beiden Punkte in allen Lebenszeiten des Menschen wirksam seien, indem der Mensch in allen Denk- und Handlungsphasen kohärente Überzeugungen habe. Diese, so ist Bevir überzeugt, können sich über die Zeit zwar ändern, doch unterlegen diese Veränderungen auch wieder rationalen Überlegungen. Während sich zwar beispielsweise «Wünsche» ohne weiter begründbare Ereignisse schnell und arational verändern könnten, unterlegen die Entwicklungen von Überzeugungen einer rationalen Reflexion der eigenen Situation und eines Verständnisses der Welt, die sich ihrerseits auch von aussen rational erschliessen lassen.[143] Auch hier gilt wieder, dass sich nicht alle Veränderungen komplett rational erschliessen lassen würden: «it means only that interpreters should ascribe beliefs to people in accord with a norm of stability over time as well as one of consistency.»[144]

[140] Bevir, Mind: 181.
[141] Bevir, Mind: 182.
[142] Bevir, Mind: 182.
[143] Bevir, Mind: 184.
[144] Bevir, Mind: 184.

Aus diesen drei Punkten, die die Kohärenz-Bedingungen in Überzeugungen belegten, leitet Bevir zwei für die vorliegende Studie zentrale Maximen ab, nach denen Historiker:innen arbeiten sollen. Erstens solle bei der Studie verschiedener Texte einer Person Kohärenz in ihren Aussagen vermutet werden. Zweitens legt er Historiker:innen nahe: «We should *concern* ourselves with the coherence of the beliefs of the authors we study.»[145] Diese zweite Maxime ist gerade im Hinblick auf die Rekonstruktion von Stapfers Denken zentral. Bei der Rekonstruktion von vermeintlich Widersprüchlichem gilt es demnach danach zu fragen, warum ein Mensch diese Überzeugungen geteilt hat und wie sich diese in ein konsistentes Weltbild einbauen lassen, bzw. inwiefern diese Überzeugungen helfen, die eigene Interpretation zu reflektieren und zu justieren. Für die Rekonstruktion von Überzeugungen schlägt Bevir nun die Anwendung des Konzepts des «web of beliefs» vor, das auf dem semantischen Holismus beruht und das er explizit gegen den «logischen Empirismus» und Ideen der «irrationalists» und «idealists» abgrenzt.[146] Mit diesem Konzept will Bevir seiner eigenen Überzeugung von einer breit gefassten Denk- und Handlungsrationalität gerecht werden. Denken und Handeln einer Person lassen sich demnach nicht über ein analytisches Wahr- / Falsch-Schema erschliessen, sondern sollen vor allem auf die vermutete Kohärenz in einer Person fokussieren. Die Überzeugungen eines Menschen bestimmen sich Bevir zufolge ganz wesentlich durch ihr Verhältnis zu seinen anderen Überzeugungen. Im Jahr 2000 schreibt er:

> «Beliefs form webs that map onto reality at various points, where these points are defined by the ways in which the relevant beliefs relate to one another. Webs of beliefs are networks of interconnected units, with both the units and the connections between them being defined in part by beliefs about external reality.»[147]

Um zu erklären, warum Personen die Überzeugungen hatten, die sie hatten, sollten sie Historiker:innen daher in Bezug zu anderen Überzeugungen setzen. 2002 vergleicht er diese Arbeit mit Puzzeln:

---

[145] Bevir, Mind: 185.
[146] Bevir, Role: 401.
[147] Bevir, Role: 401.

> «Webs of beliefs are boundless, spherical networks, not hierarchical pyramids. Thus, historians who want to produce a rational reconstruction of a web of beliefs resemble puzzlers who want to piece together a spherical jigsaw. Each piece of the jigsaw, each belief, belongs where it does by virtue of the pieces around it. The puzzler completes the jigsaw by joining all the pieces together to form a single picture which then makes sense of each individual piece.»[148]

Historiker:innen haben nach Bevir den Ausgangspunkt ihrer Rekonstruktion selbst zu definieren, da es aufgrund der Relationalität der Überzeugungen keinen objektiv gleichen Ausgangspunkt gebe. Das dabei vorzufindende «web of beliefs» repräsentiere dann die Art und Weise, wie ein Mensch die Welt deutet.[149] Je nach Zeitraum, den eine Analyse berücksichtigen will, gilt es Untersuchungszeiträume zu definieren, für die einzelne Netze erstellt werden, die dann in Zusammenhang miteinander gesetzt werden können.

Sind diese Netze einmal erstellt, gilt es zu erklären, wie Personen ihre Überzeugungen entwickelt haben. Dazu solle man auf zwei Klassen von Begriffen zurückgreifen, die Bevir 2002so erläutert:

> «The first set includes concepts such as tradition, paradigm, language, and episteme. These concepts embody attempts both to specify how we should analyze the social context in which individuals exercise their power of reasoning, and to indicate how much weight we should give to the social context as a factor in their reasoning. The second set includes concepts such as anomaly, problem, reason, and agency. These concepts embody attempts to specify how we should analyze the process by which beliefs change, and, more especially, the role of the individual in this process.»[150]

Bevir spricht in Bezug auf diese beiden Klassen von Begriffen von «synchronen» und «diachronen» Erklärungsansätzen. Diese beiden Ansätze werden nun zum Schluss näher erläutert – im Hinblick auf die beiden Begriffe der Tradition und des Dilemmas. Um zu erklären, warum ein Mensch zu seinen Überzeugungen gelangt, müsse man

[148] Bevir, Logic: 191.
[149] Bevir, Logic: 178.
[150] Bevir, Logic: 188.

sie in den Kontext der geistigen Tradition verorten, in der er sozialisiert worden ist. Tradition und Entstehung von Überzeugungen bedingen sich dabei gegenseitig. Schliesslich werde ein Mensch zwar von einer Tradition beeinflusst, verfüge aber über die Kapazität individueller Handlungsmöglichkeiten, diese wiederum selbst zu beeinflussen.[151] Unter Tradition versteht Bevir mehr als das Einwirken loser, eher zufälliger Ereignisse, als vielmehr «a series of instances that resemble one another precisely because they exercised a formative influence on one another in a definite way.»[152] Je enger die Tradition gefasst werde, so Bevir, um so präziser falle die Erklärung aus. In Abkehr von der Vorstellung, dass der «Zeitgeist» oder gar Gesellschaften als Ganze auf Menschen einwirkten, müsse man darauf schauen, welche Lehrer:innen ein Mensch hatte und welche Bücher er gelesen hat:

> «Pupils learn what they do from individual teachers, not a social tradition: they listen to lectures by individuals, not society; they discuss affairs with individuals, not society: they read books from individuals not society.»[153]

Tradition sei Bevir zufolge ein früheres, von einem anderen Menschen geteiltes «web of beliefs», mit dem Menschen interagieren. Diese Handlungskapazität begründe sodann den zweiten Ansatz, mit dem erklärt werden könne, warum Menschen die Überzeugungen haben, die sie haben. Das ist die «diachrone» Erklärung.
Mit der Tradition – Herz der «synchronen» Erklärung – könne, so Bevir, zwar erklärt werden, warum und wie ein Mensch seine ersten Überzeugungen bekomme, doch determiniere sie nicht seine weitere Entwicklung.

> «Thus, historians who want to explain the intellectual development of an individual must set out from the tradition from which he began. Traditions provide the essential starting point for all explanations of why an individual held a given web of beliefs.»[154]

In Abkehr zu strukturalistischen Ideen vertritt Bevir vehement die Handlungsfähigkeit des Menschen: «People reach the webs of belief they do against the background of

[151] Bevir, Logic: 199.
[152] Bevir, Logig: 205.
[153] Bevir, Logic: 204.
[154] Bevir, 1999: 214.

traditions, but they are agents who can extend, modify, or even reject the traditions that provided the background to their initial webs of belief.»[155] Traditionen spuren zwar Wege vor, doch gebe es letztlich keine unumstösslichen Überzeugungen im Menschen.[156] Das zentrale Konzept, mit dem Bevir Entwicklungen im Denken und Handeln erklärt, ist das von ihm so genannte «Dilemma»: «A dilemma is an authoritative understanding that poses a question for one's existing web of beliefs.»[157] Was solch ein Dilemma konkret ist, definiere nach Bevir nur das Individuum selbst: «After all, dilemmas exist only for individuals in the context of their particular webs of beliefs. An understanding becomes a dilemma only because specific individuals take it to be both true and outside of, and so in a weak sense contrary to, their existing beliefs.»[158] Dilemmas sind also Bevir zufolge für das Individuum neue Deutungsmuster der Welt, die es als einerseits richtig und andererseits nicht zugehörig zu seinem bisherigen «web of beliefs» versteht. Diese Dilemmas können sowohl durch neue Erfahrungen als auch «mächtige Theorien» entstehen, die einen Menschen zur Reflexion der eigenen Überzeugungen animieren. Dilemmas seien hinsichtlich ihres holistischen Eingebettet-Seins gleich zu behandeln wie Überzeugungen.[159] Dementsprechend sieht sich ein Mensch nicht isoliert von seinem restlichen «web of belief» in Dilemmas, sondern dies kann sich – je nach Bedeutung des Dilemmas – auf die ganze Architektur seines mentalen Netzes auswirken. Bevir vergleicht die Wirkung eines Dilemmas mit einem Stein, der ins Wasser fällt:

> «A new understanding affects a web of beliefs somewhat as a stone does a pool of water into which it falls. A dramatic disturbance occurs at the place where the stone enters the water, and from there ripples spread out, gradually fading away as they recede from the center of the disturbance.»[160]

[155] Bevir, Logic: 199.
[156] Bevir, Logic: 222.
[157] Bevir, Logic: 229.
[158] Bevir, Logic: 230.
[159] Bevir, Logic: 233.
[160] Bevir, Logic: 236.

Nach Bevir ist keine Überzeugung eines Menschen vor Dilemmas gefeit.[161] Auch können sie in allen Lebensphasen und Lebensbereichen auftreten.[162] Historiker:innen können Entwicklungen von Personen daher wesentlich darüber zu erklären versuchen, auf vermutete Dilemmas hinzuweisen. Diese ersten theoretischen Überlegungen werden nun im Folgenden operationalisiert, um sie für die Bestimmung des hier zu bestimmenden Gegenstands – nämlich, Philipp Albert Stapfers Denken und Wirken – nutzbar zu machen.

3.2. Operationalisierung der Theorie

Um Stapfers Denken und Wirken systematisch zu erschliessen, werden seine Überzeugungen nun – ganz im Sinne von Bevir – in Form eines «web of beliefs» zusammengetragen.

Die Rekonstruktion dieser Überzeugungsnetze erfolgt unter der Leitfrage nach der Bestimmung des Menschen. Es wird zum einen zu zeigen sein, dass diese Frage das nötige Narrativ liefert, um Stapfers vielfältige Überzeugungen sinnvoll in Beziehung zueinander zu setzen. Zum anderen wird zu zeigen sein, dass sich diese Frage wie ein roter Pfaden durch die Quellen selbst zieht, was für die Plausibilität einer Rekonstruktion unter diesem Leitmotiv sprecht. Vor dieser Plausibilisierung werfen wir aber zunächst einen kurzen Blick auf die Forschungsliteratur zur Bestimmungsfrage.

In seinem Artikel «Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie»[163] beurteilt Norbert Hinske die Frage nach der Bestimmung des Menschen – neben der nach seiner Vernunft – als eine von zwei Basisideen, auf denen die anderen «Programm- und Kampfideen» aufgebaut haben.[164] Die Frage nach der Bestimmung des Menschen bilde demnach, so Hinske, Grundlage für das Nachdenken in der Aufklärung und den Hintergrund, vor dem es sich systematisieren lasse.[165] Hinske entwickelte eine Typologisierung mit welcher er ein neues Forschungsfeld rund um die Frage nach der Bestimmung des Menschen während der

[161] Bevir, Logic: 222
[162] Bevir, Logic: 222
[163] Hinske, Grundideen.
[164] Hinske, Grundideen: 434.
[165] Hinske, Grundideen: 434.

Aufklärungszeit begründete. In ihm sind verschiedene für die vorliegende Studie relevante Texte entstanden. Mit Bezug auf Hinskes Typologisierung schreibt Giuseppe D'Alessandro in seinem Beitrag «Die Wiederkehr eines Leitworts. Die Bestimmung des Menschen als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung»,[166] dass sich in diesem Leitwort «einige der wichtigsten Themen des moralisch-praktischen Nachdenkens der Hoch- und Spätaufklärung» konzentrieren.[167] Insbesondere habe die Frage nach der Bestimmung des Menschen als eine «Übergangsidee» dazu beigetragen, dass sich das Denken der Spätaufklärung zu dem des deutschen Idealismus transformiert habe.[168] Ihre zentrale Stellung kommt der Frage deswegen zu, weil sie als «Schnittpunkt» zwischen einer sich zunehmenden Ausdifferenzierung von Disziplinen habe vermitteln können. Von diesen nennt D'Alessandro die Philosophie, Theologie und Geschichtswissenschaft.[169] Quantitativen Beleg für diese These der zentralen Funktion der Bestimmungsfrage liefert Fotis Jannidis in seinem 2002 veröffentlichten Beitrag «Die 'Bestimmung des Menschen': Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel».[170] Darin weist er nach, dass relativ zum Gesamtzeitraum von 1740 bis 1840 in den Publikationen von 1780 bis 1810 vermehrt die Rede von der «Bestimmung des Menschen» war.[171] Laut Laura Anna Macor hatte die Bestimmungsfrage ihren Ursprung in den westeuropäischen Religionsdebatten des 17. Jahrhunderts, was sie in ihrer umfassenden Begriffsstudie «Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte»[172] zu zeigen beansprucht. Als Pendant zum Gedanken einer «natürlichen Religion» habe vor allem die Bestimmungsfrage einheitsstiftend auf die konfessionelle Zersplitterung eingewirkt:

> «Bei diesem generellen Kontext handelt es sich, mit wenigen Worten gesagt, um den bekannten Versuch, durch religionsphilosophische Überlegungen die innerchristlichen nachreformatorischen Spaltungen der Frühen Neuzeit zu überwinden: Die konfessionellen Zersplittertheit des Christentums und die

[166] D'Alessandro, Leitwort.
[167] D'Alessandro, Leitwort: 22.
[168] D'Alessandro, Leitwort: 22.
[169] D'Alessandro, Leitwort: 22.
[170] Jannidis, Bestimmung.
[171] Jannidis, Bestimmung: 94.
[172] Macor, Bestimmung.

davon herrührenden Kriege hatten die Entstehung eines dringenden Bedarfs nach einer allgemeinen Begründung von dem verursacht, was das Verhältnis des Menschen zu Gott definiert und dem ersteren die Mittel an die Hand gibt, um dem Willen des letzteren zu entsprechen.»[173]

Sprachgeschichtlich fusst der der Bestimmungsfrage zugrundeliegende Begriff auf der substantivierten Passivform des Verbs «bestimmen», das sich unter anderen aus dem lateinischen «destinatio» herleiten und als festlegen bzw. definieren verstehen lässt.[174] Unter dieser Bedeutung sei auch die Bestimmung als «Endzweck, das finale Ziel eines Dinges oder eines Geschöpfes» zu verstehen.[175] Zwar gründet der Bestimmungsbegriff primär auf diesem passiven Verständnis des Bestimmtseins, das dem Menschen oder einem Ding von aussen zukommt, lässt sich aber im Sinne einer menschlichen Selbstbestimmung auch ins aktive wenden. Der deutsche Begriff der «Bestimmung» korrespondiert mit dem französischen «destination» oder den englischen Begriffen «purpose» und «end».[176] Eintritt in den theologischen bzw. philosophischen Diskurs der deutschen (Spät-) Aufklärung fand der Begriff durch das extrem prominent gewordene Werk des Theologen Johann Joachim Spalding, «Betrachtung über die Bestimmung des Menschen», das er 1748 erstmals veröffentlichte.[177] Von hier aus entwickelten sich zahlreiche theologische und philosophische Debatten, die unter dem Begriff der Bestimmung geführt worden sind und nicht zuletzt immer wieder auf Spaldings Werk referierten, das bis gegen Jahrhundertende bis zu elf mal neu aufgelegt worden ist. Als gewichtige Beispiele lassen sich die Debatten zwischen Thomas Abbt und Moses Mendelssohn sowie Herders Abwandlung der Bestimmungsfrage anführen, in der er den Blick weg vom Menschen als Individuum und hin zur Menschheit als Gattungswesen richtet. Zentrale Impulse setzte dann in den 1780er Jahren der deutsche Philosoph Immanuel Kant, in dessen Philosophie die «sittliche Bestimmung des einzelnen Menschen und der Menschheit im Ganzen […] das dirigierende Zentrum» bilde, wie es der

[173] Macor, Bestimmung: 63.
[174] D'Alessandro, Leitwort: 22.
[175] Macor, Bestimmung: 53.
[176] Macor, Bestimmung: 63.
[177] Macor, Bestimmung: 74.

renommierte deutsche Kant-Forscher Reinhard Brandt formuliert.[178] Kants Beitrag zum Bestimmungsdiskurs war insofern zentral, als er die beiden Elemente des «Bestimmtseins» und «Bestimmens», über die und deren Verhältnis man in den Jahren zuvor heftig debattiert hatte, wieder zusammenbrachte, indem er den Menschen als zur Selbstbestimmung bestimmt erachtete.[179] Kants Beiträge zur Bestimmung, die sich letztlich in seinen kritischen Schriften verpackt wiederfinden, gaben den Debatten in den 1790er noch einmal neue Impulse, ehe dann der philosophische Bestimmungsdiskurs mit den letzten Beiträgen von Johann Gottlieb Fichtes noch im gleichen Jahrhundert sein Ende fand.[180] In der Theologie war die Bestimmungsfrage unter dem dogmatischen Lehrstück der «menschlichen Gottebenbildlichkeit» jedoch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein virulent.[181]

Nach diesem kurzen historischen Abriss gilt es nun die Relevanz der Frage nach der Bestimmung des Menschen im Denken Philipp Albert Stapfers aufzuzeigen. Das soll ihre Wahl zum Leitmotiv dieser Untersuchung legitimieren, unter dem sie Stapfers Denken zu erschliessen beansprucht. Anders als bei namhaften Vertretern der Bestimmungsdebatte scheint die Frage nach der Bestimmung des Menschen im Denken Stapfers auf den ersten Blick keine grössere Rolle gespielt zu haben. So taucht der Begriff «Bestimmung» nur in einem der Titel seiner Schriften auf: in «Der Minister der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik, an die Religionslehrer Helvetiens, über ihre Pflichten und Bestimmung» – einem ministerialen Schreiben von ihm an die Religionslehrer vom Oktober 1798.[182] Wie man sieht enthält der Titel zwar den Begriff «Bestimmung», doch bezieht er sich nicht im allgemeinen Sinn auf die Bestimmung des Menschen, sondern lediglich auf die spezifische Berufsgruppe der Religionslehrer.

Bei näherer Betrachtung des Quellenkorpus der vorliegenden Studie lässt sich nun aber doch ein offenkundiger Bezug zu den Grundsatzfragen des spätaufklärerischen Bestimmungsdiskurs zeigen, wie gleich zu sehen sein wird. Vor allem die drei wissenschaftlichen Abhandlungen der 1790er Jahre – *Entwicklungsmethode*, *De*

[178] Brandt, Bestimmung: 7.
[179] Macor, Bestimmung: 199.
[180] D'Alessandro, Leitwort: 45.
[181] Macor, Bestimmung: 355.
[182] Stapfer, Religionslehrer: 124.

Natura und *Beweis* – lassen sich als Auseinandersetzungen mit Teil-Fragestellungen der übergeordneten Bestimmungsfrage lesen. Anhand dessen soll verdeutlicht werden, dass die Bestimmungsfrage als die gesuchte koordinierende Systemstelle dienen kann, von der aus ein Zusammenhang zwischen den zeitlich verstreuten und kontextbezogenen Schriften erkennbar wird. So sucht Stapfer in der *Entwicklungsmethode* nach einer Antwort auf die Frage, wie die Anlagen im Menschen am besten entwickelt werden können, damit er seiner Bestimmung gerecht werden kann. In *De Natura* zeigt er auf, wie sich die Menschheit am besten in der Gesellschaft zu organisieren habe, um ihrer Bestimmung – die er im Aufstieg zur Sittlichkeit sieht – bestmöglich nachzukommen. Und im *Beweis* deutet Stapfer die historische Person Jesus Christus als empirisch manifestierte Form moralischer Vollkommenheit und damit auch zum Vor- und Leitbild für die Bestimmung des Menschen und seinen Endzweck. Die Arbeitsthese, die Bestimmungsfrage war ein zentrales Bindeglied im Denken Stapfers, wird im Folgenden für die beiden Untersuchungszeiträume (Zeit in Bern und in Frankreich) entlang dreier Aspekte zu belegen versucht: anhand von Stapfers Terminologie, seiner Denksystematik und Literaturauswahl. 1799 bezeichnet Stapfer die Bestimmungsfrage als die «grosse Frage», die es für das Menschengeschlecht zu klären gelte.[183] Insgesamt finden sich zahlreiche Stellen in den vorliegenden Quellen der Frühzeit, an denen er den Begriff verwendet. So spricht er beispielsweise 1798 in seiner Botschaft an die gesetzgebenden Räte von der «Bestimmung der jungen Helvetier»[184] oder dem «Gefühl der Würde und Bestimmung» des Menschen.[185] 1797 im *Beweis* schreibt er vom «Bewusstseyn unserer Bestimmung»[186] und 1792 davon, dass «die Bestimmung mit einem Fingerzeig auf eine höchste Intelligenz und auf ein unsichtbares Geisterreich befriedigt» werden solle.[187] Neben der spezifischen Verwendung der Begrifflichkeit dominiert vor allem auch das dem Bestimmungsdiskurs inhärente teleologische Denken. So spricht er beispielsweise 1792 in der *Entwicklungsmethode* vom «Ziel» der Sittlichkeit, dem die Menschheit zueilen würde[188] oder 1798 in

[183] Stapfer, Anrede: 6.
[184] Stapfer, Botschaft: 74.
[185] Stapfer, Bothschaft: 78.
[186] Stapfer, Beweis: 21.
[187] Stapfer, Entwicklungsmethoden: 39
[188] Stapfer, Entwicklungsmethode: IV.

Religionslehrer vom «Gesammtzweck unserer doppelten Natur».[189] Neben dem bereits Genannten zeugt vor allem auch Stapfers Literaturauswahl von seinem Bezug zum Bestimmungsdiskurs. Neben drei Autoren, wie Spalding,[190] Herder[191] und Fichte,[192] die exemplarisch zu nennen sind, sind vor allem Bezüge auf Kant sehr präsent. Stapfer hat Theoreme aus allen grösseren Schriften Kants kritischer Phase in seine eigenen Schriften eingebaut, was im Folgenden jeweils mit einem Einzelbeleg vermerkt wird. Das umfasst neben den drei Hauptwerken, der *Kritik der reinen Vernunft*,[193] der *Kritik der praktischen Vernunft*[194] und der *Kritik der Urteilskraft*,[195] auch dessen *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,[196] *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis*,[197] *Zum ewigen Frieden*,[198] *Metaphysik der Sitten*[199] sowie dessen *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.[200] Ein ähnliches Bild lässt sich auch für Stapfers Spätphase gewinnen. Auch hier bezeichnet er die Bestimmungsfrage als hochaktuell[201] und verwendet Begriffe wie «destinées des hommes»,[202] «toutes les phases des destinées humaines»,[203] «destinées de la race humaine tout entière»[204] oder spricht von «notre destination morale».[205] Der systematisch, teleologische Bezug artikuliert sich in der Spätphase vor allem über die christlichen Vorstellung der Vorsehung – so beispielweise 1833, wo Stapfer von «la direction que la Providence a imprimée aux affaires humaines» [206] spricht oder 1827, als er von den göttlichen «desseins sur l'homme» redet.[207] Weil die Bestimmungsfrage in der Philosophie um

[189] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[190] Stapfer, De Natura: 44.
[191] Stapfer, Entwicklungsmethode: 36.
[192] Stapfer, De Natura: 5.
[193] Stapfer, Entwicklungsmethode: II.
[194] Stapfer, Entwicklungsmethode: 28.
[195] Stapfer, De Natura: 31.
[196] Stapfer, Entwicklungsmethode: VIIf.
[197] Stapfer, De Natura: 6.
[198] Stapfer, De Natura: 6.
[199] Stapfer, Beweis: 53.
[200] Stapfer, De Natura: 10.
[201] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 199.
[202] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 354.
[203] Stapfer, Erste Rede, «Société des Missions évangéliques», 1827: 303.
[204] Stapfer, Vierte Rede, «Société biblique française et étrangère», 1838: 404.
[205] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 196.
[206] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 356.
[207] Stapfer, Erste Rede, «Société des Mission évangéliques», 1827: 303.

1800 als Diskussionsgegenstand mehrheitlich verschwunden ist, förderte der Diskurs zur Frage keine namhaften Werke oder Theoreme mehr zu Tage, weshalb ich von nun an keine weiteren Werke aus Stapfers Literaturauswahl nenne, um damit seine Orientierung an der Bestimmungsfrage nachzuweisen. Die bisherigen Ausführungen dürften genügen, um die Wahl der Frage nach der Bestimmung des Menschen als Leitmotiv für die Rekonstruktion von Stapfers Überzeugungen zu verwenden, zu legitimieren.

Während das «web of beliefs» Stapfers im Hinblick auf die Bestimmungsfrage rekonstruiert wird, wird seine Einbettung in eine Tradition (im Sinne Bevirs) enger gefasst betrachtet. Als Tradition, in der Stapfer sozialisiert worden ist, wird eine in der Forschung als «vernünftige Orthodoxie» bezeichnete Geisteshaltung verwendet.[208] Aus ihr, wie wir später sehen werden, resultiert eine bestimmte Beantwortung der Bestimmungsfrage. Dilemmas Stapfers berücksichtigt die vorliegende Studie hauptsächlich zwei. Das ist zum einen das, das aus seiner Auseinandersetzung mit der rationalen Theologie in den späten 1780er und frühen 1790er Jahre entsprang. Sie liess ihn zu einem vehementen Verfechter der kantischen Philosophie werden. Und das andere Dilemma war durch die negativen Erfahrungen bestimmt, die er als Minister während der Helvetik machte. Sie haben sein Denken in der Spätphase ganz wesentlich beeinflusst. Auf alle drei Aspekte wird an gegebener Stelle weiter unten näher einzugehen sein.

[208] Rohr, Minister: 91.

4. Quellen

Nach dieser ersten systematischen Annäherung an Stapfers Schriften werden nun die Quellen, auf die sich die vorliegende Untersuchung bezieht, näher betrachtet. Das breit abgestützte Korpus der 32 Schriften, auf die sich die Bestimmung der beiden Untersuchungsphasen – die im gleich folgenden Methodenteil begründet wird – stützt, wird in vier Gruppen eingeteilt. Die erste Gruppe bilden die drei wissenschaftlichen Abhandlungen aus dem Ancien Régime, die Stapfer während seiner Zeit als Lehrer am Politischen Institut und als Professor an der Akademie in Bern verfasst hat. Der zweite Quellenblock besteht aus einer Auswahl von zentralen Texten, die Stapfer während seiner Amtszeit als Minister der Künste und Wissenschaften in der Helvetik publiziert hat. Die dritte Gruppe umfasst alle Reden, die Stapfer während seiner aktiven Zeit im französischen Réveil als Vorsitzender der Sozietäten gehalten hat und seinem Text zu Immanuel Kant aus der «Biographie universelle». Den vierten Block bilden Quellen, die thematisch keinem der vorderen drei Blöcke zugeordnet werden können – wie Tagebücher, Briefe oder Notizen. Exemplarisch für diese Quellen wird Stapfers «Lektüreverzeichnis» seiner Studienzeit in Bern vorgestellt, das im Laufe meiner Forschungsarbeiten neu entdeckt worden ist.

4.1. Schriften aus der Zeit des «Ancien Régimes»

Stapfer hat zwischen 1792 und 1798, der Phase seines Wirkens als Lehrer am Politischen Institut und Professor an der Akademie in Bern, drei wissenschaftliche Abhandlungen verfasst, die zum Teil über die Grenzen Berns hinaus Beachtung gefunden haben.

Entwicklungsmethoden

Die erste dieser drei Schriften und zugleich älteste der publizierten ist seine Antrittsrede für seine Tätigkeit am Politischen Institut. Sie wurde 1792 unter dem Titel «Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen zufolge eines kritisch=philosophischen Entwurfs der Culturgeschichte unsers Geschlechts: in

der Form einer Apologie für das Studium der classischen Werke des Alterthums»[209] publiziert. Nebst der Antrittsrede selbst umfasst die Publikation auch eine Vorrede und drei Anhänge, die spezifische Gedankengänge aus der Rede vertiefen. In der Vorrede bettet Stapfer seinen zentralen Gedankengang, die Begründung der Relevanz der antiken Literatur im Bildungssprozess des Menschen, in sein grundlegendes anthropologisches Verständnis ein. Die Rede selbst eröffnet Stapfer mit allgemeinen Gedanken zur Entwicklung des Politischen Instituts, wobei er insbesondere auf die Absonderung der Erziehung der Patriziersöhne im Politischen Institut positiv zu sprechen kommt.[210] Mit Verweis auf Montesquieu, Smith und Kant will er zeigen,[211] dass Ausdifferenzierung und Spezialisierung menschlichen Schaffens und Denkens wesentlich zum Fortschritt der Menschheit beigetragen haben. In der Folge kommt Stapfer auf seinen eigentlichen Gegenstand der Rede zu sprechen. Entsprechend der Tätigkeit als Lehrer für alte Sprachen und Geschichte, die er mit seiner Antrittsrede aufnimmt, will er den Beweis erbringen,

> «dass nie kein Stand der Cultur, man mag sich das Ideal desselben noch so reizend entwerfen, eintretten werde, in welchem irgend ein Surrogat die griechische und römische Litteratur aus ihrem alten Besitze, zur Bildung cultivirter Völker als wesentliches Werkzeug mitzuwirken, ohne Nachtheil verdrängen dürfte.»[212]

Stapfer widmet sich dieser Frage, ob der Unterricht in den antiken Sprachen verzichtbar sei, einerseits, weil zeitgenössisch Kritik über den Sinn und Zweck der Ausbildung der Schüler in diesen Fächern geübt worden ist.[213] Andererseits – und das ist wohl die grössere Motivation – gibt ihm die Frage

> «den bequemsten Anlass an die Hand, die fruchtbarste Entwickelungsmethode der Anlagen im Menschen zufolge wichtiger aus den Hauptepochen seiner Culturgeschichte hergeleiteter Regeln zu bestimmen.»[214]

[209] Stapfer, Entwicklungsmethode.
[210] Stapfer, Entwicklungsmethode: 4f.
[211] Stapfer, Entwicklungsmethode: 4-6.
[212] Stapfer, Entwicklungsmethode: 15.
[213] Stapfer, Entwicklungsmethode: 10f.
[214] Stapfer, Entwicklungsmethode: 10.

Seinen Beweis «der Unentbehrlichkeit [der] humanistischen Kenntnisse zur vollständigen Erreichung der Zwecke höherer Cultur» will Stapfer «aus der Natur unsers theoretisch-praktischen Vermögens» erbringen.[215] Die Schrift erweist sich als wichtige Basis sowohl für die Erforschung seines Denkens über die Bestimmung des Menschen als auch seiner methodischen Überlegungen, wie diese Bestimmung am besten bzw. schnellsten erreicht werden kann. Stapfer eröffnet seinen Gedankengang mit seiner Überzeugung vom «obersten Zweck aller Erziehung», den er in Anlehnung an Kants Methodenlehre darin zu erkennen meint, «den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen derselben, und Alleinherrschaft bey allen Entschliessungen des Willens zu verschaffen.»[216] Im weiteren Verlauf der Schrift fragt er danach, nach welchen Gesetzmässigkeiten diese «vernünftige Selbstthätigkeit» am bestmöglichen erreicht werden könne,[217] wobei er der Ansicht ist, dass die Antwort auf diese Frage von den beiden «ehrwürdigen Lehrern», der Vernunft und der Geschichte, gegeben wird:

> «Diese [die Geschichte; L.T] nemlich zeigt uns den Weg, auf welchem der grosse Erzieher des Menschengeschlechts die Vernunft diesem Ziele entgegenführte: und jene kann aus Begriffen einleuchtend machen, dass uns diese Heerstrasse und zwar einzig dem Ziele näher bringen **muss.**»[218]

Mit einem «vernünftigen Blick» auf die Geschichte sei Stapfer zufolge ein dreistufiger Aufstiegsprozess auszumachen, durch den sich das «Publicum» – in dem er die in der Geschichte jeweils am weitesten Ausgebildeten sah[219] – emporgearbeitet habe. Die erste Stufe bestehe aus der Schärfung der Sinne und des Verstandes,[220] die zweite aus einer Geschmacksausbildung[221] und die dritte aus der Schule der praktischen Vernunft.[222] Dieses trichotomische Geschichtsverständnis begründet Stapfer danach mit einem Verweis auf die kantische Ideenlehre (theoretische-ästhetische-

[215] Stapfer, Entwicklungsmethode: 15.
[216] Stapfer, Entwicklungsmethode: 16.
[217] Stapfer, Entwicklungsmethode: 16.
[218] Stapfer, Entwicklungsmethode: 17f.
[219] Stapfer, Entwicklungsmethode: 19f.
[220] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.
[221] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.
[222] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.

praktische).[223] Stapfer ist nun davon überzeugt, dass das menschliche Individuum die gleichen Schritte wie die Menschheit als Gattungswesen zu durchlaufen habe.[224] Deshalb habe der Lehrer «seinen Zögling durch diese drey verschiedenen Entwicklungsstufen zu dem erhabenen Ziele einer vernünftigen Freyheit empor» zu heben.[225] Den Bogen zur Eingangsthese, derzufolge die antike Literatur für die Erziehung unverzichtbar sei, schlägt Stapfer darüber, dass er für die griechische und römische Kultur eine federführende Rolle in der Ausbildung des Geschmackes der Menschheit als Gattungswesen vorsieht.[226] Deshalb würden «die Werke, welche sich aus jenem Zeitalter des freyen Spiel oder der Demokratie der Seelenkräfte herschreiben, Muster des Geschmacks» bleiben und deshalb seien sie für die Erziehung der Menschen unabdingbar.[227] Zum Schluss seiner Rede richtet Stapfer das Wort an seine zukünftigen Schüler, seine zukünftigen Arbeitskollegen und die Obrigkeit.

De Natura

Die zweite Schrift aus der Zeit des Ancien Régimes, die in die vorliegende Studie einfliesst, hat Stapfer 1797 unter dem Namen «De Natura, Conditore et Incrementis Reipublicae Ethicae»[228] – zu Deutsch: «Von der Natur, dem Gründer und dem Wachstum des ethischen Gemeinwesens» – veröffentlicht. Die Schrift besteht im Kern aus seiner Antrittsrede über die «Idee der Kirche bzw. das Bild des ethischen Gemeinwesens»,[229] die er am 8. November 1796 gehalten hat. Diese Rede ergänzt er um ein knappes Vorwort und zwei Anhänge, in denen er Gedanken aus der Rede vertieft. Im Vorwort bekräftigt Stapfer die Wichtigkeit, die die «kritische Untersuchung unserer Fähigkeiten» für die Sache der Theologie und des Christentums insgesamt habe, wobei er auf den Einfluss der drei kantischen Kritiken und dessen Religionsschrift für seine Rede hinweist.[230] Die Rede selbst lässt sich in vier Teile gliedern: eine Einleitung, zwei inhaltliche Teile der Rede und einen längeren

[223] Stapfer, Entwicklungsmethode: 28-30.
[224] Stapfer, Entwicklungsmethode: 37f.
[225] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.
[226] Stapfer, Entwicklungsmethode: 41f.
[227] Stapfer, Entwicklungsmethode: 47.
[228] Stapfer, De Natura.
[229] Stapfer, De Natura: 2.
[230] Stapfer, De Natura: 1.

Abschluss, in dem er sich direkt an die Zuhörerschaft wendet. Nach einer ausführlichen Einleitung und Begrüssung, in der Stapfer auf seine neue Stellung an der Akademie zu sprechen kommt,[231] leitet er auf das inhaltliche Thema über. Stapfer will in seiner Rede die Idee von der Kirche Gottes skizzieren, wie er sie sich im Geiste geformt habe.[232]

> «In zwei Teilen werde ich versuchen zunächst darzulegen, was die Kirche sein muss, wenn wir uns bei der Beschreibung ihres Aussehens von der Vernunft leiten lassen, und dann mit welch grossen Schwierigkeiten jemand ringen muss, wenn er unternimmt, auf dieser sichtbaren Bühne der Welt eine Idee vorzuführen, und durch wen es den Menschen gegeben ist, diesen Begriff zu repräsentieren, oder zu erreichen.»[233]

Den ersten inhaltlichen Part seiner Rede eröffnet Stapfer mit Überlegungen zur Bestimmung des Menschen, die er in der Realisierung des «Höchsten Gutes» zu erkennen glaubt.[234] Damit sich dieses Höchste Gut realisieren lasse, müssten alle Fähigkeiten im Menschen entwickelt, der «gesamte Zusammenschluss verständiger Naturen beschworen» werden und Gott selbst dem Menschen beistehen.[235] Der ersten Bedingung, der Entwicklung der Fähigkeiten, stellen sich nach Stapfer zwei Hindernisse in den Weg: der «bürgerliche» und der «moralische Naturzustand» der Menschen.[236] Den bürgerlichen Naturzustand definiert Stapfer als einen Zustand ewiger Zwist, in dem sich die Menschen gegenseitig Abbruch tun. Ihn sollten die Menschen überwinden, indem sie sich gegenseitig Rechtssicherheit geben und sich vertraglich zu einem bürgerlichen Gemeinwesen zusammenschliessen.[237] Auf Grundlage dieser staatlich organisierten Gemeinschaft breche sodann aber ein zweiter, ein «moralischer Krieg» aus, der der moralische Naturzustand sei. Um auch diesen überwinden zu können, sollen sich die Menschen zu einem zweiten Gemeinwesen – dem «ethischen Gemeinwesen» – zusammenschliessen. Dieses

[231] Stapfer, De Natura: 2f.
[232] Stapfer, De Natura: 4.
[233] Stapfer, De Natura: 5.
[234] Stapfer, De Natura: 5.
[235] Stapfer, De Natura: 4f.
[236] Stapfer, De Natura: 5.
[237] Stapfer, De Natura: 6.

ethische Gemeinwesen charakterisiert Stapfer im Anschluss an Kants *Religionsschrift* (1793/94) als eines, zu dem sich die Menschen aus Freiheit zusammenschliessen würden und das durch das Gesetz der praktischen Vernunft und dem «Willen der höchsten göttlichen Macht» geregelt werde.[238] In diesem Gemeinwesen würden die Menschen

> «alle Tugenden […] an sich [pflegen]. Ihre Gerechtigkeit sucht keine Belohnung, keinen Preis. Nicht aufgrund ihrer Vorteile, sondern aus sich heraus wird die Tugend geschätzt; man bemisst sie nicht nach ihrem Ertrag und ihren Vorzügen, sondern liebt sie um ihrer selbst willen.»[239]

Dieses Gemeinwesen versteht Stapfer als die «heilige Kirche», die ganz frei und unveränderlich sei und einst die ganze Menschheit umfassen werde.[240] In seinem zweiten inhaltlichen Redeteil kommt Stapfer dann auf die Hindernisse zu sprechen, mit denen man sich bei der Realisierung dieser Idee konfrontiert sehe. Er sagt darin auch, was es den Menschen ermögliche, diese Hindernisse zu überwinden, um so das «Reich Gottes» auf Erden auszubreiten. Die Hindernisse glaubt Stapfer im Wesentlichen im sinnlich begründeten Unwillen des Menschen zu erkennen, sein Handeln durch das «Sittengesetz» zu bestimmen. So trete der Mensch dem ethischen Gemeinwesen bei und dehnte es damit aus. Behoben werden könne dieser Unwille durch eine christliche Erziehung, über die der Mensch auf den Weg des Friedens finde:

> «Der Friede ist freilich ein von Hindernissen holpriger, wegen seiner Länge lästiger, vom Schmutz entstellter Weg, aber ein königlicher, ein sicherer, ein befestigter, der einzige, auf dem es dem schwachen und allzu lange auf die Sinne fixierten Menschengeschlecht gestattet ist, zum Lob der Tugend zu schreiten. Denn nur wenn sie sich gleichsam aus den Kerkern der Sinne erhoben haben und in vielen Runden um die Wendemarke gehetzt sind, bringt sie die edle Siegespalme zum obersten Wettkampf- und Schiedsrichter, zu Gott. Im Christentum und seinen heiligen Büchern sind also nicht nur die Lehre der

[238] Stapfer, De Natura: 11. Die beiden Kräfte sind bei Stapfer gleichzusetzen.
[239] Stapfer, De Natura: 11.
[240] Stapfer, De Natura: 11.

reineren Religion, sondern auch alle Hilfsmittel zur Frömmigkeit und alle Mittel zum Schutz der religiösen Erziehung enthalten.»[241]

Mit dieser Überzeugung bringt Stapfer sodann auch den Kerngedanken seiner Rede auf den Punkt: Das ethische Gemeinwesen habe seinen historischen Ursprung in Jesus Christus:

> «Vor Jesus Christus, verehrte Zuhörer, hatte niemand die Idee eines ethischen Gemeinwesens, geschweige denn den Plan, es zu gründen. Er allein war von allen der erste, der im Geiste ein Bild von dieser Art von Gemeinschaft entwarf, der nicht nur die Notwendigkeit aufzeigte, sondern die Einrichtungen und Gesetze suchte, die dazu angetan waren, es zu schaffen, der sie durch sein heiligstes Beispiel an Tugend empfahl, die gröberen Geister durch Wunder anlockte und die Zeitgenossen aufforderte, in diese Gesellschaft gegen die Laster, die der Gesellschaft entspriessen, einzutreten.»[242]

Ihn sieht er demnach sowohl als Gründer als auch Regenten des ethischen Gemeinwesens.[243] Zum Schluss seiner Rede wendet sich Stapfer in längeren Passagen an seine Zuhörerschaft und geht auf seine Arbeit und die Akademie ein. Diese Rede von 1796 ergänzt Stapfer in seiner Publikation von 1797 um zwei Anhänge. Der eine heisst «Über das Christentum, wie es den Sinn für das Erhabene erweckt»[244] und der andere «Über die wichtigsten Epochen der Dogmengeschichte»[245] . Darin vertieft Stapfer bestimmte Gedanken seiner Rede.

Beweis

Stapfers dritte grosse in den 1790er Jahren verfasste Schrift nannte er den «Versuch eines Beweises der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter».[246] Im Kern ist sie eine Predigt, die Stapfer selbst – um ein Vorwort und drei Anhänge ergänzt – publizierte. In seiner Predigt verfolgt er das Ziel, Jesus von Nazareth als Jesus Christus – also Sohn Gottes – auszuweisen. Stapfer will diese «Beglaubigung»[247]

---

[241] Stapfer, De Natura: 17.
[242] Stapfer, De Natura: 16.
[243] Stapfer, De Natura: 16.
[244] Stapfer, De Natura: 31-34.
[245] Stapfer, De Natura: 35-44.
[246] Stapfer, Beweis.
[247] Vom im Titel stehenden Beweis distanziert er sich selbst in der Vorrede: Stapfer, Beweis: 8.

anhand der Charaktereigenschaften, die von Jesus in der Bibel überliefert sind, erbringen. Dafür wendet er sich einer Bibelstelle aus dem Johannesevangelium «Wer mich gesehen hat, der hat auch den Vater gesehen» zu.[248] Zunächst stellt er die Charaktereigenschaften unter dem Teilzitat «wer mich gesehen hat» dar, um dann in einem zweiten Teil die «göttliche Sendung von Jesu» auszumachen, was unter dem zweiten Teil des Zitates «der hat auch den Vater gesehen» erscheint. Diesem Vorgehen schickte Stapfer in einer 12-seitigen Vorrede einleitende Gedanken voraus, wie er die Gedankengänge[249] und Begrifflichkeiten[250] seiner Schrift verstanden haben möchte. Hier wird erneut deutlich, wie stark sich Stapfer auf Kant bezog.[251] Womöglich war das Fassen seines Vorhabens, von der moralischen Vollkommenheit Jesu auf dessen Göttlichkeit zu schliessen, direkt von Kants *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) inspiriert.[252] Stapfer sagt zu Beginn seiner Predigt, dass sich Gott zwar auch in der Natur offenbare, doch trete sein Wille im Bild des «Erlöser[s] der Welt» am deutlichsten zu Tage.[253] In dieser Sendung Gottes in die Welt sieht Stapfer den Zweck, die Menschen «zu frommen Gesinnungen» – also zur Moralität – emporzuheben:

> «Der Anblick deines vielgeliebten Sohnes hebe uns zu den frommen Gesinnungen empor, welche ja der Zweck seiner Sendung auf Erden und der Hauptinhalt deines ihm von dir gegebenen Auftrags an die Menschheit sind!»[254]

Im Anschluss daran beginnt Stapfer mit der Entfaltung seines Hauptgedankengangs. Zuerst beschreibt er Jesu «Charaktereigenschaften», die er anhand dreier «Emotionen» zu erschliessen meint, die «hervorstechende Eigenschaften der menschlichen Natur» seien: die Bewunderung, die Liebe und die Achtung.[255] Bewundern lasse sich nach Stapfer an Jesu vor allem sein Denkvermögen, seine Menschenkenntnis und Lebensweisheit. Darin, so Stapfer, sei ihm nie ein Mensch

[248] Johannes XIV.9. Vgl. Stapfer, Beweis: 14.
[249] Stapfer, Beweis: 8-10.
[250] Stapfer, Beweis: 7f.
[251] Stapfer, Beweis: 11f..
[252] Kant, GMS: 30.
[253] Stapfer, Beweis: 20.
[254] Stapfer, Beweis: 21.
[255] Stapfer, Beweis: 21.

gleich gekommen.[256] In diesem ersten Punkt würdigt Stapfer vor allem die intellektuellen Kräfte Jesu und die «Grösse seines Geistes».[257] In einem zweiten Punkt geht Stapfer dann – auf der Grundlage der «Liebe» – auf die Güte Jesu Herzens ein.[258] «Uneingeschränkte Güte und inniges Wohlwollen gegen alle auch die geringsten Menschen» sei «unstreitig Jesu herrschende Gesinnung» gewesen.[259] Der dritte und für Stapfer zugleich wichtigste Punkt ist das Gefühl der «Achtung», das die Betrachtung von Jesu Leben auslöse: «Doch die Liebe und die Bewunderung, womit der Sohn Gottes unser Gemüth erfüllt, verschwinden vor der Hochachtung, die uns seine Tugend gebietet».[260] Diese Achtung leitet Stapfer – ganz im kantischen Verständnis – aus dem Pflichtgefühl ab, aus dem der Sohn Gottes gehandelt habe. Dass er aus ihm gehandelt habe, macht Stapfer am «Opfertod» Jesu fest: «Jesus geht dem Tode freywillig entgegen: er betet zu Gott für seine wütenden Henker. Sich selbst, seine Kräfte, seine Ehre, sein Leben opfert er den Menschen auf.»[261]

> «Nicht Aussicht auf glänzende Belohnung,» führt Stapfer den Gedankengang aus, «selbst nicht die Ehre Wohlthäter der Menschheit zu seyn, nicht blosse Befriedigung seines wohlwollenden Triebes, nicht einzig der schöne Hang zum Beglücken seiner Brüder, nicht einmal Verlangen nach den seligen Gefühlen, die das Bewusstseyn errungener Verdienste gibt, ist die Triebfeder dieser ausserordentlichen Selbstsverläugnung», sondern alleine «reines Pflichtgefühl: der Wille seines Vaters der ihm diesen Auftrag gegeben hat.»[262]

Auf dieser dreifachen Charakterisierung Jesu (Intellekt, Liebe, Achtung) baut Stapfer dann eine Beweisführung in vier Schritten auf, mit der er zeigen will, dass der Mensch in Jesu eigentlich Gott erkenne. Sein erstes Argument für diese These ist, dass der Mensch bei der Betrachtung von Jesu Charakter immer wieder «neuen Stoff zur Bewunderung» finde, was ihn quasi als empirisch manifestierte Idee des Sittengesetzets im kantischen Sinne ausweist.[263] Dementsprechend spricht er auch

[256] Stapfer, Beweis: 24.
[257] Stapfer, Beweis: 27
[258] Stapfer, Beweis: 27.
[259] Stapfer, Beweis: 28.
[260] Stapfer, Beweis: 30.
[261] Stapfer, Beweis: 30f.
[262] Stapfer, Beweis: 34f.
[263] Stapfer, Beweis: 40

davon, dass in Jesu die «vollendete Darstellung des Sittengesetzes ausser mir» zu finden sei.[264] Der zweite Punkt, der dafür spreche, dass Jesu gottgesandt sei, ist, dass solch einfache Leute wie die Zeitgenossen Jesu diesen «harmonischen Charakter» nicht hätte zeichnen können, weshalb göttlicher Einfluss zu vermuten sei.[265] Den dritten Punkt meint er darin zu erkennen, dass der Charakter Jesu als das grösste Wunder in der Bibel überhaupt gedeutet werden müsse.[266] Und viertens spreche für die göttliche Sendung von Jesus, dass das «Urbild der vollkommenen Menschheit» und damit den «Grund» repräsentiere, «warum Gott den Menschen und die Welt geschaffen hat.»[267] Stapfer deutet Jesus letztlich als «Gnadenmittel für den Menschen», um zur «unverdienten Glückseligkeit zu gelangen».[268] Zum Schluss seiner Predigt wendet sich Stapfer an einen Teil seiner Zuhörerschaft – nämlich, die zukünftigen Pfarrer – und fordert sie auf, diese «heilbringenden Wahrheiten» in die Welt zu tragen und zur Beruhigung und Besserung der Menschen zu benützen.[269] In seinen zwei Anhängen vertieft Stapfer einzelne Punkte seiner Predigt. Der erste trägt den Titel «Ueber den Sohn Gottes als Ideal der vollendeten Menschheit»[270] und der zweite «Ueber die Seelengrösse Jesu».[271]

4.2. Schriften aus der Zeit der «Helvetik»

Das Quellenkorpus aus der Zeit von Stapfers ministerialer Tätigkeit, dem wir uns nun widmen, setzt sich aus sechs Schriften zusammen. Das sind zum einen die drei Schriften, die Stapfer – in einem Brief an seinen Freund und helvetischen Mitstreiter Paul Usteri – als das «Erträglichste, was ich je geschrieben habe», taxierte.[272] Die erste davon ist sein «Ministerial-Hirtenbrief»[273] vom 15. Oktober 1798. Er trug den Titel: «Der Minister der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik, an die Religionslehrer Helvetiens, über ihre Pflichten und

[264] Stapfer, Beweis: 41.
[265] Stapfer, Beweis: 43.
[266] Stapfer, Beweis: 45.
[267] Stapfer, Beweis: 45f.
[268] Stapfer, Beweis: 45f.
[269] Stapfer, Beweis 47.
[270] Stapfer, Beweis: 53-56.
[271] Stapfer, Beweis: 57-71.
[272] Stapfer an Usteri, 12. August 1812, in: Luginbühl, Briefwechsel II: 79f.
[273] Stapfer an Usteri, 12. August 1812, in: Luginbühl, Briefwechsel II: 82.

Bestimmung».[274] Die zweite der drei Schriften ist Stapfers «Bothschaft des Vollziehungsdirektion an die Gesezgeber, und Gesetzesvorschlag»[275] vom 18. November 1798. Die dritte Schrift betitelte er so: «Anrede, gehalten bei der feierlichen Einsetzung des Erziehungsrathes zu Luzern»[276] vom 20. Januar 1799. Diese drei programmatischen Schriften aus den Anfängen Stapfers ministerialer Tätigkeit werden um zwei ministeriale Schriften ergänzt, in denen er sich im Zusammenhang mit dem Betttagsfest an die lokalen Behörden von Bern richtete und die im Nachgang als Art Leitbild im helvetischen Monatsblatt im Jahre 1800 abgedruckt worden sind. Die erste ist vom 30. Juli 1798 und heisst: «Der Minister der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik an den Bürger Tillier, Regierungsstatthalter des Kantons Bern». [277] Die zweite ministeriale Schrift stammt vom 11. August 1799 und heisst: «Rescript des Erziehungsministers betreffend: die Haltung des am 28. September 1799 gefeyerten religiösen Buss= Bett= und Danksagungsfest». [278] Um auch Stapfers Sicht aus den letzten Monaten seiner Amtstätigkeit einfangen zu können, fliesst zudem noch sein auf den 5. Februar 1800 datiertes und im gleichen Jahr gedrucktes Rechtfertigungsschreiben «Einige Bemerkungen über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien»[279] mit in die vorliegende Untersuchung ein.

Den drei zentralen programmatischen Schriften – nämlich seinem Schreiben an die Religionslehrer vom 15. Oktober 1798, seiner Botschaft an die gesetzgebenden Räte vom 18. November 1798 und seiner Anrede an die Erziehungsräte vom 20. Januar 1799 – widmen wir uns im Folgenden.

Religionslehrer

Stapfers erste Schrift der Helvetik, der wir uns nun detailliert widmen, ist sein Schreiben an die «Religionslehrer» vom Oktober 1798, das 1800 in der *Helvetischen*

[274] Stapfer, Religionslehrer.
[275] Stapfer, Bothschaft.
[276] Stapfer, Anrede.
[277] Stapfer, Tillier.
[278] Stapfer, Rescript.
[279] Stapfer, Bemerkungen.

Monathsschrift – unter dem Titel «Der Minster der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik, an die Religionslehrer Helvetiens, über ihre Pflichten und Bestimmung» – erschienen ist.[280] Mit ihm wollte Stapfer die Geistlichkeit für die Arbeit sensibilisieren, für die er sie in seinem Reformprogramm vorgesehen hat: die Erziehung des menschlichen Gewissens.[281] Diese Botschaft kleidet Stapfer in allgemeine Überlegungen zur Frage nach der Bestimmung des Menschen und zu den Funktionen, mit denen der Staat und die Kirche diese Bestimmung befördern sollen, ein. So kommt er einleitend auf die Bestimmung des Menschen zu sprechen, die er in der «höchste[n] Glückseligkeit mit vollendeter Sittlichkeit gepaart» sieht.[282] Damit sich diese realisiere, bedürfe es zum einen, dass sich die Menschen durch «uneigennützige Anstrengung» um Sittlichkeit bemühen. Zum anderen bedürfe es eines Gottes, der diese Anstrengung mit Glückseligkeit in einem Leben nach dem Tode belohne.[283] Um diese Überzeugung allen Menschen zu verinnerlichen, bedürfe es einer «öffentlichen Lehranstalt, […] die man Kirche nennt.»[284] Die Kirche sei daher nichts anderes als ein «Versinnlichungs- und Belebungsmittel der Idee von einem Reich Gottes», das den Zweck habe, das «moralische Gefühl, gegen die Reitzungen der Sinne zu waffnen».[285] Aus diesem Kirchenverständnis leitet Stapfer die Bestimmung und die Pflichten «ihrer Diener» ab:

> «Sie sollen durch die Belebung der Idee eines moralischen Reiches im menschlichen Gemüthe dem Gewissen über das Vergnügen, der Pflicht über den Genuss den Sieg verschaffen. Indem sie durch Veranstaltung feyerlicher Zusammenkünfte, durch religiosen Unterricht und symbolische Handlungen die Vorstellung des Reiches Gottes rege machen, versinnlichen, und tief mit dem Gedankensystem und den Gefühlen ihrer Lehrlinge und Zuhörer verweben, erleichtern sie diesen das unverrückte Fortgehen auf dem Pfade der Pflicht, befördern mithin wesentlich den Gesammtzweck der Menschheit, und sind

[280] Stapfer, Religionslehrer.
[281] Stapfer, Religionslehrer: 129.
[282] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[283] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[284] Stapfer, Religionslehrer: 125.
[285] Stapfer, Religionslehrer: 126.

> unentberhliche Gefhülfen derselben, bey dem Geschäffte ihrer vollständigen Bildung.»[286]

Erfüllen «die Diener» diesen Auftrag, so würden sie gleichzeitig auch dem Staat dienen, der – genauso wie die Kirche selbst – an einer sittlichen Bevölkerung interessiert sei. Im weiteren Verlauf dieser ersten Schrift der Helvetik kommt Stapfer zu seiner Vorstellung einer «dreistufigen Menschenbildung durch äussere Nöthigung», wovon er die ersten beiden Stufen – «den öffentlichen Zwang zur bürgerlichen Gerechtigkeit» und den «Anständigkeitszwang zur gesellschaftlichen Sittsamkeit» – 1798 bereits realisiert sah.[287] Die dritte Stufe, «den moralischen Zwang zur Beobachtung der Pflicht», gelte es durch «Vervollkommnung der Staatsformen, Verbesserung des Erziehungsgeschäffts, und besonders durch zweckmässige Einrichtung des religiosen Unterrichts» herbeizuführen.[288] Auf diese Kultur der äussern Nötigung folge nach Stapfer dann der «innere Zwang», durch den sich jeder Mensch selbst an seinem Gewissen orientiere, was Staat und Kirche überflüssig werden lassen würden.[289] Um diesen inneren Zwang im Menschen zu etablieren, bedürfe es jedoch des Gewissens, das sich im Menschen auszubilden habe. Im Erwachen und Herrschen des Gewissens, einem inneren Vermögen, sieht Stapfer den «Endzweck der Welt»:

> «Ihm, diesem Gesetzgeber und Richter, ist alles unterthan, und arbeitet zu seinem Behufe, die unsichtbare Gottheit wird seine Aussprüche vollziehen. Sein Erwachen, seine Herrschaft und seine Erhebung auf seinen, ihm gebührenden Thron ist der Endzweck der Welt.»[290]

Zum Schluss seines Schreibens an die Religionslehrer, seinem ersten der Helvetik, bekräftigt Stapfer nochmals seine Überzeugung, dass eben diese Lehrer nur zur Erfüllung der Aufgabe, den Menschen «die Gebote des Gewissens» hervorzuziehen,

[286] Stapfer, Religionslehrer: 125.
[287] Stapfer, Religionslehrer: 127f.
[288] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[289] Stapfer, Religionslehrer: 129.
[290] Stapfer, Religionslehrer: 131.

nützlich seien.[291] Kommen sie dieser Aufgabe nach, würden sie auf die volle Unterstützung der helvetischen Regierung zählen können.[292]

Botschaft

Am 18. November 1798 schickte das Helvetische Direktorium einen Gesetzesentwurf an den Senat, wie das Schulwesen zu organisieren sei.[293] Sekundiert wurde dieser Vorschlag von einer Botschaft des Bildungsministers Stapfer, mit der der Notwendigkeit des Gesetzesvorschlags Nachdruck verliehen werden sollte. In eben dieser «Bothschaft des Vollziehungsdirektoriums an die Gesetzgeber und Gesetzesvorschlag» skizziert er seinen dreistufigen Bildungsplan – dem Kernstück der angestrebten nationalen Bildungsreform. Diese Skizze leitet er damit ein, allgemeine Überlegungen zur Lage der Nation und der Wichtigkeit des «öffentlichen Unterrichts und der Volksbildung» für den Erfolg des Helvetischen Projekts anzustellen.[294] Kein Staat, so schreibt Stapfer, sei «durch seine innere Einrichtung lauter aufgefordert, die Ausbildung nützlicher Kenntnisse unter allen seinen Bürgern und die Veredlung des Nationalcharacters, zum Hauptzweck der Bemühungen seiner Beamten zu machen, als derjenige, dessen Verfassung allen Bürgern gleiche Rechte zusichert und den Zugang zu allen Stellen ohne Ausnahme öffnet.»[295] Mit der «Rettung, Verbesserung und Erweiterung [der] Erziehungsanstalten»[296] erfülle der Staat, so Stapfers einleitende Gedanken, ein Eigeninteresse, da dessen Erhalt von der Kompetenz und der sittlichen Rechtschaffenheit seiner Bürger abhänge.[297] Der Fokus dieser geplanten staatlichen Reformen habe in einer ersten Phase auf den Volksschulen zu liegen, die in der Vergangenheit am meisten vernachlässigt worden seien. Ganz im Geiste einer aufklärerischen Legitimationsrhetorik skizziert er deren Zustand als katastrophal:

> «An vielen Orten sind gar keine Schulhäuser; an andern sind sie nicht hinreichend für die Bedürfnisse des Unterrichts, oder höchst unbequem

[291] Stapfer, Religionslehrer: 131.
[292] Stapfer, Religionslehrer: 132.
[293] Rohr, Minister: 63.
[294] Stapfer, Bothschaft: 66f.
[295] Stapfer, Bothschaft: 66.
[296] Stapfer, Bothschaft: 66.
[297] Stapfer, Bothschaft: 67f.

> eingerichtet. Die Schulmeister sind schlecht besoldet. Es fehlt ihnen an den Kenntnissen und Fertigkeiten selbst, welche sie ihren Lehrlingen beybringen sollen; die Lehrgegenstände reichen keineswegs an die Bedürfnisse des Menschen, der seine Würde fühlen, und des Bürgers, der seine Rechte kennen, seine Pflichten erfüllen soll».[298]

Der Staat, so ist Stapfer überzeugt, hat vorrangig dafür zu sorgen, dass seine Bürger zur «Selbstständigkeit» erzogen werden, die für ihn im «Selbstdenken, Selbsturtheilen, Selbsthandeln und [der] Selbstachtung» liegt.[299] Durch dieses staatliche Engagement lassen sich nicht zuletzt auch die Errungenschaften der vergangenen Revolution nachhaltig konsolidieren. Dieses Ziel will Stapfer mit einem dreistufigen Bildungssystem erreichen. Die unterste Stufe bildet der «bürgerliche Unterricht». Dieser soll allen Menschen zugänglich und für «Arme unentgeltlich» sein; denn sein Zweck sei die Gleichheit der Rechte gegen die Ungleichheit der Mittel.[300] Der bürgerliche Unterricht hat zum Ziel, «jeden Bürger des Staates bis auf denjenigen Grad der Einsicht und Fähigkeit [fortzubilden], auf welchem er einerseits seine Menschenrechte und Bürgerpflichten genau kenne, und auszuüben verstehe, andererseits in einem Beruf, der ihn seinen Mitbürgern nothwendig macht und ihm eine sichere Unterhaltsquelle eröffnet, mit Lust zur Arbeit ohne Schwierigkeit fortkomme.»[301] Neben dieser ersten Stufe solle der Staat auf einer zweiten Stufe daran interessiert sein, die «gelehrte Bildung» zu erhalten und zu vervollkommnen. Dazu benötige es eine «zweyte Klasse von Lehranstalten […] Anstalten zum gelehrten Unterricht oder zur politischen Bildung».[302] Diese Anstalten sind nach Stapfer die Gymnasien. In ihnen sollen «ausgezeichnete Köpfe» ausgebildet und in den Stand gesetzt werden, damit sie dem Staate in «irgend einem Zweige der öffentlichen Arbeiten als Aerzte, Rechtsgelehrte, Sittenlehrer, Beamte, Künstler, Ingenieurs usw.» dienen können.[303] Für die dritte Stufe sei eine «Centralschule» zu bilden, die die fähigsten Köpfe des Landes vereine. Ihren Zweck meint Stapfer neben der

[298] Stapfer, Bothschaft: 68f.
[299] Stapfer, Bothschaft: 69.
[300] Stapfer, Bothschaft: 71.
[301] Stapfer, Bothschaft: 70.
[302] Stapfer, Bothscahft: 72.
[303] Stapfer, Bothschaft: 72.

«uneingeschränkten Forschung» vor allem auch darin zu erkennen, einheits- und nationsbildend zu sein:

> «Dieses Institut wird der Brennpunkt der intellektuellen Kräfte unserer Nation, das Verschmelzungsmittel ihrer noch immerfort bestehenden einzelnen Völkerschaften, und der Stappelort der Kultur der drey gebildeten Völker seyn, deren Mittelpunkt Helvetien ausmacht.»[304]

Neben all diesen Anstalten müsse der Staat aber auch Acht geben, dass «der moralische Unterricht gleichen Schritt» halte; denn Ausbildung der Kräfte reiche nicht, es müsse auch für deren «wohlthätige Richtung» gesorgt werden, weshalb neben Unterrichts- und Bildungsmitteln auch Anstalten zur Entwicklung und Schärfung des sittlichen Gefühls notwendig seien.[305] Zum Schluss seiner Botschaft bekräftigt Stapfer nochmals seine Überzeugung, dass die ersten dringlichen Massnahmen im Bereich des Elementarunterrichts zu treffen seien; denn die Befähigung des Menschen zum vollen «Genuss seiner Würde und Bestimmung»,[306] die Erziehung des Menschen «zur Humanität, d.i. zum leichten und sittlichen Gebrauch seiner Kräfte in allen seinen Verhältnissen» habe oberste Priorität und der Staat sei allein Mittel zu diesem Zweck.[307]

Anrede

Anlässlich der «feierlichen Einsetzung des Erziehungsrathes zu Luzern» hält Stapfer am 20. Januar 1799 eine Rede, welche noch im gleichen Jahr zusammen mit den Erziehungsinstruktionen des Direktoriums publiziert wird.[308] Diese Niederschrift der Rede umfasst 17 Seiten und ist die letzte der drei zentralen und programmatischen Schriften Stapfers als helvetischer Bildungsminister. Nach der einleitenden Begrüssung und einigen Worten zur Lage der Nation strukturiert Stapfer seine entlang zweier Themen. Zum einem entfaltet er grundlegende Gedanken zum Begriff «Erziehung». Zum anderen legitimiert er die erlassenen Instruktionen. An die bisher vorherrschende, «partielle Bildung», so eröffnet Stapfer sein erstes Thema, solle in

[304] Stapfer, Bothschaft: 75.
[305] Stapfer, Bothschaft: 76.
[306] Stapfer, Bothschaft: 78.
[307] Stapfer, Bothschaft: 79.
[308] Stapfer, Anrede.

Zukunft «vielseitige, ja allseitige Kultur» treten. Zur Erfüllung dieser Aufgabe seien die kantonalen Erziehungsräte geschaffen worden.[309] Erst wenn der Mensch «nach allen seinen physischen, geistigen und sittlichen Anlagen von seinen Erziehern behandelt werde», lasse sich die grosse Frage von dessen Bestimmung klären, die Stapfer in «Licht und Kraft, in Tugend und Genuss» zu erkennen glaubt.[310] Aus diesen ersten Gedanken lässt sich Stapfers Vorstellung eines Erziehungsprimats zur Sittlichkeit ableiten, das er in der Folge kulturhistorisch legitimiert. Alle Anlagen des Menschen, so ist Stapfer überzeugt, seien in der Vergangenheit auf Gattungsebene ausgebildet worden, wobei jede Anlage ihre eigene Entwicklungsphase gehabt habe. Die «Weisen seines Zeitalters» würden nun befriedigend aufgezeigt haben, dass der Schlussstein des «ganzen Gebäudes der menschlichen Wissenschaft» im moralischen Bewusstsein zu finden sei,[311] wodurch sich dessen Ausbildung als wichtigste Aufgabe erweise. Alle bisher gemachten Forschungen und Errungenschaften haben die gesamte menschliche Natur von allen Seiten beleuchtet und können nun zu einer möglichst schnellen und guten Ausbildung aller Anlagen und Kräfte in ihm verwendet werden.[312] Das sei ein «Geschäft», zu dessen Umsetzung er die neu errichteten Erziehungsräte verpflichtet sieht: «Also nicht Verfeinerung, nicht Aufklärung, nicht Schöpfung einer Denk- oder Sprech- oder Arbeitsmaschine, nicht Bildung, sondern Ausbildung des Menschen wird euer Geschäft sein.»[313]

Im zweiten Teil seiner Rede stellt Stapfer grundlegende Überlegungen zu den Instruktionen an, die vom Direktorium erlassen und gegen die zahlreiche Einwände von den betroffenen Bildungsverantwortlichen erhoben worden sind. Den einen, so resümiert Stapfer, seien die Instruktionen zu lasch formuliert, wohingegen andere von den «darin gethanen Forderungen überspannt» seien.[314] Anschliessend rechtfertigt Stapfer die Instruktionen damit, dass sie für eine ganze Nation verfasst worden seien, in der sich die Regionen mit Blick auf «Kultur, Aufklärung, Bildungsmittel und Stimmung des Volkes» massiv unterscheiden würden. Hätte man sich beim Erarbeiten der Instruktionen auf dasjenige konzentriert, was überall im

[309] Stapfer, Anrede: 5f.
[310] Stapfer, Anrede: 6.
[311] Stapfer, Anrede: 7-9.
[312] Stapfer, Anrede: 9.
[313] Stapfer, Anrede: 10.
[314] Stapfer, Anrede: 11.

Moment möglich wäre, so Stapfer, «wäre sie zu einer leeren Tafel geworden».[315] Wohl nicht zuletzt deshalb will Stapfer die Instruktionen als Ideal verstanden wissen, an das «man sich [zwar] nur stuffenweise annhären kann, so lange uns so viele Schranken umringen, aber [das] auch nähern soll, sobald man sich ihrer Vortreflichkeit und seines Menschenwerthes bewusst ist.»[316] Zum Schluss seiner Rede, schwört Stapfer seine Zuhörerschaft noch einmal auf die bevorstehende Aufgabe ein, die Menschen sittlich zu veredeln. Die helvetische Nation besitze die besten Voraussetzungen dafür – dank ihrer Verfassung, «welche die sittliche Ausbildung seiner Bürger zum Grundgesetzte macht»,[317] den neusten Errungenschaften im Erziehungswesen aus Deutschland, und ihrer geographischen Stellung zwischen den drei «kultiviertesten europäischen Völkern», die ihr «Licht und Hülfsmittel» zuführe. Diese Voraussetzungen, so Stapfer, haben die Erziehungsräte nun in Ergebnisse zu verwandeln.[318]

4.3. Schriften aus der Zeit des «Réveils»

Um nun Stapfers Denken und Wirken in der zweiten Untersuchungsphase, der Zeit während seines Engagements im französischen Réveil zwischen 1819 und 1840, rekonstruieren zu können, ist ein Quellenkorpus gebildet worden, das aus 23 Schriften besteht. Abgesehen von zwei Ausnahmen besteht dieses Korpus nur aus Reden, die Stapfer vor den fünf Sozietäten gehalten hat, in denen er in den letzten rund 20 Jahren seines Lebens aktiv tätig war. Alexandre Vinet hat sie in seinen beiden Editionsbänden publiziert. Die älteste Quelle zur Untersuchung dieser Schaffensphase Stapfers ist sein Kant-Artikel in der «Biographie universelle» – eine umfassende Enzyklopädie, für die Stapfer auch noch zahlreiche andere Beiträge verfasst hat. In diesem Beitrag, der den Titel «Notice sur Emmanuel Kant»[319] trägt, rekapituliert Stapfer Kants Leben, die zentralen Eckpunkte seiner Philosophie sowie sieben Werke aus der «kritischen Phase». Diese Schrift wird deshalb in die

[315] Stapfer, Anrede: 13.
[316] Stapfer, Anrede: 13f.
[317] Stapfer, Anrede: 16.
[318] Stapfer, Anrede: 16f.
[319] Stapfer, Kant.

vorliegende Studie einbezogen, weil sich Stapfers Denken wesentlich an der Philosophie Kants orientiert hat.

Neben dieser ersten Schrift, die der Textgattung nach eher die Ausnahme im Quellenkorpus ist, werden im Folgenden zum einen seine drei Reden berücksichtigt, die er zwischen 1819 und 1822 vor der «Société biblique» – zu deren Vizepräsident er im Jahr 1822 gewählt wurde –[320] gehalten hat. Die Reden sind unter eigenen Titeln im «Semeur» erschienen – der Zeitung der «Erweckten» in Paris. Die erste Rede trägt den Titel «Considérations historiques sur l'accord des travaux des sociétés bibliques avec les vues de la providence et avec les intérêts du christianisme, suivies de l'examen de quelques-unes des objections élevés contre la tendance de ces établissements».[321] Die zweite Rede heisst: «Sur les avantages et les inconvénients de la distribution, parmi le peuple, de l'Ancien comme du Nouveau Testament sans notes ni commentaires».[322] Und die dritte Rede erschien unter dem Titel: «Réflexions sur la clause de nos statuts, qui ne permet aux Sociétés bibliques de répandre que les versions des saintes Ecritures reçues et en usage dans les églises».[323] Im Folgenden werden alle drei Reden aber als Reden vor der «Société biblique» in aufsteigender Nummerierung zitiert. In die vorliegende Untersuchung findet zudem Stapfers einzige Rede vor der irenisch gestimmten «Société de la morale chrétienne» Eingang, an der er sehr aktiv als Mitglied mitwirkte[324] und die er 1821 gründen half.[325] Auch diese Rede wurde eigenständig publiziert[326] unter dem Titel: «Quelque réflexions sur les devoirs que la Société de la Morale chrétienne s'est imposés, à l'égard des discussions de dogme, au troisième paragraphe du titre II de son règlement».[327] Ein weiterer Bestandteil des Quellenkorpus zur Untersuchung Stapfers spätem Denken und Wirken bilden die drei Reden, die er zwischen 1827 und 1829 vor der «Société des Missions évangéliques» gehalten hat und deren Vizepräsident er ab 1827 war.[328] In diesen Reden setzt sich Stapfer hauptsächlich mit dem moralischen Nutzen

[320] Vinet, Stapfer: XXXIV.
[321] Stapfer, Erste Rede, «Société bibliques», 1819.
[322] Stapfer, Zweite Rede, «Société bibliques», 1820.
[323] Stapfer, Dritte Rede, «Société bibliques», 1822.
[324] Vinet, Stapfer: XXXII.
[325] Luginbühl, Stapfer: 504.
[326] Stapfer, Rede, «Société de la Morale chrétienne», 1822: 447.
[327] Stapfer, Rede, «Société de la Morale chrétienne», 1822.
[328] Ruolt, Ecoles: 123.

auseinander, den die Verbreitung des Evangeliums sowohl für Frankreich als auch die ganze Welt habe.

In den frühen 1830er Jahren entflammte der sogenannte «Apokryphenstreit» in der «Société biblique», woraufhin sich eine kleine Gruppe, zu der auch Stapfer gehörte, von der Sozietät abspaltete und einen neuen Verein gründete: die «Société biblique française et étrangère». Sein Präsidium übernahm Stapfer 1833. Fünf Reden, die er zwischen 1833 und 1839 gehalten hat, bilden zusammen mit einem Brief an das Komitee der Sozietät von 1835 eine weitere Untergruppe des Quellenkorpus. In diesen Reden bespricht Stapfer hauptsächlich Werke anderer Theologen, erörtert Resultate seines eigenen wissenschaftlichen Bibelstudiums und adaptiert sie auf die gesellschaftlichen Umstände seiner Zeit. Der letzte Block dieses Korpus bilden die elf Reden, die er zwischen 1824 und 1839 als Präsident der «Société des traités religieux» vor eben dieser gehalten hat. Diese Sozietät hatte sich zum Ziel gesetzt, mit «Traktaten» einen «influence bienfaisante» auf den moralischen Zustand der Gesellschaft auszuüben.[329] Stapfers Reden ist zu entnehmen, dass sie die kleinste und wohl auch «unbedeutendste» der Gesellschaften war und eher ein Dasein im Schatten der grossen Bibelgesellschaft fristete. Da mit elf Reden in dieser Sozietät eine beachtliche Anzahl an Reden vorliegt und diese obendrein den grössten Zeitraum seines Wirkens im Réveil abdecken, widmen wir uns ihnen im Folgenden ausführlicher. Der dabei zu gewinnende Eindruck von Stapfers Denken und Argumentieren kann paradigmatisch auch für seine anderen Reden stehen.

Erste Rede

Seine erste Rede, die er am 27. April 1824 vor der «Société de traités religieux» hielt, eröffnet Stapfer mit Überlegungen über Anfangsschwierigkeiten, die jeder Neugründung innewohnen und insbesondere Institutionen betreffen würden, die sich um das «Seelenheil» der Menschen kümmern.[330] Im Hauptteil seiner ersten Rede widmet Stapfer sich den Aufgaben und dem Existenzgrund der Sozietät – den Traktaten. Bestimmt sei die Sozietät dazu, die Mitmenschen aus der «léthargie spirituelle» zu ziehen, in die sie gefallen seien.[331] Bestes Mittel, um die Aufgabe zu

[329] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 259.
[330] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 182.
[331] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 183.

erledigen, seien Traktate, mittels derer man die Menschen in kurzer und prägnanter Form in der heiligen Doktrin unterrichten könne, ohne sie zu überfordern.[332] Die Sozietät müsse sich einen breiten Vorrat unterschiedlicher Traktate zulegen, um auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Menschen gewappnet zu sein.[333] Darin sieht Stapfer vor allem den Nutzen der Traktate, weil die mündliche Übermittlung der heilsnotwendigen Botschaft – angesichts der Gefahr, ihre Überbringer situativ mit ihr zu überfordern – oft nicht ausreiche.[334] Stapfer schliesst seine erste Rede vor der Sozietät mit dem Aufruf, die französische Gesellschaft nach dem Vorbilde ihrer englischen Schwestergesellschaft – der «Société anglaise des Traités religieux» – aufzubauen und auf das Niveau ihres geistigen Horizonts, ihrer Sprache und ihres «goût» zu bringen.[335]

Zweite Rede

Seine zweite Rede vor der «Société des traités religieux» hielt Stapfer am 22. April 1828. Er leitet sie mit Gedanken über die Nützlichkeit der jährlichen Versammlung ein, die darin bestehe, die Menschen von ihren Alltagssorgen abzulenken, um sich auf die wesentlichen Aufgaben in ihrem Leben konzentrieren zu können.[336] In der Folge kommt Stapfer auf die Funktion und den Zustand der Sozietät zu sprechen. Er begreift die Sozietät als Hilfs-Sozietät für die anderen Gesellschaften, indem sie ihnen die Arbeit erleichtere und den Weg bereite.[337] Die «Société des traités religieux» verfüge als kleine Gemeinschaft zwar über wenig Mittel, doch könne sie mit kleinen Summen Grosses bewirken, was sie bereits unter Beweis gestellt habe.[338] Stapfer kommt danach auf seinen kürzlich verstorbenen Freunde und Mitstreiter in der Sozietät – Auguste des Stael – zu sprechen, den er als leuchtendes Beispiel für Barmherzigkeit, Tatkraft und aufgeklärten Glauben würdigt.[339] Zum Schluss kommt Stapfer zu seiner Überzeugung, dass der Glaube an Jesus Christus für die Realisierung der Bestimmung des Menschen zur Moralität und seiner Glückseligkeit notwendig

[332] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 184.
[333] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 184f.
[334] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 185f.
[335] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 188.
[336] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 189f.
[337] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 191.
[338] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 92f.
[339] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 193-195.

sei.[340] Er bringt dabei seine religiöse Überzeugung zum Ausdruck, dass es «aucun remède aux peines et aux maux de l'âme, aucun moyen efficace d'une régénération morale, et d'un ennoblissement réel de notre nature, hors la foi en Jésus-Christ et en l'influence vivifiante de son ineffable amour» gebe.[341]

Dritte Rede

In seiner dritten Rede vor der «Société des traités religieux», die er am 28. April 1829 hielt, spricht Stapfer von Erfolgen, die die Sozietät verbuchen könne. So sei die Anzahl der «agents», die die Traktate verteilen würden, im letzten Jahr deutlich gestiegen – eine Entwicklung, die den göttlichen Segen für ihr Werk zum Ausdruck bringe.[342] Trotz dieser ersten Erfolge schwört Stapfer seine Zuhörerschaft darauf ein, dass sie sich als Mitglieder der Gesellschaft auf einen langsamen Entwicklungsprozess einstellen müssen. Rascher, aber vergänglicher Erfolg sei nur jenen Zusammenkünften beschert, die sich materiellen Interessen widmen.[343] Es sei daher eine christliche Tugend, Geduld und Vertrauen in die richtige Sache zu haben: «Ne point douter du triomphe final du bien, est une maxime fondamentale du christianisme.»[344] Die jüngsten Erfolge führt Stapfer auf die Neuerungen der Traktate zurück, die in der Vergangenheit «plus évangélique» geworden seien.[345] Diese Inhaltänderungen riefen in der Sozietät jedoch auch Widerspruch hervor. So sieht sich Stapfer nämlich dem Vorwurf ausgesetzt, die neuen Publikationen würden den Geist des Mystizismus atmen und täten so der ganzen Zielsetzung der Sozietät Abbruch.[346] Gegen diesen Vorwurf des Mystizismus bekräftigt Stapfer in der Folge seine theologischen Überzeugungen. Ihm gehe es nicht – wie im Vorwurf behauptet – um innere Erleuchtung, sondern einen Glauben an Gott, der auf der Bibel als historischer Basis beruhe. Die Traktate versuchen kein inneres «Gottsein im Menschen» zu evozieren, sondern sie weisen ihn lediglich auf die Heilsnotwendigkeit der in der Bibel geoffenbarten Wahrheiten hin, die er zum Schluss seiner Rede – in der «justification

[340] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 196f.
[341] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 197.
[342] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 198.
[343] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 199.
[344] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 200.
[345] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 200.
[346] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 200f.

par la foi», der «régénération par la grâce divine» und der «conversion» – zu erkennen glaubt.[347]

Vierte Rede

Auch in der vierten Rede, die Stapfer am 20. April 1830 vor der «Société des traités religieux» hielt, setzt er sich mit Vorwürfen auseinander, die an einen Teil der Traktate im Laufe des Vorjahres – also 1829 – gerichtet wurden. Eine Gruppe, deren Identität sich nicht näher bestimmen liess, äusserte Kritik an einzelnen Traktaten. Sie würden ein zu negatives Menschenbild zeichnen und alltagsrelevante moralische Tipps zu wenig in den Blick nehmen.[348] Stapfer verteidigt die Traktate in seiner Rede, indem er auf grundlegendste moralphilosophische und religiöse Prinzipien verweist, von denen sich das Komitee in seiner Wahl der Motive habe leiten lassen.[349] Er bekräftigt dabei seine Überzeugung, dass der Mensch ein «Être mixte et fragile» sei,[350] das den Bedingungen der heilsnotwendigen moralischen Selbstbestimmung selbst nicht gerecht werden könne. Um den Zustand der Heiligkeit und damit die Aussicht auf ein Leben mit Gott zu erhalten, müsse sich der Mensch in einem «acte contraire et unique» bekehren und seinen Willen nach dem Gesetz Gottes ausrichten.[351] Dieses Überzeugt-Sein von der Heilsnotwendigkeit einer Bekehrung grenzt Stapfer gegen die «irrige Meinung» ab, derzufolge der Mensch ein gutes Wesen sei, das sich selbst Schritt für Schritt zur Sittlichkeit emporarbeiten könne. Aus dieser Überzeugung seien die Traktate so konzipiert, diesen heilsnotwendigen Akt der Bekehrung im Menschen provozieren zu können.[352] Stapfer beruft sich in seinen Ausführungen sowohl auf die griechische Geschichte, einen Mitstreiter im englischen «Awakening», Thomas Chalmers, als auch auf Kant. Stapfer zufolge habe Kant die Notwendigkeit einer Revolution der Gesinnungsart und damit auch den Akt der Bekehrung philosophisch belegt.[353] Zum Schluss seiner Rede wählt Stapfer versöhnliche Worte, mit denen er bekräftigt, dass die Sozietät auch anderes als diese

[347] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 204.
[348] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 206.
[349] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 207.
[350] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 207.
[351] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 207f.
[352] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 216.
[353] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.

umstrittenen Traktate drucken werde und offen für die Weiterentwicklung und Anpassung der Sujets sei.[354]

Fünfte Rede

Seine fünfte Rede hielt Stapfer am 12. April 1831 vor der neuen Versammlung der «Société des traités religieux». Er leitet sie mit Überlegungen zur Organisation und Zusammenarbeit der vier Gesellschaften ein, die sich am «grande et sainte tâche» – dem Triumph des Evangeliums – beteiligen würden.[355] Zwischen diesen vier Sozietäten bestehe ein wechselseitiges Zusammenspiel. Die drei «anderen» Sozietäten, die «Société biblique», die «Société de la Morale chrétienne» und die «Société des Missions évangéliques» würden dabei – entsprechend ihren Aufträgen – die drei christlichen Wahrheiten, Glaube, Liebe und Hoffnung repräsentieren.[356] Als vierte Gesellschaft unterstütze die «Société des traités religieux» diese repräsentative Aufgabe, indem sie vorbereitend wirke: «notre part à la tâche commune est, pour ainsi dire, préparatoire».[357] Für Stapfer soll sie die Menschen darauf vorbereiten, die Bibel als Wort Gottes sowie als Glaubens- und Handlungsregel zu akzeptieren.[358]

Im weiteren Verlauf dieser Rede untermauert Stapfer seine Überzeugungen, dass allein der Glaube an die «doctrine de la croix Christ» zur notwendigen moralischen Revolution führe und dass diese im Herzen des Menschen zu erfolgen habe, wenn er denn in den Himmel kommen will.[359] Daher gelte es die Heilsnotwendigkeit der christlichen Religion in die Welt zu tragen und zu verbreiten. Ferner sagt er: «nous [sommes] voilà engagés, obligé à être et à former des missionnaires pour l'avancement de règne de la foi et de la charité».[360] Zum Schluss seiner Rede unterstreicht Stapfer die wichtige Funktion, die seine Sozietät bei dieser Aufgabe innehabe. Oft seien «écrits de peu de feuilles» Auslöser grosser ideeller Revolutionen in der Menschheitsgeschichte gewesen, was er mit Beispielen aus der «Profan-

[354] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 219f.
[355] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.
[356] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 222.
[357] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.
[358] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 222.
[359] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 223f.
[360] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 224.

Geschichte» belegt.[361] Diesen Beispielen folgend solle man die gleiche «Waffe» für die anstehende moralische Revolution durch das Christentum gebrauchen und darauf hoffen, dass sich «parmi les hommes de talent que le réveil religieux a conquis au christianisme» bereits «un Paul-Louis Courrier moral, un Franklin évangélique, un Voltaire chrétien, qui se fera non le courtisan, mais le guide de l'opinion, non le flatteur d'un siècle corrompu, mais qui se portera interprète éloquent et fidèle des vœux et des intérêts d'une génération mieux disposée» verbergen würden.[362]

Sechste Rede

Seine sechste Rede vor der «Société des traités religieux», die Stapfer am 16. April 1833 gehalten hat, steht ganz im Zeichen der «Idee der Ewigkeit». Im Jahr zuvor ereilte Frankreich eine schlimme Cholera Epidemie, die zahlreiche Opfer gefordert hatt.[363] Dies habe den Menschen ihre Vergänglichkeit vor Augen geführt und ihre Vorstellung der Idee der Ewigkeit wieder schärfen lassen. Diese Idee, so führt Stapfer aus, überfordere dieVorstellungskraft des Menschen, gebe ihm aber gleichzeitig auch den wahren Wert seiner «Seele» an.[364] Seelen zu retten: Das ist für Stapfer der Auftrag der Sozietät.[365] Der Christ, so führt er den Gedanken weiter aus, solle sein Leben als «Zeit der Gnade» verstehen und dafür verwenden, möglichst viele Seelen zur «Umkehr» zu bewegen, da Entscheidungen im irdischen Leben über ihr Heil entscheiden würden.[366] Die Überzeugung Stapfers von der zentralen Zäsur des irdischen Todes wurde in der Sozietät wohl nicht von allen geteilt, da er erwähnt, dass bei einigen die Vorstellung vorherrsche, dass die «période d'épreuve au-delà de notre carrière terrestre» hinaus gehe.[367] Zum Schluss seiner Rede widmet er sich dieser Diskussion. Dabei begründet er zwar seine Position mit dem Verweis auf das Evangelium und einer «philosophie calme et impartiale».[368] Doch schickt er sich nicht an, die Frage klären zu wollen. Nichtsdestotrotz sagt er, dass «rien ne paralyse les bons mouvements d'une âme qui se sent effrayée au milieu de ses égarements, rien

[361] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 225.
[362] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 227f.
[363] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 233f.
[364] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 234.
[365] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 234f.
[366] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 235.
[367] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 236.
[368] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 236.

n'est plus capable de brise ses élans, comme l'idée séduisante d'un repentir à salut encore possible dans les régions mystérieuses du monde à venir.»[369] An der Vorstellung vom irdischen Tod als Zäsur sei also schon deshalb festzuhalten, weil nichts so sehr wie sie die Menschen dazu animiere, ihrer Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung zu folgen.[370]

Siebte Rede

Seine siebte Rede hielt Stapfer am 13. April 1834 vor der elften jährlichen Versammlung der «Société des traités religieux». Er eröffnet sie mit einigen Worten zum Auftrag der Sozietät, den er darin sieht, die Menschen auf ihre moralischen und religiösen Bedürfnisse vorzubereiten.[371] Im weiteren Verlauf der Rede vergleicht Stapfer zwei Arten von Versuchen, die gesellschaftlichen Bedingungen, in denen die Menschen leben, zu perfektionieren. Die erste Art seien Versuche, die sich nur auf die Fähigkeiten der Menschen und seine Vernunft verlassen. Die zweite Art von Versuchen zeichne sich durch die Überzeugung ihrer Akteur:innen aus, sich in ihren Tätigkeiten auf das Wort Gottes und die Wirkung des Heiligen Geistes zu stützen.[372] Während die erste Art zwar schnelle und berauschende Erfolge beschere, würden diese jedoch schnell wieder in sich zusammenstürzen. Der «religiöse Weg» sei zwar langsam, bringe aber dafür stetigen Erfolg und führe zum Ziel.[373] Diese Einschätzung stütze sich auf die Ereignisse, die Gott seit Beginn des 19. Jahrhunderts den Menschen vor Augen führe.[374] Obschon von den gesetzgebenden Instanzen wenig anerkennt und gefördert, würden die Regierungen den religiösen Sozietäten vieles zu verdanken haben, da sie die Menschen zu geduldigen, ausdauernden und wenig fordernden Bürger formen würden.[375] Den Vergleich hebt Stapfer zum Schluss seiner Rede auf eine ideologische Ebene. Hier streicht er seine Überzeugung heraus, dass die «psychologues éclectiques» der Zeit keine Antworten auf die moralische Anarchie und «Leere» der Menschen zu dieser Zeit finden würden, die einzig das Christentum

[369] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 237.
[370] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1833: 237.
[371] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 238.
[372] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 239.
[373] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 239f.
[374] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 239f.
[375] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 240f.

bieten könne. Dies bekräftigt er mit einem Fichte-Zitat.[376] Mit seiner Rede will Stapfer, so bekräftigt er abschliessend, das Vertrauen der Zuhörerschaft in die Arbeit der «Société des traités religieux» stärken.[377]

Achte Rede

Die achte Rede, die Stapfer am 19. April 1836 vor der «Société des traités religieux» gehalten hat, leitet er mit einem Erlebnisbericht von seiner Reise in die Schweiz ein, die er Anfang desselben Jahres angetreten hatte. Die Erbauungsschriften, die in der «Société des traités religieux» verfasst worden seien, seien, so Stapfer, in der Schweiz mit viel Wohlwollen und Bewunderung aufgenommen worden. Die hohe Akzeptanz für die französische Erbauungsliteratur sieht Stapfer vor allem in der französischen Sprache und dem «französischen Denken» begründet, das sich schon immer durch einen klaren und präzisen Stil ausgezeichnet habe. Aus diesen sprachlichen und geistigen Vorteilen leite sich eine besondere Stellung Frankreichs im Erweckungsprozess ab: die «mission au dehors, qui nous est donnée par l'universalité de la langue».[378] Neben dieser äusseren, weltumspannenden Mission bedürfe es jedoch auch einer inneren, die sich auf die Menschen in Frankreich selbst konzentriere.[379] Das Land befinde sich nämlich in einer grosse religiösen Krise, die namentlich von einem neuen Philosophieverständnis und von Moralisten ausgehe, die den «véritables doctrines du christianisme» mit kompletter Ignoranz begegnen würden.[380] Um die Menschen vor den «dangereuses des maladies morales» zu retten,[381] in die sie zu fallen drohen, müsste die Sozietät ihr Engagement verdoppeln und den Menschen das alleinige Heilmittel – sprich die christliche Religion – näherbringen. Zum Schluss seiner Rede skizziert Stapfer einen utopischen Zustand, auf den die Mitglieder der Sozietät hinarbeiten sollen. Diese Utopie sei zwar noch weit weg,

> «mais il tient à nous, et c'est notre devoir d'hommes et de chrétiens, d'en hâter la venue par les moyens que Dieu a mis à notre disposition; comme individus,

[376] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 243f.
[377] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 244f.
[378] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 248.
[379] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 252.
[380] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 252.
[381] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 255.

en nous faisant missionnaires autour de nous par notre foi et notre œuvres ; comme membres d'associations qui travaillent à l'avancement du règne de Christ, en les aidant dans la mesure de nos facultés.»[382]

Neunte Rede

Seine neunte Rede vor der «Société des traités religieux» hält Stapfer am 18. April 1837. Er eröffnet sie mit Gedanken zum «jour de jeûne, de prière, de repentance et d'actions de grâces», dem traditionell reformierten Gedenkfest des Buss- und Betttages.[383] Diese Tradition sei von der Regierung zwar unterbunden worden, doch gelte es den Geist dieser öffentlichen Selbstbesinnung aufrechtzuhalten. Für Stapfer spiegelt sich dieser Geist in den jährlichen Generalversammlungen der verschiedenen Sozietäten wider, in denen er zudem eine «heilige Phalanx» im Kampf gegen die Feinde einer guten Moral sieht.[384] Um die Menschen in den Sozietäten für diesen Kampf zu wappnen, gibt er ihnen dann eine Charakterisierung des moralischen Zustands seiner zeitgenössischen Gesellschaft und seiner Gründe an die Hand; denn: «L'étude du terrain et des adversaires est une première condition de succès.»[385] Hauptverantwortlich für den «l'état de misère spirituelle» macht er eine «anarchie intellectuelle et l'apathie morale».[386] Dieses Übel, das die ganze Gesellschaft ergriffen habe, gehe von einer inkonsequenten geistigen Haltung der Elite aus, die im Hinblick auf die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung des Menschen Zweifel und Unsicherheit verbreite. Dadurch fehle es in der Gesellschaft an klaren Richtlinien und verbindlichen Vorstellungen, an denen sich die Menschen orientieren könnten, was zu einem «état social où tout a été mis en problème» führe.[387] Stapfer glaubt einen Sittenzerfall festzustellen, den er unter anderem an der Sprachentwicklung aufzeigen will. Dieser moralische Zerfall gehe mit einem intellektuellen und materiellen Reichtum einher, in dem er die Gründe dafür zu erkennen glaubt, dass sich die Menschen von ihrem Fokus auf die moralische Selbstbestimmung abbringen

[382] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 256f.
[383] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 258.
[384] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 259.
[385] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 259.
[386] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 259.
[387] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 261f.

lassen würden.[388] Den Missständen, so schliesst Stapfer seine Ausführungen, sei nur durch die Verbreitung des wahren Christentums beizukommen.[389]

Zehnte Rede

Zu Beginn seiner zehnten Rede, die er am 24. April 1838 vor der Société des traités religieux hielt, geht Stapfer der Frage nach, warum die Sozietät – im Vergleich zu den anderen religiösen Institutionen – über so wenig Mittel und eine so geringe Zahl an Mitstreitern verfügt.[390] Die Antwort liege in der Arbeit selbst, die die Sozietät auszuführen habe. Sie, so ist er überzeugt, säe durch die Notwendigkeit, die Worte aus der Heiligen Schrift auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation anzupassen, selbst den Zweifel daran, dass sie überhaupt notwendig ist. Diesen Zweifel will er in seiner Rede zerstreuen, indem er die «maladies dominantes» – die zeitgenössisch vorherrschen würden – systematisch erklären will, um dann daraus zu begründen, dass die Arbeit der Traktats-Gesellschaft doch notwendig sei.[391] Das Hauptproblem glaubt Stapfer in der «anarchie des idées et des sentiments» zu erkennen, die die moralischen Kräfte zerstreuen und damit den gesellschaftlichen Zusammenhalt zerstören würden.[392] Stapfer vergleicht diesen Zustand einerseits mit dem «l'état de scepticisme», der eine Gleichgültigkeit gegenüber dem «Bösen» und dem «Guten» hervorbringe und stellt andererseits eine historische Analogie her, indem er den gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand Frankreichs mit dem im alten Rom vergleicht.[393] Aus einem solchen Zustand heraus führe nur, wenn alle Menschen den falschen Vorbildern abschwören und den Gott des Evangeliums vorbehaltslos akzeptieren.[394] In der Folge bemüht Stapfer weitere historische Vergleiche, wie z. B. diesen: Er vergleicht den zeitgenössischen Kampf der «Gläubigen» für die «gute Sache» – von dem Stapfer inzwischen als «saint combat»[395] spricht – mit den Kämpfen der ersten Christen einer- und jener der Reformatoren andererseits.[396] Für den Kampf seiner eigenen Zeit macht Stapfer das unheilvolle Wirken der «journaux»

[388] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 266.
[389] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 270.
[390] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 271f.
[391] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 273f.
[392] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 274.
[393] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 275.
[394] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 275.
[395] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 285.
[396] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 277f.

hauptverantwortlich, die über die letzten Jahrzehnte mit ihren unterschiedlichen Deutungen der Welt für Verwirrung und Zerstreuung gesorgt haben.[397] Diesem «Ur-Übel» sei nur beizukommen, wenn die Menschen wieder ihr Vertrauen, ihren Glauben an ihre Bestimmung und den Glauben an die göttliche Einrichtung und Lenkung der Welt zurückerlange;[398] denn: «La foi est essentiellement synthétique et nécessaire pour la guérison des blessures que l'esprit sceptique et méfiant d'une part, et son puissant auxiliaire, l'esprit analytique d'autre part, ont faites aux doctrines conservatrices de l'ordre moral».[399] Zum Schluss seiner zehnten Rede ruft er seine Zuhörerschaft dazu auf, diese Überzeugung zu verbreiten.[400]

Elfte Rede

Auch in seiner elften und gleichzeitig letzten Rede, die Stapfer am 23. April 1839 vor der «Société des traités religieux» hielt, kommt er auf die moralischen Missstände zu sprechen, die seiner Meinung nach in der Gesellschaft vorherrschten. Er leitet diese Erläuterungen mit Gedanken zur Funktion des Gewissens («conscience») ein, das Stapfer als das «centre, le pivot, le foyer, le flambeau, le principe vivifiant de l'existence humaine»[401] definiert. Das Gewissen im Menschen zu wecken und ihn dadurch in Verbindung zu sich selbst zu bringen, darin sieht Stapfer die Aufgabe der Sozietät.[402] Mit Blick auf die spezifischen «Charakterzüge der französischen Nation» hält er fest, dass sie zwar durch eine «intelligence vive et prompte, un tact fin et sûr pour discerner le vrai dans le monde extérieur» gesegnet sei, doch gehe mit diesen ausgezeichneten Fähigkeiten zugleich auch der Mangel einher, sich auf die innere Selbstreflexion zu konzentrieren.[403] Zu diesem Problem komme ein weiteres hinzu. In Frankreich sei nämlich die «instruction religieuse solide et moralisante» durch einen «culte» ersetzt worden, der das Hauptaugenmerk auf die Ausbildung der Sinnlichkeit und Einbildungskraft lege, was es den Menschen noch viel schwieriger mache, Gott im Geiste der Wahrheit zu verehren.[404] Stapfer diskutiert im weiteren

[397] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 278f.
[398] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 280-83.
[399] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 284.
[400] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 285f.
[401] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 288.
[402] Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 289.
[403] Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 290.
[404] Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 291.

Verlauf der Rede seine Vorstellung vom «Kampf des Intellekts» gegen das «Gewissen», der historisch seit der Widerrufung des Ediktes von Nantes tobe. Sie habe den «heiligen Antagonismus» der gallikanischen Kirche zerstört und damit den Boden für den Siegeszug des Intellekts bereitet.[405] Zum Schluss seiner Rede bekräftig er nochmals seine Überzeugung, dass das Gewissen im Menschen durch den Glauben geweckt werden sollte; denn: «Donner à l'homme un objet de foi, c'est donner de l'exercice à sa conscience, c'est lui faire quitter la circonférence où il s'agite dans les choses qui ne sont qu'à la surface de son être, pour le ramener au centre, au foyer de sa véritable vie.»[406]

Die letzte Schrift, die in das vorliegende Quellenkorpus zur französischen Zeit einfliesst, ist seine 1839 im «Semeur» publizierte Schrift: «Réflexions sur le manque d'harmonie dans les tendances religieuses de l'enseignement supérieur».[407] In ihr erläutert er die Gründe für die seiner Meinung nach vorherrschende moralische Anarchie in der Gesellschaft.

4.4. Briefe, Tagebücher und Notizen

Neben den 32 Schriften, die systematisch bearbeitet und analysiert in die vorliegende Untersuchung einfliessen, werden vereinzelt auch Briefe und Tagebücher berücksichtigt, die von Rudolf Luginbühl und Adolf Rohr ediert worden sind. Exemplarisch für diesen Teil des Quellenkorpus wird hier nun jedoch eine Quelle dargestellt, die im Zuge der Forschungsarbeiten neu entdeckt worden ist: Stapfers «Lektüreverzeichnis», das er während seiner Ausbildung an der Akademie in Bern angelegt hat. Dieser hier verwendete Titel «Lektüreverzeichnis» ist in der Quelle nicht zu finden und wurde nachträglich gewählt. Auf einzelnen Seiten ist jeweils für ein Semester die Literatur zusammengetragen. Das Heft umfasst sieben zu einem Band zusammengefasste Blätter, die nicht nummeriert worden sind. Obwohl kein Name angegeben worden ist, ist Stapfer selbst mit hoher Wahrscheinlichkeit der Verfasser des Verzeichnisses, da sich einige persönliche Angaben in ihm finden, die zweifelsfrei auf seine Verfasserschaft hindeuten. Fürs Herbstsemester 1786 wurde z. B. «Oratio

[405] Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 295-298.
[406] Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 299.
[407] Stapfer, Harmonie.

festalis» vermerkt,[408] was der Titel seines ersten veröffentlichten Werkes ist. Nebst der schlichten Aufzählung einzelner Autoren und Werke finden sich an einigen wenigen Stellen auch Einträge, in denen der Verfasser tagebuchartig wichtige persönliche Ereignisse festhielt. So erfahren wir beispielsweise durch den nicht weiter kommentierten Eintrag «primum barba rasa», dass sein Verfasser sich am 6. Juni 1784 zum ersten Mal den Bart rasiert habe,[409] oder dass er am 27. und 28. August 1785 dem Maler Biedermann Modell gesessen sei.[410] Aufschlussreicher für die intellektuelle Sozialisation des Verfassers – also vermutlich Stapfers – sind aber die deutlich zahlreicheren Einträge von Autoren oder Werknamen. Im ganzen Büchlein finden sich rund 130 Einträge. An einzelnen Stellen ist nicht ganz ersichtlich, ob es sich um eine präzisierende Angabe eines Werktitels oder um einen neuen Eintrag handelt. Eine konstante Systematik im Aufbau ist nebst der Auflistung nach Semestern nicht zu erkennen. Die verschiedenen Handschrifttypen lassen auch vermuten, dass das Werk in unterschiedlichen Phasen – also wohl über die ganze Studienzeit hinweg – ständig weitergeführt worden ist. Zu Beginn wird die Literatur noch nach einzelnen Sprachen geordnet aufgelistet. Die zahlreichen Einträge auf Hebräisch, Griechisch und Latein sprechen für die Richtigkeit von Rohrs Aussage, dass Stapfer – sofern ihr Verfasser ist – eine solide Ausbildung in den klassischen Sprachen erhalten hat.[411] Nebst der mehrheitlich unsystematischen Aneinanderreihung von einzelnen Titeln fällt auch auf, dass die einzelnen Werke uneinheitlich aufgenommen worden sind. Wird Goethes «Götz von Berlichingen» lediglich mit einem schlichten «Götz»[412] vermerkt, notiert der Verfasser die Promotionsarbeit des holländischen Juristen Benjamin Petrus Van Wesele Scholten bibliographisch vollständig über sechs Zeilen hinweg.[413] Dass der Verfasser die Werke unterschiedlich und zu verschiedenen Zeiten aufgenommen hat, lässt sodann auch vermuten, dass er nicht alle Werke, mit denen er während seines Studiums in Berührung kam, notiert hat. Ein Verdacht, der sich an einem für die vorliegende Arbeit zentralen Eintrag aus dem Herbstsemester 1786 erhärtet: «wieder Kant –

[408] Stapfer, Lektüreverzeichnis.
[409] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 10.
[410] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 11.
[411] Rohr, Biographie: 50f.
[412] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 14.
[413] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 12.

u[nd] spekulative, Leibnizionische Phylosophie.»[414] Da dies der einzige Eintrag ist, in dem der Verfasser eine Lektüre Kants vermerkt, ist davon auszugehen, dass er sein Journal unvollständig geführt hat. Schliesslich deutet viel darauf hin, dass er mehrere Werke Kants zu dieser Zeit gelesen hat. Trotz dieser wohl lückenhaften Abbildung der Lektüre des Verfassers finden sich aber gleichwohl einige Titel, die für seinen Bezug zur «Bestimmungsfrage» des Menschen sprechen. Dazu zählen beispielsweise zahlreiche Gedichte von Christoph Martin Wieland[415] und Moses Mendelssohns[416] – beides Autoren, die sich rege am Bestimmungsdiskurs beteiligt hatten. Darüber hinaus legt das Lektüreverzeichnis nahe, dass sein vermutlicher Verfasser Stapfer bereits vor seinem Göttingen-Aufenthalt verschiedene Werke von Johann David Michaelis gelesen hatte und dadurch bereits vor 1789/90 in Berührung mit der kritischen Bibelwissenschaft gekommen war.[417] Nebst diesen wissenschaftlichen Schriften vermerkt der Verfasser auch die Lektüre von «Willhelm Tell»[418] und zählt zudem einige französische und englische Romane auf.[419]

[414] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 14.
[415] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 13.
[416] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 14.
[417] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 11-14
[418] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 13.
[419] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 12.

5. Methode

Das methodische Vorgehen der vorliegenden Untersuchung stützt sich auf Bevirs theoretisches Konzept des «web of beliefs». Bevir zufolge könne man begründet davon ausgehen, dass den verschiedenen Schriften eines Autors über eine grössere Zeitspanne hinweg kohärente Überzeugungen zugrunde liegen.[420] Dementsprechend werden nun aus den 32 Schriften des Quellenkorpus verschiedene Überzeugungsnetze erstellt, die Stapfers Denken systematisch abbilden sollen. Die Erstellung der Netze wird durch ein Wechselspiel aus Quellenlektüre und systematischem Zusammenstellen verschiedener «Topoi» unter einem Leitmotiv erfolgen. Die Quellen wurden nach den Topoi strukturiert. Das Wechselspiel wird seinen Ausgang bei der Quellenlektüre nehmen. Nach einem ersten Studium der Texte wurde versucht, die gebildeten Topoi unter einem sinnstiftenden Leitmotiv zu bündeln, wobei ein erster Versuch, das Denken Stapfers unter dem Begriff der «respublica ethica» zu fassen, verworfen werden musste, weil sich dieses Leitmotiv als zu wenig systembildend erwies, da zentrale Überzeugungen Stapfer nicht miteinbezogen werden konnten.

Mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen wurde schliesslich das gewünschte Narrativ gefunden, mit dem sich Stapfers Denken sinnstiftend in einem Netz darstellen lässt. Über die der der Bestimmungsfrage inhärenten Subfragen – wozu der Mensch bestimmt ist, wie er seine Bestimmung befördern bzw. realisieren kann und mit welchen Hindernissen er sich dabei konfrontiert sieht – wird Stapfers Denken zur Bestimmungsfrage nun erarbeitet. Die Erarbeitung besteht aus sechs Schritten:

- Schritt 1: Die Bestimmungen des Menschen
  (Gibt eine erste grobe Antwort auf die Frage und systematisiert die Grundüberlegungen)
- Schritt 2: Die moralische Selbstbestimmung des Menschen
  (Fokussiert auf den für Stapfer wesentlichen Aspekt der moralischen Selbstbestimmung und formuliert die Bedingungen, die dazu erfüllt sein müssen)
- Schritt 3: Der menschliche Hang zum Bösen

[420] Bevir, Mind: 179.

(Beleuchtet die Hindernisse, mit denen der Mensch bei der Realisierung zu kämpfen hat)

- Schritt 4: Ermächtigung des Menschen zur moralischen Selbstbestimmung (Skizziert Stapfers Vorstellung, wie die Hindernisse aus Schritt drei konzeptuell überwunden werden können)
- Schritt 5: Aufstieg des Menschen zur Sittlichkeit im ethischen Gemeinwesen (Beleuchtet Stapfers Fokus auf den Menschen als soziales Wesen und wie sich dieser organisieren muss, um seine Bestimmung zu erreichen)
- Schritt 6: Realisierung der Bestimmung durch den göttlichen Gnadenakt (Dokumentiert Stapfers theologische Überzeugung, dass letztlich nur Gott die menschliche Bestimmung realisieren kann)

Diese sechs Schritte erlauben es nun, die gebildeten Topoi zu systematisieren und so in Zusammenhang zu stellen, dass ersichtlich wird, dass und wie bestimmte Überzeugungen voneinander abhängen. Bei der Rekonstruktion des dabei aufzufindenden Netzes ergeben sich jedoch zwei Probleme.

Erstens liegt von Stapfer kein Werk vor, in dem er seine eigenen Gedanken systematisch ausgebreitet hat. Zwar hat er bereits in der Frühzeit ein grösseres theologisch-philosophisches Werk «zur Rettung der geoffenbarten Religion vermittelst der kritischen Philosophie» in Aussicht gestellt,[421] doch ist kein solches überliefert. Das Quellenkorpus besteht daher aus einer Vielzahl von Schriften, die jeweils sehr kontextgebunden formuliert sind und lediglich – wenn überhaupt – auf spezifische Punkte der Bestimmungsfrage eingehen. Exemplarisch verdeutlicht dies die folgende Äusserung Stapfers aus *De Natura* (1797). Darin «tastet» er seine für die Bestimmungsfrage spezifisch relevante Vorstellung von der Kirche als Vernunftidee nur «an», ehe er vermerkt:

> «Ich werde es nicht umfassend und mit dialektischer Kunstfertigkeit darzulegen versuchen, sondern so, dass ich weniger das beachten zu müssen glaube, was die wissenschaftliche Stringenz erfordert, als vielmehr das, was die Kürze der Zeit gestattet und der Verstand aller Stände fordert.»[422]

[421] Rohr, Biographie: 208.
[422] Stapfer, De Natura: 4.

Diese mitunter periphere Behandlung der Bestimmungsfrage Stapfers in seinen Schriften führt zum Problem, dass einige Überzeugungen seines Überzeugungsnetzes in seinen Schriften stark beleuchtet sind, während andere – auch systemrelevante – kaum Ausdruck finden. Um diesem Problem abzuhelfen, wurde die stark ausdifferenzierte Philosophie Immanuel Kants beigezogen. Mit ihr konnten anfänglich unterbeleuchtet Stellen in Stapfers Denken erhellt und damit systematisch miteinander verknüpft werden. Anders als Bondeli versucht die vorliegende Untersuchung jedoch nicht, Stapfer als Kantianer auszuweisen und geht daher auch kaum auf einen Vergleich der beiden Denker ein.

Das zweite Problem, das sich bei der Rekonstruktion der Netze ergibt, ist die mit 47 Jahren grosse zeitliche Spannweite des vorliegenden Quellenkorpus (von 1792 bis 1839). Zudem klafft in ihr eine relativ grosse Lücke. Zwischen 1800 und 1819 liegen nämlich keine Arbeiten Stapfers vor, in denen er sich in systematischer Form zu seinen religionsphilosophischen Überzeugungen geäussert hat. Dieses Problem wurde zum Anlass genommen, für die vorliegende Studie zwei Untersuchungsphasen zu bilden, in denen Stapfers Denken und Wirken jeweils separat erschlossen werden und die am Schluss miteinander verglichen werden. Den ersten Untersuchungszeitraum bilden die Jahre zwischen 1792 und 1800. Für die Entscheidung zur Untersuchung dieses Zeitraums spricht, dass Stapfer 1792 erstmals als überzeugter Kantianer[423] und damit mit einem stabilen Netz von Überzeugungen auftrat. Zudem liegen mit den Schriften um 1800 die letzten Zeugnisse vor Beginn seines zweiten grossen Dilemmas (im Sinne Bevirs) vor, dem wir uns später widmen. Während sein *Denken* in diesem Zeitraum en bloque erfasst werden kann, wurden für die Untersuchung seines *Wirkens* in diesem Zeitraum zwei weitere Subphasen gebildet: sein Wirken im Ancien Régime als Lehrer am Politischen Institut und sein Wirken als helvetischer «Minister der Künste und Wissenschaften». Für diese Unterteilung spricht, dass sich durch die helvetischen Revolutionen im Jahre 1798 sowohl die soziostrukturellen Umstände als auch Stapfers Tätigkeitsfelder fundamental verändert haben. Die zweite Untersuchungsphase richtet sich auf die Jahre zwischen 1820 und 1840. Hier wirkte Stapfer in der französischen

[423] Bondeli, Kantianismus: 165.

Erweckungsbewegung, dem «Réveil». Diese Phase wurde schlicht aufgrund dessen gewählt, weil relevantes Quellenmaterial aus dieser Zeit vorliegt, was hauptsächlich aus Reden vor den Sozietäten besteht, die sein aktives Engagement dokumentieren.

6. Aufbau der Arbeit

Um dem Ziel der Arbeit, Stapfers Leben, Denken und Wirken bestmöglich Rechnung zu tragen, wurden zwei Untersuchungsphasen gebildet. Die erste ist seine Frühzeit im Ancien Régime in Bern in der Helvetik bis 1800. Die zweite ist sein späteres Engagement im Réveil zwischen 1820 und 1840. Um die Forschungsergebnisse aus den beiden Untersuchungen einander gewinnbringend gegenüberstellen zu können, sind sie in der Grundstruktur analog aufgebaut. In einem ersten Schritt wird jeweils Stapfers Leben anhand von biographischen Eckdaten und seiner intellektuellen Entwicklung dargestellt. Im Anschluss daran wird Stapfers Denken systematisch analysiert – unter dem Leitmotiv der Frage nach der Bestimmung des Menschen. Diese Analyse erfolgt entlang der Gedanken, die der Bestimmungsfrage aus Stapfers Sicht inhärent sind. Dabei gilt es zunächst Stapfers Überzeugung darzustellen, wozu der Mensch bestimmt ist und was diese Überzeugung ihm zufolge begründet. Danach richten wir den Blick auf die Hindernisse, die sich aus seiner Sicht der Realisierung der menschlichen Bestimmung in den Weg stellen. Zum Schluss werden Wege skizziert, in denen Stapfer Möglichkeiten für den Menschen sieht, trotz dieser Hindernisse seine Bestimmung zu realisieren. Beide Untersuchungsphasen werden über die sechs Schritte erschlossen, die im letzten Methodenteil bestimmt wurden. Nach der systematischen Rekonstruktion seines Denkens werden jeweils unter dem Stichwort «Wirken» kürzere historische Analysen angestellt, in denen aufzuzeigen sein wird, wie Stapfer versucht hat, seine Überzeugungen in der Welt zu realisieren. Die Untersuchung der erste Phase wird mit einem Zwischenfazit beendet, in dem die Ergebnisse systematisch gruppiert und für die Schlussanalyse aufbereitet werden. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Schlussfazit.

II. Stapfer der Aufklärungstheologe

Der erste Hauptteil der nun folgenden Untersuchung beschäftigt sich mit Stapfers früher Lebensphase bis 1800. Im dafür gewählten Titel «Aufklärungstheologe» soll sich widerspiegeln, dass Stapfer seine ursprüngliche christlich orthodoxe Prägung philosophisch zu fundieren versuchte. Die erste Phase seines Lebens soll entlang der drei Aspekte Leben, Denken und Wirken erschlossen werden. Zunächst wird in einem der biografischen Kontextualisierung dienenden Kapitel auf Stapfers «Leben» bis zum Jahre 1800 eingegangen. Neben einer kurzen biographischen Skizze werfen wir dabei einen tieferen Blick auf seine geistige Sozialisation und Entwicklung in der Frühphase. Das zweite Kapitel widmet sich dann dem Denken Stapfers. In ihm werden seine Überzeugungen, die er in den Jahren 1792 bis 1800 in seinen Schriften vertreten hat, systematisch rekonstruiert. Leitmotiv zur Erschliessung seiner Überzeugungen ist die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Erschlossen werden sie und sein Denken in sechs Schritten. Abgeschlossen wird die Untersuchung der Frühzeit mit Darstellungen seiner beruflichen Tätigkeit als Lehrer und Professor im Bern des Ancien Régimes und seines Wirkens als erster helvetischer Bildungs- und Kulturminister. In ihnen soll aufgezeigt werden, wie Stapfer versuchte, seine Überzeugungen zu verwirklichen.

1. Leben: Stapfers Biografie und geistige Entwicklung bis 1800

Um dem zentralen Ziel dieser Untersuchung, Stapfers Überzeugungen zur Bestimmung des Menschen und zu ihrer Realisierung mehr historische Substanz zu verleihen, widmen wir uns nun zunächst einmal Stapfers Leben und intellektueller Entwicklung bis 1800. Die nun folgende und dafür erstellte Skizze seiner Biografie ist bewusst kurzgehalten, da mit den Arbeiten des Aargauer Historikers Adolf Rohr bereits zwei hervorragende Werke vorliegen, die Stapfers Leben im Ancien Régime und sein Schaffen während der Helvetik umfänglich dokumentieren.

1.1. Biographische Skizze

Philipp Albert Stapfer ist am 14. September in einem der Pfarrhäuser an der Herrengasse in Bern zur Welt gekommen.[424] Väterlicherseits wurde Stapfer in eine «Prädikantendynastie» hineingeboren. Neben seinem Urgrossvater, Grossvater und Vater Daniel Stapfer (1728-1807) übten auch vier der fünf Brüder seines Vaters das Pfarramt aus.[425] Stapfers Mutter – Sophie Louise Burnand (1737-1798) – entstammte einer Familie von Magistraten, Offizieren und Kaufleuten der welsch bernischen Stadt Moudon.[426] Stapfer hatte zwei Geschwister – den ein Jahr jüngeren Bruder Johann Friedrich (1767-1840) und die drei Jahre jüngere Schwester Katharina Louise (1769-1816).[427] Er absolvierte seine ersten Schuljahre in den 1770er Jahren in Bern, wo er 1773 nach Bestehen der Deutschen Schule auf die Untere Schule – die Lateinschule – vorrückte. Ab 1780 besuchte er die Akademie in Bern, in der er sich zum Theologen ausbilden liess. Am 08. Januar 1789 trat er zu den «Examina pro Ministerio» an und wurde am 14. Mai – nach Prüfungsende – zur «Promotion ins heilige Predigtamt» vorgeschlagen.[428] Am 17. Mai legte er im Münster von Bern den Eid ab.[429] Nach erfolgreichem Abschluss seiner Ausbildung in der Aarestadt reiste Stapfer im Herbst 1789 nach Göttingen, wo er an der renommierten «Georgia Augusta» Universität seine theologischen Studien vertiefte und engen Kontakt mit namhaften Persönlichkeiten, wie z. B. den Orientalisten Christoph Meiners (1747-1810) und Johann David Michaelis (1717-1791) pflegte.[430] Ursprünglich plante Stapfer nur ein Semester in Göttingen zu verbringen, erweiterte seinen Aufenthalt im Frühjahr 1790 jedoch um ein zweites.[431] Am 1. Oktober 1790 reiste er dann aus Göttingen in Richtung Niederlande ab.[432] Ziel seiner Reise war London, wo er sieben Monate bei seinem Onkel mütterlicherseits, Paul Burnand, verbrachte.[433] Dank Empfehlungsschreiben und Verbindungen aus Göttingen hatte Stapfer in England

[424] Rohr, Biographie: 13.
[425] Rohr, Biographie: 13.
[426] Rohr, Biographie: 36.
[427] Rohr, Biographie: 40.
[428] Rohr, Biographie: 48.
[429] Rohr, Biographie: 48.
[430] Rohr, Biographie: 79f.
[431] Rohr, Biographie: 73.
[432] Rohr, Biographie: 106.
[433] Rohr, Biographie: 116.

Zugang zu prominenten Persönlichkeiten und besuchte mehrfach Debatten im englischen Unterhaus.[434] Im Frühsommer reiste Stapfer zusammen mit seinem Vetter über Paris zurück nach Bern.[435] Die Abreise verzögerte sich, weil sie in die turbulente Phase des Fluchtversuchs der königlichen Familie im Juni 1791 fiel.[436] Die Verzögerung nutzte er, um den Debatten der französischen Nationalversammlung zu folgen. Zudem besuchte er auch täglich die Sitzungen des revolutionären «Jakobinerklub», was ihm nach seiner Rückkehr in Bern grössere Probleme einbrachte. Dass er den Club besuchte, war von einem Agenten Berns in die Heimat rapportiert worden.[437] Das kostete Stapfer fast seine Berufung zum Lehrer am Politischen Institut vom 9. September 1791, doch verbürgten sich namhafte Stimmen für die «Rechtschaffenheit» des Neugewählten[438], sodass er nach seiner Rückkehr nach Bern im Winter 1791/92 die Stelle als Sprachlehrer für Deutsch und Latein am Politischen Institut antrat. Stapfer übte die Stelle anfänglich zusammen mit Johann Georg Fisch – seinem späteren Sekretär in der Helvetik[439] – aus. Zwei Jahre später, nach Fischs Weggang, übernahm er sie ganz.[440] Neben dieser Tätigkeit am Politischen Institut, die sein Hauptarbeitspensum ausmachte, erteilte er einigen Patriziersöhnen Privatunterricht. Ausserdem hielt Stapfer eine Vorlesung an der Akademie in Bern und vertrat seinen kränkelnden Onkel Johannes Stapfer in dessen Professur für didaktische Theologie.[441] Im Juni 1796 wurde er schliesslich zum Nachfolger seines Onkels berufen. Damit endete seine Lehrtätigkeit für das Politische Institut.[442] Das Amt als Professor übte Stapfer bis zum Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft aus.

Privat verbrachte Stapfer viel Zeit mit seinen Freunden. Zu ihnen zählten der Berner Patrizier und Reformer Karl Viktor von Bonstetten (1745-1832),[443] sein Arbeitskollege und früherer Mentor Johann Samuel Ith (1747-1813) sowie die Schriftstellerinnen

[434] Rohr, Biographie: 118.
[435] Rohr, Biographie: 139.
[436] Rohr, Biographie: 140f.
[437] Rohr, Biographie: 151f.
[438] Rohr, Biographie: 153f.
[439] Rohr, Biographie: 167.
[440] Rohr, Biographie: 169.
[441] Rohr, Biographie: 164.
[442] Rohr, Biographie: 170.
[443] Rohr, Biographie: 213.

Emilie von Berlepsch (1755-1830)[444] und Frederike Brun (1765-1835).[445] Mit ihnen unterhielt er einen Lesezirkel, in dem sie – neben anderen – auch kantische Schriften diskutierten. Nach dem Zusammenbruch der Alten Ordnung in Bern wurde Stapfer im März 1798 als Sekretär für die «Mission Lüthard» abbestellt, die über das Schicksal der alten Stadtrepublik in Paris verhandeln sollte.[446] Während dieser Reise lernte Stapfer seine spätere Frau Marie-Madeleine-Pierrette Vincens (1778-1854) kennen, die er im Sommer 1798 heiratete.[447] Noch in Paris ereilte ihn die Botschaft, dass er vom neu eingesetzten Direktorium der helvetischen Zentralregierung zum Minister der «Künste und Wissenschaften» gewählt worden war[448] – ein Amt, das er dann über rund zwei Jahre innehatte. In diesen Zeitraum fällt auch die Geburt seines ersten Sohnes Charles-Louis (1799-1880).[449] Nach zwei kräftezehrenden Arbeitsjahren reichte Stapfer im Sommer 1800 seine eigene Demission vom Ministeramt ein und amtete fortan bis in den Sommer 1803 als Gesandter der Helvetischen Republik am französischen Hofe.

1.2. Geistige Entwicklung

Diese erste Skizze von Stapfers Leben bis ins Jahr 1800 wird im Folgenden mit Blick auf seine geistige Entwicklung punktuell vertieft, um so die Basis dafür zu legen, das erste Überzeugungsnetz zu bestimmen. Geistig sozialisiert wurde Stapfer in den 1770er und frühen 1780er Jahren in einer Tradition, die in der Forschungsliteratur als «vernünftige Orthodoxie» bezeichnet wird.[450] Im Hinblick auf die Frage der Bestimmung des Menschen und ihrer Realisierung zeichnet die Tradition zweierlei aus. Einerseits ist sie durch den Glauben an eine heilsnotwendige Funktion der göttlichen Offenbarung und an die Hauptdogmen der christlichen Religion bestimmt.[451] Andererseits beruft sich die Tradition auf die menschliche Vernunft. Zum Einklang kommen diese beiden Aspekte in der Vorstellung eines praktisch

[444] Rohr, Biographie: 217.
[445] Rohr, Biographie: 240.
[446] Rohr, Biographie: 277.
[447] Rohr, Minister: 29.
[448] Rohr, Biographie: 307.
449 Martin, Stapfer: 36
[450] Rohr, Minister: 91.
[451] Wernle, Protestantismus I: 649.

gelebten Christentums, in dessen Zentrum der moralische Lebenswandel des Menschen steht. Wohl deshalb betrachtete Stapfer die Bestimmungsfrage als genuin praktische Frage. Vermittelt wurde Stapfer diese Tradition in seinen frühen Jugendjahren – im engeren Familienkreis und von Lehrern während seiner frühen Ausbildungsjahre in Bern. Als wesentliche Einflussgrössen auf seine «vernünftigen Vorstellungen von Religion und Christenthum» nennt Stapfer selbst seine Eltern – Daniel Stapfer und Sophie Louise Burnand – sowie seinen Onkel Johannes. In seiner Antrittsrede als Professor für didaktische Theologie in Bern von 1796 sagt er:

> «Du [Gott; L.T] hast mir diese Geistesgaben, du hast mir dies Vaterland, du hast mir Eltern, die mir auf dem Weg zu dir mit hervorragenden Tugenden vorausgehen, du hast mir insbesondere einen Vater, der mir in hervorragender Weise die Religion durch die Lehre und das Beispiel Christi nahebringt, geschenkt.»[452]

Seinen Onkel und seinen Vater würdigt er so:

> «Die vortrefflichen Grundsätze und die vernünftigen Vorstellungen von Religion und Christenthum, die ich Ihnen [Johannes Stapfer; L.T] und dem besten aller Väter verdanke.»[453]

Sein Vater, Daniel Stapfer, war während seiner Kindheit- und Jugend zweiter Pfarrer am Münster in Bern.[454] Aufgewachsen ist er nach Rohrs plausibler Rekonstruktion zusammen mit Johann Georg Zimmermann, einem engen Freund der Familie und späteren Schriftsteller und Hofarzt in Göttingen,[455] im aargauischen Brugg. Daniel Stapfer absolvierte in Bern die Ausbildung zum Theologen an der Akademie.[456] Nach erfolgreichem Abschluss und Aufnahme ins Ministerium arbeitete dieser zwischen 1753 und 1761 zunächst als Kapitelshelfer in Brugg-Lenzburg, wechselte 1761 dann auf die Pfarrei Murten und erhielt 1766 – im Geburtsjahr seines Sohnes Philipp Albert – die dritte Helferstelle am Berner Münster, wo er bis zum zweiten Pfarrer aufstieg.[457]

---

[452] Stapfer, De Natura: 71.
[453] Stapfer, an Johannes Stapfer, zitiert nach: Rohr, Biographie: 86.
[454] Rohr, Biographie: 30.
[455] Rohr, Biographie: 30.
[456] Rohr, Biographie: 30.
[457] Rohr, Biographie: 32.

In dieser Funktion hatte er einen Sitz im Kirchenkonvent und war zudem Mitglied des Schulrates. Nach Rohrs Einschätzung stand Daniel Stapfer stets im Schatten der beiden älteren Brüder Johannes und Albrecht, die in der Öffentlichkeit präsenter waren.[458] Daniel starb 1807 im Alter von 79 Jahren in Bern. Abgesehen von seiner klassischen theologischen Laufbahn in der bernischen Staatskirche gibt es kaum Anhaltspunkte zur Bestimmung seiner theologischen Auffassungen. Laut Rohr war er besonders schreibscheu, weshalb nichts Schriftliches von ihm überliefert sei.[459] Aus dem Jahre 1802 ist jedoch ein Schreiben Daniels an seinen Sohn Philipp Albert überliefert, das sein Bekenntnis zur reformierten Orthodoxie zeigt:

> «Um die Erhaltung der christlichen Religion auf dem Erdboden ist mir auch bey dem fürchterlichsten Anschein, den es gegen sie hatte, überhaupt nie bange gewesen. Sie ist, und zwar das orthodoxe System derselben, das den Glauben an eine unmittelbare Offenbarung und an die darinn enthaltene Geheimnisse erfordert, der menschlichen Natur und ihren Bedürfnissen so einzig und vollkommen angemessen, und deswegen so offenbar ein göttliches Geschenk, dass sie unmöglich anders als mit dem ganzen Menschengeschlecht untergehen könnte.»[460]

Mit seinem Vater sass Philipp Albert oft bis tief in die Nacht zusammen, um zu studieren. Deshalb ist davon auszugehen, dass sein Vater einen zentralen Einfluss auf seine geistige Entwicklung hatte.[461] Seiner Mutter Sophie Louise Burnand wird auch ein bedeutender Einfluss auf seine geistige Sozialisation nachgesagt. Vinet zufolge habe Stapfer durch sie gelernt, die Religion als Herzensangelegenheit wahrzunehmen: «Ce fut elle qui lui apprit à saisir la religion avant tout par le cœur; ce fut elle qui implanta en lui ce vif amour pour les principes religieux.»[462] Zu ihrem geistigen Hintergrund lassen sich keine weiteren Angaben finden, doch zeugen Stapfers Briefe an sie aus seiner Zeit in Göttingen und der anschliessenden Rückreise nach Bern davon, dass die christliche Religion stets ein integraler Bestandteil ihrer

[458] Rohr, Biographie: 33.
[459] Rohr, Biographie: 32.
[460] Zitiert nach: Rohr, Biographie: 33.
[461] Rohr, Biographie: 39.
[462] Vinet, Stapfer: XXIX.

Beziehung war. Neben seiner religiösen Prägung verdankt Stapfer ihr vor allem auch seine bilinguale Sozialisation, die seiner späteren Karriere dienlich gewesen sein dürfte. Seine Mutter starb 1798 in Bern, in seiner Abwesenheit. Er war zu der Zeit in Paris. Neben seinen Eltern nahm vor allem sein Onkel Johannes eine wichtige, wenn nicht gar die wichtigste Funktion – vor allem für seine religiöse Sozialisation – ein. Nicht umsonst sprach Philipp Albert von ihm als einem «zweiten Vater».[463] Onkel Johannes war eine zentrale Vertrauensperson des jungen Stapfers. Er unterstützte ihn geistig während seines Studienaufenthaltes in Göttingen und ebnete ihm nach seiner Rückkehr nach Bern den Weg in seine wissenschaftliche Laufbahn.[464] Rohr zufolge habe sich Johannes Stapfer im Umfeld der für Rousseau schwärmenden Julie Bondeli (1731-1798)[465] bewegt, galt jedoch in Sachen der Theologie keineswegs als Neuerer.[466] Seine Teilnahme an den aufkommenden Sozietäten sowie seine Mitarbeit an Bildungsreformplänen liessen zwar auf eine «geistige Offenheit» schliessen, doch zeigte er sich immer wieder ablehnend gegen Vorstösse, die «neuere deutsche Literatur» ins Studium der «heiligen Sprachwissenschaften» einzufliessen zu lassen. Stattdessen machte er sich für die Bibellektüre und solide Kenntnis des geltenden «Lehrbegriffs» stark.[467] Rohr bezeichnet ihn daher auch als den «streng orthodoxen Onkel».[468]

Neben seiner Familie prägte den jungen Berner vor allem seine schulische Ausbildung. Die ersten Schuljahre absolvierte Stapfer in den 1770er Jahren in Bern. Seine ersten Schulkenntnisse erwarb er noch nach altem System, wo er in der Vorstufe hauptsächlich Deutsch lernte und den Heidelberger Katechismus las. 1773 rückte er im Alter von sieben Jahren in die Untere Schule, die Lateinschule, vor.[469] Hier bereitete sich Stapfer zwischen 1773 und 1780 auf die Akademie vor. Er galt als ausgezeichneter Schüler – wohl nicht zuletzt deshalb, weil ein Jahr übersprang. Ab 1775 führten ihn die Solennitätsrödel stets als Klassenprimus.[470] 1780 promovierte ihn der Schulrat nach erfolgreichen Examina «ad publicas lectiones», wodurch er zu

[463] Rohr, Biographie: 29.
[464] Rohr, Biographie: 29.
[465] Rohr, Biographie: 19.
[466] Rohr, Biographie: 19.
[467] Rohr, Biographie: 51.
[468] Rohr, Biographie: 106.
[469] Rohr, Biographie: 44.
[470] Rohr, Biographie: 44.

den Kursen der Akademie zugelassen wurde. In den ersten zwei Jahren auf der Akademie genoss Stapfer eine vielseitige Grund- und Weiterbildung in den Fächern Latein, Geografie, Geschichte, Naturgeschichte, Mathematik und Katechisation.[471] Auf diese zweijährige «Eloquenz» folgten drei Jahre zwischen 1782 und 1785, in denen Stapfer philosophisch in Logik, Physik und Metaphysik geschult wurde.[472] Hier traf erauf seinen späteren Mentor, den Philosophieprofessor Johann Samuel Ith,[473] der ihm Kant näher brachte, was Rohr zurecht als «ein entscheidendes Bildungserlebnis» wertet.[474] Johann Samuel Ith (1747-1813) liess sich nach seiner Theologieausbildung in Bern auf deutschen Universitäten weiter ausbilden, wo er in unmittelbaren Kontakt mit «aufklärerischen Ideen» kam. 1781 kam Ith zurück nach Bern, wo er dem Kantianismus an der Berner Akademie den Weg bahnte. In den 1790er Jahren wurde er zu einer Schlüsselfigur der Reformen des höheren Bildungswesens.[475] Ith verkörperte die neue Generation von Lehrern, die sich zunehmend durchzusetzen begannen. Trotz seiner Hinwendung zu Kant wich Ith, so Rohr, nicht wesentlich von der Glaubensrichtung der Berner Kirche ab: «Der optimistische Glaube an die Menschenveredlung und der sittliche Vernunftappell amalgamieren sich jedenfalls bei ihm wie auch bei Stapfer mit christlich-religiösen Grundvertrauen.»[476]

Aus Stapfers ersten drei Jahren an der Akademie resultierte die in Latein verfasste Preisschrift «De philosophia Socratis».[477] Er widmete sie seinem Onkel Johannes. Ausserdem wurde sie vom Rat zum Druck empfohlen.[478] In der Schrift deutet Stapfer Sokrates als göttlich inspiriert und als Vorläufer von Jesus Christus. Diese Deutung, so vermerkte er rund 40 Jahre später in seinem Text zu Sokrates in der «Biographie universelle», habe auf der Einschätzung des Göttinger Orientalisten Christoph Meiners beruht.[479] Rohr schreibt dazu: «Er [Stapfer; L.T] bewegte sich damit auf der Traditionslinie des abendländischen christlichen Humanismus, der die heidnischen

[471] Rohr, Biographie: 45.
[472] Rohr, Biographie: 45.
[473] Rohr, Biographie: 45.
[474] Rohr, Biographie: 45.
[475] Rohr, Biographie: 53.
[476] Rohr, Biographie: 54.
[477] Rohr, Biographie: 45.
[478] Rohr, Biographie: 60f.
[479] Stapfer, Sokrates: 4 Anm. I.

Vorstellungen in der sokratischen Philosophie von göttlicher Vernunft inspiriert sah. Als zentraler Gedanke findet sich so die Annahme aus Justinus, auch vorzüglichen Heiden, wie Sokrates und Platon, ebenso frommen Juden sei eine teilweise Offenbarung der göttlichen Vernunft (Logos) zuteil geworden.»[480] Die letzten vier Studienjahre zwischen 1785 und 1789 waren der Theologie gewidmet. Dabei wurde Stapfer in Exegese, Kirchengeschichte, Ethik, hebräischer und griechischer Sprache, Katechese sowie Singkunst ausgebildet.[481] Hier, so schreibt Rohr, sei Stapfer «noch den orthodox beharrenden Kräften [begegnet], wie sie die beiden Professoren an der Spitze der Oberen Schule repräsentierten: der seit etwa dreissig Jahren amtende Johannes Stapfer, Philipp Alberts Onkel, und dessen Kollege, der Hebraist, David Kocher.»[482] Aus dieser Zeit resultierte 1787 eine zweite Rede, eine «Festrede über die durch die Auferstehung Christi befestigte Hoffnung auf ein unsterbliches Leben zur Erinnerung an den glorreich von den Toten auferstandenen Erlöser.»[483] Stapfer widmete die Rede seinem Vater Daniel.[484] Im Frühjahr 1789 schloss Stapfer seine Bildung an der Akademie in Bern ab und trat am 8. Januar 1789 sein «Examina pro Ministerio» an. Am 14. Mai, nach Prüfungsende, wurde er zur «Promotion ins heilige Predigtamt» vorgeschlagen.[485] In diesem Verfahren musste sich Stapfer auch einem «Examen vitae» stellen, einer Überprüfung seines persönlichen Lebenswandels.[486] Am 17. Mai legte er im Berner Münster den Eid ab.[487]

Stapfer ist also in den 1770er und 1780er Jahren in eine «vernünftig orthodoxe» Denktradition hinein sozialisiert worden, die zwar einerseits an den Hauptdogmen der christlichen Religion festhielt , sich andererseits aber auch philosophisch religiösen Weltdeutungen zu öffnen begann. Dieses Denken, das das Welt- und Menschenbild des Berner Theologen prägte, entwickelte er in den späten 1780er und frühen 1790er Jahre selbst weiter. Impulse für diese Weiterentwicklung gaben wohl Stapfers eigene Erfahrungen in den Folgejahrenund seine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bestimmungsfrage des Menschen. Daraus resultierten

[480] Rohr, Biographie: 62.
[481] Rohr, Biographie: 45.
[482] Rohr, Biographie: 51.
[483] Rohr, Biographie: 64.
[484] Rohr, Biographie: 66.
[485] Rohr, Biographie: 48.
[486] Rohr, Biographie: 45.
[487] Rohr, Biographie: 48.

Dilemmas – einem Phänomen, dem sich Mark Bevir in seiner «history of ideas» zu bestimmen beansprucht.[488] Das wohl tiefste Dilemma Stapfers entsprang seiner Auseinandersetzung mit den kritischen Bibelwissenschaften und der rationalen Theologie. Sie drohte nämlich seinen ursprünglichen Glauben an die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung im Realisierungsprozess der menschlichen Bestimmung in Frage zu stellen. Den aufkommenden Zweifeln begegnete Stapfer mit einer Hinwendung zu wissenschaftlichen Analysen,[489] insbesondere zur kritischen Philosophie Kants. Sie liess ihn zu einem vehementen Verfechter der kritischen Philosophie werden. In der Forschungsliteratur zu Stapfer wird dieses Dilemma praktisch unisono auf die Zeit seines Studienaufenthaltes in Göttingen datiert. Laut Luginbühl habe diese Zeit zu einer «schweren Glaubenskrise» geführt.[490] In Vorlesungen, vor allem aber auch in persönlichen Gesprächen mit namhaften Grössen – wie z. B. dem Orientalisten Christoph Meiners und Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), einem der Begründer der literarischen Bibelkritik – wurde Stapfer in Göttingen mit einem theologischen Verständnis konfrontiert, das die göttliche Inspiration der Bibel in Frage stellte.[491] Diese, dem orthodoxen System entgegenstehende Auffassung fasst er in einem seiner Schreiben an seinen Onkel folgendermassen zusammen:

> «eine positive Religion sey desswegen unwahrscheinlich, weil Gott ganz gewiss dem Menschen die Gründe und das Verdienst der Selbstbildung nicht geraubt haben wird. Durch Wunder und unmittelbare Einwirkung könne die Gottheit dem Menschengeschlecht keine Belehrungen mitgetheilt haben, weil er sonst den Gang seines schönen Uhrwerks stören würde. Vielmehr zeige die Analogie der Natur und die Geschichte der Menschheit, dass sie es vielmehr darauf angelegt habe, die Ausbildung dem Menschen lediglich selbst zu überlassen und ihm dadurch das Verdienst und die Freude (ich wiederhohle diese

[488] Bevir, Logic: 229.
[489] Rohr, Minister: 123.
[490] Luginbühl, Stapfer: 82.
[491] Rohr, Biographie: 82f.

vielsagenden Ausdrücke) eigen errungener Vollkommenheit zu verschaffen.»[492]

Stapfer schien einerseits angetan von der sprachkritischen Argumentation der Professorenschaft – insbesondere jener Michaelis. Doch versuchte er auch seine Position zu verteidigen. So berichtete er seinem Bruder Fritz, mit Michaelis ein Streitgespräch über die Notwendigkeit einer positiven Religion geführt zu haben, in der dieser diese Aussage getroffen habe:

> «Mein Gott, sollen wir Theologen denn allein keine Fortschritte in unserer Wissenschaft machen, sollen wir ewig auf dem gleichen Fleck nach der Leyer des afrikanischen Augustinus tantzen? – Jetzt dass das Gebäude dasteht, wozu das Gerüste? […] Ich konnte mich nicht enthalten, auszurufen: Herr Hofrath! das Bild des gross gewordenen Kindes, was seine Amme schlägt! Nein, sagte er, nicht schlägt, aber ihre Milch nicht mehr braucht.»[493]

Diese Eindrücke schienen nicht wirkungslos an Stapfer vorbeigegangen zu sein. Doch stürzte er sich stets, sobald der leiseste Zweifel aufkam, in die Lektüre wissenschaftlicher Studien, um seine Überzeugung von der Notwendigkeit der offenbarten Religion zu bewahren:

> «Man kann sehr leicht unvermerkt und unwissend um seine wichtigsten Überzeugungen kommen, wenn man nicht sorgfältig auf der Hut ist. Und wahrlich, keine Gelehrsamkeit möchte ich mir auf Unkosten meiner Religion, das heisst meiner Ruhe erkaufen. […] Besondere Umstände, gerade die, welche am nachtheiligsten schienen, und meine eigenen Untersuchungen haben mich in der Überzeugung von dem Daseyn einer Offenbarung und der Wahrheit der Lehre von der Versöhnung durch Christum, befestigt.»[494]

Stapfers Zeit in Göttingen bildet also zwar zweifellos eine wichtige Station in seiner geistigen Entwicklung. Doch ist es meines Erachtens plausibler, sich das aus der Auseinandersetzung mit der kritischen Bibelwissenschaften und der rationalistischen

[492] Zitiert nach: Rohr, Biographie: 85.
[493] Zitiert nach: Rohr, Biographie: 86.
[494] Zitiert nach: Rohr, Biographie: 86f.

Theologie resultierende Dilemma zeit- und ortsübergreifender zu sehen. Es ist ein über die Zeit in Göttingen hinausgehender Entwicklungsprozess. So ist es beispielsweise Stapfers *Oratio festa* von 1787[495] oder seinem «Lektüreverzeichnis»[496] zu entnehmen, dass er sich bereits vor seinem Aufenthalt in Göttingen mit diesem Bereich der theologischen Wissenschaften befasste. Gepaart war die Lektüre dieser Studien stets mit der Kants, die ihm – so schreibt er 1787 – den Glauben an die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung zurückgab:

> «Das Lesen der neuesten deutschen Philosophen […] erweckte in mir kein anderes Gefühl als das der Dankbarkeit gegen die Vorsorge unseres Gottes, der nicht will, dass wir ohne sogenannte positive Religion leben. Ich gestehe, dass mir dieser Gedanke, welcher in mir zur innersten Überzeugung geworden, durch Kant gekommen ist, welch' letzterer der Vernunft die Fähigkeit über die Existenz der Dinge zu urteilen, bestreitet, und mit merkwürdiger Geistesschärfe die Haltlosigkeit der übrigen philosophischen Systeme nachweist.»[497]

Durch die Lektüre Kants, den er 1797 als den «grosse[n] Enthüller und Zergliederer der menschlichen Seelenkräfte» bezeichnet,[498] findet Stapfer einen Weg, seine ursprüngliche Überzeugung von der Wirksamkeit der positiven Religion zu bewahren. Die Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie führte nicht zur Bekräftigung dieser Überzeugung. Stapfer las und studierte alles, was der deutsche Philosoph in seiner kritischen Phase ab 1781 verfasst hatte und wurde obendrein bis an sein Lebensende zu einem vehementen Verfechter seiner Philosophie, Bondeli vermerkt dazu, dass bereits die ersten Schriften von Stapfer kantischen Geist atmen würde, und dass er nach seiner Rückkehr nach Bern mit einem «fundamentalen Aufklärungskonzept Kantischer Herkunft» auftrete.[499] Dieses Aufklärungskonzept rückt nun im Folgenden unter dem Aspekt der Bestimmungsfrage in den Fokus.

---

[495] Stapfer, Oratio festa: 12.
[496] Stapfer, Lektüreverzeichnis: 14.
[497] Zitiert nach: Luginbühl, Stapfer: 12.
[498] Stapfer, Beweis: 40.
[499] Bondeli, Kantianismus: 165.

2. Denken: Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und deren Realisierung

Nachdem Stapfer in einer «vernünftig orthodoxen» Denktradition sozialisiert wurde, eine Ausbildung in Bern genoss, viel studierte sowie Erfahrungen im Studienaufenthalt in Göttingen und einer Reise durch Holland, England und Frankreich sammelte, findet er zu seiner ganz persönlichen Überzeugung zur Bestimmung des Menschen. Die Überzeugung wird im Folgenden in sechs Schritten erschlossen. Im ersten Schritt wird Stapfers grundsätzliche Beantwortung der Bestimmungsfrage beleuchtet. So meint er zwei Bestimmungen des Menschen zu erkennen – eine Bestimmung im weiteren Sinne zur Sittlichkeit und Glückseligkeit und eine im engeren Sinne zur moralischen Selbstbestimmung. Im zweiten Schritt wird diese Bestimmung im engeren Sinn näher betrachtet. Dabei wird auch aufgezeigt, dass und wie Stapfer auf der Grundlage der kantischen Vernunftethik und eigener christlich religiöser Überzeugungen zu einem eigenen Ethikverständnis findet. Im dritten Schritt wird anhand des menschlichen «Hangs zum Bösen» erörtert, warum Menschen ihrer Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung nicht «automatisch» folgen. Die Erläuterung von Stapfers Überlegungen dazu, wie dem Menschen dieser «Hang» dadurch aberzogen werden könne, dass man ihn zur moralischen Selbstbestimmung ermächtige, bildet der vierte Schritt. Im fünften Schritt wird anhand der Idee des ethischen Gemeinwesens gezeigt, wie sich Stapfer den moralischen Aufstieg des Menschen in der Gemeinschaft vorstellt. Im sechsten und letzten Schritt widmen wir uns Stapfers christlich reformierter Grundüberzeugung, dass sich die Bestimmung des Menschen im weiteren Sinne nur durch einen göttlichen Gnadenakt realisieren könne.

2.1. Die Bestimmung(en) des Menschen

Stapfers Beantwortung der Frage, ob – und wenn ja – wozu der Mensch in seinem Handeln bestimmt sei, spiegelt sein Denken über den Menschen und dessen Stellung zu Gott und der Welt wider. Deshalb eignet sich der Fokus auf sie dafür, sein Denken systematisch zu erfassen. Die Frage beschäftigt sich mit dem Zweck bzw. «Endzweck» menschlicher Existenz und wirft im Kern die Frage nach dem Sinn des Lebens auf. Stapfer vereint unter dem, wozu der Mensch bestimmt sei, sowohl die Aufgaben, die

der Mensch in seinem Leben erledigen soll, als auch die Bedürfnisse, die er zu befriedigen trachtet. Für ihn ist die Frage nach der Bestimmung des Menschen «die grosse Frage», die es zu beantworten gelte.[500] In seiner Antwort verschränken sich christlich theologische mit philosophisch vernunftgeleiteten Überlegungen. In letzteren orientiert er sich hauptsächlich an der kritischen Philosophie Kants. Durch diese Verschränkung findet Stapfer zu seiner ganz persönlichen Antwort auf die Bestimmungsfrage, die im Folgenden nachgezeichnet wird.

Stapfers Nachdenken über die menschliche Bestimmung erschliesst sich entlang von zwei Dimensionen, die den Bestimmungsbegriff im Diskurs der deutschsprachigen Spätaufklärung kennzeichneten. Die erste Dimension ist das passive Bestimmtsein, die hier als die Bestimmung im weiteren Sinne verstanden wird. Die zweite Dimension ist die aktive Selbstbestimmung, die hier als Bestimmung im engeren Sinne gefasst wird.[501] Im weiteren Sinne sieht Stapfer den Menschen dazu bestimmt, das «Höchste Gut» zu erlangen.[502] In Anlehnung an Kant vereinen und realisieren sich die Teilgüter «Sittlichkeit» und «Glückseligkeit» vollkommen im «Höchsten Gut».[503] Stapfer zufolge strebe der Mensch nach dem «Höchsten Gut», das also darin bestehe, sowohl sittlich zu handeln als auch glücklich zu werden. Er formuliert diesen Gedanken 1798 in einem Schreiben an die Religionslehrer. Darin schreibt er, dass die Bestimmung des Menschen in der «höchste[n] Glückseligkeit» «gepaart» mit «vollendeter Sittlichkeit» bestehe, in der die «gänzliche Befriedigung des Triebes nach Vergnügen und den Forderungen des Gewissens» erfolge.[504] Der Mensch sei also dazu bestimmt, sowohl vollkommene Sittlichkeit als auch vollkommene Glückseligkeit zu erlangen. Diese Bestimmung, ist Stapfer überzeugt, geht von Gott aus; denn dieser habe als «gütiger Urheber unseres Geschlechts» sowohl den Menschen als auch die Welt erschaffen und allen Dingen ihre Bestimmung verliehen. Dieser fundamentalen Überzeugung bleibt Stapfer sein Leben lang treu. Sein Nachdenken über die menschliche Bestimmung ist daher stets in einen christlich theologischen Horizont eingebettet. Obschon die Bestimmung in Gott ihren Ursprung

[500] Stapfer, Anrede: 6.
[501] Macor, Bestimmung: 52-54.
[502] Stapfer, De Natura: 5.
[503] Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 149f.
[504] Stapfer, Religionslehrer: 124.

nehme, könne der Mensch sie selbst qua Vernunft einsehen. Die Bestimmung zur Realisierung des «Höchsten Gutes» eröffne sich dem Menschen also über die Vernunft. Stapfer begründet dies damit, dass Gott die Bestimmung des Menschen in ihm – in seiner Natur – verankert habe.[505] Stapfer geht davon aus, dass der Mensch ein Mischwesen ist, für das es konstitutiv sei, sowohl «Vernunftwesen» als auch «Sinnenwesen» zu sein. Seine Vernunft bestimme den Menschen zur Sittlichkeit,[506] seine sinnliche Natur dagegen zur Glückseligkeit.[507] Dies steht im Zusammenhang zur im Bestimmungsdiskurs der deutschsprachigen Spätaufklärung rege diskutierten These, dass Natur und Bestimmung des Menschen direkt miteinander korrespondieren.[508] Die These ist im 17. Jahrhundert aus den Religionsdebatten hervorgegangen und bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass der Mensch selbst über das Mittel der Vernunft verfügt, mit dem er erkennen könne, was Gott für ihn wolle und beabsichtige.[509] Stapfer hat diese These aufgegriffen, was seinen religionsphilosophisch akzentuierten Zugang zur Bestimmungsfrage zeigt. Als sinnlich-vernünftiges Doppelwesen dränge der Mensch zu seinem Endzweck, der Realisierung des «Höchsten Gutes», das er 1798 auch als «Gesammtzweck» unserer «doppelten Natur» definiert.[510] In diesem Endzweck sieht Stapfer jedoch nicht nur den Endzweck des Menschen, sondern auch den der Welt überhaupt. Um seiner Realisierung willen, ist Stapfer überzeugt, habe Gott die Welt erschaffen:

> «Wahrlich Er ist das Wort, durch welches alle andren Dinge sind und ohne das nichts ist, was da gemacht ist. Denn um seinetwillen, um der Menschheit in ihrer höchsten Vollkommenheit willen, ist alles erschaffen.»[511]

Damit rückt Stapfer den Menschen ins Zentrum seiner Weltdeutung. Diese zentrale Stellung kommt ihm aber nicht per se zu, sondern lediglich im Hinblick auf den Endzweck, den er als sinnlich vernünftiges Doppelwesen realisieren kann und soll. Neben dem passiven Aspekt des Bestimmtseins wendet Stapfer den

[505] Stapfer, De Natura: 4.
[506] Stapfer, Entwicklungsmethode: 59.
[507] Stapfer, Entwicklungsmethode: 60.
[508] Macor, Bestimmung: 65.
[509] Macor, Bestimmung: 63.
[510] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[511] Stapfer, Beweis: 46.

Bestimmungsgedanken auch ins Aktive. Der Mensch, so ist er überzeugt, ist nicht nur von Gott dazu bestimmt, das «Höchste Gut» – also Sittlichkeit und Glückseligkeit –zu erlangen, sondern zudem aufgefordert, es selbst aktiv zu befördern. Denn Gott habe den Menschen als ein freies Wesen geschaffen, das sich selbst Zwecke setzen könne, die es verfolgen will. Ausdruck dieser Freiheit ist der freie Wille oder die praktische Vernunft, die für Stapfer – in Anlehnung an Kant – eins sind. Die praktische Vernunft befähigt den Menschen, sich selbst Dinge vorzustellen, die er realisieren will. Dank seiner praktischen Vernunft könne der Mensch zwischen schier unendlich verschiedenen Lebensweisen wählen, wie er 1792 schreibt:

> «Der unerfahrene Mensch gehorchte nur dem Rufe der Natur. Allein so bald als die Vernunft sich bey ihm zu regen anfing, so führte sie ihn über seine bisher eingeschränkten Bedürfnisse und einförmigen Genussarten weg auf das weite Feld erkünstelter Begierden.»[512] Dieser «Ausgang des Menschen aus dem Reiche der Natur und seinen Uebergang ins Gebiet der Freiheit» versteht Stapfer als «Freylassung desselben, wodurch er dem mütterlichen Schoosse der Natur entzogen [wurde] und an dem Scheideweg unendlich verschiedener Lebensweisen, unter denen jetzt seine erwachende Vernunft wählen konnte [gesetzt wurde]».[513]

Als freies Wesen sei der Mensch also dazu bestimmt, sich selbst die Zwecke zu setzen. Diese Fähigkeit zur Selbstzwecksetzung begründe einerseits seine eigentliche Würde,[514] verpflichte ihn aber andererseits auch dazu, seinen eigenen «Gesammtzweck» – das Höchste Gut – zu realisieren. Das bedeutet, dass der Mensch seinen Willen so bestimmen solle, dass er sowohl Sittlichkeit als auch Glückseligkeit erreichen wird. Nun meint Stapfer aber, dass diese Aufgabe – verbunden mit der Bestimmung im weiteren Sinne – aus menschlicher, subjektiver Perspektive nicht realisierbar sei. Die sinnlich bedingte Willensbestimmung, die zur Glückseligkeit führen soll, stehe nämlich der moralisch vernünftigen Willensbestimmung, aus der

[512] Stapfer, Entwicklungsmethode: 56.
[513] Stapfer, Entwicklungsmethode: 56.
[514] Stapfer, Entwicklungsmethode: 57.

Sittlichkeit resultieren soll, diametral gegenüber. Der «Gesammtzweck» scheine daher, so resümiert Stapfer 1798, für den Menschen nicht realisierbar zu sein:

> «Allein dieser Gesammtzweck scheint unerreichbar zu seyn. Das Streben nach Tugend bringt so wenig Wohlseyn hervor, dass sie oft von uns das Theuerste und Kostbarste, das wir besitzen, zum Opfer verlangt. Nehmen wir bey unserm Betragen mehr Rücksicht auf die Befriedigung der Sinnlichkeit, auf Vergnügen und Wohlbefinden, als auf Recht und Wohlverhalten, so lassen wir die andere Hälfte unserer Natur, die Vernunft, unbefriedigt, und müssen uns selbst verachten. Den einen Zweck dürfen wir nicht aufgeben, den andern müssen wir verfolgen, und beide stehen oft miteinander in Widerspruche.»[515]

Diese Auffassung Stapfers fusst auf der kantischen Dialektik der praktischen Vernunft. Sie resultiere daraus, dass die beiden Teilgüter Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht analytisch miteinander verbunden sind.[516] Obschon sowohl zur Sittlichkeit als auch zur Glückseligkeit bestimmt, könne der Mensch diese Bestimmung – im weiteren Sinne systematisch betrachtet – gar nicht realisieren. Trotz dieser strukturellen Unzulänglichkeit des Menschen hält Stapfer aber an der doppelten Bestimmung des Menschen fest. Er hält sie für realisierbar und erläutert dies mit drei Präzisierungen, die wesentliche Prägungen seiner Überzeugung von der Bestimmung des Menschen widerspiegeln und seine Vorstellung von der Bestimmung im engeren Sinne begründen. Erstens soll sich der Mensch hinsichtlich seiner doppelten Bestimmung zur Sittlichkeit und Glückseligkeit nur auf einen Teilaspekt – nämlich die Sittlichkeit – konzentrieren. Er soll seinen Willen also nur nach moralischen Prinzipien bestimmen, um Sittlichkeit bzw. Moralität zu erlangen. In seiner 1797 gehaltenen Münsterpredigt sagt er dazu:

> «Es regt sich der bessere Theil unserer Natur; der Funke der Gottheit glimmt auf in uns; wir fühlen es im Innersten unsers Wesens, dass heilige Erfüllung des [moralischen; L.T] Gesezes […] die Bestimmung unsers Daseyns ist. »[517]

[515] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[516] Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 149-152.
[517] Stapfer, Beweis: 37.

Neben dieser Fokussierung auf die moralische Selbstbestimmung, in der Stapfer die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne zu erkennen meint, spezifiziert er zweitens den zeitlichen Horizont der Realisierung des «Höchsten Gutes». Die Realisierung des «Höchsten Gutes» erfolge nicht, wie Kirchenvertreter der Antike fälschlicherweise angenommen hätten, bereits im irischen Leben. Vielmehr müsse das Diesseits um ein Jenseits erweitert werden, in dem sich erst das «Höchste Gut» für die Menschen realisiere.[518] Stapfer verteilt damit die Aufgabe und Bedürfnisse des Menschen auf das Diesseits und auf das Jenseits. Im irdischen Leben solle sich der Mensch ausschliesslich seiner sittlichen Willensbestimmung widmen, die zur Sittlichkeit führen könne und solle. Für das Leben nach dem Tode dürfe er dann auf Glückseligkeit hoffen, wenn er sich im Diesseits um Sittlichkeit bemühte.[519] Diese Hoffnung beruht drittens auf Stapfers Überzeugung, dass Gott ein «moralischer Regent» sei. Gott hat nämlich nach Stapfer nicht nur die Funktion, Schöpfer unseres Geschlechts, der Welt und damit der Ausgangspunkt unserer Bestimmung zu sein, sondern auch die Funktion, dem Menschen Glückseligkeit zu spenden und somit das «Höchste Gut» vollkommen zu realisieren. Gott nimmt also im Denken Stapfers einen integralen Bestandteil ein, indem er sowohl den Anfang- als auch den Schlusspunkt der menschlichen Bestimmung festlegt. Stapfer folgt mit diesen Punkten im Wesentlichen Kants Ausführungen im zweiten Teil seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), der Dialektik der praktischen Vernunft, und begründet damit im Anschluss an das «Höchste Gut» die beiden Postulate von Gott und der Unsterblichkeit der Seele.[520] Er selbst bringt diese Gedanken 1798 in seinem Schreiben an die Religionslehrer folgendermassen zum Ausdruck:

> «Aus dieser Verwickelung [Dialektik der praktischen Vernunft; L.T] kann uns nichts anders als die Voraussetzung eines allmächtigen und gerechten Urhebers der Natur heraushelfen. Um unser Glück, welches an tausend unsichtbaren Faden hängt, dürfen wir uns nicht bekümmern, aber die Würdigkeit glücklich zu seyn, sollen wir uns durch uneigennützige Anstrengung zu erwerben suchen. Dann wir der Herr unsrer Schicksale uns in die Lage hineinsetzen, welche die

[518] Stapfer, De Natura: 43f.
[519] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[520] Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 164-177.

> Wünsche unsrer sinnlichen Natur und ihr Verlangen nach Glückseligkeit in dem Masse befriedigen wird, in welchem wir selbst erst den Forderungen unsrer sittlichen Natur oder den Aussprüchen des moralischen Bewusstseyn werden ein Genüge geleistet haben.»[521]

Der Mensch ist nach Stapfer also im weiteren Sinne dazu bestimmt, sowohl Sittlichkeit als auch Glückseligkeit zu erlangen. Dieses höchste Gut könne er aber nur realisieren, wenn er seiner Bestimmung im engeren Sinne nachkomme, indem er selbst seinen Willen nach moralischen Prinzipien bestimme. Dann dürfe er hoffen, dass er sich als «glückswürdig» erweise und von Gott in einem Leben nach dem Tode Glückseligkeit erfahren werde.

2.2. Die moralische Selbstbestimmung

Der Mensch ist nach Stapfer von Gott dazu bestimmt, sowohl sittlich zu handeln als auch glückselig zu werden. Diese doppelte Bestimmung solle er selbst befördern, indem er seinen Willen von sich aus nach moralischen Grundsätzen bestimme, um das Teilgut der Sittlichkeit zu realisieren. In dieser Bestimmung zur Sittlichkeit meint Stapfer um die Jahrhundertwende die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne zu erkennen. Die Erfüllung dieser Aufgabe sei seine Pflicht,[522] begründe aber auch die «eigentliche Würde des Menschen»[523] und bilde die «Zierde der menschlichen Natur».[524] In seiner Beantwortung der Frage nach der Bestimmung des Menschen im engeren Sinne, der moralischen Selbstbestimmung, orientiert sich der Berner Theologe in der Frühzeit seines Denkens an zwei Traditionslinien: der kantischen Vernunftethik und der christlichen Morallehre, die sich in der Bibel offenbare. Moral ist für Stapfer eine metaphysische, von Gott erlassene Grösse. Moralisches, rechtschaffenes Verhalten sei daher nichts, was der Mensch definieren bzw. aushandeln könne. Als Vernunftwesen verfüge der Mensch gleichwohl über die nötige Fähigkeit, die Bedingungen, nach denen Gott den Lebenswandel hin zum Moralischen festgelegt hat, einzusehen und nachzuvollziehen. Der systematische und

[521] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[522] Stapfer, De Natura: 8.
[523] Stapfer, Beweis: 22.
[524] Stapfer, Tillier: 118.

vernünftige Nachvollzug dieser Bedingungen ist Kant Stapfer zufolge in seinen moralphilosophischen Schriften der 1780er Jahre, der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) und der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), umfänglich gelungen. Kant, so schreibt Stapfer 1799, habe «das Moralische aus der Verworrenheit, worin es im sittlichen Bewusstseyn lag, herausgewickelt und in erhabenen Umrissen gezeichnet.»[525] Er gründet seine Überzeugungen zur moralischen Selbstbestimmung des Menschen daher sowohl terminologisch als auch systematisch auf der formalen Vernunftethik Kants, was ihn zu einem Verfechter einer Gesinnungsethik macht.

Stapfer folgt Kant, indem er die Frage nach der moralischen Selbstbestimmung als Frage nach der richtigen Willensbestimmung begreift.[526] Will der Mensch sich moralisch selbst bestimmen, so müsse er seinen Willen nach moralischen Grundsätzen bestimmen. Dazu habe der Mensch zwei Bedingungen zu erfüllen. Zum einen müsse er für seinen Willen ein moralisches Handlungsprinzip (Gesetz) wählen und zum andern müsse die Wahl dieses Handlungsprinzips nach moralischen Kriterien (Triebfeder) erfolgen. Um die erste Bedingung zu erfüllen, müsse der Mensch das «Sittengesetz» in seine Handlungsmaxime aufnehmen. Das bedeutet, dass er seinen Willen nach rein vernünftigen Prinzipien bestimmen soll. Rein vernünftig mache ein Prinzip die Universalisierbarkeit der Handlungsregel, wie er 1792 zum Ausdruck bringt:

> «So muss derjenige, welcher vernünftig, d.i., sittlich handeln will, nach solchen Maximen handeln, die er als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben könnte.»[527]

Das Sittengesetz ist rein formal. Deshalb schreibt es dem Menschen keine konkreten Objekte vor, die er realisieren solle. Es dient ihm vielmehr als Formel, mit der er sein Handeln nach moralischen – d. h., rein vernünftigen – Kriterien bestimmen und zudem überprüfen könne, ob es tatsächlich durch sie bestimmt ist. Will der Mensch seinen Willen also moralisch bestimmen, so hat er die eigenen Handlungsmaximen dahingehend zu überprüfen, ob sie verallgemeinerbar und damit zum allgemeinen

[525] Stapfer, Anrede: 14.
[526] Stapfer, Entwicklungsmethode: 58
[527] Stapfer, Entwicklungsmethode: IV.

Gesetz tauglich sind oder nicht. Sind sie es nicht, sind sie aufgrund ihrer moralischen Unzulänglichkeit zu verwerfen. Diese moralische Willensbestimmung versteht Stapfer insofern als rein vernünftige Willensbestimmung, als er davon ausgeht, dass «das Wesen der Vernunft darinn besteht, dass sie nothwendige für alle vernünftige Geschöpfe geltende Gesetze vorschreibt.»[528] Das Sittengesetz bezeichnet er daher auch als «Gesetz der Vernunft».[529] In Stapfers Vorstellung charakterisiert diese rein vernünftigen Kriterien dreierlei. Erstens zeichne sich die moralische Willensbestimmung nach dem Sittengesetz dadurch aus, dass der Mensch das «Gemeinwohl» befördern wolle. [530] Dieses im Aussen seiende Gewollte gehe zweitens mit innerer Ruhe und Harmonie einher, die sich durch eine vernünftige Selbstbestimmung einstellen würden:

> «Wenn wir untersuchen, was dem Menschen von der Natur verliehen ist, welche Fähigkeit zu den besten Dingen dem menschlichen Geist innewohnt, zur Verfolgung und Erfüllung welcher Aufgabe wir geboren und in die Welt gesetzt wurden, dann fühlen wir, dass die menschliche Natur, vom höchsten Schöpfer der Dinge aus zwei Elementen gemischt, einem zweifachen Gesetz gehorcht. Denn während die Sinne von der Aussenwelt in vielfacher Weise beeinflusst werden und das Gemüt sich gewissermassen deren Herrschaft gerne überlässt, um sich hin und her reissen zu lassen, bemüht sich die immer noch leitende Vernunft – diese Unterwerfung bzw. Uneinigkeit nicht duldend und im Bewusstsein ihrer Würde – , dem Menschen von der inneren Zwietracht zu entreissen und ihn zu einem Leben der Beständigkeit und zur Einigkeit aller in ihm liegenden Kräfte, Wahrnehmungen und Taten zu einer gleichbleibenden Haltung zurückzurufen.»[531]

Drittens zeichne die moralische Willensbestimmung aus, dass sie allen sinnlichen, subjektiven Interessen, die unser Wollen bestimmen können, Abbruch tue. Zu den sinnlichen Bedürfnissen zählen für Stapfer – ganz im Sinne Kants – nicht nur physische bzw. körperliche Bedürfnisse, sondern jede gefühlmässige Affizierung. Dazu gehören

[528] Stapfer, Entwicklungsmethode: IV.
[529] Stapfer, De Natura: 5.
[530] Stapfer, Tillier: 119.
[531] Stapfer, De Natura: 6.

auch «geistige Genüsse»[532] oder das Vermeiden von Schmerz und Unwohlsein.[533] Diese sinnlichen Interessen dürfen keine Rolle spielen, wenn unser Wollen moralisch sein soll. Deshalb charakterisiert Stapfer moralisches Handeln oft auch als «selbstloses» oder «uneigennütziges»[534] Handeln. Hier liegt zudem begründet, warum sich es sich für Stapfer ausschliesst, dass das Handlungsziel der Sittlichkeit zugleich das der Glückseligkeit ist. Denn Glückseligkeit versteht Stapfer als die Erfüllung des Wunsches nach Befriedigung der sinnlichen Interessen.[535]

Neben dieser ersten Bedingung einer moralischen Willensbestimmung übernimmt Stapfer auch die zweite der beiden Bedingungen aus der kantischen Philosophie. Sie ist die Triebfeder bzw. das Motiv, aus dem der Mensch das Sittengesetz in seine Handlungsmaxime aufnehmen solle. Allein nach dem richtigen Prinzip zu handeln, reiche für den moralischen Gehalt einer Handlung nicht aus. Es brauche zudem die richtige Gesinnung des Handelnden. Denn pflichtgemässes Handeln, das schreibt Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, fördere lediglich Legalität, nicht aber Moralität.[536] Damit auch die zweite Bedingung erfüllt ist und der Mensch sich wirklich moralisch bestimme, müsse er dafür sorgen, dass das Sittengesetz seinen Willen unmittelbar bestimme. Grund dafür, dass man nach dem Sittengesetz handele, dürfen keine sinnlichen Neigungen, wie z. B. der Wunsch nach äusserer Anerkennung, sein. Der Mensch solle also aus einem Pflichtgefühl heraus das Sittengesetz als Handlungsmaxime wählen und nicht, weil er sich beispielsweise Bewunderung von anderen erhofft oder Strafe fürchtet, wenn er ihm nicht folgt. Für Stapfer muss die «Pflicht um der Pflichtwillen»[537] erfüllt werden. Das bedeutet nicht, dass der Mensch komplett gefühlslos und ohne Neigungen handeln soll, sondern lediglich, dass Neigungen nicht die Wahl der Handlungsmaxime leiten dürfen:

> «Indem wir den Empfindungen eines weichen Herzens nachhängen, befriedigen wir einen süssen Trieb und finden in dem seligen Gefühle andere beglükt zu haben, reichen Ersatz für unsere Bemühungen. Freylich ist schon

[532] Stapfer, Religionslehrer: 129.
[533] Stapfer, De Natura: 11.
[534] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[535] Stapfer, Religionslehrer: 124.
[536] Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 97.
[537] Stapfer, De Natura: 8.

> diese Gesinnung höchst preiswürdig und selten sind die Menschen, die eines solchen Genusses bedürftig und empfänglich sind. Aber weit höher steht der Rechtschaffene, welcher aus reiner Achtung gegen die Pflicht handelt, und Rücksicht auf Neigung und Gefühle wohl zur freundlichen Begleiterinn aber nie zur gebietenden Führerinn wählt.»[538]

Stapfer führt den Gedanken 1797 in *De Natura* mit Blick auf sich moralisch selbstbestimmte Menschen weiter aus:

> «Alle Tugendenden werden von ihnen an sich gepflegt. Ihre Gerechtigkeit sucht keine Belohnung, keinen Preis. Nicht aufgrund ihrer Vorteile, sondern aus sich heraus wird die Tugend geschätzt; man bemisst sie nicht nach ihrem Ertrag und ihren Vorzügen, sondern liebt sie um ihrer selbst willen. Ihre Diener haben sich nicht für Lohn verdungen, sondern ehren sie aufrichtig und bewogen von ihrer uneigennützigen edlen Gesinnung (gratuita liberalitas): […] sie [glauben; L.T], dass eben jenes das grösste Unrecht sei, Lohn für Gerechtigkeit zu suchen.»[539]

Sich auf Kant stützend ist Stapfer in der Frühphase seines Denkens davon überzeugt, dass Sittlichkeit in der moralischen Willensbestimmung begründet liegt. Um den Willen moralisch zu bestimmen, muss der Mensch zum einen das Sittengesetz in seine Handlungsmaxime aufnehmen und zum andern schauen, dass dieses Gesetz den Willen unmittelbar bestimmt und keine sinnlichen Neigungen willensgebend sind.

Mit dem Sittengesetz und der Triebfeder sind die formalen Bedingungen der moralischen Willensbestimmung benannt und damit erste zentrale Überzeugungen des Stapferschen Ethikverständnisses bestimmt. Damit sind jedoch noch nicht alle Überlegungen erfasst, die er zur menschlichen Bestimmung im engeren Sinne – also der moralische Selbstbestimmung – angestellt hat. Von entscheidender Relevanz für Stapfer ist nämlich darüber hinaus die Frage, inwiefern der Mensch über die Mittel verfügt, diesen formalen Bedingungen einer moralischen Willensbestimmung gerecht zu werden. Als zentrale Instanz dafür, dem Menschen die sittliche Willensbestimmung zu ermöglichen, sieht Stapfer das Gewissen. In Bezug auf das

[538] Stapfer, Beweis: 30.
[539] Stapfer, De Natura: 11.

Gewissen spricht er 1798 von einem «eigenen Vermögen»,[540] dem er eine doppelte Funktion beiordnet. Als «moralisches Bewusstsein» ist es zum einen der Träger des Sittengesetzes. Deshalb bezeichnet es Stapfer auch als «inneren Gesetzgeber».[541] So eröffne das Gewissen dem Menschen überhaupt erst die Möglichkeit, seinen Willen unabhängig sinnlicher Einflüsse – also rein vernünftig gemäss Sittengesetz – zu bestimmen. Das Gewissen ist in dieser Hinsicht mit der praktischen Vernunft gleichzusetzen. Neben dieser gesetzgebenden Funktion spricht Stapfer dem «Vermögen» zum anderen aber auch eine Kompetenz im Urteilen zu. Als formales Gesetz schlage das Sittengesetz dem Menschen keine konkreten zu realisierenden Objekte vor, sondern fordere ihn lediglich dazu auf, von ihm gewählte Maximen dahingehend zu beurteilen, ob sie vernünftig verallgemeinerbar sind oder nicht. In dieser Urteilsfunktion bezeichnet Stapfer das Gewissen auch als «inneren Richter».[542] Das Gewissen hat also neben der erstgenannten Funktion der praktischen Vernunft, rein vernünftiges Wollen möglich zu machen, auch die Funktion der praktischen Urteilskraft, universalisierbare von nicht universalisierbaren Maximen zu unterscheiden. Die Ausübung dieser zweiten Funktion sei eine Fähigkeit, die der Mensch üben und schärfen werden müsse, um die richtigen Maximen wollen zu können.[543] In dieser wichtigen Doppelfunktion, Trägerin und Auslegering des Gesetzes zugleich zu sein, bildet das Gewissen eine eminent wichtige Grösse in Stapfers Denken. Je nach «Kulturstufe», auf der sich der Mensch befinde, sei das Gewissen im Menschen unterschiedlich weit ausgebildet. Bei vielen sei es zu wenig weit ausgebildet, damit sie ihren Willen selbst moralisch bestimmen können bzw. bestimmen wollen. Unter anderem für diese Menschen, so ist Stapfer überzeugt, habe Gott den Menschen in Christus das vollkommene Ideal der Moral[544] offenbart. Um den Menschen zu moralischen Gesinnungen emporzuheben, sei dieser auf die Welt gekommen:

> «O lass uns in dieser Stunde der Andacht nicht vergebens vor diesem Ebenbilde deiner Gottheit stehen! Zeichne du selbst mit heiliger Hand seine Umrisse in

[540] Stapfer, Religionslehrer: 131.
[541] Stapfer, Beweis: 37.
[542] Stapfer, Religionslehrer: 131.
[543] Stapfer, De Natura: 5.
[544] Stapfer, Entwicklungsmethoden: 37.

> unsre Herzen! Lass uns von dem Lichte dieser göttlichen Gestalt sanft erwärmt, heilsam erhellt, aus kalter Erstorbenheit zu geistigen Leben, aus sinnlicher Versunkenheit zum Glück unserer Würde, aus Gedankenlosigkeit zum Bewusstseyn unserer Bestimmung, als Selbstvergessenheit und Zerstreuung zur inneren Anschauung deines Bildes in uns erwachen! Der Anblick deines vielgeliebten Sohnes hebt uns zu den frommen Gesinnungen empor, welche ja der Zweck seiner Sendung auf Erden und der Hauptinhalt deines ihm von dir gegeben Auftrags an die Menschheit sind!»[545]

Diese Auffassung, Christus habe die Funktion eines von Gott gesandten Idealtyps, versucht Stapfer 1797 in seinem *Beweis* zu belegen, indem er anhand verschiedener Eigenschaften, die er aus der Bibel zusammenträgt, dessen göttlichen Charakter zu rekonstruieren meint. Stapfer kommt darin zu dem Schluss, dass im Beispiel Jesu sowohl das vernünftige Sittengesetz[546] als auch die Triebfeder des reinsten «Pflichtgefühl» empirisch manifest geworden sei. Zu Jesu Triebfeder führt Stapfer aus:

> «Nicht Aussicht auf glänzende Belohnung, nicht edle Ruhmbegier, selbst nicht die Ehre Wohlthäter der Menschheit zu seyn, nicht blosse Befriedigung seines wohlwollenden Triebes, nicht einzig der schöne Hang zum Beglücken seiner Brüder, nicht einmal das Verlangen nach den selbigen Gefühlen, die das Bewusssteyn errungener Verdienste gibt, ist die Triebfeder dieser ausserodentlichen Selbstverlägnung. […] Nein! m. Z. Ganz allein der Gehorsam gegen seinen Vater, der innere Ruf zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes beseelt ihn zur Anstrengung seiner ganzen Kraft, zur Hingabe alles dessen, was er mit so viel Rechte besitzt und mit so viel Unverdrossenheit erwarb.»[547]

In Jesus sieht Stapfer also die beiden Vernunftbedingungen der Moralität vollkommen realisiert, weshalb er der Menschheit als Vorbild dienen könne und solle. Die Menschen sollen, so schreibt Stapfer an anderer Stelle weiter, «so gesinnet seyn […], wie Christus Jesus es war», denn nur «indem wir ihn im Glauben ergreiffen, nur

[545] Stapfer, Beweis: 20f.
[546] Stapfer, Beweis: 41.
[547] Stapfer, Beweis: 34f.

indem wir seine Gesinnung annehmen», seien wir berechtigt, von Gott einst den Lohn der Glückseligkeit zu erhalten und damit unsere Bestimmung im weiteren Sinne zu realisieren.[548] Dies wirft die Frage auf, inwiefern Stapfer, trotz fundamentaler Ausrichtung auf die formale Vernunftethik Kants, eine autonomistische Moralvorstellung vertritt oder ob er nicht doch eher ein Verfechter einer theonomen Moral ist, die sich einfach vernünftig legitimieren lässt. Anders als in seiner Spätzeit, in der Stapfer vehementer Verfechter einer theonomen Moral auftreten wird, ist diese Frage für seine Frühzeit schwer zu klären. Statt die beiden Typen als klar voneinander abgegrenzt zu sehen, bietet sich hier eher die Deutung an, dass sie ineinanderfliessen und sich vermischen. Erster Ansatzpunkt dieser Deutung ist Stapfers grundlegendes Verständnis von der Funktion Christi. Stapfer ist nämlich der Auffassung, dass es «der Heilige des Evangeliums» war, der das Menschengeschlecht überhaupt erst in die «Geheimnisse der praktischen Vernunft […] eingeweiht hat.»[549] Die von Jesus Christus offenbarte Moral und die metaphysisch festgesetzte – qua Vernunft erkennbar seiende – Moral sind für Stapfer ein und dieselbe. Gestützt wird diese Deutung durch Stapfers Überzeugung, das moralische Vernunftgesetz sei ein von Gott erlassenes.[550] Folge der Mensch der vernünftigen, moralischen Selbstbestimmung, erfülle er im Grunde genau die Absicht, die Gott in ihm hegt. Wenn der Mensch also seinen Willen moralisch bestimme, folge er gleichzeitig «dem Willen der höchsten göttlichen Macht».[551] Autonome und theonome Selbstbestimmung fallen in dieser Betrachtung zusammen. Dieser Gedanke fusst auf einer christlichen Tradition, die den Menschen nur insofern als vernunft- und damit moralfähiges Wesen begreift, als er ein Abbild Gottes sei. Dabei sei die Vernunft der «Funke Gottes». In Bezug auf die Vernunftbestimmung des Menschen schreibt Stapfer 1797 dazu:

> «Es regt sich der bessere Theil unserer Natur [die Vernunft; L.T]; der Funke der Gottheit glimmt auf in uns; wir fühlen es im Innersten unsers Wesens, dass heilige Erfüllung des Gesetzes der Endzweck der Schöpfung und die

[548] Stapfer, Beweis: 46.
[549] Stapfer, Entwicklungsmethoden: 34.
[550] Stapfer, De Natura: 11.
[551] Stapfer, De Natura: 11.

> Bestimmung unseres Daseyns ist. Hier muss die menschliche Zunge verstummen, und du, o Gewissen, o Gesetzgeber in uns, du vollendest das Bild mit untrüglicher Hand.»[552]

Stapfer spricht auch an anderer Stelle vom Gewissen als dem «Gott in uns», der «alle Urteilssprüche vollzieht».[553] Das untermauert die Deutung, Stapfer sehe im Gewissen nicht nur den «Gesetzgeber» und «Richter», sondern auch die Stimme Gottes. Trotzdem bleibt die Frage offen, inwiefern alle Menschen die in der Bibel in Jesus Christus geoffenbarte Moral brauchen, um sich nach moralischen Prinzipien selbst zu bestimmen. Denn ein wesentliches Charakteristikum der kantischen Moralphilosophie ist die Annahme, dass jeder «gemeine Verstand» zwischen einer moralischen und unmoralischen Handlung unterscheiden könne. Stapfer selbst stellt die Frage 1792 in den Entwicklungsmethoden seiner Leserschaft, ohne sie jedoch abschliessend zu beantworten:

> «So ist für den sinnlichen Menschen besonders aus den rohen Classen, für welchen eine positive Religion wesentliches Bedürfnis ist, ein sinnliches Ideal, oder ein versinnlichter Gott [Jesus Christus; L.T], woran er den ihm vorgeschriebenen uneingeschränkten Gehorsam gegen die praktische Vernunft realisiert sehn und ihre Idee gleichsam festhalten kann, ein wohlthätiges und nothwendiges Hülfsmittel seines Emporstrebens zu steigender moralischer Würde. Es dürfte auch wohl eine überlegenswerthe Frage seyn, ob die geoffenbarte Religion in dieser Rücksicht nicht auch sogar für Menschen aus den gebildetsten Ständen ein wahres Supplement der moralisch-natrülichen oder vernünftigen seyn sollte? […] Ich überlasse es dem Urtheile der selbstdenkenden Männer, denen es um die Beförderung der Moralität wahrer Ernst ist, zu entscheiden, ob das reine Christenthum und die kritische Philosophie einander auf diesem Pfade begegnen und Hand in Hand dem reifern Theile des Menschengeschlechts den Weg zur Befriedigung seiner bessern Wünsche vorangehn können.»[554]

---

[552] Stapfer, Beweis: 37.
[553] Stapfer, Religionslehrer: 131.
[554] Stapfer, Entwicklungsmethode: 74f.

In der Frühzeit seines Denkens orientiert sich Stapfer stark an der formalistischen Vernunftethik Kants, derzufolge moralisches Wollen das Wollen des Sittengesetzes um seiner selbst willen ist. Als psychische Instanz dieser Bedingungen sieht Stapfer das «Gewissen», das dem Menschen sowohl die vernünftige Handlungsmöglichkeit als auch die Urteilskompetenz an die Hand gebe, sich nach moralischen Grundsätzen selbst zu bestimmen. Für Menschen, die aufgrund ihrer «niedrigen Kulturstufe» noch nicht über die Selbstkompetenz verfügen, sich moralisch zu bestimmen, habe Gott dem Menschen in Jesus Christus ein verbindliches moralisches Vor- und Leitbild offenbart. Ein moralisches Ideal, das je nach Interpretation ein notwendiges oder ein hilfreiches «Supplement» für alle Menschen sein kann. Ob Stapfer in der Frühzeit seines Denkens der Auffassung ist, dass der Mensch dank seines Gewissens die Bedingungen der Moral vollständig allein umsetzen kann oder seine Vernunft nur dafür ausreicht, zu erkennen, welche Bedingungen die Moral an ihn stellt, ist nicht abschliessend zu klären.

2.3. Der menschliche «Hang zum Bösen»

In der Frühphase seines Denkens sieht Stapfer die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne darin, sich selbst nach moralischen Grundsätzen zu bestimmen. Diese Bestimmung beinhaltet, dass er das Sittengesetz nicht aus sinnlichen Motiven, sondern um seiner selbst willen realisieren will. Um dem gerecht werden zu können, habe sich Gott dem Menschen in Jesus offenbart. Das ermögliche allen Menschen auf allen Kulturstufen, ihren Willen moralisch zu bestimmen. Bestimmt der Mensch seinen Willen moralisch, so erweise er sich als «glückswürdig» und dürfr darauf hoffen, dass Gott ihm im Leben nach dem Tode Glückseligkeit zukommen lässt.[555] Dieser potenziellen Befähigung zur moralischen Selbstbestimmung des Menschen hafte jedoch ein Makel an. Der Mensch, so zeige nach Stapfer die Erfahrung, folge der moralischen Selbstbestimmung – trotz allen Forderns seines Gewissens und aller göttlichen Offenbarung – häufig nicht. Die Mehrzahl der Menschen würden lieber ihren sinnlichen Bedürfnissen nachgehen und dadurch die Realisierung ihrer eigenen Bestimmung und den Endzweck der Welt gefährden. Gleichwohl sah Stapfer auch

[555] Stapfer, Beweis: 46.

seinen Lebzeiten alle Bedingungen erfüllt, die es bedürfe, damit die Menschheit zu ihrem Ziel, Sittlichkeit zu vollenden, emporsteigen könne:

> «Wenn unser Jahrhundert sich durch einen Vorzug vor andern auszeichnet: so ist es der, dass seine Weisen das idealische Gemählde der Menschheit zu deutlichen Umrissen gebracht haben. Es verdient das Jahrhundert der Ideale genannt zu werden. Durch Winkelmann wurde das aesthetische aus den Gräben und Ruinen des Alterthums wieder aufgeweckt. Kant hat das Moralische aus der Verworrenheit, worin es im sittlichen Bewusstseyn lag, herausgewickelt und in erhabenen Umrissen gezeichnet, Kondorcet von der Perspektive, welche die Revolution ihm eröffnete, begeistert, das Historische entworfen, und dem Menschengeschlechte seinen Horoskop gestellt. Von solchen Ideen aufgefüllt, mit dieser Aussicht im Auge, […] vom Gefühl des unschätzbaren Menschenwerthes durchdrungen, Achtung für das, was thätige Männer auszuführen vermögen, in der Brust, das Vaterland im Herzen, im Angesicht des Urtheils der Zukunft und aller Hülfsmittel der Gegenwart – mit so schönen Farben, auf einer solchen Tafel können Vorbilder, die man für den Gebrauch des gebildetesten und edelsten Theiles der Nation entwirft, unmöglich klein und schwach ausfallen!»[556]

Trotz dieser guten Voraussetzungen widmeten sich nach Stapfer jedoch nur «einige wenige Edle» ihrer eigenen Bestimmung – dem Aufstieg zur Sittlichkeit. Die «die Heerde des Menschengeschlechts» halte sich dagegen «ganz unten nahe an der Erde sich auf».[557] Die Ansicht Stapfers, dass sich die überwiegende Mehrheit der Menschen nicht um ihre eigene Bestimmung bemüht, führt uns zu einer weiteren zentralen Überzeugung von ihm. Dass sich Menschen nicht ihrer Bestimmung im engeren Sinne widmen, sei kein Einzelfall, nicht die Untat einzelner «böser» Menschen, sondern die Folge einer für die Gattung Mensch nicht untypischen Unfähigkeit. Diese Unfähigkeit habe tiefe Gründe, wenn man seinem frühzeitlichen Denken Glauben schenkt. Zum einen gebe es eine systematische Interaktion zwischen der sinnlichen und vernünftigen Natur des Menschen. Zum anderen habe

[556] Stapfer, Anrede: 14f.
[557] Stapfer, Entwicklungsmethode: 66f.

der Mensch den «Hang zum Bösen». Die Vernunftanlage zur Sittlichkeit und die sinnliche Anlage zur Glückseligkeit liegen nach Stapfer in einem «zweydeutigen Streit» miteinander.[558] Die beiden Gesetzmässigkeiten würdenn sich gegenseitig Abbruch tun und so die Realisierung des menschlichen Endzwecks zur Sittlichkeit und Glückseligkeit gefährden. 1797 umschreibt er diesen Kampf der Vernunftideen, wovon die Moralität eine ist, um ihre Vorherrschaft im menschlichen Gemüt wie folgt:

> «Wie nämlich die Vorstellungen des Verstandes […] leicht mit der Aussenwelt verschmelzen und aus ihnen sogleich ein festgefügtes Ganzes entsteht, so scheinen im Gegenzug die Ideen der Vernunft von der Natur der Dinge abgestossen zu werden; und nur durch heftigen und häufig wiederholten Kampf vermögen sie, in deren Bereich vorzudringen und ihre verschiedenen Gebiete allmählich in die Form von Provinzen zu bringen, die moralischen Gesetzen unterliegen. Man wird es nicht unähnlich den physikalischen Lehren ausdrücken, wenn man sagt, dass die Natur der Dinge eine anziehende Kraft auf die Formen des wahrnehmenden Verstandes ausübe, eine abstossende auf die Ideen der Vernunft, so dass es so wirkt, wie wenn sie mit jenen gerne ein Näheverhältnis eingingen und sie wie Dienerinnen hielten, bei diesen königlichen Ideen jedoch die lästige Herrschaft abschütteln und wie Dinge von ihnen fremder Art zurückweisen.»[559]

Dieser im Menschen veranlagte Widerstreit sei aber noch nicht das eigentliche Problem. Würden die Menschen einfach ihrer Stimme des Gewissens folgen, ihren Willen entsprechend moralisch bestimmen und diesen «heftigen und häufig wiederholenden Kampf» wirklich führen, kämen sie ihrer Bestimmung nach. Dass aber ein Grossteil der Menschheit seiner Pflicht schuldig bleibe, meint Stapfer mit dem kantischen Konzept des «Hang zum Bösen» zu erklären, das Kant im ersten Stück seiner Religionsschrift erörtert.[560] Stapfer nimmt 1792 implizit Bezug auf von Kant 1791 eigenständig in den Berliner Monatsschriften publizierte Stück, indem er

[558] Stapfer, Entwicklungsmethode: 60.
[559] Stapfer, De Natura: 12.
[560] Kant, Religion: 34-39.

schreibt, dass die «eigennützigen Aeusserung der Sinnlichkeit mit Vernachlässigung der Vernunftgesetze», das «moralisch Böse über den intelligblen Menschen» brachten.[561] Kant zufolge sei die ursprüngliche Veranlagung des Menschen zum Guten um einen «radicalen Hang zum Bösen» erweitert. Da sich im untersuchten Quellenkorpus keine näheren Erläuterungen zu diesem Konzept finden, sei hier auf die dreistufige Definition von Kant verwiesen:

> «Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. *Erstlich*, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur; *zweitens*, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe), d.i. die *Unlauterkeit*; *drittens*, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d.i. die *Bösartigkeit* der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.»[562]

Kant definiert das Böse also nicht nur wie der gemeine Volksmund im Vollzug von besonders abscheulichen Taten, sondern schlicht in der Unterlassung der beiden Bedingungen, die eine moralische Willensbestimmung fordere. Im Zentrum steht dabei das sinnliche Streben nach Glückseligkeit – also lieber das zu wollen, was glücklich mache als das zu wollen, was man moralisch wollen solle. Diesen Hang zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse hat auch Stapfer im Sinn, als er 1797 in seinem *Beweis* von der «Verkehrtheit des menschlichen Gemüths»[563] oder 1797 in der als *Gemeinwesen* betitelten Schrift von der «natürlichen Fehlerhaftigkeit des Menschen» spricht. Diese Makel stürzen «die Ordnung der leitenden Gedanken» um, «besudeln […] die dem Willen von der praktischen Vernunft vorgeschriebene Pflicht mit den Sinnesreizen» und ordnen sie ihren «Verlockungen» unter.[564] Der «Hang zum Bösen» erschwere nun zwar, dass sich die Menschen ihrer Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung widmen, mache es aber nicht grundsätzlich unmöglich. Denn dieser Missstand, so ist er in der Frühphase seines Denkens

[561] Stapfer, Entwicklungsmethode: 61.
[562] Kant, Religion: 35.
[563] Stapfer, Beweis: 28.
[564] Stapfer, De Natura: 43.

überzeugt, könne dem Menschen «abtrainiert» werden, indem man ihn zur Sittlichkeit erziehe:

> «Damit diese Eintracht gefestigt werde, damit jener Einklang aller Fähigkeiten, Triebe, Vorstellungen, Sinne und Taten in uns, ohne den Tugend nicht gedacht werden kann, jene auf dasselbe Ziel gerichtete Einmütigkeit aller Gedanken und Affekte, ohne die es keine Glückseligkeit geben kann, sich einstellt, müssen […] unsere gesamten Kräfte entwickelt, immer weiter verfeinert und gepflegt werden»[565]

Stapfer ist überzeugt, dass sich die moralische Selbstbestimmung des Menschen in Stufen vollzieht. Der Frage, wie man ihn Stapfer zufolge erzieherisch dazu befähigen könne, widmen wir uns im nun folgenden vierten Schritt.

2.4. Die Erziehung des Menschen zur Moralität

Obwohl der Mensch zur moralischen Selbstbestimmung bestimmt sei, komme er dieser Pflicht nicht zwingend nach. Anstatt seinen Willen nach dem Sittengesetz zu bestimmen, fröne er lieber seinen sinnlichen Bedürfnissen. Dieser Missstand könne dem Menschen, so ist Stapfer in der Frühphase seines Denkens überzeugt, aber aberzogen oder ins Positive gewendet und der Mensch so nichtsdestotrotz zur moralischen Selbstbestimmung erzogen werden. Stapfers Überzeugungen zu dieser Frage werden im nun folgenden vierten Schritt erschlossen. Thema sind das «Erziehungsziel», die grundlegenden «Methoden» und die konkreten «Erziehungsstufen». So vielfältig Stapfer die moralische Selbstbestimmung umschreibt, so vielfältig sind auch die Arten und Weisen, in denen er in den Quellentexten zwischen 1792 und 1800 die Befähigung zur moralischen Selbstbestimmung zum Erziehungsziel erklärt. 1792, in den *Entwicklungsmethoden*, schreibt er beispielsweise:

> «Ich setzt […] als erwiesen voraus, dass der oberste Zweck aller Erziehung kein anderer seyn kann, als den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang

[565] Stapfer, De Natura: 4f.

> in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben, und Alleinherrschaft bey allen Entschliessungen des Willens zu verschaffen.»[566]

1798 spricht er davon, dass der Mensch «zur Humanität, d.i. zum leichten und sittlichen Gebrauch seiner Kräfte in allen seinen Verhältnissen ausgebildet werden [soll].»[567] Oder in seiner Anrede an die Erziehungsräte meint er, dass man die Menschen «zur Selbstständigkeit, […] zum Selbstdenken, Selbsturtheilen, Selbsthandeln und zur Selbstachtung» erziehen müsse.[568] Interessant ist, dass er die Selbstachtung mit aufgezählt hat. Auch sie bedarf also seiner Meinung nach einer umfassenden Erziehung. Damit folgt er abermals Kant, der die Achtung als moralisches Gefühl bestimmte, das sich einstelle, wenn der Mensch seinen Willen moralisch bestimme. Eine wahre moralische Selbstbestimmung, bedürfe also eines Menschen, der im Hinblick auf seine Anwendung der praktischen Vernunft umfänglich geschult und ausgebildet sei, um die moralischen Maximen nicht nur erkennen, sondern um auch entscheiden zu können, tatsächlich nach ihnen zu leben bzw. leben zu wollen. Die Erziehung zur moralischen Selbstermächtigung bedürfe daher eines Ausbildungsprozesses, der den ganzen Menschen mit all seinen Vermögen und Kräften umfasse:

> «Nicht einzelne Theile, nicht einzelne Kräfte des Menschen, nein! den ganzen Menschen nach seinem sinnlichen und geistigen Vermögen sollet Ihr mit Eurer Sorge und mit euren Anstalten umfassen. […] Nicht bloss das Gedächtnis, nicht allein der Verstand, nicht die Einbildungskraft, auch nicht die spekulative Vernunft soll der Unterricht, wie es bisher geschah, zu seinem vorzüglichen Gegenstande machen. Vielseitige, ja allseitige Kultur soll nun an die Stelle jener partiellen Bildung treten, welche vielleicht mehr als irgend ein anderes Hindernis, alle gemeinnützige Plane und alle Hoffnungen edeldenkender Menschen zertrümmert oder fruchtlos gemacht hat.»[569]

Diesen Gedanken präzisiert er 1798 in seiner *Bothschaft* an die Gesetzgebenden Räte wie folgt:

---

[566] Stapfer, Entwicklungsmethode: 16.
[567] Stapfer, Botschaft: 78.
[568] Stapfer, Botschaft: 69.
[569] Stapfer, Anrede: 4.

> «Kräfte wecken, entwickeln, Fähigkeiten nähren, Fertigkeiten erzeugen, reicht zur Ausbildung des Menschen nicht hin. Es muss auch für den guten Gebrauch dieser geschärften Werkzeuge für die wohlthätige Richtung jener Kräfte gesorgt werden. Bildung ohne Veredlung ist nur die Hälfte der Erziehung. Nebst Unterrichts= und Bildungstiteln sind Anstalten zur Entwicklung und Schärfung des sittlichen Gefühl nicht weniger nothwendig.»[570]

Dieser umfassende Erziehungs- und Ausbildungsprozess erfolge gesetzmässig und stufenweise. Gotte habe den Menschen so eingerichtet, dass sich das sittliche Bewusstsein in einer «natürlichen Stufenfolge» und «gesetzmässigen Ordnung» entwickele:

> «so ist der Wandelgang der körperlichen und intellektuellen Veränderungen des Menschen, wenn seine Kräfte ohne Störung oder Verletzung in natürlicher Stufenfolge und gesetzmässigen Ordnung aufblühen und verwelken, offenbar von seinem allweisen Ordner auf die Erziehung des sittlichen Bewusstseyns angelegt.»[571]

Im Quellenkorpus zwischen 1792 und 1800 finden sich Aussagen zu zwei für Stapfer zentralen Erziehungsaspekten, die diese «natürliche Stufenfolge» begünstigen würden. Der erste Aspekt ist die «Kultivierung» und der zweite Aspekt die «Übung» der menschlichen Kräfte in der Gesellschaft. Beide Aspekte bedingen und befördern sich gegenseitig und fliessen phasenweise ineinander. Zu ihrer Funktion für die menschliche Erziehung zur moralischen Selbstbestimmung schreibt Stapfer 1792 Folgendes:

> «Nun erfordert die Sittlichkeit eine Uebungsstätte und einen Schauplatz, mithin um ihrentwillen an dem Menschen selbst subjektive Cultur, d.h., Tauglichkeit zur Erfüllung ihrer Zwecke; oder Fähigkeit, diejenige Rolle, welche ihm zur Erwerbung und Aeusserung immer höherer Moralität ausgetheilt wurde, auf dem ihm angewiesnen Theater möglichst gut zu spielen; sie erfordert also

[570] Stapfer, Bothschaft: 76.
[571] Stapfer, Religionslehrer: 130.

> unabtreiblich Entwickelung und Anwendung aller seiner Vermögen ins Unendliche.»[572]

Konzeptuell orientiert sich Stapfer hier wohl ein weiteres Mal an der kantischen Philosophie. Kant habe, so schreibt er 1798, durch «die Aufstellung der Urgesetze der menschlichen Natur, und durch die Erforschung der Gesetze der moralischen Welt» für die «Entdeckung des Leitsatzes der Erziehung» gesorgt.[573] Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Kants vierstufiges Erziehungsmodell – «Disziplinierung», «Kultivierung», «Zivilisierung» und «Moralisierung» – Stapfer wesentliche Impulse gegeben hat. Belegen liess sich diese Vermutung aber nicht.

Der Aspekt der Kultivierung fusst auf Stapfers Überzeugung, die moralische Selbstbestimmung des Menschen erfordere die Entwicklung und Ausbildung all seiner Fähigkeiten.[574] Für die Kultivierung der menschlichen Kräfte sieht Stapfer 1792 ein dreistufiges Modell vor, zu dem auch spätere Überlegungen von ihm passen. Das Modell orientiert sich entsprechend der These des «Lebensalter-Vergleichs» – die Stapfer in der Frühphase seines Denkens vertritt – an der Menschheitsgeschichte bzw. am Aufstieg derjenigen Völker, «welche unter allen ihren Zeitgenossen die höchste Stufe der Cultur erstiegen hatten.»[575] Stapfer ist nämlich überzeugt, dass der Mensch als Individuum die gleichen Stufen zur Sittlichkeit emporsteigt wie die Menschheit als Gattungswesen. Deshalb lasse sich, so der Kerngedanke Stapfers, die Kultivierung des Menschen aus der Menschheitsgeschichte ableiten:

> «Wenn wir nun – und dies ist eigentlich der Grund, warum ich die Stufen, durch welche sich die Menschheit zu sittlicher Hoheit emporarbeitet, habe zählen müssen – wenn wir also die durchblickenden Winke der Vorsehung aus der Geschichte der Erziehung unseres Geschlechts sammeln und zur Bildung des einzelnen Menschen benutzen wolle, so liegt uns die Ordnung in welcher wir seine Fähigkeiten entwickeln und seinen Emporschwung zur vernünftigen

[572] Stapfer, Entwicklungsmethode: 16f.
[573] Stapfer, Anrede: 16.
[574] Stapfer, De Natura: 4f.
[575] Stapfer, Entwicklungsmethode: 18.

> Selbstthätigkeit erleichtern sollen, in dem grossen Buche der Menschheit, in lesbaren Charakteren mit Gottes Finger gezeichnet vor Augen.»[576]

Entsprechend der These fasst Stapfer 1792 zunächst den Aufstieg des «unsichtbaren Publikums» zusammen – den Teil der Menschheit, der als «Speerspitze» die Entwicklung der Fähigkeiten für die gesamte Gattung vollzogen habe. Dieses Publikum habe auf einer ersten Stufe seine Sinne geschärft, seine Erfahrungsbegriffe bereichert und die Kräfte seiner «keimenden Vernunft» durch einen «kühnen, aber leichten Flug in die unsichtbare Welt» geprüft und gestählt. Dann habe das «gelehrte Publicum» seine Einbildungskraft durch die Schöpfung des Ideals geadelt, mit schönen Formen angefüllt und so seinen Geschmack gebildet und geläutert. Auf der dritten Stufe habe es dann endlich «die höchste Würde der Vernunft» anerkannt und ihrer Macht gehuldigt.[577] Diesem Vorbild folgend solle der Lehrer nun seine Zöglinge zum «erhabenen Ziel einer vernünftigen Freyheit» emporheben, um ihn dazu zu befähigen, sich moralisch selbst zu bestimmen.[578] Auf der ersten Stufe soll der Lehrer seine Zöglinge auf dem «Boden der Erfahrung, auf welchem der Verstand allein Gesetze giebt», herumleiten. Dabei soll er «einen Vorrath von allerley empirischen Kenntnissen» in die jungen Seelen der Zöglinge bringen, ihre «Verstandeskräfte durch die mathematische Construction der Begriffe in reiner Anschauung» üben und ihre «erwachende Neugierde über die Grundursache der Welt und über [dessen] Bestimmung mit einem Fingerzeit auf die höchste Intelligenz und auf ein unsichtbares Geisterreich» befriedigen.[579] Dieser ersten Entwicklung der Verstandeskräfte habe die Bildung des Geschmacks zu folgen, die das Gefühl fürs Schöne und Erhabene verfeinere:

> «so führe man seine [des Zöglings; L.T] Phantasie auf die lachenden Gefilde des Alterthums, man lasse sein Auge an den nimmerwelkenden Blumen, die auf diesen elysäischen Feldern wachsen, und an den entzückenden Gestalten sich

[576] Stapfer, Entwicklungsmethode: 37f.
[577] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.
[578] Stapfer, Entwicklungsmethode: 38.
[579] Stapfer, Entwicklungsmethode: 39.

> weiden, die in den Lauben ihres ewigen Frühlings herumwandeln, man wecke, nähre und verfeinre sein Gefühl fürs Schöne und Erhabene.»[580]

In der Geschmacksbildung erkennt Stapfer die «beste Vorübung zur Moralität».[581] In Anlehnung an Kants *Kritik der Urteilskraft* ist er davon überzeugt, dass sich die Bereitschaft des Menschen für eine moralische Willensbestimmung, die sich von einer sinnlich geprägten abgrenzt, am besten anhand des «ästhetischen Urteils» formen lasse:

> «Das ästhetische Urtheil über Gegenstände der Natur und Kunst bringt die Erkenntniskräfte, die dazu mitwirken, die Einbildungskraft und den Verstand, deren Zusammenstimmung ein uneigennütziges Wohlgefallen erzeugt, in ein leichtes harmonisches Spiel, wobey ein grösserer Grad von Spontaneität als bey bloss theoretischen Urtheilen erfordert, mithin die Empfänglichkeit des Gemüths für's moralische Gefühl erhöht wird. Daher ist auch das Schöne das natürliche Symbol des sittlich Guten. Es gefällt unmittelbar, ohne alles Interesse. Die Urtheilskraft giebt sich in einem Geschmacksurtheile selbst das Gesetz, so wie es die Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und bereitet dadurch die letztere auf jene Selbstgesetzgebung, welche das wahre Maass von dem eigenthümlichen Werthe der menschlichen Natur abgiebt.»[582]

Erst nach diesen beiden vorbereitenden Stufen, in denen Verstandeskräfte geschärft und Geschmacksurteile geübt werden würden, soll der «Zögling» in die «Schule der praktischen Vernunft» geschickt werden.[583] Auf dieser dritten Stufe gehe es darum, den Menschen zur moralischen Willensbestimmung zu befähigen, indem «die Wirkungskraft des Sittengesetzes im Gemüt nach Kräften zu erhöhen und beschleunigen» sei.[584] Diese Wirksamkeit, so ist Stapfer 1797 überzeugt, könne auf

[580] Stapfer, Entwicklungsmethode: 39.
[581] Stapfer, Entwicklungsmethode: 40.
[582] Stapfer, Entwicklungsmethode: 40.
[583] Stapfer, Entwicklungsmethode: 39.
[584] Stapfer, De Natura: 8.

vielfache Weise gefördert werden –[585] einen Gedanken, den er ein Jahr später, auf die Erziehung des Gewissens Bezug nehmend, folgendermassen auf den Punkt bringt:

> «Denn die Natur, die bürgerliche Gesellschaft, und die Schicksale des einzelnen Menschen, sind zur Erziehung des Gewissens da. Man durchgehe die Geschichte der gesellschaftlichen Kultur, oder merke auf die Stufenfolge und das Resultat der physischen und geistigen Entwicklung des Menschen: so wird man bald gewahr werden, dass alle diese Anstalten und Veränderungen Mittel sind, dem Gewissen die Alleinherrschaft zu verschaffen.»[586]

Trotz einer grundsätzlichen Offenheit für verschiedene Wege in der Erziehung favorisiert Stapfer in der Frühzeit seines Denkens aber eindeutig eine christlich moralische Erziehung des Menschen. Die «reine christliche Religion» sei das wirksamste Mittel, «das Gewissen zu schärfen, die Menschen zum Gefühle ihrer Würde zu erheben, die Selbstsucht zu bekämpfen und alle Tugenden zu entwickeln».[587] Denn dieses Mittel gewöhne «seine Verehrer, ihr Glück nur in dem Wohl anderer zu suchen, und hält ihnen beständig eine moralische Welt, ein unsichtbares Reich vor, zu dessen Absichten diese Sinnenwelt nur Mittel ist, wo die Gerechtigkeit das höchste Gesetz, Heiligkeit der letzte Zweck, und woraus alle Willkühr verbannet ist.»[588] Dem Christentum spricht Stapfer indes eine Doppelfunktion zu. Zum einen diene es dem Menschen als inhaltlicher Leitfaden für seine eigene moralische Willensbestimmung, zum andern befördere es aber auch seine Fähigkeiten, nach diesem Willen zu handeln:

> «Denn nicht nur den Lehrinhalt liefert das Christentum, wie es die allgemein verbreitete und irrige Meinung weitergibt, sondern es ist auch eine Schule der Tugend und eine *Bildungseinrichtung* für Menschen aller Altersklassen, jeden Geschlechts, geeignet für Menschen der verschiedensten Konfessionen, für die Verdorbenen wie für die Veredelten.»[589]

---

[585] Stapfer, De Natura: 8.
[586] Stapfer, Religionslehrer: 127.
[587] Stapfer, Tillier: 118.
[588] Stapfer, Tillier: 119.
[589] Stapfer, De Natura: 34.

Eine zentrale Funktion dieser «Bildungseinrichtung» nimmt nach Stapfer die Geschichte von Jesus Christus ein, die er – wohl Kants Begriff vom «Erhabenen» aus der *Kritik der Urteilskraft*[590] folgend – als moralbefördernd deutet:

> «Seht Christus, wie er stirbt und wiederaufersteht! Seht die Geschichte Jesu, wie reich sie ist an Eindrücken des Erhabenen, die Geschichte dessen, der der schrecklichsten Marter den Vorzug gab vor dem Weglaufen vor der Pflicht und glorreich aus der Unterwelt erweckt wurde! Seht das eine, alle überragende Symbol unserer Pflicht, der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur und ihrer moralischen Freiheit! Ein Symbol, das würdig war, der dinglichen Welt wie ein hieroglyphenhaftes Bild aus einem intelligiblen Gemeinwesen eingedrückt und den Menschen zur Deutung vorgelegt worden zu sein von der Gottheit, der Kennerin unserer Schwäche.[591]

Wer von diesen «Bewegungen», so schreibt Stapfer weiter,

> «oft gekostet, sie oft gefühlt hat, in denen der Geist durch den Gedanken an das Hohe erschaudert; wer häufig erzittert in diesem aus dem Erhabenen entstehenden Schwanken oder der gleichsam heilsamen Erschütterung: der wird allmählich durch das Wogen dieser Fluten weg vom Unrat und der Schlacke der Triebe getragen, zur edlen Tugend und Höhe der Gesinnung emporgehoben, er wächst an Grösse und nimmt zu an Kraft.»[592]

Kommen wir nun zum zweiten der beiden Erziehungsaspekte, die den Menschen zur moralischen Selbstbestimmung befähigen würden. Es ist das «Üben» der Kräfte in der Gesellschaft. Stapfer ist nämlich davon überzeugt, dass der Mensch nicht nur ausgebildet werden muss, um in der moralischen Willensbestimmung seinem Gewissen zu folgen, sondern auch «durch Übung» lernt, «dem Gesetz der Vernunft zu gehorchen.»[593] Sittlichkeit bedürfe daher, so schreibt Stapfer 1792, einer «Übungsstätte»,[594] die die menschliche Gesellschaft als Ganze sei:

---

[590] Kant, Kritik der Urteilskraft: 127-132
[591] Stapfer, De Natura: 32.
[592] Stapfer, De Natura: 34.
[593] Stapfer, De Natura: 5.
[594] Stapfer, Entwicklungsmethode: 16.

> «Zudem erhalten unsere ersten Kenntnisse über das Gute und das Schändliche und sogar unmittelbar die Idee von Gott, dem gemeinsamen Gesetzgeber und Befehlshaber über alles, nur in wechselseitigem Verkehr der Menschen, wenn sie aus den hinteren Winkeln des Geistes in diese Gemeinschaft des Lebens heraus- und in Gebraucht treten, verknüpft in Verbindung mit unzähligen anderen Vorstellungen, endlich einen sicheren Sitz im Geiste. Dann schlagen sie Wurzeln, werden befruchtet durch die Vereinigung mit einigen, werden gestärkt durch die Verwandtschaft mit einer grossen Zahl und können – animiert in der Tat durch die gegenseitige Bewegung aller und im Zusammenstoll auf allen Seiten geformt und vollendet – aus der Reihe der Gedanken und Sinne, mit denen sie zusammengewachsen sind, in Zukunft niemals mehr herausgerissen werden.»[595]

Diese Vorstellung von 1797, die Gesellschaft als Ganze sei quasi eine Ausbildungsstätte zur Einübung vernünftigen Wollens und Handelns, führt Stapfer ein Jahr später in seinem Schreiben an die Religionslehrer Helvetiens strukturierter aus. Darin präsentiert er ein dreistufiges Modell, das an Johannes Iths – einer von Stapfers Mentoren und Ausbildern – Stufen zur Veredelung des Menschengeschlechts erinnert.[596] Es zeigt auf, wie die Menschen durch «Vereinigung und Verkehr mit anderen Menschen» ausgebildet werden sollen. Die erste Stufe sieht Stapfer im «öffentlichen Zwang zur bürgerlichen Gerechtigkeit», die zweite im «Anständigkeitszwang zur gesellschaftlichen Sittsamkeit» und die dritte im «moralischen Zwang zur Beobachtung der Pflicht».[597]

Die erste Stufe dieser «Kultur durch äussere Nöthigung» ist der öffentliche Zwang zur bürgerlichen Gerechtigkeit, die Stapfer an der verfassungsmässigen Staatsbildung festmacht. Mit dieser Stufe meint er den Zweck zu verfolgen, «jeden Bürger durch gemeinsame Gewalt, zur Achtung gegen die Rechte seiner Mitbürger zu nöthigen.»[598] Dieser bürgerliche Zwang ermögliche erst die «freye und vollständige Entwicklung

[595] Stapfer, De Natura: 9.
[596] Bondeli, Kantianismus: 230.
[597] Stapfer, Religionslehrer: 127.
[598] Stapfer, Religionslehrer: 128.

der Menschenkräfte».[599] Auf diese erste Stufe habe die zweite Stufe – also der Anständigkeitszwang zur gesellschaftlichen Sittsamkeit – zu folgen:

> «Wenn schon kein Gesetz, keine obrigkeitliche Gewalt die Menschen zu reinlicher Kleidung, Höflichkeit und Bescheidenheit zwang, so entstand doch unter ihnen selbst durch öffentliche Meynung und geheime Aufforderung ein Zwang der Anständigkeit, wodurch man sich selbst, um den andern nicht zu missfallen, das Gesetz der Sittsamkeit und Artigkeit im Umgang auflegte.»[600]

Diese beiden Stufen sieht Stapfer 1798, also im Jahr der soeben zitierten Äußerung, realisiert. Auf diese Stufen habe nun der «moralische Zwang zur Beobachtung der Pflicht» zu folgen, der durch «Vervollkommnung der Staatsformen, Verbesserung des Erziehungsgeschäfts, und besonders durch zweckmässige Einrichtung des religiosen Unterrichts» herbeizuführen sei.[601] Dieser dritte Zwang soll zu einer Schärfung der Urteile der Menschen führen, indem «sich jeder Mensch vor dem sittlichen Urtheile anderer, in Angelegenheiten des Gewissens, eben so sehr fürchten wird, als er sich itzt vor ihrer Missbilligung und Geringschätzung in Sachen des Geschmacks und des Anstandes scheut.»[602] Diese Stufe übernimmt den Gedanken der sozialen Kontrolle der zweiten Stufe und überführt seine Äusserlichkeit in die Innerlichkeit der Gesinnung:

> «So muss die Zeit kommen, wo uns das Urtheil anderer nöthigen wird, Handlungen der Rechtschaffenheit auszuüben, so wie itzt ein jeder sich nach der Meynung anderer in Anständigkeit der Kleidung, und Feinheit des Benehmens lehrt.»[603]

Diese Zeit charakterisiert Stapfer weiter als eine Zeit,

> «wo man z.B. denjenigen, der schon einmahl gelogen hat, eben so sehr verachten und vermeiden wird, als man itzt den Dieb verachtet; - die Zeit, wo auf Moralität eben so sehr Rücksicht als auf Geschicklichkeit wird genommen

[599] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[600] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[601] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[602] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[603] Stapfer, Religionslehrer: 128.

werden, wo niemand gern mit einem Menschen umgehen wird, der gegen seine Pflicht handelte, wo der moralische Zwang die Bildung, welche die bürgerliche und gesellschaftliche Nöthigung zur Gerechtigkeit und Anständigkeit angefangen hatte, vollenden wird.»[604]

Stapfers Grundgedanke dieses dreistufigen Aufstiegs besteht darin, dass die Menschen ihr Urteil sukzessive selbst schärfen, indem sie eine Gesellschaft vorfinden, die ihr Verhalten direkt spiegelt und ihre Fehlentscheidungen sanktioniert. Das Ziel dieser schrittweisen sittlichen Verbesserung durch äussere Nötigung besteht darin, dass sich der Mensch am Schluss des Aufstiegs dem Zwang seines eigenen Gewissens überlässt, einen Zwang, den

«jeder Mensch aus Bedürfnis sich selbst anthun wird, wenn einmahl die Kultur der menschlichen Kräfte so vielseitig und zweckmässig, die Läuterung und Stärkung des moralischen Gefühls so sehr Hauptsorge der Erziehung und Resultat der bürgerlichen Anstalten seyn wird, dass der gebildete Mensch unendlich lieber jeder seiner körperlichen und geistigen Genüsse wird aufopfern, als sein Gewissen kränken wollen. Dann wird er sich vor sich selbst so schämen, wenn er einen guten Entschluss nicht ausführt, wenn er seinem Gemüthe nicht Wort hält, als er sich vor der Welt schämt, wenn er sein, einem anderen gegebenes, Wort gebrochen hat.»[605]

Dieser innere Zwang soll dann alle äusseren unnütz machen, wobei letztlich alle Institutionen, insbesondere der Staat und die Kirche als die Stützen der «äusseren Nötigung», aufzulösen seien.[606] In der Frühzeit seines Denkens ist Stapfer davon überzeugt, dass der Mensch zur moralischen Willensbestimmung und damit zu seiner Bestimmung im engeren Sinne erzogen werden kann. Diese Erziehung habe alle menschlichen Fähigkeiten zu umfassen und soll schrittweise erfolgen. Stapfer formuliert dabei zwei Erziehungsmethoden: die Kultivierung bzw. Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten auf der einen und die Schärfung bzw. Übung dieser Kräfte in der Gesellschaft auf der anderen Seite. Für die Kultivierung der Kräfte favorisiert

[604] Stapfer, Religionslehrer: 128f.
[605] Stapfer, Religionslehrer: 129.
[606] Stapfer, Religionslehrer: 129.

Stapfer in der Frühzeit seines Denkens eine christlich-moralische Erziehung, während er der Gesellschaft als Ganzer eine zentrale Funktion in der Übung der Fähigkeiten beimisst. Wie die Gesellschaft zu organisieren sei, um den Aufstieg der Menschheit zur Sittlichkeit bestmöglich zu fördern, wird im nun im folgenden fünften Schritt näher erörtert.

2.5. Der Aufstieg zur Moralität im ethischen Gemeinwesen

In der Frühzeit seines Denkens sieht Stapfer den Menschen in zweierlei Hinsicht bestimmt. Im weiteren Sinne sei er dazu bestimmt, sittlich zu handeln
und Glückseligkeit zu erlangen. Im engeren Sinne sei er nur dazu bestimmt, seinen Willen nach moralischen Grundsätzen zu bestimmen, um sichtlich zu handeln. Widme er sich dieser Aufgabe, so dürfe er hoffen, dass ihm Gott Glückseligkeit in einem Leben nach dem Tode spende. Zur Realisierung dieser Bestimmung im engeren Sinne müsse man den Menschen erziehen, da er ihr aufgrund seines «Hangs zum Bösen» nicht zwingend von sich aus folgt. Diese Erziehung sei ein Geflecht aus Massnahmen, das sich von äusserem Zwang über die Kultivierung und Ausbildung von Fähigkeiten bis hin zur Einübung eben dieser Fähigkeiten erstreckt. Diese Massnahmen würden nun ein Gemeinwesen erfordern, da der Mensch nur in der Gesellschaft seiner Bestimmung nachkommen könne:

> «Damit diese Eintracht gefestigt werde, damit jener Einklang aller Fähigkeiten, Triebe, Vorstellungen, Sinne und Taten in uns, ohne den Tugend nicht gedacht werden kann, jene auf dasselbe Ziel gerichtete Einmütigkeit aller Gedanken und Affekte, ohne die es keine Glückseligkeit geben kann, sich einstellt, müssen nicht nur unsere gesamten Kräfte entwickelt, immer verfeinert und gepflegt werden, sondern muss alles um uns herum zu Hilfe genommen werden, das ganze Menschengeschlecht auf unsere Seite gebracht, der gesamte Zusammenschluss verständiger Naturen.»[607]

Die Frage, wie diese Gemeinschaft Stapfer zufolge zu bilden, nach welchen Gesetzmässigkeiten sie zu organisieren und nach welchem Vorbild

[607] Stapfer, De Natura: 4.

sie zu schaffen sei, ist Gegenstand des nun folgenden fünften Schrittes.

1792 präsentiert Stapfer in der Vorrede seiner *Entwicklungsmethode* eine erste Idee, wie es zum vermeintlich notwendigen Zusammenschluss der Gesellschaft komme. Er orientiert sich dabei explizit an der kantischen Schrift «Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht».[608] Um den Menschen zur Sittlichkeit zu erziehen, ist Stapfer hier im Anschluss an Kant überzeugt, bedürfe er eines «Herren, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabey jeder frey sein kann, zu gehorchen.»[609] Diesen Herren erkennt Stapfer in einem «Ausleger und Vollzieher der Gerechtigkeit».[610] Personifizieren lässt sich dieser Souverän nicht, vielmehr spricht Stapfer hier ganz im Geiste des Konstitutionalismus von der

> «Errichtung einer vollkommen gerecht verwalteten bürgerlichen Gesellschaft, in welcher Freyheit unter äusseren Gesetzen ohne Zügellosigkeit, mit unwiderstehlicher Gewalt, die Widerspänstigen zu bändigen, angetroffen wird, also die Ausmittlung und Einführung einer gesellschaftlichen Organisation, worinn erst und allein alle Keime menschlicher Fähigkeiten zur Reife getrieben werden können.»[611]

Um zur Sittlichkeit emporzustreben, müssen die Menschen eine «vollkommen gerecht verwaltete bürgerliche Gesellschaft» in Form eines Staats bilden. Diese Aufgabe erweise sich jedoch als so schwer, dass man sich ihrer Realisierung nur nähern könne. Nichtsdestotrotz würden sich Bedingungen bestimmen lassen, die den Geist dieser Idee tragen:

> «Wenigsten müssen zu ihrer nur einigermassen befriedigenden Auflösung, richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung verbreitet, grosse durch viele Weltläufe geübte Erfahrenheit erworben, und, über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille, gebildet seyn; also werden Einsichten, Geschicklichkeit in der Anwendung und Ueberwindung vorfallender Hinternisse und Schwierigkeiten, vorzüglich aber, wo nicht bey

[608] Stapfer, Entwicklungsmethode: VII.
[609] Stapfer, Entwicklungsmethode: VIIf.
[610] Stapfer, Entwicklungsmethode: VIII.
[611] Stapfer, Entwicklungsmethode: VIf.

allen Individuen, welche eine solche Verbindung eingehen sollen, doch bey dem leitenden Theile derselben Moralität in höherem Grade, mithin Religion, nothwendig vorausgesetzt.»[612]

Der Staat bedürfe also einer Verfassung und einer Führungselite, die sich durch «Moralität in höherem Grade» auszeichne. Auffallend ist Stapfers Schlussbemerkung, in der er sagt, dass für den «leitenden Theile» dieser Gemeinschaft Moralität «in höherem Grade» notwendig sei. Zur Führung der Gemeinschaft qualifiziere demnach nicht etwa ein Geburtsrecht, sondern ein sittlich adäquater Lebenswandel. Diese 1792 geäusserte Überzeugung dürfte im Ancien Régime als einigermassen provokant aufgefasst worden sein. Sie bringt zum Ausdruck, dass Stapfer die Führung der Gemeinschaft einer «geistigen», vor allem aber «moralischen Elite» anvertrauen will, zu der er sich wohl selbst auch zählte. Diese zentrale Überzeugung Stapfers greifen wir später unter der «Publikums-These» noch einmal auf.

Diese ersten Überlegungen zur gemeinschaftlichen Organisation erweitert Stapfer 1797 in seiner Schrift *De Natura*. Erneut dient ihm eine kantische Schrift als Aufhänger seiner Gedanken. Diesmal ist es die 1793 erschienene «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft».[613] Stapfer orientiert sich insbesondere am dritten Teil der kantischen Schrift – dem «Sieg des guten Prinzips über das Böse». In *De Natura*, also vier Jahre später, ergänzt Stapfer die eindimensionale Bestimmung, die Menschheit steige mittels einer «vollkommen gerecht verwalteten bürgerlichen Verfassung» zur moralischen Selbstbestimmung empor, um eine zweite Dimension. Der Mensch, so ist Stapfer 1797 nämlich überzeugt, befinde sich in einem doppelten Naturzustand – einem bürgerlichen und einem moralischen. Sie soll er mittels Gemeinschaftsbildung überwinden und zur Sittlichkeit emporstreben. Dabei werde der bürgerliche Naturzustand durch das bürgerliche Gemeinwesen – sprich den Staat[614] – überwunden und der moralische Naturzustand durch das ethische Gemeinwesen, zu dessen Etablierung die Kirche notwendig sei.[615] Stapfers Bestimmung beider Institutionen – der des bürgerlichen- wie der des ethischen

[612] Stapfer, Entwicklungsmethode: VIIIf.
[613] Stapfer, De Natura: 10.
[614] Stapfer, De Natura: 6.
[615] Stapfer, De Natura: 10.

Gemeinwesens – fussen auf ideellen Überlegungen, wie sie den moralischen Aufstieg des Menschen ermöglichen und befördern sollen. Ausserdem sollen Staat und Kirche ihre Ausgestaltung an ihnen orientieren.

Die erste Form, nach der der Mensch sein gesellschaftliches Zusammenleben organisieren soll, sei der Staat oder das «bürgerliche Gemeinwesen». Ideell legitimiert Stapfer den Staat mit der Gedankenfigur des «bürgerlichen Naturzustandes», in dem die Menschen vor jeglichem organisierten Zusammenschluss leben würden.[616] Dieser Naturzustand sei nämlich ein «Zustand ewiger Furcht»:

> «Wenn man auch nicht mit Hobbes behaupten will, dass dieser Zustand tödlicher Zwistigkeit die Bezeichnung eines echten und ununterbrochenen Krieges verdiene und entsprechende Mühsal bereite, so könnte man ihn doch mit Recht einen Zustand ewiger Furcht nennen und darüber klagen, dass er um nichts weniger die Übel eines echten Krieges bringe.»[617]

Das Problem des Naturzustandes bestehe darin, dass die Menschen ihre Kräfte dazu verbrauchen würden, «Pläne für Unrecht zu schmieden» und Gefahren von anderen abzuwehren, anstatt diese «Kräfte des Geistes» zu pflegen und ihre Güter für Annehmlichkeiten des Lebens zu geniessen.[618] Überwinden könne man diesen Zustand der ewigen Furcht nur durch eine verfassungsmässige Staatsgründung:

> «Man muss einen Vertrag eingehen, in dem alle und jeder einzelne erklärt, jene (für einen jeden gleichermassen verderblichen) Feindseligkeiten dauerhaft beizulegen und sich den für alle gemeinsam gegebenen Gesetzen, durch die die Rechte eines jeden festgelegt werden, und den Amtsträgern und den öffentlichen Richtern jener Gesetze zu unterwerfen.»[619]

Die erste Funktion des Staates sei es also, für Rechtssicherheit zu sorgen und damit ein geregeltes Zusammenleben aller Menschen zu gewährleisten. Diesen Gedanken

[616] Stapfer, De Natura: 5.
[617] Stapfer, De Natura: 5.
[618] Stapfer, De Natura: 5.
[619] Stapfer, De Natura: 11.

bringt Stapfer 1798 in seinem Schreiben an die Religionslehrer folgendermassen zum Ausdruck:

> «Die menschliche Gesellschaft ward errichtet, um jeden Bürger durch gemeinsame Gewalt, zur Achtung gegen die Rechte seiner Mitbürger zu nöthigen.»[620]

Diesem ersten Aspekt fügt Stapfer in den Schriften während der Helvetik eine zweite Komponente hinzu. Sie betrifft die Ausbildung seiner Bürger:

> «Der Staat ist nur Mittel zu diesem Zweck [Ausbildung des Menschen zur Humanität; LT] und soll dem Bürger zu seiner Erreichung verhelfen, also zur Bildung seiner physischen Anlagen, seiner sinnlichen Vermögen, seines Verstandes und seines Willens, zur Kenntnis seiner Verhältnisse zur Natur, zur Gesellschaft überhaupt und zum Staate insbesondere, damit er diese Verhältnisse zu seinem Zwecke benutzen könne.»[621]

Aussagen zur Erziehungsfunktion des Staates trifft Stapfer erst in den Schriften während der Helvetik. Das hat wohl damit zu tun, dass der Bildungsauftrag im Zuge der helvetischen Revolutionen von der Kirche auf den Staat übertragen worden ist.[622] Wie Stapfer diese Kompetenzerweiterung des Staates und Kompetenzbeschneidung der Kirchen bewertete, ist nicht abschliessend zu klären. Doch dürfte er ihr einigermassen gleichgültig gegenübergestanden haben, hielt er doch beide, Staat und Kirche, dafür verantwortlich, die Menschen zur moralischen Selbstbestimmung zu ermächtigen:

> «Wenn nun die bürgerliche Verfassung die Reihe ihrer Zwangsarten, die sie herbeiführt, und die natürlichen so wie die gesellschaftlichen Schicksale des Menschen nur die Entwickelung und Erhöhung des sittlichen Gefühls zum obersten Zwecke und letzten Resultate haben: so folgt, dass auch der Staat und die Kirche zur Beförderung dieser Absicht hinarbeiten sollen. Sonst

[620] Stapfer, Religionslehrer: 128.
[621] Stapfer, Botschaft: 79.
[622] Stapfer, Religionslehrer: 130f.

widersprechen sie der Natur, und werden durch ihren furchtbaren Gang überwältigt und zertrümmert.»[623]

Dieser ausschliessliche Fokus des Staates auf die Beförderung der Sittlichkeit seiner Bürger:innen ist nach Stapfer aber auch in seinem eigenen Interesse. Denn jede Verfassung, so schreibt er 1798, könne von Gesetzgebern und Regenten untergraben werden:

> «Es ist noch kein Mittel vom gesetzgebenden Genie erfunden worden, welches sie gegen die Unmoralität der ersten Staatsbeamten und der Volksvertreter vertheidigte. Sittlichkeit ihrer Repräsentanten und Regenten ist ihre einzige Schutzwehre, und da in einer repräsentativen Demokratie, der Zugang zu allen Stellen, ohne Ausnahme, allen Bürgern offen steht, so ist kein Staat zur Sorge für die moralische Bildung seiner Bürger so stark verpflichtet, als derjenige, dessen Verfassung auf Gleichheit der Rechte gegründet ist.»[624]

Staat und Sittlichkeit bedingen sich in Stapfers Denken also gegenseitig. Während die verfassungsmässige Organisation der Gemeinschaft die Sittlichkeit ihrer einzelnen Glieder befördere, erhalte ihre Sittlichkeit im Gegenzug auch das Gemeinwesen. Kommen wir nun zu Stapfers Gedanken zum zweiten Gemeinwesen, dem Ethischen Gemeinwesen. Aus der ersten Organisationsform, dem bürgerlichen Gemeinwesen, resultiere der zweite Naturzustand – der «moralische Naturzustand»:

> «Was für die bürgerlichen Angelegenheiten gilt, das gilt auch für die moralischen. Auch hier haben wir einen Naturzustand […], der zum grössten Teil aus jener bürgerlichen Vereinigung der Menschen entstanden ist. Es sind freilich, mit dem Eintritt in eine Gesellschaftsordnung, jene durch Gewalt wachsende Lust bzw. die durch Verdächtigungen offenbar werdende Furcht und Feindseligkeit verschwinden, aber es folgen schnell versteckte Anschläge nach; das Heer der Laster, um es einmal so auszudrücken, trägt nicht offen feindliche Feldzeichen, sondern dringt durch Stollen ein und untergräbt die Fundamente jenes inneren Friedens und der Harmonie der Fähigkeiten und

[623] Stapfer, Religionslehrer: 130f.
[624] Stapfer, Religionslehrer: 126.

> Sinne, ohne die das reiche Übermass und die freie Schulung unserer Fähigkeiten eher Fluch als Segen sind.»[625]

Durch den gemeinschaftlichen Zusammenschluss zum bürgerlichen Gemeinwesen würden die «heftigsten Gemütsbewegungen» wie aus der Büchse der Pandora springen. Neid, die Begehrlichkeit zu herrschen, Hass, Zorn und Habgier würden überall hervorkriechen und sich ausbreiten.[626] Diesem neuerlichen Naturzustand – dem moralischen Naturzustand – könne der Mensch nur mit dem gleichen Mittel beikommen, mit dem er auch den bürgerlichen Naturzustand überwunden habe: «An diesem Punkt muss uns dieselbe Verbindung zwischen den Menschen, die den Schaden gebracht hat, zu Hilfe kommen, gerade so wie die Lanze des Achill die Wunde, die sie geschlagen hatte, heilen sollte.»[627]
Die Menschen müssen nach Stapfer also eine neuerliche, freie Verbindung eingehen,

> «in der jeder einzelne Mensch allen – jeder sich selbst und von sich aus den anderen – verspricht oder heilig gelobt, dass er nicht gleichsam moralische Kriege führen will, keine Sünde gegen sich selbst dulden oder gegen andere begehen will, durch die die Sache der Tugend Schaden davonträgt; sondern dass er sich auf jede Weise darum bemühen will, dass diese Sache von ihm betrieben werden, von andern unterstützt werde, sich bei allen siegreich durchsetze, und vollends diesen Erdball nicht einfach im Lauf, sondern im Siegeszug durchwandle und endlich das gesamte Menschengeschlecht in seinen Triumphzug miteinbezieht.»[628]

Diese Verbindung kennzeichnet Stapfer als das «ethische Gemeinwesen».[629] Das ethische Gemeinwesen unterscheide sich insofern vom Staat als bürgerlichem Gemeinwesen, als dass es ein freier, geistiger und kein äusserlich erzwungener Zusammenschluss sei. Im ethischen Gemeinwesen denkt Stapfer daher all die Menschen verbunden, die sich selbst und ihren Mitmenschen geschworen haben, ihr Handeln nach dem Sittengesetz zu bestimmen und die «Sache der Tugend» zu

[625] Stapfer, De Natura: 7.
[626] Stapfer, De Natura: 12.
[627] Stapfer, De Natura: 7.
[628] Stapfer, De Natura: 14.
[629] Stapfer, De Natura: 10.

befördern. Bei allen Unterschieden eint das bürgerliche und das ethische Gemeinwesen aber auch etwas. Sie haben nämlich beide eine Gesetzgebung. Das ethische Gemeinwesen hat die Gesetzgebung der praktischen Vernunft. Zu ihrer Einhaltung entschliessen sich die Menschen aber nicht mehr aus staatlicher Nötigung, sondern aus Freiheit und Einsicht:

> «Aber weil ein Gemeinwesen nicht ohne Gesetze existieren kann und diese unsere Gemeinschaft nach dem Bilde der moralischen Welt skizziert werden muss, ist unmittelbar klar, dass hier die Tugend allein regiert, während Gott die Gesetze gibt und ihren Schutz regelt, doch in der Art, dass niemand mit Gewalt dieser Gemeinschaft beizutreten gezwungen wird und die Bürger die vollkommenste Freiheit geniessen. Denn obwohl sie dem Willen der höchsten göttlichen Macht gehorchen, dulden sie nicht, dass man ihnen Gesetze verfasst, die sie nicht als konform mit den Absichten der Vernunft und Tugend erkannt haben, die nicht in dieses Erkennungszeichen und Herkunftsmal des allen gemeinsamen Freundschaftsverhältnisses eingeprägt sind. […] Denn während alle gleichem Recht unterstehen und nicht jeder durch andere Regeln eingeengt oder anderen Schranken eingegrenzt wird, setzt sich jeder seine eigenen Gesetze und kann sich nicht (und darf sich auch gar nicht) denen, die er nicht gewählt hat, unterstellen. Sie anerkennen Gott wie den obersten Befehlshaber und folgen ihm mit aller Verehrung, nicht aus dem Grund, weil jener verstandesmässige Naturen mit ewigwährenden Belohnungen selig machen oder mit Strafen niederschlagen könnte (denn dadurch würde er deren moralische Freiheit von Grund auf beseitigen), sondern weil er selbst das Gesetz dessen, was gut und recht ist, wünscht und befiehlt, dass es, wenn es erlassen ist, von allen beachtet werde.»[630]

Gründer dieser «Geisterrepublik» sei Jesus Christus,[631] der sich zum einen durch seine «himmelreine Moral» dafür empfahl, zum anderen aber auch der erste

[630] Stapfer, De Natura: 11.
[631] Stapfer, De Natura: 16.

gewesen sei, der diesen Plan, eine auf dem Sittengesetz beruhende ethische Gemeinschaft zu bilden, ausgeführt habe:[632]

> «Vor Jesus Christus, verehrte Zuhörer, hatte niemand die Idee eines ethischen Gemeinwesens, geschweige denn den Plan, es zu gründen. Er allein war von allen der erste, der im Geiste ein Bild von dieser Art von Gemeinschaft entwarf, der nicht nur die Notwendigkeit aufzeigte, sondern die Einrichtungen und Gesetze suchte, die dazu angetan waren, es zu schaffen, der sie durch sein heiligstes Beispiel an Tugend empfahl, die gröberen Geister durch Wunder anlockte und die Zeitgenossen aufforderte, in diese Gesellschaft gegen die Laster, die der Gesellschaft entspriessen, einzutreten.»[633]

Stapfers bisher dargestellte Erläuterungen zum ethischen Gemeinwesen weisen eben dieses als eigentlichen Endzustand aus, zu dem die Menschen streben sollen. Stapfer bezeichnet das ethische Gemeinwesen auch als «Reich Gottes»[634] oder «Kirche Jesu Christ». Letztere umschreibt er 1797 wie folgt:

> «Denn die Kirche Jesu Christi ist kein Reich, wo die blinde Willkür des Zufalls herrscht, wo die Spiele des Glückes entscheiden und die Launen des Ungefährs gebieten; sondern sie ist ein Staat unter göttlichen Gesetzen zu sittlichen Zwecken, wo nicht Glück aber Unverdrossenheit und Besonnenheit nicht Zufall aber Selbstthätigkeit und Arbeitsamkeit, nicht Gunst aber Gerechtigkeit und Anstrengung gelten, wo jeder Bürger dem gesetzlosen Wurfe und wilden Einfall äusserer Umstände entnommen, sein Schicksal durch sein Verhalten bestimmt.»[635]

Die zentrale Frage sei nun aber, wie die Menschen dazu zu bringen sind, sich diesem ethischen Gemeinwesen freiwillig anzuschliessen. Im Grunde genommen deckt sich Stapfers Antwort mit seinen Ausführungen zur Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit. Doch stechen seine darin geäusserten Überzeugungen schärfer hervor, wenn man sie vor dem Hintergrund der Idee des ethischen Gemeinwesens

[632] Stapfer, De Natura: 16.
[633] Stapfer, De Natura: 16.
[634] Stapfer, De Natura: 30.
[635] Stapfer, Beweis: 49.

betrachtet. Stapfer macht zwei Faktoren im Aufstiegsprozess der Menschen zur Sittlichkeit aus: einen «push-» und einen «pull-Faktor». Während die irdische Institution der Kirche zur Sittlichkeit «anschiebt» («push-Faktor»), erzeuge das ethische Gemeinwesen institutionslos einen Sog, der alle Menschen in seinen Bann ziehe («pull-Faktor»). Dieser zweite Gedanke wird im Folgenden als «Publikums-These» diskutiert. Er ist vor allem für Stapfers Spätzeit zentral. Doch widmen wir uns zunächst einmal Stapfers Überlegungen zum «push-Faktor» und der Rolle der «sichtbaren Kirche».

Als praktische Idee – als Vernunftbegriff – sei das ethische Gemeinwesen zwar allen Menschen angeboren,[636] doch müsse sie im Menschen geweckt, genährt und kultiviert werden. Sonst bleibe sie unwirksam oder drohe gar ausgelöscht zu werden:

> «Wenn es also keine Gesellschaft der mit uns lebenden Menschen zum Zwecke der Beförderung moralischer Ziele und nicht gewissermassen den erkennbaren Schatten eines Gemeinwesens unter einem herrschenden Gott gäbe, würden die Ideen dieses unsichtbaren Gesetzgebers und dieses unsichtbaren Königreichs allmählich aus unserem Geiste oder zumindest dem der nachfolgenden Generation ausgelöscht.»[637]

Zur «Gründung, Belebung und Befestigung dieser Ueberzeugung und zur Entwickelung des moralischen Gefühls durch diesen Glauben», ist Stapfer 1798 überzeugt, sei «die öffentliche Lehranstalt unumgänglich nothwendig, die man Kirche nennt.»[638] Die irdische Kirche sei der «erkennbare Schatten» des Gemeinwesens, der den Menschen die Idee des ethische Gemeinwesen beständig vorhalten solle, um sie zum Beitritt zum Gemeinwesen und letztlich zur moralischen Willensbestimmung zu animieren. Für diese Animierung brauche es auch Regeln und Bräuche, die vorderhand nicht rein moralisch seien:

> «Da nun den Bürgern die religiösen Ideen einzuflössen sind und sie bald die heiligen Schriften nötig haben, durch deren Lektüre sie beständig jene Vorstellungen erneuern können, bald Lehrer und verschiedene Übungen und

[636] Stapfer, De Natura: 12.
[637] Stapfer, De Natura: 16f.
[638] Stapfer, Religionslehrer: 125.

> Einrichtungen, die dazu dienen, die Frömmigkeit zu wecken und zu nähren, die Triebe zu brechen, die Lust zu zügeln und die ehrbaren Sinne zu fördern, daher ist ganz offensichtlich, dass jene sichtbare Gemeinde, die der wahrnehmbare Schatten der Kirche ist, vieler Regeln und auch Bräuche bedarf, die sich von den reinen und notwendigen Vorschriften der Vernunft wegbewegen und nach dem Urteil derjenigen Menschen ausgerichtet werden müssen, die diese Gemeinde gegründet haben und leiten.»[639]

Präzisierunngen, was für Regeln und Bräuche Stapfer hier genau meint, lassen die Quellen nicht zu. Doch zielt sein Gedanke gewiss darauf ab, dass ritualisierte religiöse Praktiken keinen moralischen Wert haben, wenn sie um ihrer selbst und nicht nur um der moralischen Veredelung willen verfolgt werden. Dennoch, so schreibt er 1798 an die Religionslehrer, seien «symbolische Handlungen» für die Sache der Sittlichkeit dienlich:

> «Wären keine Versammlungen, welche ein sichtbares Bild des unsichtbaren Reiches der Sitten darstellten, würden keine symbolischen Handlungen öffentlich vorgenommen, welche diese Idee der Einbildungskraft vorhielten, würde die Gottheit nie öffentlich angeredet, so würde der Vernunftbegriff einer sittlichen Welt nie den Grad der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit erreichen, auf dem er allein dauernde Wirkung im menschlichen Gemüthe hervorbringen kann. Die Kirche ist demnach nichts als ein Versinnlichungs- und Belebungsmittel der Idee von einem Reich Gottes, in der Absicht veranstaltet, um das moralische Gefühl, gegen die Reizungen der Sinne zu waffnen.»[640]

Dies macht den Anschein, als reduziere Stapfer die Kirche auf einen «moralischen Vernunftglauben», durch den er sich während der Helvetik von Teilen der Kirche auch harscher Kritik ausgesetzt sah. Doch ist diesem Anschein nur bedingt Glauben zu schenken, da er davon überzeugt war, dass etwas übernatürlich Göttliches auf den Menschen einwirke, das sich durch religiöse Praktiken beeinflussen lasse. Neben öffentlichen Gottesdiensten und einer beständigen Bibellektüre erachtet Stapfer daher auch das «Gebet» als wichtiges Mittel, um die Menschen zum Beitritt zum

[639] Stapfer, De Natura: 13f.
[640] Stapfer, Religionslehrer: 125f.

ethischen Gemeinwesen zu animieren. Diese verschiedenen Mittel solle die Kirche befördern, indem sie die Menschen nach christlich religiösen Prinzipien erziehe. Die genannten Mittel verdeutlichen jedoch auch, dass Stapfers Kirchenverständnis stark reformiert geprägt war, in dem sich wohl viele Vertreter des römischen Katholizismus nicht wiederfinden konnten.

Neben dieser institutionalisierten Form, das ethische Gemeinwesen durch die «sichtbare Kirche» zu befördern, hatte Stapfer eine zweite Überzeugung, die vor allem für sein Denken der Spätzeit zentral werden wird – nämlich die, dass das dann schon etablierte ethische Gemeinwesen eine von ihren Mitgliedern ausgehende Sogwirkung auf alle Menschen ausüben solle. Schmidt bezeichnet 2017 diesen Weg zurecht als den «pietistischen Weg», das Reich Gottes zu etablieren,[641] was eben diese spätere Überzeugung Stapfers begrifflich schon vorwegnimmt. Stapfer selbst kommt 1797 auf diesen Gedanken in *De Natura* zwar nur am Rande zu sprechen, als er schreibt:

> «Denn wenn mit vereinten Kräften und gemeinsamer Mühe alles, was die Tugend anbefiehlt, aufgebracht und angewandt wird, um den Geist anzuregen und zu leiten, dann besteht kein Zweifel daran, dass sich ein jeder viel heiterer und glücklicher dem Streben nach ihr weihen wird. Vor allem, dass wir nie die Vorstellung Gottes und des sittlichen Königreichs aus dem Sinn verlieren, die wohl mehr als jede andere den Einklang unserer Handlungen, Sinne und Gedanken und somit den Bereich der Vernunft und die Sache der Tugend befördert, kann auf keine andere Weise besser erreicht werden, als wenn wir sehen, dass auch die, die uns ähnlich sind, von der Wahrnehmung einer gegenwärtigen gewissermassen göttlichen Macht berührt werden.»[642]

Doch lässt sich auch sein Bestreben in der Helvetik, einen «esprit public» zu etablieren, unter diesem Aspekt deuten. Meines Erachtens verband Stapfer damit das Ziel, eine «kritische Masse» für das ethische Gemeinwesen zu erziehen, wodurch die «Sache der Tugend […] endlich das gesamte Menschengeschlecht in seinen

[641] Schmidt, Erziehungsidee: 3.
[642] Stapfer, De Natura: 8.

Triumphzug einbezieht.»[643] Diese Überlegung, so wird weiter unten zu zeigen sein, mündete im eigentlichen von ihm in seiner Spätzeit gefassten «Missionsbefehl», eine Verpflichtung aller «Christen» sich durch ihren Glauben und ihre Werke anderen Menschen als Vorbild zu empfehlen.

Um die Jahrhundertwende war Stapfer also davon überzeugt, dass sich die Menschen sowohl zu einem bürgerlichen als auch zu einem ethischen Gemeinwesen zusammenschliessen sollten, um ihrer Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung gerecht zu werden. Durch diese beiden Zusammenschlüsse würden die Menschen ihre Naturzustände überwinden und sich letztlich der «Sache der Tugend» widmen. Gestützt werden sollte dieser Aufstiegsprozess zur Sittlichkeit durch staatliche und kirchliche Institutionen, die – alsbald das ethische Gemeinwesen vollkommen realisiert sei – wegfallen könnten. Neben diesen beiden «push-Faktoren» baut Stapfers Idee auch darauf auf, dass die Menschen, die sich bereits im ethischen Gemeinwesen versammelten, eine institutionslose Sogwirkung auf ihre Mitmenschen ausüben sollten.

2.6. Die Realisierung der Bestimmung(en) als «Gnadenakt Gottes»

Für Stapfer ist der Mensch von Gott dazu bestimmt, seinen Willen nach moralischen Prinzipien zu bestimmen. Nur dann komme er seiner Bestimmung nach und befördere zugleich auch den Endzweck der Welt, die Gott auf die Erfüllung eben dieser Willensbestimmung ausgerichtet habe. Als sinnlich mitbedingtes Wesen folge der Mensch aber weder per se seinem Gewissen noch bestimme er seinen Willen immer nach moralischen Prinzipien selbst, sondern er habe auch den Hang dazu, ihn durch persönliche, sinnliche Bedürfnisse bestimmen zu lassen. Nichtsdestotrotz könne der Mensch dazu erzogen werden, seiner Bestimmung nachzukommen. Dazu müsse er sich zu einem bürgerlichen und einem ethischen Gemeinwesen zusammenschliessen, worin er seine Fähigkeiten ausbilden und zu seiner Bestimmung emporsteigen könne. Trotz all dieser Massnahmen und aller Bemühungen, die der Mensch unternehme, ist Stapfer nun in der Frühphase seines Denkens aber überzeugt, wird er aber seiner Bestimmung – die ihm von Gott gegeben

[643] Stapfer, De Natura: 7.

sei und die er vernünftig nachvollziehen könne – gleichwohl nie ganz gerecht werden; denn «die vernünftige Selbstbeherrschung [ist] eine Idee […], welcher sich die Menschen durch unendliche Grade nur nähern können, ohne sie jemals zu erreichen»[644]. Der Mensch bedarf also zur Realisierung seiner Bestimmung äusserer, göttlicher Hilfe. Diese Hilfe habe in zweierlei Hinsicht zu erfolgen.

Zum einen sei der Mensch aufgrund seiner strukturell veranlagten Unzulänglichkeit nicht fähig, das «Höchste Gut» zu realisieren. Schliesslich könne sich sein moralisch bestimmter Wille nicht auf Glückseligkeit richten. Damit der Mensch seine Bestimmung im weiteren Sinne realisieren könne, sei er auf Gott angewiesen, der ihm diese Glückseligkeit in einem Leben nach dem Tode spende, wenn er sich in seinem irdischen Leben um Sittlichkeit bemüht habe.[645] Zu dieser göttlichen Mithilfe für die Realisierung des Höchsten Gutes bedarf es nach Stapfer aber auch noch der Mithilfe von Christus. Denn zur Glückseligkeit im vernünftigen Sinne sei der Mensch nur berechtigt, wenn er vollkommene Sittlichkeit erreicht habe. Diese könne der Mensch – dem obigen Zitat zufolge – aber eben so wenig selbst erreichen wie seine Bestimmung im weiteren Sinne. Dafür sei der Mensch auf Christus angewiesen, der Gott den Menschen als glückswürdig empfehle, wenn sich dieser an die Bedingungen der Moralität gehalten habe, ohne dass er sie schon realisiert haben müsse. Dann spreche Gott dem Menschen Glückseligkeit zu, die nur ihm zukommen könne, da er das einzige sinnliche Wesen sei, das die Bedingungen der «Heiligkeit» – der moralischen Selbstbestimmung – realisiert habe. In seinem 1797 erschienenen *Beweis* schreibt Stapfer dazu:

> «Ihm, dem vollkommenen Menschen, nicht uns (und das ist durchaus die Lehre des N.T.), wird also unsere Glückseligkeit, als Theil der seinigen, gegeben; und wir erhalten sie von ihm, wenn wir seine Gesinnung in unsere oberste Maxime aufnehmen und dadurch den Weg nach dem unendlich entfernten Ziele antreten.»[646]

[644] Stapfer, Entwicklungsmethode: 37.
[645] Stapfer, Religionslehrer: 124f.
[646] Stapfer, Beweis: 54.

Stapfer spricht gar von einer letztlich «unverdienten Glückseligkeit», die wir nur von Gott erhalten, wenn wir die Gesinnungen nach Jesu Vorbild annehmen würden.[647]
Der Mensch, ist Stapfer überzeugt, ist in der Realisierung beider Bestimmungen – der engen und weiten – auf Gott und Christus angewiesen. Sie beiden erteilen ihm Glückseligkeit, wenn er sich um Moralität bemühe.

[647] Stapfer, Beweis: 46.

3. Wirken: Stapfers Arbeit als Lehrer, Professor und Minister

Nachdem zuvor Stapfers Leben dargestellt und sein Denken erschlossen wurde, richten wir zum Schluss dieses ersten Teils der Untersuchung unseren Blick nun auf sein Wirken in der Frühzeit. Dabei gilt zwischen seinem Wirken als Lehrer am Politischen Institut und seiner Beschäftigung als Professor an der Akademie in Bern einerseits und seinem Schaffen als helvetischer Bildungsminister andererseits zu unterscheiden. Für diese Trennung spricht, dass sich im Jahr 1798 nicht nur die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fundamental veränderten, sondern auch Stapfers Tätigkeitsfelder. Die Massnahmen, die Stapfer in der Absicht, die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen zu fördern, ergriffen hat, sind nur entlang der beiden Tätigkeitsfelder zu erschliessen – also seinem Wirken als Lehrer am Politischen Institut und seiner ministerialen Tätigkeit in der Helvetik. Trotz dieser unterschiedlichen Funktionen blieb Stapfer seinem Ziel, auf das er sowohl in den frühen 1790er Jahren als auch um die Jahrhundertwende in der Helvetik hingearbeitet hat, treu. Widmen wir uns ihm nun.

In der Frühzeit seines Denkens ist Stapfer davon überzeugt, dass der Mensch von Gott zur Erlangung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit bestimmt sei. Dieser Bestimmung im weiteren Sinne solle sich der Mensch selbst würdig erweisen, indem er seinen Willen nach moralischen Prinzipien bestimme und so den Anforderungen der Sittlichkeit nachkomme. Die Bedingungen dieser moralischen Selbstbestimmung eröffnen sich dem Menschen zwar einerseits aus seiner eigenen Vernunft. So solle der Mensch seinen Willen unmittelbar nach dem Sittengesetz bestimmen. Andererseits bedürfe die Mehrzahl der Menschen einer empirischen Manifestation dieser Bedingungen, um ihnen zu entsprechen. Diese Manifestation meint Stapfer im von Gott offenbarten moralischen Idealbild von Jesus Christus zu erkennen. Aber auch mit dieser Hilfestellung würden die Menschen nicht immer ihrer Bestimmung im engeren Sinne folgen, weshalb man sie dazu erziehen müsse. Dies solle dadurch erfolgen, die Menschen in der Ausbildung ihrer Fähigkeiten zu fördern und die Gesellschaft so zu organisieren, dass diese Fähigkeiten eingeübt und vervollkommnet werden können. Das seien zwei Aufgaben, zu deren Erfüllung es des Staates und der Kirche bedürfe.

Ende des 18. Jahrhunderts ist in den Augen Stapfers die Menschheit bereit, die ihr von Gott und der Vernunft gestellten Aufgaben zu erfüllen. Dank der wissenschaftlichen Beiträge der «Weisen» seiner Zeit seien sowohl das Ziel,[648] welchem die Menschheit zuzueilen habe, als auch die Veredelungsmittel, denen sie sich dafür bedienen könne, klar.[649] 1792 in den Entwicklungsmethoden vergleicht er die anzustehende Aufgabe mit dem Bau eines Hauses, zu dem die Menschheit aufgefordert sei:

> «Und so wollen wir dann auch, ohne darüber zu murren, dass die Mühseligkeiten, mit denen wir rangen, uns nicht so sehr wie spätern Geschlechtern zu gut kommen, unsern Beytrag zur Errichtung des grossen Gebäudes liefern, woran schon unsre Vorfahren, welche eben so wenig als wir eine sichre Wohnung darinn aufschlagen durften, eine lange Reihe von Jahrhunderten durch gebaut haben. Zwey Stockwerke davon sind schon vollendet: an dem dritten kaum angefangen, welches bis in den Himmel reichen soll und wozu der göttliche Stifter unsrer Religion den Riss gegeben hat, bauen jetzt einige wenige Edlen.»[650]

Ganz im Geiste dieses Fortschrittsoptimismus' macht sich Stapfer ab den frühen 1790er Jahren daran, an der dritten Etage des Gebäudes mitzubauen, die bis in den Himmel reichen solle. In ihr sieht er die Ausbildung der Menschen zur moralischen Selbstbestimmung und damit zur Verwirklichung ihrer Bestimmung im weiteren Sinne.

3.1.1. Ancien Régime

Für die Zeit, die Stapfer als Lehrer am Politischen Institut und Professor an der Akademie in Bern zubrachte, lässt sich sein Handeln, mit dem er die Realisierung der Bestimmung des Menschen zu fördern beabsichtigte, entlang seiner Kritik der Berner Gesellschaftsverhältnisse der 1790er Jahre rekonstruieren. Die Hindernisse, die sich der «gedeihlichen Entwicklung» der Menschen im Ancien Régime in den Weg stellen,

[648] Stapfer, Entwicklungsmethoden: IV.
[649] Stapfer, Anrede: 8f.
[650] Stapfer, Entwicklungsmethoden: 66.

schildert er 1804 seinem Freund und Weggefährten Karl Viktor von Bonstetten in einem Schreiben, das Luginbühl wie folgt zusammenfasst:

> «Als wesentliche Hindernisse einer gedeihlichen Entwicklung bezeichnet Stapfer die politische Beschaffenheit, den barbarischen Dialekt, besonders aber die zwitterartige, halb französische, halb deutsche Kultur. Dass adelige Geburt allein ein Anrecht auf die höchsten und eintraglichsten Staatsstellen begründete, musste ganz demoralisierend wirken. […] Zu den oben genannten Uebeln kamen aber noch zwei den Aristokratien inhärente, nämlich die Scheu vor Neurungen und die Eifersucht der Glieder der Regierung unter sich selbst.»[651]

Entsprechend dieser Einschätzung, so schreibt Luginbühl weiter, sehe Stapfer die Mittel zur Besserung

> «erstlich im Entsagen der amphibienartigen, halb französischen, halb deutschen Kultur und im entschiedenen Anlehnen an die deutsche, verbunden mit einer Veredlung des Dialekts und einem häufigen Gebrauch der Schriftsprache. Das zweite Mittel besteht im Anschluss der Regierung an das Volk. So vortrefflich das alte Patrizierregiment für das materille Wohl seiner Unterthanen gesorgt, so sehr hatte es das geistige derselben vernachlässigt.»[652]

Treffen Luginbühls Aussagen zu, so sah Stapfer den menschlichen Aufstieg zur Sittlichkeit zum einen durch die kulturelle und sprachliche Ausrichtung Berns und zum andern durch das sich kastenartig abschottende Patriziat behindert. Stapfers Einflussnahme auf diese Hinderungsfaktoren waren in den 1790er Jahren praktische Grenzen gesetzt. Da seine Familie lediglich den Stand der «Ewigen Einwohner oder Habitanten» in Bern innehatte, war ihm die Aussicht auf einen politisch relevanten Posten verwehrt.[653] Als Theologe stand ihm jedoch der Zugang zu höheren Schulstellen offen, über die Einfluss aufs Bildungswesen genommen werden kann.[654]

---

[651] Luginbühl, Briefe: 21.
[652] Luginbühl, Briefe: 22.
[653] Rohr, Biographie: 14.
[654] Rohr, Biographie: 14.

Diesen Weg schlug Stapfer sodann auch ein. Aus der Not versuchte er eine Tugend zu machen, wie er 1797 wie folgt zum Ausdruck brachte:

> «Denn während mir verschiedene Betätigungsfelder der Menschen und verschiedene Lebensformen und -bedingungen vor Augen schwebten, schienen mir die einen angenehmer zu ergreifen und nutzbringender oder mit der menschlichen Würde eher vereinbar als andere, doch ich sah, dass derjenige, der die Wissenschaften ehrt, im höchsten Masse der Hüter bzw. Beschützer der Wahrheit ist und gleichsam als Priester der Tugend auf der Wacht liegt. Deshalb war ich der Ansicht, dass die Vermittlung der Wissenschaften und die Lehre der schönsten Künste den übrigen menschlichen Betätigungen und Einrichtungen so weit überlegen sei, wie der Geist den sterblichen Leib oder die Vernunft die übrigen Geisteskräfte überragt.»[655]

Darum habe er gehofft, dass ihn die göttliche Vorsehung

> «in eine Position und ein Amt im Bereich der Wissenschaft versetze, in dem ich meinen Mitbürgern durch Unterweisung nützen, vor allem jedoch der Sache der Tugend und der Frömmigkeit in den Seelen der einfachen Leute hilfreich sein könne – dieser Wunsch, so kann ich am heutigen Tage erklären, ist mir durch die höchste Gnade des unsterblichen Gottes und die herausragende Wohltat unseres obersten Magistrats erfüllt worden.»[656]

Stapfers verfolgte daher in den letzten Jahre des Ancien Régimes das Ziel, den Missständen indirekt durch Bildung entgegenzuwirken, was wohl ganz im Sinne seiner «Publikums-These» war. Bereits im Winter 1791/92 erhielt er erstmals die Gelegenheit dazu, als er zusammen mit Johann Georg Fisch – seinem späteren Sekretär in der Helvetik – das Lehramt für Alte Sprachen, Geschichte und Deutsch am Politischen Institut übernahm.[657] Das Politische Institut war ein «Mittelding zwischen Gymnasium und Universität zur Ausbildung der künftigen Magistraten». Es wurde 1787 probehalber auf vier Jahre hinaus finanziert und schliesslich 1791

[655] Stapfer, De Natura: 2.
[656] Stapfer, De Natura: 1f.
[657] Rohr, Biographie: 167.

institutionalisiert.[658] Die Lehrertätigkeit an diesem Institut bot Stapfer die bestmögliche Option, nachhaltig auf die künftige Führungselite Berns einzuwirken. Überdies bot ihm seine Funktion als Sprachlehrer auch eine Gelegenheit, dem Missstand des «barbarischen Dialekts» zu begegnen und den Patriziersöhnen «anständiges Deutsch» beizubringen. Der «amphibienartigen» Mischung von französischer und deutscher Kultur, in der Stapfer ein weiteres, der gedeihlichen Entwicklung der Menschen in Bern im Wege stehendes Hindernis sah, wollte er wohl durch Verbreitung und Nutzbarmachung der kantischen Philosophie beikommen, deren Nutzen – gerade in moralischer Hinsicht – er bereits 1792 in seiner Antrittsrede kenntlich macht:

> «Ueberhaupt beweist die Erfahrung aller Freunde dieser Philosophie, dass die neue Sprache, worinn sie von ihrem Schöpfer vorgetragen worden ist, von ihrem Studium nicht zurückschreckt, sondern vielmehr die Wissbegierde anspornt, in ihre Geheimnisse einzudringen und den Schleier aufzuheben, welcher ihre Reize vor den Augen partheiischer oder arbeitsscheuer Menschen verbirgt. Zudem hat wenigstens bisher noch kein philosophischer Sprachkenner den Kantischen Ausdrücken eben so bestimmte und reichhaltige Synonymen an die Seite gesetzt: und der ganze Vorrath unsrer philosophischen Sprache ist von Kant zur Bezeichnung und Sonderung einer Menge von Begriffen angewandt worden, die man bisher entweder gar nicht oder höchst unbestimmt und grob bezeichnete, und deren Grenzen, zum grössten Schaden der Deutlichkeit und Präcision, ohne einige Unterscheidung ihrer Nüancen, in einander liefen. Endlich würden die Gedanken nicht bloss ihre Bestimmtheit sondern selbst ihre Wahrheit zum Theil einbüssen, wenn man die Ausdrücke, welche sich jetzt demselben so genau anschmiegen, weil sie für sie zugeschnitten sind, gegen minder passende oder neugeprägte umtauschen wollte, welche für andere Vorstellungen gehören, ihren Sinn nicht völlig erschöpfen oder nicht den ächten und ganzen Geist des Kantischen Systems hauchen. Der jedesmalige Grad von Aufklärung, Geisteserweiterung, Adel der Gesinnungen und Sittenpolitur eines Volks hängt grössten Theils von dem

[658] Rohr, Biographie: 164.

> Grade der Klarheit, des Reichthums, der Bestimmtheit und Würde seiner Gedankenzeichen und der Richtigkeit ihrer grammatikalischen Verbindung ab. Neue Ausdrücke und Wendungen, welche verworrene Kenntnisse ausmarchen und aufhellen, neue Ideen verbreiten oder alte Begriffe von unedlen Nebenvorstellungen entkleiden – solche Redensarten, wenn sie analogisch gebildet sind, in Umlauf bringen, heisst dem gelehrten Publicum und durch dasselbe allmählig der ganzen Nation die Aussicht in fremde Gedankenregionen seiner Denkungsart und seiner Sitten mitwirken.»[659]

Ob, und wenn ja, wie Stapfer diese Gedanken in seinen Unterricht einfliessen liess, ist nicht zu rekonstruieren, wie schon Bondeli vermerkt.[660] Neben seiner Tätigkeit am Politischen Institut, die Stapfer ab Winter 1793/94 nach dem Weggang Fischs alleine ausübte, begleitete er zudem verschiedene junge Berner im Privatunterricht, weil deren Verwandte Freunde und Patrone seiner Verwandten waren.[661] Hier bot sich ihm also eine weitere Möglichkeit, seine Ideen zu propagieren. Im Sommer 1796 übernahm Stapfer dann von seinem Onkel Johannes die Professur der didaktischen Theologie an der Akademie.[662] Zu dieser Tätigkeit, die er bereits in Stellvertretungen ab dem Winter 1791/92 phasenweise ausgeübt hatte, schreibt Stapfer an seinen Mentor Zimmermann:

> «Es freut mich, meine Überzeugungen von der Unentbehrlichkeit der Christlichen Religion, und zwar namentlich ihrer speculativen Dogmen zur Entwickelung und Ausbildung aller menschlichen Fähigkeiten, und zur Begründung wahrer Tugend und Moralität öffentlich vorzutragen.»[663]

Als Professor an der Akademie in Bern wurde Stapfer auch Mitglied des Obern Schulrates und hatte zudem Sitz in der Kuratel des Politischen Instituts.[664] Ob, und wenn ja, wie sich Stapfer dabei für Reformprojekte einsetzte, ist nicht bekannt. Er sollte jedoch gut zwei Jahre später die Möglichkeit erhalten, seine Ideen in

[659] Stapfer, Entwicklungsmethoden: XII-XIV.
[660] Bondeli, Kantianismus: 214.
[661] Rohr, Biographie: 171.
[662] Rohr, Biographie: 170
[663] Stapfer, an Zimmermann, 22. Oktober 1791, zitiert nach: Rohr, Biographie: 161.
[664] Rohr, Biographie: 170

umfassende Reformprojekte zu giessen und nun auf nationaler Ebene am Bau der dritten Etage des Menschheitshauses mitzuwirken.

3.1.2. Helvetik

Nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung wurde am 12. April 1798 die eine und unteilbare Helvetische Republik ausgerufen. Stapfer verweilte zu diesem Zeitpunkt gerade als Sekretär der «Mission Lüthardt» in Paris, die nach der Kapitulation Berns vor Frankreich das zukünftige Schicksal des Stadtstaates aushandeln sollte.[665] Er war noch in Frankreich, als ihn am 02. Mai 1798 die Botschaft erreichte, dass das neu gegründete helvetische Direktorium ihn ins Amt des ersten helvetischen «Minister für Künste und Wissenschaften» gewählt hatte.[666] Mit der Wahl in dieses gewichtige Amt bot sich für Stapfer eine neue, viel umfassendere Gelegenheit, seine Vorstellungvon der Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit in die Realität umzusetzen. Zurück in der Heimat machte er sich daher umgehend an die Arbeit, Reformprojekte zu entwickeln, durch die die Menschen in der Helvetik zur moralischen Selbstbestimmung und damit zur Realisierung ihres Endzweckes emporgehoben werden sollten. Am 08. August 1798 präsentierte Stapfer dem Direktorium einen «Organisationsplan», einen ersten Entwurf, wie er sein Ministerium für die Erledigung der anstehenden Arbeiten organisieren wollte.[667] Diese ersten Überlegungen ergänzte er knapp drei Monate später, am 30. Oktober, im «Plan d'organisation du bureau du Ministre des Sciences» um die ersten Erfahrungen, die er während seiner bisherigen Amtstätigkeit gesammelt hatte.[668]
In den beiden Dokumenten skizziert Stapfer zum einen seine Ziele und zum anderen Massnahmen, die er zur Erreichung eben dieser ergreifen wollte.[669] Das Hauptziel, auf das die geplanten Reformen seines Ministeriums hinarbeiten sollten, formuliert Stapfer in der Schaffung eines «esprit public»: «Il n'existe pas encore d'esprit public: c'est à le créer, Citoyens Directeurs, et mon Ministère doit être l'organe de ce grand

[665] Rohr, Minister: 15.
[666] Rohr, Minister: 15.
[667] Rohr, Minister: 34.
[668] Rohr, Minister: 37.
[669] Rohr, Minister: 40.

ouvrage.»[670] Der Begriff des «esprit public» erfasst Stapfers Überzeugung von jener öffentlichen Werte- und Geisteshaltung, durch die die Gesellschaft zur notwendigen «Übungsstätte für die Sittlichkeit» werden könne. Dieses öffentliche Bewusstsein sollte zum einen die staatlichen Errungenschaften der Revolution konsolidieren und zum andern die Menschen (durch «öffentliche Nöthigung») zur moralischen Selbstbestimmung befähigen.[671] Dieser Geist soll nach Stapfer durch eine «instruction publique» geschaffen und etabliert werden, wobei er im ersten Organisationplan vom 08. August zwischen einer individuellen und einer nationalen Erziehung unterscheidet:

> «L'éducation est individuelle ou nationale. La première se rapporte à des individus sur lesquels on agit par l'instruction et l'encouragement. La seconde opère plus dans le vague et en grand. Elle n'a pas des individus d'un âge, d'un sexe ou d'une classe déterminés en vue, mais la masse de la nation sur laquelle elle agit par des moyens dont l'effet est aussi peu assuré que grand et décisif pour le bien ou pour le mal.»[672]

Auf Basis dieser grundlegenden Einteilung sind Stapfers spezifische Massnahmen zu gliedern, mittels derer er plante, den «esprit public» zu etablieren. Aufgrund der dringlich gebotenen Notwendigkeit lag Stapfers Fokus vor allem auf der «éducation individuelle» und damit verbunden auf dem Erziehungswesen, dessen Organisation zwar neuerdings in staatlicher Obhut lag, in dem die Geistlichen Stapfer zufolge aber gleichwohl eine zentrale Funktion einnehmen sollten.[673] «Rettung, Verbesserung und Erweiterung unsrer Erziehungsanstalten, Erhaltung und Vervollkommnung der Veredlungsmittel unsrer Nation», schreibt er 1798 an die gesetzgebenden Räte, «sind heilige Mittel, die um so viel wichtiger sind, je näher ihre Erfüllung das jetzige und die kommenden Geschlechter zugleich betrifft, – und je gewisser sie allein unsre Mitbürger sowohl zum Vollgenuss ihrer wiedererlangten Freiheit hinführen, als auch gegen alle künftigen Eingriffe in ihre Rechte sichern kann.»[674] Deshalb setzte sich

[670] Zitiert nach: Rohr, Minister: 41.
[671] Stapfer, Religionslehrer: 127f.
[672] Zitiert nach: Rohr, Minister: 36.
[673] Frei, Nationalbewusstsein: 112-114.
[674] Stapfer, Bothschaft: 66.

Stapfer früh dafür ein, dass die Volksschule möglichst flächendeckend und rasch abgehalten werden konnte. Darüber hinaus installierte er die neu geschaffenen «Erziehungsräte», die möglichst alltagsnah und praxistauglich das Schulwesen reformieren und voranbringen sollten.[675] Parallel zu diesen ersten Massnahmen arbeitete Stapfer im Hintergrund zudem ein dreistufiges Bildungssystem aus, auf dessen Etablierung der Staat hinarbeiten sollte und das sein Idealverständnis einer staatlich orchestrierten Bildungspolitik zum Ausdruck brachte. Die Grundideen dieses dreistufigen Bildungssystems präsentierte Stapfer am 18. November 1798 den gesetzgebenden Räten. Die Basis dieses Bildungssystems sollte der «bürgerliche Unterricht» bilden, der

> «alle Volksclassen umfasse, und jeden Bürger des Staates bis auf denjenigen Grad der Einsicht und Fähigkeit fortbilde, auf welchem er einerseits seine Menschenrechte und Bürgerpflichten genau kenne, und auszuüben verstehe, anderseits in einem Beruf, der ihn seinen Mitbürger nothwendig macht und ihm eine sichere Unterhaltsquelle eröffnet, mit Lust zur Arbeit ohne Schwierigkeit fortkomme.»[676]

Dieses Ziel sollte durch einen «Elementarunterricht» gewährleistet werden, der sich

> «auf alle Kenntnisse und Uebungen erstrecken, ohne welche der Mensch nie zum vollen Gefühl seiner Würde und Bestimmung, der Bürger nie zur genauen Kenntnis seiner Rechte und Pflichten gelangt; er sollte die physischen, intellektuellen und moralischen Kräfte des Jünglings bis zur Gründung der Selbstständigkeit ausbilden. Er sollte denselben in Stand setzen, das Maass seiner Talente zu schätzen, und ihn zu demjenigen Beruf gehörig vorbereiten, der seinen Fähigkeiten am angemessensten und zugleich für seine Bedürfnisse hinreichend wäre. Er müsste demnach, ausser einer genauen Anleitung zum richtigen Lesen, Sprechen und Schreiben in der Muttersprache und Rechnen, sich über die Anfangsgründe der französischen Sprache, für das deutsche, der deutschen für das französische und beyder Sprachen für das italiänische Helvetien, über die Planimetrie, einige Kenntnisse der Naturgeschichte, der

[675] Rohr, Erziehungsräte:58f.
[676] Stapfer, Bothschaft: 70.

> Physik, Geographie und Geschichte, die nützlichsten Gewerbe und Handwerke, den Bau des menschlichen Körpers, seine Verrichtungen und die nothwendigen Gesundheitsregeln, über die Hauswirtschaft und die Buchhaltung, die Konstitution, die wichtigsten Gesetze, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Moral verbreiten.»[677]

Bereits dieser allen Bürgern offenstehenden Elementarunterricht sollte die Menschen Stapfer zufolge dazu befähigen, der eigenen Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung näher zu kommen. Erreicht werden sollte dies neben der spezifischen moralischen Bildung auch durch das Erlernen von Fertigkeiten, die den Menschen in der Gesellschaft verankere. Stapfer lässt hier sowohl seine in den 1790er Jahre ausgedrückte Überzeugung, wonach alle Fähigkeiten ausgebildet werden müssten, damit der Mensch seine Bestimmung erfüllen könne,[678] als auch seine Überzeugung von der Funktion der Gesellschaft als Übungsstätte dieser Fähigkeiten einfliessen. Damit der Mensch seiner Bestimmung gerecht werden könne, müsse er also in diesem «bürgerlichen Unterricht» – der ersten Stufe im Stapferschen Bildungssystem – ausgebildet und erzogen werden. Neben dieser ersten Ausbildungsebene erarbeitet Stapfer zwei weitere Stufen. Im Gegensatz zur ersten stehen diese nun jedoch nur in indirektem Zusammenhang mit der Bestimmungsfrage, zumal sie auch nicht von allen Menschen durchlaufen werden müssen. Die Funktion der Stufen zwei und drei bestehe im Wesentlichen darin, Staat und Gesellschaft im Allgemeinen und Erziehungswesen im Speziellen dahingehend zu optimieren, dass das Bildungswesen seinem zentralen Auftrag, die Menschen zur moralischen Selbstbestimmung zu befähigen, besser nachkommen könne.

Die zweite Stufe des Bildungssystems bilden nach Stapfer «Lehranstalten zum gelehrten Unterricht oder zur politischen Bildung» – sprich die Gymnasien. In ihnen sollen «ausgezeichnete Köpfe» ausgebildet werden, damit sie dem «Staate in irgend einem Zweige öffentlicher Arbeiten, als Aerzte, Rechtgelehrte, Sittenlehrer, Beamte, Künstler, Ingenieurs u.s.w.» dienen können.[679] Zur Erlangung dieser Geschicklichkeit, führt Stapfer an gleicher Stelle weiter aus, bedürfe es «mannigfalitger Vorkenntnisse

[677] Stapfer, Bothschaft: 78.
[678] Stapfer, De Natura: 4.
[679] Stapfer, Bothschaft: 72.

und Vorbereitungen», die dadurch erreicht werden sollen, dass an den Gymnasien zwar die gleichen Lehrinhalte wie im bürgerlichen Unterricht, hier nun aber wissenschaftlicher und «aus ihren Gründen hergeleitet, und mit mehr Sorgfalt erläutert» werden. «Der Lehrling», so Stapfer zur Methode, «erhält in denselben [Gymnasien; L.T] den Vorrath von Ideen und den Grad von Vernunftbildung, welche er zum leichten und fruchtbaren Erlernen, irgend einer von jenen Geschicklichkeiten, ohne die kein Gemeinwesen bestehen und sich vervollkommnen kann, nothwendig mitbringen muss.»[680] Die zweite Stufe von Stapfers Bildungssystem soll im Wesentlichen also das wachsende Bedürfnis nach Fachkräften abdecken, die die zunehmende Ausdifferenzierung staatlicher und auch wirtschaftlicher Arbeiten mit sich bringen werde bzw. solle. Den Abschluss des dreistufigen Bildungssystem bildet nach Stapfer die geplante «Centralschule». Sie hat zwei Funktionen für ihn. Zum einen sollen in diesem Institut «alle nützlichen Wissenschaften und Künste in möglichster Ausdähnung und Vollständigkeit von den reichsten Hülfsmitteln umringt» ergründet und erforscht werden.[681] Aus dieser Anstalt, so Stapfers Idee, soll ein «Ausschuss der fähigsten und verdientesten Männer» hervorgehen und ihre oberste Maxime soll die Forschung sein: «Da würfe niemand die Frage auf, wozu diese oder jene Untersuchung nütze? Den Forschungen würde keine Grenze gesteckt.»[682]

Zum andern soll die «Centralschule» einen nationalbildenden Charakter einnehmen:

> «Die Schule, worinn der junge Bürger eine aus jenen Geschicklichkeiten zu öffentlicher Arbeit erwürbe, müsste eine Einzige für ganz Helvetien sein. […] Die Grundlagen unsrer Verfassung, besonders das Bedürfnis der Einheit in Grundsätzen und Gesinnungen, deuten alle auf eine solche einzige Universität oder Centralanstalt hin. […] Die unglückliche Trennung der Kantone, und der Geist der Ausschliessung und des Eigennutzes haben zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass ihre gänzliche Ausrottung durch irgend ein anderes als das

[680] Stapfer, Bothschaft: 73.
[681] Stapfer, Bothschaft: 73.
[682] Stapfer, Bothschaft: 73.

langsam aber sicher wirkende Mittel einer öffentlichen, allgemeinen und gleichförmigen vaterländischen Erziehung bewerkstelligt werden könnte.»[683]

Stapfers ersann die «Centralschule» als Ort, an dem «Jünglinge verschiedenster Kantone und Kulturgrade» zusammenkommen, einen «gemeinschaftlich begeisternden Unterricht» von «aufgeklärten und patriotisch gesinnten Lehrer» erhalten und die vermittelten «Grundsätze und Entschlüsse wieder nach Hause tragen, welche bald in die entlegensten Thäler unsers Vaterlandes Einheit der Absichten und Gesinnungen verbreiten müssen.»[684]

Dieses dreistufige Bildungssystem wollte Stapfer mit «Anstalten zur Entwicklung und Schärfung des sittlichen Gefühls» flankieren; denn der moralische Unterricht müsse mit der technischen Bildung Schritt halten: «Kräfte wecken, entwickeln, üben, Fähigkeiten nähren, Fertigkeiten erzeugen, reicht zur Ausbildung des Menschen nicht hin. Es muss auch für den guten Gebrauch dieser geschärften Werkzeuge, für die wohlthätige Richtung jener Kräfte gesorgt werden.»[685]

Für diesen moralischen Teil der individuellen Bildung der Menschen erachtete Stapfer die Geistlichen als unerlässlich. Die Umsetzung dieser Vorstellung sollte sich als schwierig erweisen, da die Geistlichen durch die helvetische Verfassung zu Bürgern zweiten Grades degradiert worden waren[686] und sich unter ihnen eine breite Skepsis bzw. eine offene Ablehnung der neuen staatlichen Strukturen breit machte. Da der Kultus-Bereich seinem Ministerium unterstand, sah sich Stapfer wiederholt mit dieser Problematik konfrontiert und musste häufig als Vermittler auftreten.[687] Persönlich war er als Theologe – vor allem wegen seiner Überzeugung, dass das Christentum das wirksamste Mittel sei, das Gewissen zu schärfen und damit die Menschen zur moralischen Selbstbestimmung zu ermächtigen –[688] von der Notwendigkeit überzeugt, die Geistlichkeit in sein Reformprojekt miteinzubeziehen. In seinem «Ministerial-Hirtenbrief» vom Oktober 1798 versuchte er die Geistlichkeit für den Auftrag zu sensibilisieren, für den er sie in seinem Reformprogramm

[683] Stapfer, Bothschaft: 74
[684] Stapfer, Bothschaft: 74.
[685] Stapfer, Bothschaft: 76.
[686] Rufer, Revolutionsgeschichte: 173.
[687] Damour, Kirchenpolitik: 54.
[688] Stapfer, Rescript: 118.

vorgesehen hat. Darin erläutert er auch seine Vorstellung von ihren Pflichten und ihrer Bestimmung:

> «Wir kennen also die Bestimmung und Pflichten ihrer Diener [der Kirche; L.T]; sie sollen durch die Belebung der Idee eines moralischen Reiches im menschlichen Gemüthe dem Gewissen über das Vergnügen, der Pflicht über den Genuss den Sieg verschaffen. Indem sie durch Veranstaltung feyerlicher Zusammenkünfte, durch religiosen Unterricht und symbolische Handlungen die Vorstellung des Reichs Gottes rege machen, versinnlichen, und tief mit dem Gedankensystem und den Gefühlen ihrer Lehrlinge und Zuhörer verweben, erleichtern sie diesen das unverrückte Fortgehen auf dem Pfade der Pflicht, befördern mithin wesentlich den Gesammtzweck der Menschheit, und sind unentbehrliche Gehülfen derselben, bey dem Geschäfte ihrer vollständigen Bildung.»[689]

«Dazu», so präzisiert Stapfer gegen Ende der Schrift,

> «ist nun der Religionslehrer, aber auch nur dazu, der menschlichen Gesellschaft nützlich, dass er die Gebote des Gewissens hervorziehen, erklären und geltend machen soll. Andere Stände und Berufsarten wecken, entfalten, und üben andere Vermögen der menschlichen Natur. Der Geistliche soll der Erzieher des Gewissens seyn, eine Aufgabe, die um so schwerer ist, da die Bildung dieser Kraft die Mitwirkung jeder andern Kulturart erfordert.»[690]

Der zuweilen harsche Ton wie auch die Engführung des Blicks auf den moralphilosophischen Nutzen, der die Arbeit der Geistlichkeit mit sich bringen solle, ist meines Erachtens in dieser Phase seines Schaffens mehr einem strategischen Kalkül als persönlicher Überzeugung geschuldet. 1800, gegen Ende seiner Amtstätigkeit, führte Stapfer in der Schrift *Einige Bemerkungen über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien* die grundsätzlichen Prämissen seiner Kirchenpolitik auf, nachdem ein Streit mit dem Berner Kirchenrat eskaliert war.[691] Hier geht Stapfer auf die vielfachen Vorwürfe ein, die ihm von Seiten der Geistlichkeit

[689] Stapfer, Religionslehrer: 126.
[690] Stapfer, Religionslehrer: 131f.
[691] Rohr, Minister: 147-155.

entgegengebracht worden sind. Dabei kommt er auch auf ein weiteres Instrument zu sprechen, das für die «individuelle Erziehung» der Menschen von Relevanz sein solle: die «Sittengerichte». Diese in den Augen Stapfers für das nationale Volksveredelungsprojekt so elementaren Anstalten wurden von der helvetischen Zentralregierung abgesetzt – aufgrund eines, wie Stapfer urteilte, falschen Verständnisses der Gewaltentrennung.[692] Er setzte sich bereits 1798 für die Wiedereinsetzung dieser Gerichte ein,[693] da er sie als notwendiges Organ für eine genaue Aufsicht über die Bevölkerung erachtete, «die sich weit über die bürgerlichen Vergehen hinaus ins Gebiet der Moralität erstreckt.»[694] Auch wenn Stapfers Effort vergeblich blieb und die Sittengerichte nicht wiedereingesetzt wurden, macht sein Einsatz für ihre Wiedereinsetzung zur Umsetzung seines Veredelungsprojekts schon auch seine Überzeugung deutlich, dass es zur Umsetzung dieses Projekts nicht nur Ausbildung und Kultivierung von Fähigkeiten, sondern auch disziplinarischer Massnahmen bedurfte.

Neben der individuellen Erziehung, die in der Schule und durch Geistliche zu erfolgen habe, wollte Stapfer den «esprit public» auch mittels einer «nationalen Erziehung» etablieren. Dafür fasste er die Einrichtung einer eigenen Abteilung in seinem Ministerium ins Auge – das «Büro der National-Cultur», das im Französischen die Bezeichnung «Bureau d'esprit public» erhalten sollte.[695] Die Einrichtung dieser Abteilung wurde ihm am 01. November 1798 vom Direktorium zugesichert.[696] Die nationale Erziehung sollte durch die Gründung bzw. Neubelebung von literarischen Gesellschaften,[697] durch die Etablierung einer nationalen Presse,[698] der Schaffung von Archiven, Bibliotheken und Kunstsammlung[699] sowie durch die Gründung von Nationalfesten erfolgen.[700] Daneben plante Stapfer die Erstellung eines Verzeichnis der «intellektuellen Kapazitäten im Land», die je nach Bedürfnis des Staates

[692] Stapfer, Bemerkungen: 23.
[693] Stapfer, Bemerkungen: 23.
[694] Stapfer, Bemerkungen: 24.
[695] Rohr, Minister: 97.
[696] Rohr, Minister: 98.
[697] Rohr, Minister: 99.
[698] Rohr, Minister: 100.
[699] Rohr, Minister: 106.
[700] Rohr, Minister: 113.

einzusetzen wären –[701] ein Gedanke, bei dem seine «Publikums-These» eine Rolle gespielt haben dürfte.

Stapfers Versuche um die Jahrhundertwende, die Bestimmung des Menschen zu befördern, waren im Wesentlichen top down. Entsprechend seiner Überzeugung, dass Staat und Kirche den Aufstieg der Menschheit zur Sittlichkeit stützen und befördern sollten, richteten sich fast all seinen Anstrengungen auf diese beiden Institutionen. Besonders Stapfers helvetischen Erziehungs- und Kulturpläne verdeutlichen, wie er sich eine staatlich gelenkte Erziehungspolitik vorstellte. Von dieser Top-down-Strategie wird Stapfer in seiner zweiten Lebenshälfte gänzlich ablassen und stattdessen eine Bottom-up-Strategie verfolgen. Das erklärt sich meines Erachtens wesentlich dadurch, dass grosse Teile seiner Top-down-Strategie während der Helvetik entweder gescheitert waren oder gar nie realisiert wurden.

[701] Rohr, Minister: 97.

4. Zwischenfazit

Schliessen wir die erste Untersuchung des Lebens, Denkens und Wirkens Stapfers nun mit einem Zwischenfazit ab. Es soll die Aspekte bündeln, die für die Fragestellung der Arbeit zentral sind und mit den Ergebnissen des dann folgenden zweiten Untersuchungsteils zu vergleichen sein werden. Das Zwischenfazit wird auf Stapfers Denken und Wirken beschränkt.

4.1. Denken

Stapfers Denken wird nun anhand seiner Antworten auf zwei für die Arbeit zentralen Fragen dargestellt. Die erste Frage ist die nach der Suffizienz des Menschen – ob sein Wesen «genügt», seine Bestimmung zu realisieren. Und die zweite Frage ist, wie der Mensch die Verwirklichung seiner Bestimmung bestmöglich befördern kann. Stapfer sah den Menschen in zweifacher Hinsicht bestimmt. Zum einen sei er von Gott in einem weiteren Sinne dazu bestimmt, sowohl Glückseligkeit zu erlangen als auch sittlich zu handeln. Diese Bestimmung zum «Höchsten Gut» habe er selbst zu befördern, indem er seinen Willen nach moralischen Prinzipien bestimme. Darin sah Stapfer die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne.

4.1.1. Suffizienz des Menschen

Stapfers Gedanken dazu, ob Wesen und Anlagen des Menschen dazu genügen, seine Bestimmung zu verwirklichen, kennzeichnen vier Stränge. Der erste ist, ob der Mensch dazu fähig ist, seine Bestimmung im weiteren Sinne zu erkennen. Der zweite Strang ist, ob der Mensch die Bedingungen für die Realisierung der Bestimmung im engeren Sinne erkennen kann. Die Frage des dritten Strangs ist, ob der Mensch dazu fähig ist, die Bedingungen des zweiten Strangs zu erfüllen. Und der vierte und letzte Strang seiner Gedanken gilt der Frage, ob der Mensch seine beiden Bestimmungen verwirklichen kann. In der Frühphase seines Lebens ist Stapfer davon überzeugt, dass der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen prinzipiell fähig dazu ist, seine Bestimmung zur Realisierung des «Höchsten Gutes» zu erkennen. Diese Überzeugung

fusst auf seiner Ansicht, dass der Mensch seine Bestimmung aus seiner eigenen «Natur» ablesen könne. In der menschlichen Doppelnatur, die sich aus Sinnlichkeit und Vernunftzusammensetze, sieht er das Potenzial zur Realisierung der beiden Teilgüter veranlagt, die das «Höchste Gut» definieren: Glückseligkeit und Sittlichkeit. Während die Vernunft dem Menschen seine Bestimmung zur Sittlichkeit natürlich offenbare, weise die sinnliche Veranlagung des Menschen auf dessen Bestimmung zur Glückseligkeit hin. Durch die so in Gang gebrachte Selbstreflexion könne bzw. solle der Mensch letztlich zur Einsicht kommen, dass ihm die Bestimmung zur Sittlichkeit als «Pflicht» mitgegeben ist – und zwar sowohl von der Vernunft als auch von Gott. Diese Bestimmung des ersten Strangs der Stapferschen Gedanken zur Frage der Suffizienz des Menschen ebnet den Weg für den zweiten Strang, der sich darum dreht, inwiefern Stapfer den Menschen als fähig dazu erachtete, die Bedingungen für die Realisierung seiner Bestimmung im engeren Sinne zu erkennen. Diese Bedingungen meinte Stapfer mit Kant in einer moralischen Willensbestimmung zu erkennen, die ein moralisches Handlungsprinzip und eine moralische Triebfeder erfordere. Auch diese Bedingungen würden letztlich auf Gott zurückgehen, der die Sittlichkeit als metaphysische Grösse definiert habe, wenngleich sie sich vernünftig einsehen und nachvollziehen lassen würden, was Kant in seinen Schriften vollumfänglich gelungen sei. Prinzipiell sei deshalb jedes vernünftige Wesen dazu fähig, diesen Bedingungen zu entsprechen. Mittel dazu sei das «Gewissen», das als «innerer Gesetzgeber» und «innerer Richter» dem Menschen die nötigen Voraussetzungen an die Hand gebe, den Vernunftbedingungen der Moralität zu entsprechen. Diese Bestimmung des zweiten Strangs Stapfers Denken, der Mensch sei lediglich prinzipiell dazu befähigt, Moralität zu verwirklichen, führt uns zum dritten Strang: der Frage, ob der Mensch dazu fähig ist, den Moralitätsbedingungen zu entsprechen. Als Vernunftwesen verfüge zwar jeder Mensch über ein Gewissen, doch sei es nicht bei allen gleich und für Moralität weit genug ausgebildet. Da aber nur ein weit genug ausgebildetes Gewissen zur moralischen Selbstbestimmung befähige, bedürfen etliche Menschen einer göttlichen Offenbarung, die ihnen – über die Inhalte ihrer subjektiven Überzeugungen hinaus – ihre Bestimmung und die für ihre Realisierung nötigen Mittel ausweise. Anhand dessen lässt sich festhalten, dass Stapfer davon überzeugt ist, dass der Mensch in der Verwirklichung beider

Bestimmungen göttliche Mithilfe braucht. Aufgrund dessen, dass sich der Wille ausdrücklich nicht sinnlich bestimmen lassen dürfe, um sittlich zu handeln, die einer solchen Bestimmung nahestehende Glückseligkeit aber gleichwohl ein Teilgut des zu realisierenden «Höchsten Gutes» sei, bedürfe der Mensch göttliche Mithilfe bei der Realisierung eben dieses Teilguts. Diese strukturelle Unfähigkeit wirke sich, so Stapfer, auch auf die Bestimmung im engeren Sinne aus, womit wir im vierten und letzten Strang angekommen sind. Schliesslich betrachtet er Sittlichkeit als eine Idee, die von einem nicht göttlichen, sinnlichen Wesen nie vollumfänglich realisiert werden könne. Glückseligkeit könne der Mensch nur durch einen göttlichen Gnadenakt erlangen, der ihm von Jesus Christus gespendet werde.

Alles in allem sieht Stapfer den Menschen zwar zum Erkennen seiner Bestimmung und ihrer Bedingungen befähigt. Doch sieht er ihn in der Realisierung seiner beiden Bestimmungen auf die Mithilfe Gottes bzw. Jesu angewiesen.

4.1.2. Beförderung der Bestimmung

Kommen wir nun zu Stapfers Blick auf die Frage, wie der Mensch seine Bestimmung bestmöglich befördern kann. Er beruht im Wesentlichen auf dem dritten Strang der vier Stränge seines Denkens über die Suffizienz-Frage. Stapfer attestiert dem Menschen in Schriften seiner Frühphase einen «Hang zum Bösen», der ihn daran hindere, dem eigenen Gewissen zu folgen und sich moralisch selbst zu bestimmen. Dieser Hang, ist Stapfer überzeugt, könne dem Menschen aber aberzogen werden. Durch Erziehung könne man ihn zur moralischen Selbstbestimmung befähigen. Diese Erziehung habe idealerweise stufenförmig zu erfolgen und beinhalte zwei wesentliche Methoden: die Kultivierung und Ausbildung seiner Kräfte einer- und das Einüben eben dieser Kräfte in der Gesellschaft anderseits. Obwohl prinzipiell viele Wege zur moralischen Selbstbestimmung des Menschen führen würden, favorisiert er in der Frühzeit seines Denkens ganz klar den Weg christlich-moralischer Erziehung. Im Christentum, namentlich in der in der Bibel geoffenbarten Lebensgeschichte Jesu, meint er nicht nur einen Leitfaden für die moralische Selbstbestimmung zu erkennen, sondern auch eine «Bildungseinrichtung», mittels derer die Menschen ihre Fähigkeiten ausbilden können. Um dies tun und obendrein ihre Fähigkeiten einüben zu können, sollen sich die Menschen zu zwei Gemeinwesen zusammenschliessen –

zum «bürgerlichen» und zum «ethischen». Das «bürgerliche Gemeinwesen» sei der Staat. Durch ihn würden die Menschen ihren «bürgerlichen Naturzustand» überwinden, den er als einen dem Krieg ähnelnden Zustand der Furcht charakterisiert. Dieses bürgerliche Gemeinwesen gebe den Menschen die nötige Rechtsicherheit, damit sie sich der Ausbildung ihrer Fähigkeiten widmen können. Zu dieser Ausbildung sieht er während der Zeit zwischen 1798 und 1800 den Staat selbst in der Pflicht. Aus dem bürgerlichen Gemeinwesen entspringe zusätzlich ein «moralischer Naturzustand» des Menschen, der sich durch Neid, Habgier, Hass und Zorn der Menschen charakterisieren lasse. Dieser solle durch einen erneuten Zusammenschluss – nun zu einem ethischen Gemeinwesen – überwunden werden. Das ethische Gemeinwesen versteht Stapfer als eine «Geisterrepublik», in der sich jene Menschen versammeln würden, die sich zum Ziel gesetzt haben, sich moralisch selbst zu bestimmen und damit ihrer Bestimmung im engeren Sinne folgen würden. Das ethische Gemeinwesen, das Stapfer mit dem «Reich Gottes» gleichsetzt, solle von der «sichtbaren Kirche» und ihren «Religionsdienern» befördert werden, indem sie die Menschen zur moralischen Selbstbestimmung animieren und ausbilden. Neben dieser institutionellen Beförderung glaubt Stapfer aber auch an eine institutionslose Sogwirkung, die vom ethischen Gemeinwesen ausgehe.

4.2. Wirken

Neben stetem Nachdenken zeichnete Stapfer vor allem ein Tatendrang aus. Schliesslich hat er immer wieder versucht hat, seine Überzeugungen zu verwirklichen und seine Idee von der Bestimmung des Menschen aktiv zu realisieren. So bemühte er sich in allen drei Funktionen – als Lehrer am Politischen Institut, als Professor an der Akademie in Bern und als «Minister der Künste und Wissenschaften» – um die Befähigung der Menschen zur moralischen Selbstbestimmung. Für sein Wirken in diesen beiden Tätigkeitsfeldern der Bildung und Politik lässt sich festhalten, dass er – entsprechend seiner Überzeugung von der Nützlichkeit bzw. Wirksamkeit öffentlicher Institutionen – die Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit top down zu implementieren trachtete. Aufgrund seiner sozialen Stellung im politischen Gefüge des Ancien Régimes konzentrierte er seinen Bemühungen in den 1790er in Bern vor

allem auf sein Wirken als Lehrer und Professor, um darüber seine Ideen zu verbreiten. Als Minister der Künste und Wissenschaften hatte er während der Helvetik dann die Möglichkeit, die nationale Erziehungspolitik zu reformieren. Dabei verfolgte er den Plan, durch eine «individuelle-» und eine «nationale Erziehung» einen «ésprit public» zu etablieren, um einen Geist zu kultivieren, der die Menschen zum sittlichen Aufstieg in ein ethisches Gemeinwesen animieren solle. Neben dem Ausbau des Schulwesens – für das er einen dreistufigen Bildungsplan erarbeitete – und dem Miteinbezug der Geistlichkeit in sein Reformprojekt wollte Stapfer auch über die Etablierung von Medien, Volksfesten und dem Ausbau von Archiven, Bibliotheken und Sammlungen nachhaltig auf die Bevölkerung einwirken. Einige seiner Errungenschaften hatten über die Helvetik hinaus bestand, wie z. B. die Erziehungsräte. Doch vieles kam über die Planungsphase nicht hinaus oder scheiterte kurz nach Realisierung am Unwillen der Politik, an finanziellen Notlagen des Staates und am Willen anderer. Dieses Scheitern in der Helvetik hat Stapfer wohl nachhaltig geprägt und wesentlich zur Weiterentwicklung seiner Gedanken beigetragen.

III. Stapfer der Pietist

Die erste Untersuchung von Stapfers Denken und Wirken als Aufklärungstheologe haben wir abgeschlossen. Im nun Folgenden werfen wir den zweiten Blick auf seine Spätzeit. Dieser Blick steht unter dem Titel «Stapfer der Pietist». Zu untersuchen sein wird nämlich sein Engagement im französischen Réveil, bei dem seine Überzeugung zum Ausdruck kommt, dass der Mensch seine Bestimmung nur durch einen heilsnotwendigen Akt der Bekehrung und durch lose Zusammenschlüsse in «freien Kirchen» realisieren könne. Die Untersuchung seines Denkens und Wirkens hinsichtlich der Bestimmungsfrage in dieser späten Phase seines Lebens wird analog dazu strukturiert, wie sie in der Frühphase untersucht worden ist. So wird zunächst Stapfers «Leben» und geistige Entwicklung zwischen 1803 bis zu seinem Tod im Jahre 1840 skizzenhaft nachgezeichnet. Dann folgt eine neuerliche Rekonstruktion seiner Überzeugungen, die sich – aus quellentechnischen Gründen – auf den Zeitraum zwischen 1820 und 1840 beschränkt: Das ist genau der Zeitraum, in dem sich Stapfer aktiv im französischen Réveil engagiert hat. Genau wie in der ersten Untersuchungsperiode der Arbeit wird Stapfers Denken auch hier wieder im Hinblick auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen betrachtet. Abgeschlossen wird die vorliegende Untersuchung dann mit einem Blick auf Stapfers Wirken in den religiösen und philanthropischen Sozietäten, an dem sein Engagement für den französischen Réveil festgemacht werden kann.

1. Leben: Stapfers Leben und geistige Weiterentwicklung bis 1840

Um Stapfers Denken und Wirken historisch zu kontextualisieren, werden nun die wichtigsten Eckpunkte seiner Biografie und seine geistige Entwicklung dargestellt.
1803 verliess Stapfer «den vulkanischen Boden» der Politik.[702] Ihm wurden zwar 1803 und in späteren Jahren immer wieder öffentliche Mandate angeboten. So stellte ihm angeblich der Berner Patrizier von Diessbach die bernische Schultheissenwürde in Aussicht[703] oder wollte ihn der neu gegründete Kanton Aargau gleich mehrfach als

[702] Luginbühl, Stapfer: 431.
[703] Luginbühl, Stapfer: 431.

Grossratsmitglied anwerben.[704] Stapfer lehnte jedoch stets ab. Zum einen aus Rücksicht auf seine Frau, Marie-Madeleine-Pierrette, die den Wunsch geäussert hatte, im materiell gesicherten Familienkreis in Paris zu bleiben, [705] zum andern wohl aber auch aus dem Mangel an Zuversicht heraus. Schliesslich war er 1803 angesichts seiner grösstenteils gescheiterten Versuche in der Helvetik desillusioniert.[706] Wohl deshalb zog er sich ab 1803 in ein Leben als Privatgelehrter zurück, das er sich aufgrund der Vermögensverhältnisse der Familie seiner Frau sorglos leisten konnte. Stapfer blieb jedoch stets ein scharfer Beobachter der politischen Entwicklungen in Frankreich und seiner alten Heimat. Punktuell versuchte er sogar einzugreifen, wenn es sein Einfluss zuliess. Stapfer verbrachte seine zweite Lebenshälfte fast ausschliesslich im Grossraum Paris. Anfänglich lebte er mit seiner Familie in einer Stadtwohnung in Paris. Ab 1806 kaufte sich die Familie Stapfer dann einen Wohnsitz auf «Bel Air» – einem Ort nahe der Stadt, an dem sie fortan den Sommer über lebten.[707] Diesen Wohnsitz verkaufte die Familie Stapfer allerdings 1816 wieder, lebte aber gleichwohl weitere rund zehn Jahre in Paris, ehe sie 1826 auf ein Schlossgut bei Talcy sur Mer übersiedelte, das Stapfers Schwiegermutter gehörte.[708] Diese Gegend verliess Stapfer bis zu seinem Tode im Jahre 1840 nur noch fünf Male. In den Jahren 1812, 1816, 1831 und 1835 reiste er in die Schweiz und 1823 nach England.[709] Stapfers zweite Lebenshälfte war im Wesentlichen von drei Tätigkeitsfeldern geprägt: Der Erziehung und Bildung seiner Söhne, seiner Schriftstellerei und dem aktiven Engagement im Réveil.

In den späten 1800er und frühen 1810er Jahren widmete er sich vor allem der Ausbildung seiner beiden Söhne, Charles-Louise und Albert. Stapfer entschloss sich nämlich dazu, seine beiden Kinder zuhause zu unterrichten, was er 1809 in einem Schreiben an Laharpe wie folgt begründet:

> «Ce sont de bons petits être qui auroient peut-être besoin du collège et de l'éducation du coup de poing; mais quand au malheur de s'en priver il faut

[704] Rohr, Minister: 372.
[705] Rohr, Minister: 372.
[706] Luginbühl, Stapfer: 430f.
[707] Luginbühl, Stapfer II: CXV.
[708] Luginbühl, Stapfer II: CXV.
[709] Luginbühl, Stapfer: 432.

encore ajouter celui de les voir estropiés et réduits à des machines dépouillées du feu sacré de Prométhée, on y pense à deux fois et l'on préfère les voir moins savants et moins machines.»[710]

Für den Privatunterricht stellte Stapfer von 1807 bis 1810 zunächst François Guizot (1787-1874) – den späteren französischen Innenminister und berühmten Schriftsteller – ein, ehe er nach dessen Weggang den Unterricht selbst übernahm.[711] Neben dem Familienleben fokussierte sich Stapfer bereits kurz nach seinem Rückzug aus der Politik auf eine Tätigkeit, die ihn bis 1840 mal mehr mal weniger beschäftigte: die Schriftstellerei. Stapfer, so schreibt Luginbühl, habe im Wesentlichen versucht, «deutsche Litteratur und Wissenschaft in Frankreich zu verbreiten und damit deutschen Geist und deutsches Wesen bekannt und wirksam zu machen.»[712] Zu diesem Zweck arbeitete er mit Gleichgesinnten wie den Schriftstellern Charles de Villers (1765-1815), Joseph Marie Degerando (1772-1842) und Vanderbourg zusammen. Mit letzteren zwei gründete er 1804 die «archives littéraires», in den sie sämtliche Neuerscheinungen aller Nationen besprechen wollten. Das Projekt endete jedoch bereits vier Jahre später, da ihnen von der Regierungszensur die Arbeit verunmöglicht worden ist.[713] Kurz darauf gründete Stapfer zusammen mit Villers die «Mélanges de littérature étrangère». Doch musste auch dieses Unterfangen kurze Zeit später wieder eingestellt werden. Daneben verfasste er auch immer wieder Artikel für den «Publiciste» – eine Zeitung, die unter den «Gebildeten» rege gelesen worden ist.[714] Weitere Projekte mit anderen Schriftstellern wurden jeweils von der Regierung gleich im Keim erstickt, was Stapfer 1806 in einem Brief an Usteri zu folgender Aussage veranlasste:

«Eigentlich vernünftige und gehaltige Aufsätze darf man nicht einmal in Vorschlag bringen. Alles nur in kleinen Dosen, in leichtem Gewande und in

[710] Stapfer an Laharpe, 06. November 1809, in: Luginbühl, Briefwechsel I: 300.
[711] Martin, Stapfer, 36f.
[712] Luginbühl, Stapfer: 474.
[713] Luginbühl, Stapfer: 475.
[714] Luginbühl, Stapfer: 476.

armseligen Portionen, wie man die Vögel füttert! Es ist eine klägliche Sache um dieses Publicum!!!»[715]

Zu Stapfers diesbezüglichen Tätigkeit zählten auch diverse Übersetzungsarbeiten, die er unter anderem für Villers erledigte, zu dem er bis zu dessen Tod 1815 eine enge Freundschaft pflegte.[716] Ab 1809 investierte Stapfer zudem viel Zeit in die Mitarbeit am Grossprojekt der «Biographie universelle ancienne et moderne», für die er bis 1825 zahlreiche Biographien verfasst haben wird. Zu den herausragenden Werken, die er dem Grossprojekt beigesteuert hat, zählen sein Beitrag zu Kant aus dem Jahre 1818 und seine Biografie von Sokrates von 1825.[717] Durch diese durchaus literarischen Tätigkeiten, seine Verbindungen nach Göttingen und in seiner alten Heimat Bern, aber sicherlich auch durch seine Arbeit als Gesandter am Hofe Napoleons, pflegte Stapfer ein riesiges Beziehungsnetz und unterhielt obendrein einen eigenen Salon, in dem namhafte Grössen ein und aus gingen. Pouthas schreibt dazu:

«Il est naturellement le centre des Genevois ou des Suisses installés à Paris et comme le correspondant de Mme de Staël et de son group, Montmorency, Fauriel. Son salon est un lieu de rencontre où les étrangers de marque et les Français du dehors reprennent contact, en passant, avec les intellectuels de Paris ou leurs propres compatriotes établis en France : tels Humboldt, Bonstetten, Charles de Villers. Donc les protestants, les Suisses et étrangers, mais aussi les écrivains qui survivent du XIIIe siècle : Suard auquel il a présenté Guizot, et Lally-Tolendal, Volney, de Vaines. Les plus intimes sont Degérando et plus rare parce que pris par ses besognes administratives, Maine de Biran.»[718]

Stapfer war mit seinem Salon sodann gegen Ende der 1810er Jahre ein wesentlicher Motor, der den Réveil in der Hauptstadt Fuss fassen liess.[719] Dieser eröffnete ihm in den letzten 20 Jahren seines Lebens ein weiteres, nicht minder zentrales Tätigkeitsfeld. Er beteiligte sich an der Gründung verschiedener Sozietäten,

[715] Stapfer an Usteri, 21. Juni 1806, in: Luginbühl, Briefwechsel I: 188.
[716] Luginbühl, Stapfer: 480.
[717] Luginbühl, Stapfer: 488f.
[718] Pouthas, Guizot: 175.
[719] Weymiss, Réveil: 114.

übernahm anfänglich die «geistige Verteidigung» gegenüber Angriffen seitens der katholischen Kirche, wirkte aktiv in vier Sozietäten mit – bei denen er entweder das Präsidium oder das Vizepräsidium innehatte – und verfasste zahlreiche Artikel in den beiden Zeitschriften der «Erweckten» «Semeur» und den «archives christianisme». Auf Stapfers Wirken im französischen Réveil, das ihn bis an sein Lebensende beschäftigte, wird weiter unten noch näher eingegangen. Am 27. März 1840 starb Stapfer auf dem Schlossgut in Talcy sur Mer.[720]

Bevor wir den Blick auf seine Überzeugungen in der Spätzeit richten, schauen wir nun erst darauf, wie er sein Scheitern während der Helvetischen Republik sah, das seine geistige Weiterentwicklung nachhaltig geprägt haben dürfte.

«Vielleicht der grösste, dauernde seelische Schmerz», so schreibt Ernst Martin, «an dem Stapfer seit dem Untergang, der von ihm so verheissungsvoll eingeschätzten Helvetik litt, war, dass das, was er wollte und das, was er leistete, sich gar nicht deckte mit dem, was er erreichte.»[721] Seinen persönlichen, vernichtenden Eindruck von dem helvetischen Projekt schildert er bereits einige Monate nach seiner Demission aus der öffentlichen Politik seinem Freund und Weggefährten Albrecht Rengger:

> «Überhaupt bietet mir das ganze Schauspiel unserer politischen Schicksale seit fünf Jahren, das Benehmen der Führer und des Volkes ein so ekelhaftes Gemisch von Kurzsichtigkeit und kleinlichen Leidenschaften, von Bosheit Niederträchtigkeit, von Egoismus und Heuchelei dar, dass ich jede Erinnerung daran wo möglich verhüten möchte. Das Traurigste scheint mir zu sein, dass wir eigentlich gar kein Publikum haben und nicht einmal eine öffentliche Meinung in der Schweiz existiert.»[722]

In diese Gesamtabrechnung zieht er auch sich selbst mit ein, wobei er sich zum einen mangelnde Staatskenntnis und zum anderen naives Vertrauen attestiert:

> «Nur sehe ich jetzt sehr wohl ein, wie, ohne derselben zu nahe zu treten, meine Pariser Verhältnisse und Erfahrungen der von mir vertheidigten Sache und

[720] Luginbühl, Stapfer: 521.
[721] Martin, Stapfer: 13.
[722] Stapfer an Rengger, 22. Oktober 1803, zitiert nach Rohr: Minister: 373.

> ihren edlen Freunden hätten weit nützlicher sein können, wenn ich damals nicht, theils aus Mangel an wirklichen praktischen Staatskenntnissen, theils aus zu festem Vertrauen auf die Heilsamkeit oder unfehlbare Veredlungskraft gewisser Verfassungsformen, auf einmal gefasste systematische Ideen zu viel Gewicht, zu geringes hingegen auf den Einfluss des Personals und die Macht der Angewöhnungen gelegt hätte.»[723]

Die persönlichen Erfahrungen, die er während der Zeit in der Helvetik gemacht hat, weckten in ihm wohl die Überzeugung, dass die Realisierung der menschlichen Bestimmung nicht allein durch «menschliche», «irdische» Kräfte zu bewerkstelligen sei. Vielmehr bedürfe der Mensch der göttlichen Unterstützung, in Form der christlichen Religion, um seiner eigenen Bestimmung näher zu kommen. Bereits 1810 äussert er sich in einem Brief an Laharpe dahingehend:

> «Ce qu'en étudiant l'histoire de la civilisation avec toute l'impartialité dont je suis capable, je trouve d'unique dans l'influence du christianisme, et ce qui me paroît le distinguer non seulement de tous les autres cultes, mais encore de tous les systèmes philosophiques, c'est que ses idées fondamentales, quel qu'altérées et défigurées qu'elles ayent été ou qu'elles soient par l'alliage impur des passions et de l'ignorance, ont en elles-mêmes la vertu du métamorphoser en bon terrain le mauvais sol dans lequel on les a jetées, et de s'assimiler graduellement tout ce qui au commencement leur étroit le plus opposé.»[724]

Die Helvetik hat daher wohl einschneidend auf Stapfers Sicht auf die Bestimmung des Menschen gewirkt und wird hier – im Sinne Bevirs – als zweites wichtiges Dilemma seines Lebens verstanden. Welchen Einfluss dieses Dilemma auf seine Überzeugungen im Detail nahm, gilt es im nun folgenden Kapitel aufzuzeigen, in dem Stapfers Denken systematisch rekonstruiert wird.

[723] Stapfer an Rengger, 22. Oktober 1803, zitiert nach Rohr: Minister: 379.
[724] Stapfer an Laharpe, 14. Juli 1810, in: Luginbühl, Briefwechsel I: 354f.

2. Denken: Die Frage nach der Bestimmung des Menschen und deren Realisierung

Privat verlief Stapfers Leben nach 1803 bis 1820 in relativ ruhigen Bahnen. Nachhaltig geprägt haben ihn seine negativen Erfahrungen, die er während der Helvetik gemacht hat. Diese Eindrücke widerspiegeln sich auch in seinen Überzeugungen, die er zwischen 1820 und 1840 vertreten hat. Sein Denken blieb aber in den Grundzügen konstant, sodass es auch in der zweiten Lebenshälfte unter dem Leitmotiv der Frage nach der Bestimmung betrachtet werden kann und wird. Die Rekonstruktion seines Überzeugungsnetzes («web of beliefs») erfolgt erneut in sechs Schritten. Im ersten Schritt werden Stapfers grundsätzliche Überzeugungen zur Bestimmungsfrage untersucht. Im zweiten Schritt werden seine Gedanken zur Bestimmung im engeren Sinne – der moralischen Selbstbestimmung – erläutert. Im dritten Schritt folgt die Darstellung des «Hangs zum Bösen», die er dem Menschen attestiert. Im vierten Schritt werden seine Überlegungen zur Notwendigkeit der «Bekehrung» diskutiert. Im fünften Schritt gehen wir auf Stapfers Verständnis davon ein, wie die Menschheit im Reich Gottes zur Sittlichkeit aufsteigen solle. Im sechsten und letzten Schritt wird seine «Rechtfertigungslehre» betrachtet.

2.1. Die Bestimmung(en) des Menschen

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen ist auch im späten Denken Stapfers hochaktuell. 1828 schreibt Stapfer in seiner zweiten Rede vor der «Société des traités religieux»:

> «Le besoin de s'occuper des grands problèmes de la vie et d'examiner les solutions qui en ont été données, [est un; L.T] besoin plus généralement senti qu' aucune époque précédente, et qu'éprouvent, plus qu'on ne pense, des hommes de tout état et de toute culture d'esprit.»[725]

Stapfer beantwortet die Bestimmungsfrage in der Spätphase analog zur Frühzeit. Auch in der Spätphase kreuzen sich christlich religiöse Überzeugungen mit philosophischen Denkmustern. Seine Ausdrucksweise ist in der Spätzeit jedoch viel stärker von einer christlich religiösen Deutung geprägt. Seine Überzeugungen zur

[725] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 199.

Bestimmung des Menschen lassen sich zwar nach wie vor in zwei Gruppen teilen – solche zur Bestimmung im weiteren Sinne und solche zur Bestimmung im engeren Sinne. Doch hat seine stärkere religiöse Prägung auch zu diesbezüglichen Veränderungen geführt, die nun erläutert werden.

Stapfer ist auch in der Spätzeit davon überzeugt, dass das grundsätzliche Bestimmtsein des Menschen auf den christlichen Schöpfergott zurückzuführen sei. Gott, so schreibt er 1827, sei «la source de toute vie et le Père des esprits, celui en qui et par qui nous avons le mouvement et l'être.»[726] Gott habe aber nicht nur den Menschen erschaffen und ihm seine Bestimmung gegeben, sondern sei darüber hinaus auch der Schöpfer der Welt und ihrer Gesetzmässigkeit – einen Gedanken, den Stapfer 1837 so zum Ausdruck bringt:

> «Les lois qui régissent les corps célestes expliquent à merveille les phénomènes de leur marche, toutefois à une condition; c'est que, dans le concours des deux forces qui produisent ces phénomènes, l'action de la force qu'on appelle attractive soit à chaque instant contenue ou plutôt combattue par une impulsion de direction fort différente, sans laquelle l'action non contrôlée de l'attraction finirait par réduire toutes les parties séparées de l'univers à l'état de masse unique et inerte. On se demande inévitablement, d'*où* part, *qui* détermine ce mouvement sauver qui empêche les mondes de se précipiter vers un seul et même centre, et auquel on donne le nom de force centrifuge ou de mouvement par la tangente.»[727]

Dass Stapfer den Ursprung dieser «Bewegung» bei Gott verortet, ist selbstredend. Schliesslich sieht er in Gott den «maitre de la nature, qui est aussi le gouverneur moral de l'univers».[728] Sich ausdrücklich von einem deistischen Weltverständnis abwendend, nach dem Gott die Welt lediglich als von selbst ablaufende Maschine bzw. Uhrwerk erschuf,[729] ist Stapfer auch in der Spätzeit der Überzeugung, dass Gott seit Anbeginn der Schöpfung auf «übernatürliche» Weise aktiv in sie eingreife.[730] Gott

[726] Stapfer, Erste Rede, «Société des missions évangéliques», 1827: 305f.
[727] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique française et étrangère», 1837: 381f.
[728] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 228.
[729] Stapfer, Erste Rede, «Société des missions évangéliques», 1827: 305f.
[730] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 227.

sei also nicht nur die Kraft, von der alles ausgegangen ist, sondern auch die «main qui coordonne toute les choses».[731] Der Endzweck, auf den Mensch und Welt hinausliefen, ist für Stapfer auch in der Spätzeit die Realisierung des «Höchsten Gutes». Der Mensch sei dazu bestimmt, im irdischen Leben vollkommen sittlich zu sein und im Leben nach dem Tode vollendete Glückseligkeit zu erlangen. Im Quellenkorpus findet sich keine Stelle, wo Stapfer dies kompakt so zum Ausdruck bringt. Doch ergibt sich aus dem Zusammentragen von verschiedenen Stellen seiner Schriften ein Gesamtbild, das sein systematisches Grundverständnis der menschlichen Bestimmung widerspiegelt. So spricht er 1828 beispielweise von «notre destination morale»[732] und 1824 davon, dass wir einer «Rasse» angehören würden, die für die Unsterblichkeit geschaffen worden sei.[733] Damit greift er die beiden Teilgüter Sittlichkeit und Glückseligkeit sowohl direkt als auch indirekt auf. Dass er sie auch in seiner Spätzeit nach wie vor zusammen denkt und damit ein Verfechter der These der Bestimmung des Menschen zum Höchsten Gut ist, bekräftigt er 1828, indem er davon spricht, dass der Mensch «pour avancer dans [son] perfectionnement et pour assurer [sa] bonheur»[734] bestimmt sei. Abgesehen von diesen philosophisch anthropologischen Formulierungen ist die Spätzeit von christlich theologischen Bildern dominiert, die seine Überzeugung von der Bestimmung des Menschen zum Ausdruck bringen. Das Schicksal, so schreibt er beispielsweise 1820, zu dem uns Jesus Christus bestimmt habe, «est le ciel; et le ciel, c'est d'être uni à lui.»[735] Und so denkt er den Endzweck der Welt ganz christlich theologisch als den Triumph des Guten über seine «Feinde»:

> «Le chrétien sait que toutes les lois de l'ordre moral, non moins que celles du monde physique, que tous les événements qu'offre cette double scène intérieure et extérieure, intellectuelle et visible, que le jeu de tous les ressorts de la machine de l'univers, n'ont d'autre but que de préparer cette victoire du bien sur tous ses ennemis.»[736]

[731] Stapfer, Zweite Rede, «Société des missions évangéliques», 1828: 315.
[732] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 196.
[733] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 183.
[734] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 196.
[735] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique», 1819: 20.
[736] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 200.

Diese Bestimmung im weiteren Sinne umfasst auch in der Spätzeit seines Denkens eine Bestimmung im engeren Sinne, in der der Mensch dazu bestimmt sei, seine Bestimmung zum «Höchsten Gut» selbst zu befördern. Es brauche wenige Seiten, schreibt Stapfer 1830, um dem Menschen aufzuzeigen, dass er einen Auftrag habe, dessen Erfüllung ihm das ewige Leben garantiere.[737] Diese Aufgabe sieht Stapfer – genau wie in der Frühzeit seines Denkens – in der moralischen Willensbestimmung:

> «Quelle est la tâche que l'homme doit remplir sous peine de manquer sa destination, de rester un être dégradé et en inimitié avec lui-même? il faut que sa volonté adopte pour règle suprême la sainteté, l'obéissance à la loi divine par les pur motifs du devoir et de l'amour.»[738]

Diese Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung grenzt Stapfer gegen eine sinnliche Willensbestimmung ab, die den «eigenen Ruhm» – das «bien-être personnel» – zu realisieren versuche.[739] Um die zu wünschende Glückseligkeit zu erlangen, müsse der Mensch zu moralischer Perfektionierung voranschreiten und die Überzeugung daran aufrechterhalten, dass ausserhalb vom Glauben an Jesus Christus als Erlöser kein Heil zu finden sei:

> «Les hommes qui sont disposés à exagérer les ressources que nous offre la raison pour remplir notre destination morale, ceux d'entre eux surtout qui sont sérieux et droits, ne pouvaient qu'être vivement frappés de l'exemple que présentait un esprit pénétrant, judicieux, élevé, antipathique à tout ce qui était exclusif, mesquin ou étroit, nourri des plus hautes doctrines littéraires et philosophiques, familier avec tous les secours que nous prête, pour avancer dans notre perfectionnement et pour assurer notre bonheur, un constant exercice de nos facultés intellectuel, favorisé par toutes les circonstances qui lui sont propices, et secondé par les plus heureuses qualités de caractère, un esprit ainsi doté et développé, et cependant pénétré de la conviction qu'il n'existe aucun appui pour notre pensée, aucun terme à nos méditations sur nos destinées, aucun repos à nos investigations, aucun remède aux peines et aux

[737] Stapfer, Fünfte Rede «Société des traités religieux», 1830: 228.
[738] Stapfer, Vierte Rede «Société des traités religieux», 1829: 214.
[739] Stapfer, Siebte Rede «Société des traités religieux», 1834: 240.

> maux de l'âme, aucun moyen efficace d'une régénération morale, et d'un ennoblissement réel de notre nature, hors la foi en Jésus-Christ et en l'influence vivifiante de son ineffable amour.»[740]

Der Mensch, so ist Stapfer auch in seiner Spätzeit überzeugt, ist im weiteren Sinne dazu bestimmt, sittlich zu handeln und Glückseligkeit zu erlangen. Diese Bestimmung habe er selbst aktiv zu befördern, indem er sich nach moralischen Grundsätzen selbst bestimme. Letzteres ist für Stapfer die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne. Er begründet diese Überzeugung von der doppelten Bestimmung des Menschen in der Spätzeit ähnlich wie zur Jahrhundertwende, die nunmehr gut drei Jahrzehnte zurückliegt. Zum einen stelle sich dem Menschen aus seiner eigenen Natur heraus die metaphysische Frage, wozu er bestimmt sei. Zum anderen spiegele sich dieses Der-Frage-gestellt-Sein in der Organisation der «Aussenwelt» wider. Die Bestimmung zur Sittlichkeit, so schreibt er beispielsweise 1834, dränge sich der menschlichen Seele als «Bedürfnis» auf –[741] ein Bedürfnis, das sich aus der «constitution morale de l'homme» ergebe.[742] Philosophisch begründen lasse sich dieses Bedürfnis mit dem «Gefühl der Pflicht», das aus der Gesetzgebung des moralischen Bewusstseins entspringe und dem Menschen Zugang zur übersinnlichen Organisation der Welt verschaffe. Unter expliziter Bezugnahme auf die kantische Philosophie bringt Stapfer diese Überzeugung 1818 so zum Ausdruck:

> «C'est à cette question que Kant a tâché de répondre dans la Critique de la raison pratique, ouvrage où il soit donné à l'homme de percevoir, de voir immédiatement, et qui devient ainsi l'anneau qui le lie au monde invisible: c'est la conscience de la loi morale, source auguste et mystérieuse du sentiment du devoir.»[743]

Das Gefühl der Pflicht, das sich im Menschen durch sein moralisches Bewusstsein, sein Gewissen bzw. seine praktische Vernunft einstelle, sei Ausgangspunkt seiner philosophisch vernünftigen Weltdeutung. Im Grunde genommen beruht dies auf der Überzeugung, dass wenn der Mensch in seiner Veranlagung eine Gesetzmässigkeit

[740] Stapfer, Dritte Rede «Société des traités religieux», 1828: 196f.
[741] Stapfer, Vierte Rede, «Société bibliques française et étrangère», 1834: 341.
[742] Stapfer, Dritte Rede, «Société des missions évangélique», 1829: 330.
[743] Stapfer, Kant: 147.

findet, nach der er sich bestimmen soll, so müsse eben diese der Zweck sein, nach der Gott die Welt erschuf. Andernfalls, so Stapfer, widerspreche der Zweck zur moralischen Selbstbestimmung der gesetzmässigen Organisation der Welt. Vom moralischen Bewusstsein aus, vom Gefühl der Pflicht, schliesst Stapfer auf ein gesetzmässiges Organisationsprinzip, das der Welt inhärent sei. Diese Bestimmung einer im empirischen Ausdruck – also im Gefühl der Pflicht – erkennbar nach moralischen Prinzipien organisierten Welt sei jedoch kein Selbstzweck, sondern wirke vielmehr wieder auf die moralische Selbstbestimmung des Menschen zurück:

> «Une considération me frappe. Notre siècle est à juste titre fier d'une grande conquête philosophique ; d'avoir vu, avec une vigueur de raisonnement irréprochable, toute une législation morale déduite d'un seul fait de la conscience, du sentiment du devoir. Mais, pour donner créance et vie à ce code tout idéal, la nature de l'homme demande que la scène du monde visible lui présente la réalisation de cette législation renfermée dans le for intérieur.»[744]

Die theoretische Erschliessung der gesetzmässigen Organisation der Welt ist für Stapfer also kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck für die moralische Selbstbestimmung des Menschen. Realisiert findet Stapfer das moralische Organisationsprinzip der Welt in der Bibel – der Offenbarung der «plans augustes du régulateur de nos destinées».[745] 1834 schreibt er, dass Gott uns in diesem Buch das Geheimnis unserer Existenz erkläre. Die Bibel sei der Schlüssel zu den «hiéroglyphes de la nature».[746] Sie diene dem Menschen als «Skytale»:

> «La Bible est ce cylindre pour ceux qui veulent s'orienter dans le chaos de nos pensées et de nos passions, dans le dédale de notre destinée et dans le labyrinthe des phénomènes du monde extérieur.»[747]

Ohne dieses Buch, präzisiert Stapfer den Gedankengang 1837 in einem längeren Zitat, falle der Mensch in den «Abgrund des Pantheismus»:

---

[744] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 351.
[745] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique protestante», 1819: 6.
[746] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère»,1834: 339.
[747] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 340.

> «Sans le livre qui nous révèle un ordre de choses auquel la machine de l'univers est subordonnée ; sans tout une série d'événements se succédant durant un long laps de temps et nous faisant toucher cette subordination comme due doit en une histoire riche d'événements non contestables, l'histoire de tout un peuple, visiblement intercalée dans les annales du genre humain, dans le tissu de ses destinées générales, par une main indépendante des lois ordinaires de la nature ; sans le spectacle d'un noble imposant d'hommes qui, à des grandes distances de temps et dans des circonstances très diverses, n'ont parlé, agi, souffert, déployé une énergie sans égale et couronnée de succès, n'ont vécu, en un mot, qu'en vue d'un monde invisible ; je crois être fondé à dire que, sans l'*irruption* de ce monde dans les affaires humains, qu'on me permette cette expression, l'alarmant fantôme de l'immuabilité des lois de la nature nous aurait poursuivis jusque dans les bras impitoyables d'une destinée d'airain ou dans le gouffre du panthéisme, toujours ouvert aux conséquences rigoureuses d'une logique asservie au besoin le plus impérieux de la raison, au besoin de l'unité dans les créations de l'homme.»[748]

Damit der Mensch in seinem Innern zur subjektiv vernünftigen Erkenntnis finde, dass er zur moralischen Selbstbestimmung bestimmt sei, braucht er Stapfer zufolge also eine äussere Manifestation, die ihm diese Erkenntnis als göttlichen Auftrag ausweise und Gewissheit über seine Bestimmung gebe. An seinen Freund Paul Usteri schreibt er 1823 in diesem Zusammenhang:

> «Die moralische Gesetzgebung in uns muss sich ausser uns in einem menschlichen Individuum und in der Geschichte eines Volkes realisirt zeigen, wenn sie nicht alle Kraft verlieren, unheilbarer Zweifelsucht preisgegeben und aufs Leben der arbeitenden, zum Nachdenken unaufgelegten Menschenklassen ohne Geist bleiben soll.»[749]

Die Funktion der äusserlichen Manifestation habe nicht nur die Bibel, sondern ganz wesentlich auch die Lebensgeschichte Jesu:

---

[748] Stapfer, Dritte Rede «Société biblique française et étrangère», 1837:382f.
[749] Stapfer an Usteri, August 1823, in: Luginbühl, Briefwechsel II: 290.

> «C'est parce qu'un être tel que lui [Jesus Christus; L.T] a paru sous la forme humaine au milieu de nous, que nous avons l'entière certitude que la vertu n'est pas un vain nom, que la rectitude sans tâche, le dévouement absolu au devoir pour le devoir n'est pas un trompeuse image.»[750]

Stapfer ist also auch in der Spätzeit davon überzeugt, dass der Mensch von Gott dazu bestimmt sei, sowohl sittlich zu handeln als auch Glückseligkeit zu erlagen. Diese Bestimmung im weiteren Sinne solle er aktiv selbst befördern, indem er sich nach moralischen Grundsätzen selbst bestimme, was seine Bestimmung im engeren Sinne sei. Stapfers Überzeugung fusst zwar auch noch auf der Ansicht, dass der Mensch diese Bestimmung als Bedürfnis in sich trage. Doch ist er nichtsdestotrotz davon überzeugt, dass es einer äusseren Manifestation bedürfe, die dem Menschen die Gewissheit über den moraltheologischen Ursprung dieses Bedürfnisses gebe. So untermauert Stapfer seine Überzeugung von der menschlichen Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung während seiner Zeit in Frankreich wiederholt mit Verweisen auf die Bibel, dem Wort Gottes. Sie bestätige den Menschen in seiner Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung und mache sie überhaupt erst realisierbar. Die Omnipräsenz Gottes im Denken Stapfers findet auch in seinem Glauben an die moralische Selbstbestimmung Widerhall. Diesen beleuchten wir *en detail* im nun folgenden zweiten Schritt.

2.2. Die moralische Selbstbestimmung des Menschen

Stapfer ist auch in der Spätzeit davon überzeugt, dass die Bestimmung des Menschen im engeren Sinne darin besteht, seinen Willen nach moralischen Grundsätzen zu bestimmen. Der Mensch, so schreibt er 1831, habe «une tâche à accomplir, une carrière à fournir qui lui garantit une immortelle durée».[751] Die Frage, wie der Mensch sich moralisch selbst bestimmen solle und welche Bedingungen er dabei zu erfüllen habe, bleibt also auch in der zweiten Lebensphase eine zentrale Frage im Denken des Theologen. In der Beantwortung dieser Frage orientiert er sich an denselben Parametern wie in seiner Frühzeit. Die formale Vernunftethik Kants und die in der

[750] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique», 1819: 19.
[751] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 228.

Bibel offenbarte christliche Sittenlehre sind auch für die Spätzeit entscheidend. Im Gegensatz zur Frühzeit, wo Stapfer die Notwendigkeit der in der Bibel geoffenbarten Sittenlehre noch offenlässt, verficht er ab den 1820er Jahren vehement ein theonomes Moralverständnis. Grund für diese Entwicklung ist seine Überzeugung, dass die menschliche Vernunft die formalen Bedingungen für die moralische Willensbestimmung nicht mehr ohne äussere Hilfestellung erfüllen könne. Diese Überzeugung wird im folgenden zweiten Schritt näher erläutert.

In seiner Bestimmung der formalen Bedingungen, die eine moralische Willensbestimmung erfüllen müsse, orientiert sich Stapfer nach wie vor an Kant – genauer gesagt an dessen moralphilosophischen Schriften der 1780er Jahre. Seine grosse Sympathie für die Philosophie des 1804 verstorbenen Philosophen bringt Stapfer auch in seiner Spätzeit immer wieder, wenn auch nicht so oft wie in der Frühzeit, zum Ausdruck; indem er zum Beispiel von Kant als dem «profundesten» und «aufrichtigsten Chef» der Philosophie spricht.[752] Stapfer bleibt der deontologischen Ethik treu und ändert an seiner Systematik der formalen Bedingungen der moralischen Selbstbestimmung nichts. Um sich moralisch selbst zu bestimmen und damit seiner Bestimmung im engeren Sinne nachzukommen, müsse der Mensch seinen Willen nach moralischen Grundsätzen bestimmen. Diesen Fokus auf die moralische Willensbestimmung bringt Stapfer 1830 zum Ausdruck, als er schreibt, dass die Traktate, die die «Société des traités religieux» gedruckt und verteilt hat, keinen anderen Nutzen gehabt hätten, als die Quelle der menschlichen Entschlussfassungen für den Willen selbst zu reinigen.[753] Die Bedingungen, nach denen der Wille moralisch bestimmt werden solle, sieht Stapfer sodann auch in seiner Spätzeit in der Wahl eines moralischen Handlungsprinzips und einer moralischen Triebfeder, nach der man dieses Handlungsprinzip wählen müsse. Bezugnehmend auf diese beiden Bedingungen schreibt Stapfer 1830:

> «Quelle est la tâche que l'homme doit remplir sous peine de manquer sa destination, de rester un être dégradé et en inimitié avec lui-même? Il faut que

[752] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[753] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 216.

sa volonté adopte pour règle suprême la sainteté, l'obéissance à la loi divine par les purs motifs du devoir et de l'amour.»[754]

Um den Willen moralisch zu bestimmen, müsse der Mensch also zum einen das «loi divine» in seine Handlungsmaxime aufnehmen und dies zum anderen aus den reinen Motiven der Pflicht und Liebe tun. Beim «loi divine» handelt es sich zweifelsohne um das «Sittengesetz» bzw. den kategorischen Imperativ. Stapfer nennt das Gesetz wahlweise auch «la loi de sainteté»,[755] «la loi de la morale»[756] oder auch «la loi de la raison»,[757] wobei er die Bezeichnung des «loi divine» am häufigsten verwendet. Um den Willen moralisch zu bestimmen, müsse der Mensch solche Handlungsmaximen wählen, die sich auch gegen seine eigenen sinnlichen Bedürfnisse universalisieren lassen. Zwar liegt diese Vorstellung von der Universalisierbarkeit der Handlungsmaximen Stapfers moralphilosophischem Verständnis der Selbstbestimmung immer noch zu Grunde, doch richtet er in seinen späteren Ausführungen vermehrt den Fokus darauf, dass sich der Wille von sinnlichen bzw. «egoistischen» Bedürfnissen lossagen müsse, um sich moralisch zu bestimmen. 1830 schreibt er beispielsweise, dass «notre volonté a fait son choix entre la loi et la plaisir, entre l'amour et l'égoïsme»[758] und ein Jahr später stellt er diesem egoistischen Handlungsprinzip das Prinzip der «dévouement» – der «Selbstlosigkeit» – gegenüber.[759] Neben dieser negativen Charakterisierung des Bestimmungsgrundes des moralischen Wollens, für den sinnliche Bedürfnisse ihr zufolge ausscheiden, findet sich auch ein zweites Element aus seiner Frühzeit wieder. Das ist der Gedanke, dass sich durch die moralische Willensbestimmung nach dem «loi divine» eine «harmonie entre les pouvoirs de l'âme» einstelle, die dem Menschen innere Ruhe und Frieden gebe.[760] Die zweite Bedingung, die eine moralische Willensbestimmung neben dem Handlungsprinzip zu erfüllen habe, sieht Stapfer im Handlungsmotiv, sprich der Triebfeder. Sie, ist er überzeugt, dürfe kein sinnliches Bedürfnis sein, sondern das um seiner selbst willen gewählte «loi divine». Merkwürdigerweise

[754] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 214.
[755] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: D4: 218.
[756] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 463.
[757] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 453.
[758] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[759] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 223.
[760] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 205.

finden sich in Stapfers Schriften aus der Spätzeit keine weiteren Ausführungen zu dieser Überzeugung, die er aber gleichwohl – wie das obige Zitat belegt – in einer Rede nach aussen so vertrat. Auch in seinem Kant-Artikel in der «Biographie universelle» geht Stapfer nicht auf das Triebfeder-Theorem ein, das Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft zu bestimmen beansprucht. Eine mögliche Erklärung dafür ist meines Erachtens Stapfers Überzeugung, dass der Mensch diese Bedingung ohnehin nicht ohne den «Heiligen Geist» erfüllen könne,[761] die dem Triebfeder-Theorem einen Teil seiner Bedeutung nimmt. Auf diese Vermutung wird später noch näher eingegangen.

Die Bedingungen, die der Mensch erfüllen müsse, damit er seiner eigenen Bestimmung im engeren Sinne – der moralischen Willensbestimmung – nachkommen könne, sind also für Stapfer in seiner Spätzeit dieselben wie in seiner Frühzeit. Der Mensch habe sich nach einem moralischen Handlungsprinzip – dem «loi divine» – zu bestimmen. Dies solle er ohne sinnliche Neigungen, aus dem reinen Pflichtgefühl heraus tun. Die hinsichtlich der moralischen Willensbestimmung entscheidende Frage besteht nun Stapfer zufolge darin, ob das, was der Mensch von sich aus mitbringt, genügt (suffizient ist), um seinen Willen moralisch zu bestimmen. Nun ist Stapfer der Auffassung, dass die moralische Gesetzgebung in der Natur des Menschen verankert sei, wie er 1822 schreibt: «Sans doute les lois de la morale sont inhérentes à la nature humaine; son étude peut nous les faire découvrir».[762] Diese moralische und unsichtbare Gesetzgebung, so präzisiert er 1831, sei «inscrite au fond de notre âme».[763] Als Träger dieser inneren Gesetzgebung meint er auch in seiner Spätzeit das Gewissen («la conscience») zu erkennen, das er 1839 als «le centre, le pivot, le foyer, le flambeau, le principe vivifiant de l'existence humaine» charakterisiert.[764] Die Urteile dieses inneren Gerichtshofes[765] würden darüber entscheiden, welchen Ausgang das menschlichen Schicksal in der Ewigkeit nehme.[766] Analog zur Frühzeit ist Stapfer auch in der späteren Phase seines Lebens davon überzeugt, dass das Gewissen die moralische Gesetzgebung und ihre Auslegung in

[761] Stapfer, Erste Rede «Société biblique française et étrangère» 1834: 343f.
[762] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 459.
[763] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 228.
[764] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 288.
[765] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 255.
[766] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 288.

sich vereint. Das Gewissen sei also die Instanz, mit der bzw. durch die der Mensch seinen Willen nach moralischen Prinzipien ausrichte. Doch war Stapfer um die Jahrhundertwende noch davon überzeugt, dass dieser innere Richter wach ist, so ist er gegen Ende seines Lebens davon überzeugt, dass er bei allen Menschen von Grund auf schläft.[767] Diese Überzeugung führt Stapfer 1831 zur Aussage, dass es ihm sein ursprünglicher und aktueller Zustand nicht erlaube, seinen Willen ganz ohne äussere Hilfe nach moralischen Grundsätzen zu bestimmen.[768] In der Theorie lasse sich ein solcher Zustand, so Stapfer 1823, zwar vorstellen:

> «Sans doute, nous pouvons nous figurer un état de pureté et de perfection idéale où nos facultés, pleinement et harmonique cultivées, subordonnées à l'empire non contesté de cette voix du devoir qui retentit au-dedans de nous, ne seraient que les organes d'une volonté droite, et ne feraient jamais ni entendre une autre loi, ni prévaloir une autre influence que celle de la raison. A ce degré de développement de sa nature, l'homme n'aurait qu'à descendre dans le sanctuaire de son être, pour y trouver et la règle de ses actions et les mobiles suffisamment puissants d'une sainte direction de tous les mouvements de son âme. La voix de Dieu se confondrait avec la voix de sa conscience, et son âme ne serait que le héraut, son organisation visible ne serait que le ministre des ordres de son Créateur. Temple de la Divinité, l'homme n'entendrait au-dedans de lui proclamer que des oracles divins.»[769]

Doch sei der tatsächliche Zustand der Menschen aber weit weg von diesem «état fictif»: «Mais quelle distance de cet état fictif à l'état réel de la condition humaine!»[770] Diese Überzeugung führt Stapfer zur paradox anmutenden Haltung, der Mensch verfüge zwar dank seines Gewissens über die moralische Gesetzgebung, doch könne er sie nicht aus sich selbst heraus anwenden. Der Mensch könne also lediglich die Bedingungen einsehen, nicht aber erfüllen, die er erfüllen müsse, um seiner Bestimmung im engeren Sinne gerecht zu werden. Das Problem bestehe darin, dass sich der Mensch der Tatsächlichkeit seiner moralischen Willensbestimmung nie

[767] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 288f.
[768] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831:228.
[769] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 453.
[770] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 453.

gewiss sein könne. Er könne also nie mit Sicherheit wissen, ob die Bedingungen, die eine moralische Willensbestimmung ausmachen, wirklich erfüllt sind oder nicht. Das lasse ihn in einem desaströsen Zustand der Ratlosigkeit zurück, wie er 1822 schreibt:

> «Nous [sommes] dans une perplexité désastreuse sur la valeur intrinsèque de nos systèmes de préceptes, et nous ne [pouvons] jamais considérer la discussion comme terminée; nous n' [avons] aucune sécurité sur le résultat des méditations des moralistes ou sur celui de nos propre réflexions, quoique dirigées avec une entière bonne foi et dans les intentions les plus pures.»[771]

Als Grund für diese Ratlosigkeit nennt Stapfer einen Zirkelschluss der Vernunft, der nicht vermeidbar sei. Bei der Wahl der richtigen Handlungsmaxime könne die Vernunft nur sich selbst befragen und somit zu gar keiner Gewissheit kommen:

> «On ne peut que se défier extrêmement de la rectitude des opérations par lesquelles la raison humaine, agitée, incertaine, souvent différente d'elle-même dans le même individu, aux différentes époques d'une vie entièrement consacrée à la recherche de la vérité, tâche de s'assurer de la véritable nature et de toute l'étendue de nos obligations morales. Elle se replie sur elle-même ; elle interroge la conscience, c'est à-dire elle s'interroge elle-même ; mais les questions et la réponse ont-elles été posées et données avec assez de précision, de netteté, de clarté ? sont-elles suffisamment développées et compètes ? *ses oracles sont-ils plus sûrs que ceux de Calchas ?*»[772]

Ohne äussere Orientierung, ohne äusseren Halt, schlagen die Urteile des Gewissens nach Stapfer also fehl. Um dieses Problem der Vernunft zu beheben und das Gewissen aus seinem Schlaf zu wecken, so ist Stapfer überzeugt, bedürfe der Mensch notwendigerweise der christlichen Religion. Sie ermögliche es ihm, seiner eigenen Vernunftbestimmung, der moralischen Willensbestimmung, gerecht zu werden: «Il faut peu de pages pour mettre en évidence que le christianisme offre à l'homme tous les moyens d'atteindre le but que sa raison lui commande de poursuivre.»[773] Das Gewissen, das im Menschen schlafe, müsse also durch die «heilende Kraft» der

[771] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 454.
[772] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 458.
[773] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 228.

göttlichen Religion geweckt werden. Nur so könne der Mensch seine Urteile gemäss den Bedingungen fällen, die die Moral an sie stelle:

> «Donner à l'homme un objet de foi, c'est donner de l'exercice à sa conscience, c'est lui faire quitte la circonférence où il s'agite dans les choses qui ne sont qu'à la surface de son être, pour le ramener au centre, au foyer de sa véritable vie.»[774]

Stapfer spricht in diesem Zusammenhang in seiner Spätzeit auch von den «maladies de l'âme» und davon, dass die christliche Religion das einzige Heilmittel sei, um diese «Krankheiten» zu kuren.[775] Die «heilende Kraft» der christlichen Religion habe zwei Elemente, die je auf beide Bedingungen der moralischen Willensbestimmung abzielen. Zum einen verdeutliche die christliche Religion dem Menschen die Begriffe von Sittlichkeit in der Form, wie er sie benötige, um in den Himmel zu kommen. Zum anderen gebe sie dem Menschen damit den nötigen Halt, um sein praktisches Urteil unter Anwendung des «loi divine» richtig zu fällen.

> «car, pour revêtir les sentiments nécessaires pour le ciel, nous avons besoin de la contemplation des attributs divins, manifestés non seulement dans la nature, elle ne les révèle pas tous, elle ne proclame surtout pas ceux qu'il importe le plus à l'homme pécheur de connaître, mais dans la personne et les souffrances de Jésus-Christ.»

Damit der Mensch sich nach den richtigen Begriffen der Moralität selbst bestimmen könne, sei es nach Stapfer daher unerlässlich, dass der Mensch die göttlichen Attribute studiert, die ihm das Leben von Jesus Christus offenbart habe. In Christus seien nämlich die «harten Bedingungen» der Moral repräsentiert, ohne deren empirische Manifestation ein moralisches Leben unmöglich sei.[776] Darum, so schreibt er 1821:

> «Il est évident que de vivre avec lui est le moyen le plus efficace de nous porter au bien et d'ennoblir notre nature. Il faut nous occuper sans cesse de lui, nous

[774] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 299.
[775] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 340.
[776] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique», 1819: 22.

rendre son image présente, donner à cette image autant de vérité et de vie que nous le permettent les secours que la Providence nous a ménagés. Il ne suffit pas de la contempler dans l'Evangile ; tout ce qui peut la rendre plus fidèle, l'imprimer davantage dans notre esprit et notre cœur, la changer autant qu'il est possible en intuition, est digne de notre recherche la plus empressée.»[777]

Diesen auf Christus zentrierten Gedanken weitet Stapfer dann in der Spätzeit auf die Bibel insgesamt aus:

«L'autre aspect sous lequel la Bible est le livre nécessaire, la Parole de vie et l'unique remède pour les maladies de l'âme, est plus saisissant et plus auguste encore. C'est le miroir dans lequel se reflètent, pour nous, les perfections divines. Plus instructive sur ce point essentiel que l'univers, elle nous révèle plus clairement et plus complétement que la nature les attributs de Dieu. Chose admirable ! Preuve irrécusable de son origine surhumaine ! Tandis qu'il n'existe pas un seul portrait d'homme, un seul caractère de héros tracé par de grands poètes et d'habiles écrivains qui n'offre à la critique impartiale des inconséquences, des qualités incohérentes et contradictoire ; voilà des hommes disséminés sur un espace de quinze cents ans, doués des facultés les plus disparates, nés dans les circonstances les plus diverses ; et ces hommes, qui nous montrent sur presque toutes les pages la Divinité agissant, se communiquant à des individus et à des peuples aussi nombreux que dissemblables, ne lui font rien dire ni faire que de digne, de grand, de conforme à la majesté divine.»[778]

Will der Mensch sich also gemäss dem «loi divine» moralisch selbst bestimmen, so müsse er seine Moralbegriffe und seine Urteilsfähigkeit durch die Lektüre der Bibel schärfen. In ihr sei Gottes Wort Wille klar und deutlich offenbart worden.[779]
Kommen wir nun zu einem Punkt, den Stapfer nur in seiner Spätzeit so formuliert. Gemeint ist seine Überzeugung, dass die christliche Religion auf «übernatürliche» Art und Weise auf den Menschen einwirke. An die Bibellektüre sei nämlich der «Geist der

[777] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique», 1819: 20.
[778] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 340f.
[779] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 202.

Erneuerung» geknüpft, der die Triebfedern im Menschen seinem moralischen Wollen dienlich reinige:

> «Il [der Christ ; L.T] le sentira, parce qu'à la lecture de ce livre est attachée l'opération de l'Esprit rénovateur de l'homme. Aucun de nous ne sait quelle est la page bénie qui, dans les dessins de la suprême miséricorde, ouvrira notre esprit à la lumière et notre âme à son impression régénératrice ; impression qui n'est possible que lorsque l'acte d'amour consommé sur la croix est admis dans la croyance malgré les doutes de la raison, lorsque cet acte d'amour, présentant la Divinité comme un père plus tendre que le cœur n'eût jamais pu espérer, fond les glaces de ce cœur et rétablit l'état normal de l'homme. Car en manifestant sa miséricorde avec plus d'éclat que sa toute-puissance, Dieu rend à l'homme sa santé ; l'amour de Dieu reprend dans l'homme sa suprématie sur tous les autres mobiles de sa volonté. Mais pour être enlevé au moi par cette souveraine bonté, il faut croire à la réalité du fait et à l'intention du sacrifice, c'est-à-dire qu'il faut avoir la foi.»[780]

Daher ist Stapfer davon überzeugt, dass sich der Mensch letztlich vom Heiligen Geist leiten lassen müsse, damit er den Bedingungen gerecht werden könne, die die Moral an ihn stelle. Das Sich-von-diesem-Geist-Leiten-Lassen sei an die Lektüre der Bibel geknüpft.[781] Um den Willen moralisch bestimmen zu können, müsse der Mensch die Bibel lesen und sich an das Wort Gottes halten, mit dem er seine Pläne und den Willen seiner Regentschaft offenbart habe:[782]

> «Voici le code […] ; les sentiments de justice et de charité qu'il inspire, les maximes de sainteté et de dévouement qu'il prescrit, sont les principes auxquels je professe devoir conformer ma conduite.»[783]

Die Dogmen des Christentums üben Stapfer zufolge also eine heilende Wirkung auf die moralischen Kräfte aus, die der Mensch in sich trage –[784] eine Wirkung, die

[780] Stapfer, Erste Rede «Société biblique française et étrangère» 1834: 343f.
[781] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 202f.
[782] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 355.
[783] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 348.
[784] Stapfer, Réflexion, «Société de la Morale chrétienne»: 463.

«aucune autre doctrine n'a donné jusqu'ici à l'homme».[785] Diesen Gedanken fasst er 1823 in seiner Rede vor der «Société de la morale chrétienne» folgendermassen zusammen:

> «Et pourquoi avons-nous choisi pour guide et pour type la morale chrétienne? Evidemment parce que nous la croyons supérieure à tous les autres principes de conduite que les sages et les législateurs ont imaginés, proclamés ou adoptés. Que dis-je, supérieure? Nous nous déclarons convaincus qu'elle est *divine*. Car, si nous ne lui accordions qu'une supériorité comparative, nous ne la considérerions que comme l'ensemble de règle pour la volonté, le plus parfait ou le moins défectueux que nous connaissons. En l'envisageant comme l'œuvre de la raison humaine, nous ne pourrions renoncer au désir de la soumettre à de nouvelles investigations, non seulement dans le dessein de l'apprécier à sa juste valeur, mais avec l'intention de la perfectionner, de l'épurer encore s'il est possible et de la compléter.»[786]

In seiner Spätzeit ist Stapfer also nach wie vor davon überzeugt, dass der Mensch seinen Willen nach moralischen Grundsätzen bestimmen muss, um seine Bestimmung im engeren Sinne zu erfüllen. In der Bestimmung der Bedingungen, die diese moralische Willensbestimmung erfordere, orientiert er sich noch an der kantischen Vernunftethik. Derzufolge habe der Mensch seinen Willen nach dem «loi divine» zu bestimmen. Damit ist die Abkehr von einer sinnlichen Willensbestimmung verbunden, wie sie auch das kantische Sittengesetz fordert. Da der Mensch dieser Forderung aber nicht von sich aus nachkommen könne, weil seine eigene Vernunft dafür insuffizient sei, bedürfe er notwendigerweise der christlichen Religion. Diese versinnbildliche dem Menschen zum einen die «wahren» Begriffe von Sittlichkeit und Gerechtigkeit und wirke zum andern auf übernatürlichem Wege so auf sein Gemüt ein, dass er seinen Willen nach den richtigen Motiven und damit moralisch bestimme. Nach der in der Bibel offenbarten Morallehre zu leben, ist also für Stapfer notwendig, um der Bestimmung im engeren Sinne gerecht zu werden.

[785] Stapfer, Zweite Rede, «Société des missions évangéliques», 1828: 322.
[786] Stapfer, Réflexions, «Société de la Morale chrétienne»: 451f.

2.3. Der menschliche «Hang zum Bösen»

Der Mensch sei, so Stapfer, von Gott dazu bestimmt, sittlich zu handeln und glückselig zu werden. Dieser Bestimmung, die Bestimmung des Menschen im weiteren Sinne, werde er gerecht, wenn er sich nach dem «loi divine» selbst bestimme und diesem Gesetz aus purer Liebe folge. Zwar könne der Mensch diese Bedingungen der Moral dank seiner Vernunft einsehen, doch könne er ihnen aus sich selbst heraus nicht folgen. Deshalb sei der Mensch in doppelter Hinsicht auf das in der Bibel offenbarte Wort Gottes angewiesen. Dort, ist Stapfer überzeugt, seien dem Menschen die «göttlichen Attribute» der Moral offenbart worden, die er benötige, um das «loi divine» zum Gesetz seines Handelns zu machen. Darüber hinaus wirke bei der Lektüre der Heilige Geist auf den Menschen ein und beeinflusse die Triebfedern seines Handelns so, dass sie zu moralischen werden . Stapfer zufolge können die Menschen nicht nur ihre Bestimmung selbst, sondern auch die Mittel erkennen, die sie zu ihrer Realisierung brauchen. Dennoch folge die überwiegende Mehrheit der Menschen ihrer Bestimmung nicht. Sinnbildlich für diese Überzeugung ist Stapfers 1839 getroffene niederschmetternde Einschätzung des moralischen Zustandes der französischen Nation, die er obendrein für die weltweit fortgeschrittenste Nation hielt:

> «Hélas! quel que soit le côté où ou se tourne dans cette grande nation, quelle que soit la classe d'habitants dont on observe les mœurs, les habitudes et les occupations, on y retrouve le même éloignement pour toute réflexion qui se porte sur les destinées de l'homme, sur les rapports de la créature avec le Créateur, sur la responsabilité que l'âme a encourue en opposant sa volonté à celle du législateur suprême, à celle de la conscience qui est son messager, et sur les moyens de se réconcilier avec le juge offensé.»[787]

Stapfer ist in seiner Spätzeit davon überzeugt, dass seine Mitbürger:innen in einem «état d'anarchie morale»[788] seien und sich in einem «tödlichen spirituellen Schlaf»

[787] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 294.
[788] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 241.

befinden.[789] Dieser Überzeugung widmen wir uns im nun folgenden dritten Schritt näher.

Diese Überzeugung Stapfers fusst auf einer Grundsatzüberzeugung seiner Frühzeit. Für den Schlafzustand seien nicht einzelne «böse Menschen» verantwortlich. Das Problem liege tiefer, nämlich in einer Veranlagung der menschlichen Natur, die einen «guerre intestine entre ses penchants et ses pouvoirs» entfache.[790] Ursache dieses inneren Krieges ist der Widerstreit zweier Kräfte, die dem Menschen innewohnen. Auf der einen Seite sei er der «homme moral», der nach Sittlichkeit und Rechtschaffenheit strebe. Auf der anderen Seite habe er sinnliche Bedürfnisse und strebe nach Glückseligkeit. Diesen inneren Krieg, so Stapfer, könnten wir als Menschen einfach beenden, indem wir uns strikt nach dem moralischen Prinzip – dem «loi divine» – selbst bestimmen, wenn er nicht den Hang zum Bösen – «nos mauvais penchants»[791] – hätten. Unser Hang zum Bösen zeichne sich dadurch aus, dass wir unser Bedürfnis nach moralischer Selbstbestimmung unseren sinnlichen Interessen unterordnen.[792] Stapfer analysiert die Lage also analog zu seiner Frühzeit, indem er auch in seiner Spätzeit auf das kantische Konzept des «radicalen Bösen» zurückgreift. In seinem Kant-Artikel in der «Biographie universelle» umschreibt er dieses kantische Theorem folgendermassen:

> «Il est, dit-il [Kant ; L.T], dans l'homme un principe de mal ; c'est son penchant à subordonner les décrets absolus de la raison pratique aux besoins de la sensibilité. Quoique inhérent à un être dont les sens se développent plutôt que la raison, ce reversement du rang légitime, assigné par l'auteur de son organisation aux mobiles de sa volonté, n'est pas originairement essentiel à sa nature. Le principe et le type du bien, qui est inséparable de sa raison, et qui est gravé dans la forme même de cette faculté suprême de l'homme, dépose d'un état primitif plus noble, plus assorti aux rapports primordiaux de subordination établis entre ses pouvoirs, tandis que l'existence trop certaine

[789] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 292.
[790] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 283.
[791] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 217.
[792] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 223.

> du mal et d'une perversité universelle prouve une chute, une dégradation réelle de l'homme.»[793]

Im menschlichen Hang zum Bösen – der der Hang sei, die sinnlichen Bedürfnisse über die moralische Selbstbestimmung zu stellen – sieht Stapfer also die strukturelle Ursache dafür, dass die Gesellschaft in einem solch desolaten Zustand sei. Ausdruck dieses Missstandes sei ein falsches Vernunftinteresse, das nicht auf innere Selbstreflexion, sondern materielle Interessen und eine wissenschaftliche Weltbetrachtung aus sei.[794] Hauptsächlich schuld an diesem falschen Vernunftinteresse sei die «classe léttrée», die geblendet von ihrem eigenen Stolz und einer sophistischen Selbstüberhöhung eine Geisteskultur etabliert habe, die sich von dem abwendet, um das es im Leben eigentlich gehe – nämlich, sich moralisch selbst zu bestimmen. Zwar mache diese Gruppe von Menschen, so schreibt er 1835, nur einen kleinen Teil der Gesellschaft aus, doch sei dieser so einflussreich, dass sich ihr «unheiliger Hang» auf die «religiöse Physiognomie» der ganzen französischen Nation auswirke.[795]

Stapfer sieht in seiner Zeit den Ausdruck eines tieferen Kampfes zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft – einen Gedanken, der er 1834 folgendermassen auf den Punkt bringt:

> «Déjà l'élément intellectuel s'arroge une insolente et funeste suprématie en nous ; cette prédominance de l'esprit sur les besoins de l'âme a été la cause de la dégradation de l'homme, et n'étouffe que trop souvent les germes des plus précieuses qualités morales ; l'empire que la raison exerce sur la nature, et l'extension indéfinie qu'elle donne à l'exercice de son légitime pouvoir comme à ses prétentions usurpatrices, nourrit l'orgueil de l'homme, source de tous ses maux.»[796]

Der Stolz auf die intellektuellen Errungenschaften[797] lenke den Menschen von seiner eigentlichen Aufgabe ab:

---

[793] Stapfer, Kant: 156.
[794] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 248f.
[795] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 349.
[796] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 341f.
[797] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 342.

«C'est au panthéisme (on ne saurait trop signaler l'écueil contre lequel tant d'esprits éminents et de nobles cœurs viennent se briser sous nos yeux), en d'autres termes, c'est à l'anéantissement de la liberté morale, au suicide de l'âme sous les dehors de son apothéose sacrilège, que nous conduirait, par une pente irrésistible, le perfectionnement indéfini des sciences exactes et l'étude exclusive des lois de la nature, si ces progrès, tellement flatteurs pour la raison, tellement propres à l'enivrer et à lui faire rejeter tout ce qu'elle n'a pas enfanté par ses seuls efforts, si cet entraînement vers l'investigation des causes naturelles, ne trouvaient pas un salutaire contre-poids dans les enseignements et les récits du code révélé.»[798]

Der Drang nach vernünftig theoretischer Erklärung des Daseins und der Welt gefährde also die moralische Selbstbestimmung. Die «Intelligenz», so resümiert er 1839, entthrone das Gewissen.[799] Zu diesem grundsätzlichen Missstand, komme hinzu, dass sich die betroffenen Menschen ihres Problems gar nicht bewusst seien und sich in falscher Sicherheit wähnen:

«Le pis est que le paralytique ne se croit pas malade : loin de se soupçonner plongé dans le sommeil de la mort spirituelle, il se croit plein de vie, parce qu'il prend le travail de son intelligence, travail qui est sans doute quelquefois la source de grandes pensées, de vues élevées, de sentiments religieux en apparence, pour des symptômes de vie morale. Lors même qu'il lui arrive de faire de sa conscience l'objet de ses réflexions, ce n'est que pour la traiter comme matière à investigation philosophique. Il assiste aux phénomènes dont elle est le théâtre, comme à un spectacle ; il la voit siéger dans son tribunal et rendre ses arrêts, avec l'indifférence d'un physicien, qui se livre à la recherche d'une loi de la nature matérielle, avec cette absence d'intérêt personnel qu'on attribuait de nos jours à un homme célèbre, dont on disait qu'il se voyait passer. Ainsi, transformant toute opération de l'âme en objet de science ou d'amusement, les hommes même dont l'esprit est le plus actif et les travaux les plus remarquables, ont le bruit de vivre, mais sont spirituellement morts. Les

[798] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique française et étrangère», 1837: 383.
[799] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 294.

> inspirations de la conscience, les oracles de l'âme ont cessé avec la conscience ; il n'est resté que le jeu de cet admirable appareil organique et intellectuel, dont le but était d'introniser et de servir la conscience, et nullement d'envahir tout le domaine de l'activité de l'homme.»[800]

Der Hang zum Bösen zeige sich daher nicht nur in der Unterlassung einer moralischen Willensbestimmung, sondern auch darin, dass es dem Menschen an Einsicht fehle, seine eigentliche Bestimmung und Abhängigkeit von äusseren Kräften zu erkennen. Ausdruck dieser doppelten Abkehr von der Bestimmung und ihren Beihilfen sei eine Vernunft, «qui veut se devoir tout à elle-même» und die die Qual des Sisyphus den himmlischen Freuden vorziehen wolle.[801] Die «Leere», die aus diesen Selbstversuchen der Vernunft resultiere, umschreibt er 1833 so:

> «La vanité de leurs essais de retour à une vie d'espérance, de paix et de foi, l'état d'indifférence sur la religion ou plutôt de mort de tout croyance qui pèse sur leur âme, les besoins de pardon et de secours qui s'annoncent par les angoisses du cœur et l'impuissance d'une volonté qui, dans ses meilleurs élans, retombent sur elle-même, se sent incapable de se relever, de se régénérer par ses propres forces.»[802]

Der Mensch, ist Stapfer überzeugt, ist also aufgrund seines Hangs zum Bösen nicht gut: «L'homme n'est donc pas bon, et sa volonté est pervertie.»[803] Er spricht daher vom Menschen als einem «Être mixte et fragile»,[804] einer «faible créature»[805] und davon, dass der Mensch «gefallen sei» [806] und einer «race ingrante et déchu»[807] angehöre. In Abkehr von seiner Frühzeit, in der er noch davon überzeugt war, dass man dem Menschen diesen Hang zum Bösen aberziehen könne, ist er in den späteren Jahren der Überzeugung, dass Erziehung oder Unterweisung allein nicht mehr ausreiche, um den Menschen zur moralischen Selbstbestimmung zu ermächtigen.

---

[800] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 292.
[801] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 244.
[802] Stapfer, Lettre, «Société biblique française et étrangère», 1835: 356.
[803] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[804] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 207.
[805] Stapfer, Erste Rede, «Société des missions évangéliques», 1827: 305.
[806] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 223.
[807] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique française et étrangère», 1837:386.

Diese falsche Hoffnung auf die alleinige Wirksamkeit der menschlichen Erziehung sei gar Ausdruck eines Geistes, der sich selbst überhöhe:

> «Ce qui annonce et caractérise d'abord cette primauté revendiquée par l'esprit sur l'âme, par les idées sur les mouvements du cœur, c'est la persuasion déplorable, tellement enracinée dans l'opinion, qu'elle est passée en axiome, la persuasion que la grande tâche de l'éducation, c'est d'instruire; qu'il suffit d'instruire les hommes pour les former et les amender; que tout est fait quand on a semé à pleines mains les connaissances, et propagé ce qu'on appelle les lumières, et qu'on peut s'en promettre une ample moisson d'utiles capacités et de vertueuses habitudes.»[808]

Bezieht sich der Mensch in seiner Vernunft allein auf sie, so könne er sich aus seinem bzw. ihrem eigenen Dilemma nicht selbst befreien. Ihre Insuffizienz, die Hindernisse – die sich der moralischen Selbstbestimmung in den Weg stellen – zu überwinden, sei über alle Jahrhunderte hinweg, bei allen Völkern, den «barbarischen» wie den «zivilisierten», eindrücklich dokumentiert.[809] An die Stelle einer auf Unterweisung gründenden, graduellen Reform der Sittenart müsse, so Stapfer, eine einmalige und konsequente Revolution der inneren Gesinnung treten. Der Mensch, ist er überzeugt, müsse sich mit Gottes Hilfe bekehren lassen, um sich seiner moralischen Selbstbestimmung überhaupt widmen zu können. Diese pietistische Grundüberzeugung Stapfers, die er in seiner Spätzeit vehement verfochten hat, gilt es im folgenden vierten Schritt näher zu betrachten.

2.4. Die Bekehrung des Menschen zum «Guten»

Der Mensch, so ist Stapfer in seiner Spätphase überzeugt, sei von Gott dazu bestimmt, sittlich zu handeln und glückselig zu werden. Um diese Bestimmung im weiteren Sinne zu realisieren, müsse sich der Mensch würdig erweisen, indem er seinen Willen nach dem «loi divine» bestimme und sein Leben auf das in der Bibel offenbarte sittliche Ideal hin ausrichte. Dieser Aufgabe widme sich der Mensch aber nicht von selbst. Als «gefallenem Wesen», das dank seines Gewissens zwar prinzipiell

[808] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 292f.
[809] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 350.

über die Fähigkeit der moralischen Selbstbestimmung verfüge, hafte dem Menschen zugleich jedoch ein Hang zum Bösen an. Dieser Hang drücke sich dadurch aus, dass der Mensch einem fehlgeleiteten Vernunftinteresse folge und seine sinnlich bedingten Bedürfnisse über die moralische Selbstbestimmung stelle. Um diesen Hang im Menschen zu tilgen, bedarf es nach Stapfer eines einmaligen Akts der Bekehrung, durch die der Mensch «une nouvelle créature en Christ» werde und die ihm Zutritt zur «cité de Dieu» verschaffe.[810] Im nun folgenden vierten Schritt zeichnen wir diesen für Stapfers Spätzeit zentralen Bekehrungsgedanken nach.

Stapfers Auffassung von der Notwendigkeit der Bekehrung des Menschen fusst auf der moralphilosophischen Überzeugung, dass die Moralität des Menschen nichts Graduelles sei, sondern entweder bestehe oder nicht:

> «Nous pensons, selon l'Evangile, qui, sur ce point, se rencontre avec les résultats du système de philosophie morale le plus profond qu'ait encore enfanté l'esprit humain, nous pensons, ou plutôt nous avons la conviction intime, que l'homme est *un* dans sa moralité, comme dans son *moi*, qu'il n'est pas moitié bon et moitié corrompu, qu'il est ou moral ou immoral.»[811]

Für Stapfer ist der Mensch also entweder in einem moralischen oder in einem unmoralischen Zustand. Darüber, in welchem der beiden Zustände der Mensch ist, entscheide er durch die Wahl seines Handlungsprinzips. Ursprünglich sei er im unmoralischen Zustand, da er aufgrund seines Hangs zum Bösen dem falschen Handlungsprinzip folge: «Notre volonté a fait son choix entre la loi et le plaisir, entre l'amour et l'égoïsme, elle a donné l'empire au mauvais stimulant.»[812] Um moralisch zu werden, so führt Stapfer an gleicher Stelle weiter aus, müsse der Mensch das falsche Handlungsprinzip entthronen, indem er die ursprünglich falsche Gesetzgebung, der er folgt, umkehrt und dem «Prinzip des Guten» seine Souveränität zurückgebe: «Il faut qu'elle le détrône pour ainsi dire et qu'elle rend le pouvoir souverain au bon principe. Il faut qu'elle renverse l'ordre d'action de ces stimulants : celui qui était subordonné, sacrifié à l'autre, doit régner ; celui qui commandait doit

[810] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 214.
[811] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 207.
[812] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.

se soumettre.»[813] Unter der Umkehr der Prinzipien versteht Stapfer, dass der Mensch sein Handeln nach dem «loi divine» bestimmt und es so von etwas leiten lässt, das über seinen sinnlichen Bedürfnissen stehe. Diese Umkehr hin zum richtigen Handlungsprinzip könne jedoch nicht graduell erfolgen:

> «Ce n'est point un développement dont ils s'agit, ni un perfectionnement de ce qui existe, mais une *révolution*, une *conversion*, comme elle est appelée, à bon droit et par illumination instinctive, dans toutes les langues des peuples civilisés ; car c'est, je le répète, un reversement, une interversion dans la hiérarchie des motifs déterminants de la volonté, qui doit s'accomplir.»[814]

Die Umkehr der Prinzipien, nach der der Mensch seinen Willen bestimme, habe also im einmaligen, bewussten Akt der «Bekehrung» zu erfolgen und könne nicht schleichend über Jahre hinweg vonstattengehen. In dieser Bekehrung müsse sich der Mensch selbst geloben, seinen Willen von nun an ausschliesslich vom «loi divine» bestimmen zu lassen, so dass er nur noch nach Maximen handelt, die zum allgemeinen Gesetz werden und damit, so Stapfer, keine sinnlichen Wünsche sein können. Zwar fusst Stapfers Überzeugung von der Notwendigkeit der Bekehrung auf seiner Deutung des Evangeliums, doch habe diese Notwendigkeit, so schreibt er 1829, auch moralphilosophische Gründe:

> «La philosophie a prouvé avec une inexorable clarté que, pour que nous devenions ce que nous devons être, pour que l'amour divin fonde en nous son empire sur les ruines de l'égoïsme ennemi de notre félicité, il faut qu'il s'effectue en nous une permutation absolue dans l'ordre de maximes adopté par notre volonté, ou plutôt un vrai renversement de l'ordre dans lequel les facultés et les affections se trouvent rangées et dans un état d'hostilité mutuelle chez l'homme naturel.»[815]

Stapfers philosophischer Bezugspunkt, das macht er ein Jahr später, 1830, deutlich, ist einmal mehr Kant. So nimmt er auf dessen *Religion innerhalb der Grenzen der*

[813] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[814] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[815] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 204.

blossen Vernunft Bezug.[816] Bis zu diesem Punkt lassen sich Stapfers Gedanken dazu, dass der Mensch zum Guten bekehrt werden müsse, auf moralphilosophisch vernünftige Weise nachvollziehen. Stapfer ist nun jedoch in der Spätzeit seines Denkens davon überzeugt, dass der Mensch diesen seiner Auffassung nach notwendigem Akt nicht selbst durchführen könne, weshalb er auf äussere, göttliche Hilfe angewiesen sei. Zwar werde diese Behauptung des Angewiesen-Seins auf äussere Hilfe von «der Philosophie», insbesondere der kantischen,[817] gestützt:

> «La philosophie […] a fait voir, par des développements sans réplique, que la volonté pervertie ne saurait opérer à elle seule cette révolution, cette interversion de maximes qui doit établir l'harmonie entre les pouvoirs de l'âme que la volonté humaine ne peut s'affranchir uniquement par ses propres efforts des indignes fers qu'elle porte, et se rendre elle-même sa force avec sa liberté.»[818]

Doch gebe sich die philosophische Sicht mit einer schlichten Beschreibung des Problems zufrieden.[819] Ausserdem zeigt sich Stapfer in seinem Kant-Artikel von 1818 überrascht. Kant habe zwar eine Doktrin deduziert, die «entièrement conforme à l'orthodoxie protestante» sei und sei zudem von der Unzulänglichkeit des Menschen überzeugt, ohne äussere Hilfe der moralischen Selbstbestimmung folgen zu können. Doch habe sich Kant dennoch gegen die Vorstellung einer «übernatürlichen Einwirkung» des Christentums auf den Menschen verwehrt.[820] Von eben dieser übernatürlichen Einwirkung des Christentums auf den Menschen ist nun Stapfer selbst überzeugt. Die «doctrine de la croix de Christ», so schreibt er 1831, sei das einzige Mittel, das es vermöge, das menschliche Herz zu berühren und dadurch die notwendige Umkehr im Menschen zu bewerkstelligen, so dass dieser die Selbstlosigkeit über den Egoismus stelle.[821]

Ohne diesen «foi en Christ crucifié» seien alle menschlichen Versuche zur moralischen Selbstbestimmung hinfällig, wie er 1829 präzisiert:

---

[816] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215.
[817] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 215f.
[818] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 204f.
[819] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 205.
[820] Stapfer, Kant: 156-158.
[821] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 223.

> «Nous pensons que la révolution qui doit s'accomplir en nous, pour y rétablir l'image divine, ne se fait jamais que dans l'homme qui a ouvert son âme à cette grande vérité, *que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.* Jusqu'à ce que cet acte inouï de la miséricorde divine soit compris, saisi, reçu dans le cœur, il peut être ému, de bons mouvements peuvent le traverser, il peut se défendre de beaucoup de tentations ; mais il n'est pas changé.»[822]

Um sich moralisch selbst bestimmen zu können und die dazu notwendige Revolution der Gesinnungsart, die Bekehrung, zu vollziehen, müsse der Mensch allen «irdischen Göttern» absagen und den «Gott des Evangeliums» als seinen Gott akzeptieren.

> «Mais pour être en état de la saisir, cette main qui tire des grandes eaux, il faut accepter la délivrance qu'elle offre; et nous ne pouvons l'accepter la délivrance qu'elle offre; et ne pouvons l'accepter sans foi. Il faut que nous rompions avec toutes nos idoles, de quelques ornements que les ait parées notre civilisation. Au lieu de nous créer notre propre Dieu, un Dieu fait à notre image, à la taille de notre philosophie, d'après les inspirations de notre raison séduite par l'orgueil et la convoitise, il faut accepter le Dieu de l'Evangile sans transaction et sans éclectisme.»[823]

Die «Liebe Gottes», so konkretisiert Stapfer diesen Gedanken 1834 in seiner ersten Rede vor der «Société biblique française et étrangère», erlange die «suprématie» über alle zutiefst menschlichen Triebfedern im Menschen und erhöhe ihn so über sein «Menschsein». Doch, so fügt er hinzu: «pour être enlevé au moi par cette souveraine bonté, il faut croire à la réalité du fait et à l'intention du sacrifice, c'est-à-dire qu'il faut avoir la foi.»[824] Über diese bewusste Abkehr von allem Irdischen und über den Glauben an den Gott des Evangeliums hinaus – und das ist nun das spezifisch pietistische Element im Denken Stapfers – sei der Mensch für den heilsnotwendigen Akt der Bekehrung auch auf die Mitwirkung des «Heiligen Geistes» angewiesen. Nur dieser «Geist der Erneuerung», ist Stapfer überzeugt, könne

[822] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 205.
[823] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 275.
[824] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 344.

letztlich im Menschen das «image de Dieu» retablieren und ihn zu einer neuen Kreatur machen. Seine Wirkung entfalte der Heilige Geist, wenn der Mensch im Geiste des Gebets die Heiligen Schriften lese: «L'influence de Saint-Esprit qu'il invoque et qui lui donne les forces qui lui manquent pour l'œuvre de la conversion, accompagne la lecture du code sacré, faite avec dicilité et dans l'esprit de prière», die Bibel, so schlussfolgert Stapfer, «est pour le chrétien un flambeau qui lui suffit.»[825] Stapfer ist daher davon überzeugt, dass der Mensch zu innerer Ruhe finde und dass sich in ihm der Streit seiner Wesenszüge lege, indem er das in der Bibel offenbarte Wort Gottes lese und ihm folge:

> «De même, en acceptant les déclaration de la parole du Dieu, l'homme moral entre en possession d'une vie nouvelle, d'un ordre de choses qui fait cesser la guerre intestine entre ses penchants et ses pouvoirs; il retrouve la santé, la paix de l'âme, qu'aucun autre exercice de ses facultés, aucun effort de sa volonté, n'avaient pu établir.»[826]

Über die beiden Phasen vor und nach der Bekehrung spricht Stapfer daher auch als «modes d'existence et de vie».[827] Seine Überzeugung von der Notwendigkeit der Bekehrung wurde allerdings selbst in der Erweckungsbewegung nicht vorbehaltlos geteilt. So lösten beispielsweise einzelne Traktate Stapfers immer wieder lebhafte Diskussionen in der Sozietät aus, auf die er in seinen Reden eingeht. In seiner dritten Rede vor der Traktatsgesellschaft kommt Stapfer beispielsweise auf den Vorwurf zu sprechen, die Traktate seien zu mystizistisch.[828] Anhand seiner Reaktion auf diesen Vorwurf lässt sich seine Vorstellung von der Bekehrung weiter schärfen und damit auch zeigen, dass er immer noch von einigem überzeugt war, von dem er schon in seiner Frühzeit überzeugt war. Zudem grenzt Stapfer hier seine Auffassung von der Vorstellung ab, dass der Mensch durch den Akt der Bekehrung eine unmittelbare Erkenntnis Gottes und der «choses divines par une vue intérieure de l'esprit, par une intuition immédiate» erlange.[829] Dem Leser der Heiligen Schrift werden durch die

[825] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 202.
[826] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 283.
[827] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 283.
[828] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 201.
[829] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 201.

Wirkung des Heiligen Geistes keine neuen «Begriffe», keine zusätzliche Offenbarung neuer Wahrheiten zuteil, sondern:

> «Les opérations de la grâce dans l'âme du chrétien ont un effet entièrement, exclusivement moral; elles changeant le mobile de ses actions, rétablissent en lui l'image divine, et font régner dans son cœur l'amour de son Dieu et de son prochain, comme principe d'une nouvelle vie.»[830]

Gott, so Stapfer, wirke also lediglich auf die Fähigkeit des Menschen ein, seinen Willen nach richtigen Prinzipien zu bestimmen. Er lasse dem Menschen keine neuen Erkenntnisse zuteilwerden, sondern versetze sein Gemüt in den Zustand, der Bestimmung folgen zu können, die Gott in ihm veranlagt habe. Diese Überzeugung Stapfers zeigt sich auch in seiner Auffassung, dass die Bekehrung allein nicht schon die Bestimmung des Menschen realisiere. Sie, die «conversion», sei zwar heilsnotwendig, nicht aber hinreichend für die Realisierung der Bestimmung. Die Bekehrung befähige den Menschen lediglich dazu, sich seiner eigenen Bestimmung nachhaltig widmen zu können. Nach der Bekehrung habe sich der Mensch daher einer «sévère examen» seiner Fähigkeiten zu unterziehen.[831] «Pour avancer dans notre perfectionnement et pour assurer notre bonheur», so schreibt er 1828, sei «un constant exercice de nos facultés intellectuelles, favorisé par toutes les circonstances qui lui sont propices, et secondé par les plus heureuses qualités de caractère, un esprit ainsi doté et développé» nötig.[832] Diese Übung der Fähigkeiten habe aber in der Überzeugung zu erfolgen,

> «qu'il n'existe aucun appui pour notre pensée, aucun terme à nos méditations sur nos destinées, aucun repos à nos investigation, aucun remède aux peines et aux maux de l'âme, aucun moyen efficace d'une régénération morale, et d'un ennoblissement réel de notre nature, hors la fois en Jésus-Christ et en l'influence vivifiante de son ineffable amour.»[833]

---

[830] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 202f.
[831] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 202.
[832] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 196.
[833] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 197.

In der Folge auf den heilsnotwendigen Akt der Bekehrung stellt sich Stapfer die Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung auch in seiner Spätzeit als eine graduelle Annährung an die empirische Realisierung des Zustands der Moralität vor. Diese Realisierung vergleicht er 1829 mit einem sich Aufziehen an einem Seil der Fähigkeiten: «par la filière des facultés qui nous ont été données pour nous élever à l'ordre moral et invisible.»[834] Das Leben präsentiere sich dem Menschen daher stets als ein «vie d'épreuves et de combats».[835]

In der zweiten Hälfte seines Lebens ist Stapfer also davon überzeugt, dass der Mensch sich bekehren muss. Nur so könne sich die innere Revolution der Gesinnungsart vollziehen, die für die moralische Selbstbestimmung notwendig sei. Diese Überzeugung ist nach Stapfer zwar philosophisch begründbar, doch sieht er im Christentum das einzige Mittel, das diesen für ihn notwendigen Gesinnungswandel möglich macht. Um sich zu bekehren, müsse sich der Mensch von allen irdischen Göttern lossagen und an die heilsame Wirkung der christlichen Religion glauben, die sich im Heiligen Geist entfalte. Diese göttliche Mitwirkung entbinde den Menschen nicht von der Aufgabe, seine Fähigkeiten kontinuierlich zu üben und zu pflegen. Diese Aufgabenbewältigung soll jedoch stets im Urvertrauen darauf geschehen, dass ausserhalb vom Glauben an Christus – dem Erlöser – kein Heil zu finden sei. Wie in seiner Frühzeit ist Stapfer auch zu Beginn der 1820er Jahre davon überzeugt, dass der Mensch eine Bestimmung letztlich nur in der Gemeinschaft mit anderen verwirklichen kann. Diese Überzeugung erschliessen wir im nächsten, dem fünften Schritt.

2.5. Der Aufstieg zur Moralität im «Reich Gottes»

Stapfer war auch in seiner Spätzeit davon überzeugt, dass der Mensch von Gott dazu bestimmt sei, sittlich zu handeln und glückseligkeit zu werden. Zu dieser seiner Bestimmung im weiteren Sinne solle der Mensch insofern beitragen, als er sich in seinem irdischen Leben um Sittlichkeit bemüht. Nur dann dürfe er hoffen, im Leben nach dem Tode Glückseligkeit zu erfahren. Diese moralische Selbstbestimmung des

[834] Stapfer, Dritte Rede, «Société des traités religieux», 1829: 201.
[835] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 194.

Menschen sah Stapfer darin, dass er seinen Willen – aus den Motiven der puren Liebe und Pflicht – nach dem «loi divine» bestimme. Damit der Mensch diese Bedingungen erfüllen könne, habe sich Gott ihm in der Bibel offenbart. In der Heiligen Schrift, ist Stapfer überzeugt, finde der Mensch die nötigen «göttlichen Attribute», um den formalen Bedingungen, die auch die Vernunft an ihn stelle, gerecht zuwerden. Aufgrund seines Hangs zum Bösen bestimme der Mensch sich aber nicht von selbst moralisch. Dieser Hang drückt sich nach Stapfer zum einen darin aus, dass der Mensch seine sinnlichen Bedürfnisse über seine moralischen stelle und nicht von sich aus fühle, dass er ein «gefallenes Wesen» sei, das Hilfe brauche. Um zu seiner moralischen Selbstbestimmung finden zu können, müsse sich der Mensch bekehren. Er müsss seinen Hang zum Bösen in einem bewussten Akt ablegen und sich für das Prinzip des Guten entscheiden. Dazu müsse er einerseits an die in der göttlichen Offenbarung präsentierte Heilsfunktion der christlichen Religion glauben und sich andererseits dem Heiligen Geist anvertrauen, der seine Wirkung bei der Lektüre der Bibel entfalte. Für Stapfer ist der Mensch also umfänglich auf göttliche Hilfe angewiesen, um zu seiner moralischen Selbstbestimmung zu finden. Diese Stapfersche Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der christlichen Religion steht nun auch im Zentrum seines Gedankens, dass die Menschheit im ethischen Gemeinwesen – dem «Reich Gottes» – zu moralischer Vollkommenheit aufsteigen solle. Dieser Gedanke wird nun im bereits begonnenen fünften Schritt näher betrachtet.

Unter den im Quellenkorpus enthaltenen Schriften der Spätzeit findet sich keine, in der Stapfer sich ähnlich umfangreich wie noch um die Jahrhundertwende Gedanken zum gemeinschaftlichen Aufstieg der Menschheit zur Moralität macht. Dies ist wohl einerseits der Quellengattung Rede geschuldet, die eine vergleichbar dezidierte wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht zuliess. Andererseits zeugt diese Abwesenheit systematischer Ausführungen zur Realisierung des moralischen Aufstiegs durch das Zutun staatlicher und kirchlicher Institutionen wohl auch von einer Entwicklung in seinem Denken. Strukturell orientiert er sich aber auch zu dieser Zeit – also in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens – am Kerngedanken einer von ihm bereits 1797 in Bern formulierten Idee. Ihr zufolge seien die Menschen dazu bestimmt, sich zu einem ethischen Gemeinwesen zusammenzuschliessen, indem sie

sich selbst und einander geloben, sich nach moralischen Prinzipien bestimmen und dem «Prinzip des Guten» zum Triumph verhelfen zu wollen.

Dieses ethische Gemeinwesen charakterisiert Stapfer in den Jahren nach 1820 konsequent als «Règne de Christ»[836] oder des «Règne de Dieu».[837] In seiner achten Rede vor der «Société des traités religieux» entfaltet er seine Utopie, indem er von einem nach christlich-moralischen Prinzipien organisierten Gemeinwesen spricht und früher formulierte Gedanken zum Naturzustand miteinbezieht, in dem sich die Menschen vor ihrem Zusammenschluss zum ethischen Gemeinwesen befinden würden:

> «Certes, nous aussi, nous aimons à reposer notre pensée sur un meilleur avenir, où il y aura un seul berger et un seul troupeau. Nous espérons qu'à l'application toujours plus complète des doctrines évangéliques aux besoins de l'humanité corrompue et souffrante, il est réservé d'amener des temps où il n'y aura plus de doute sur les vérités révélées et sur leurs légitimes titres à un empire exclusif dans l'ordre social et politique non moins qu'au for de la conscience et dans la conduite des individus ; des temps où l'on ne supportera pas plus le manque d'unité dans les institutions publiques que dans la vie privée ; des temps où l'on ne laissera plus coexister des méthodes et des principes qui s'entredétruisent et perpétuent dans les esprits, comme dans l'organisation de la société, l'incohérence et la confusion, un combat aussi inutile qu'inévitable où se consument de belles facultés et de précieuses années qui réclameraient un meilleur emploi ; des temps où l'on ne verra pas l'étude d'écrits païens et l'admiration d'une civilisation anti-chrétienne, inoculée la jeunesse sous prétexte de quelques avantages littéraires, contreminer, dans cette jeunesse appelée à faire partie du corps de Christ, les effets d'une instruction pure et sainte ; des temps où l'on ne concevra pas de pareilles inconséquences, où l'on ne pourra s'expliquer comment les développements du système chrétien n'ont pas été plus prompts, plus variés et plus féconds en bienfaits ; des temps où

[836] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 257.
[837] Stapfer, Siebte Rede, «Société des traités religieux», 1834: 240.

> l'on ne comprendra pas comment la guerre a pu si longtemps exercer ses ravages cruels et stupides.»[838]

Stapfer schliesst seine längere Charakterisierung damit, dass die damalige Gegenwart noch weit weg vom ethischen Gemeinwesen gewesen sei. Nichtsdestotrotz sei es die Bestimmung des Menschen, ein eben solches durch tätiges Wirken herbeizuführen.[839] Dafür heranzuziehen seien weniger staatliche und kirchliche Reformprogramme als vielmehr «religiös Erweckte», die die Menschen durch Verbreitung des Wortes Gottes zum Beitritt und zur Mitarbeit am Reich Gottes animieren sollen. Zum Zwecke der sozialen Kontrolle bzw. der Ausübung äusseren Zwangs sei die Menschengemeinschaft zwar nach wie vor zentral. So bezeichnet er nämlich 1828 die «publicité» als «mère de la vérité et le plus sûr contrôle des pensées humaines, plus sujettes à s'égarer, quand elles sont le fruit de méditations solitaires.»[840] Doch sei diese «Öffentlichkeit» nicht mehr auf staatlicher, nationaler Ebene herzustellen, sondern in kleinen Zirkeln zu kultivieren. Von dort aus solle sich der moralische Geist dann in der gesamten Menschheit entfalten. Damit nimmt er ab den 1820er Jahren von seiner Auffassung zur Jahrhundertwende Abstand und favorisiert eine Bottom-up-Implementierung des ethischen Gemeinwesens. Auf die erfolgreichen Entwicklungen Bezug nehmend, die die biblischen Gesellschaften seit ihrer Gründung überraschenderweise erzielt hätten, gibt sich Stapfer 1837 davon überzeugt, dass kleine Zirkel mehr Erfolg versprechen würden als breit angelegte Projekte:

> «Mais les idées les plus simples et les plus utiles sont souvent celles qui viennent le plus tard à l'esprit des hommes ; et les entreprises dont l'étendue et le succès ont le plus étonné le monde, sont celles dont les fondateurs ont le moins prévu les développements, et ont eu pour la plupart en vue quelque dessein très spécial, qui contenait en germe un grand avenir, sans que leurs fondateurs s'en doutassent ; tandis que de vastes projets, formés dès l'origine

[838] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 255f.
[839] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 256f.
[840] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 190.

sur de larges bases et avec de hautes espérances, ont presque toujours trompé l'attente de ceux qui les avaient conçus.»[841]

Abgesehen davon, ob die Projekte auf Mikro- oder Makroebene anzulegen seien, ist für Stapfer vor allem auch der «Geist» entscheidend, den diese Projekte atmen. 1834 skizziert er am Anfang seiner sechsten Rede vor der «Société des traités religieux», was sich die Menschen von jenen Projekten erhoffen dürften, die sich ausschliesslich an der menschlichen Vernunft orientieren und lediglich auf die Verbesserung der materiellen und sozialen Verhältnisse abzielen.[842] Diesen Projekten stellt er solche Projekte gegenüber, deren Akteure vom Heiligen Geist berührt seien und das geistige Wohl der Mitmenschen im Blick haben würden:[843]

«Et d'abord, considérées dans leur liaison avec les autres entreprises humaines, et comparées avec les essais ou les projets qui ont eu pour but l'amélioration du sort des nations par le changement des conditions de leur existence sociale, qui ne serait frappé du contraste que ces deux espèces d'essais de perfectionnement présentent, soit dans leur origine, soit dans leur résultats! D'un côté, des commencements obscurs et inaperçus, une persévérance patiente et longtemps stérile en apparence, un accroissement s'opérant plus en profondeur qu'en étendue, comparable à celui d'une plante qui grandirait longtemps par la racine avant de s'élever au-dessus du sol ; des effets d'abord presque invisibles, et renfermés dans les cœurs ; des mécomptes, il est vrai, et des obstacles insurmontables à première vue, mais ni regrets ni découragement ; succès rares et peu saillants, mais que le remords n'accompagne jamais, et qui, quelque humbles qu'ils soient, sont d'infaillibles garants d'une réussite finale. De l'autre côté, brillants débuts, espérances enivrantes, progrès rapides, impatience qui renverse les barrières pour en rencontrer ou en créer de pus fortes, révolte contre les difficultés, et bientôt illusions détruites, aveux d'impuissance et d'erreur, désenchantement qui

[841] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique française et étrangère», 1837: 373f.
[842] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1834: 240.
[843] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1834: 240.

paralyse le courage et conduit à un triste abandon des intérêts qu'on voulait servir.»[844]

Das Reich Gottes habe sich Stapfer zufolge durch kleine Gruppen auszubreiten, in deren Zentrum die Überzeugungskraft des Teils der Menschheit stehe, die den Geist des ethischen Gemeinwesens bereits in sich tragen. Irdisch repräsentiert sieht er diese Gruppe in den Menschen, die sich in den Sozietäten der Erweckungsbewegung zusammengefunden haben, um nachhaltig auf die moralische Ordnung der Gesellschaft einzuwirken. Sie, schreibt er 1828, seien das «image de la cité de Dieu».[845] Diese Gruppe von Erweckten sind für Stapfer die «élite de gens de bien», die für eine neue, bessere Ordnung kämpfen und deren Erfolge sich damals bereits Schritt für Schritt abgezeichnet hätten:

> «Sans doute, et ce serait une ingratitude de la méconnaître, aux plus décourageantes époques de l'histoire morale du genre humain, aux temps où la généralité des hommes semblait s'être entièrement éloignée de Dieu, il a su sauver de la contagion une élite de gens de bien, qui servirent à la fois de semence et de point de ralliement pour amener un meilleur ordre de choses. De nos jours, beaucoup de faits réjouissants nous annoncent un sensible agrandissement de ce noyau appelé à nous préserver d'une dégradation illimitée, un accroissement progressif de cette phalange sacrée qui lutte contre le mal moral sous la seule bannière qui conduise à la victoire.»[846]

Diese Gruppe «erweckter Christen» sieht Stapfer dazu aufgefordert, missionarisch auf die gesamte Gesellschaft einzuwirken.[847] In den Seelen aller Menschen sollen sie den Glauben an die Heilsnotwendigkeit der christlichen Religion wecken und nähren.[848] Damit begründet Stapfer in seiner Spätzeit eine neue Bestimmung des Menschen – die Bestimmung zur Mission:

> «De ce que nous venons de citer et de dire, il résulte incontestablement que, pour le disciple de Christ, il n'y a pas, aujourd'hui, de tâche plus impérative que

[844] Stapfer, Sechste Rede, «Société des traités religieux», 1834: 239.
[845] Stapfer, Zweite Rede, «Société des mission évangéliques»,1828: 316f.
[846] Stapfer, Neunte Rede, «Société des traités religieux», 1837: 259.
[847] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 257.
[848] Stapfer, Erste Rede, «Société de la Moral chrétienne», 1823: 449.

> celle d'appeler, d'aider ses contemporains, sans distinction de classes ou de confessions, à confronter la Bible avec leurs habitudes de culte, avec leur mobiles systèmes et leur nécessités morales.»[849]

Elf Jahre zuvor, 1824, schriebt er dazu:

> «Notre existence, nous le savons, nous le sentons, n'a de valeur aux yeux du souverain juge, elle n'a de prix à nos propres yeux, que par les services que nous avons cherché à rendre à nos frères. Et quel est le service qui puisse entrer en comparaison avec celui de les tirer de la léthargie spirituelle où le plus grand nombre est plongé?»[850]

Mit der Erfüllung dieses Auftrages, ist Stapfer überzeugt, würden die Christen die Aufgabe erledigen, deren Erledigung sich alle anderen Menschen von der Regierung und Politik erhoffen würden.

Stapfer war also auch in seiner Spätzeit davon überzeugt, dass die Menschen sich zu einem ethischen Gemeinwesen zusammenschliessen und damit das «Règne de Dieu» voranbringen sollen, um ihre Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung nachhaltig zu realisieren. In Abkehr von dem, was er in seiner Frühzeit glaubte, war er ab 1820 davon überzeugt, dass sich das Reich Gottes auf Erden am besten durch die Bildung kleiner Zirkel ausbreiten solle, in denen die bereits «Erweckten» zusammenfinden und die Neuordnung der Gesellschaft nach moralischen Prinzipien voranbringen. Qua ihres Glaubens und ihrer Werke solle diese «élite de gens de bien» als Vorbild auf alle anderen Menschen einwirken. Dazu, ist Stapfer überzeugt, müsse sie das «Wort Gottes» in die Welt hinaustragen.

2.6. Die Realisierung der Bestimmung(en) als «Gnadenakt Gottes»

Um seine Bestimmung zur moralischen Selbstbestimmung zu realisieren, bedarf der Mensch nach Stapfer göttlicher Mithilfe. Zum einen sei er auf die Hinwendung zu den in der Bibel geoffenbarten göttlichen Attribute – durch die er sein Handeln nach dem «loi divine» bestimmen könne – angewiesen. Zum anderen brauche er die Mithilfe des Heiligen Geistes. Um alle Menschen zu ihrer Bestimmung im engeren Sinne zu

[849] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 356.
[850] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 183.

ermächtigen, müssten sich, so Stapfer jene Menschen, die um die notwendige Heilsfunktion der christlichen Religion wissen, in Zirkeln zusammenschliessen und von diesen aus das Evangelium in die Welt hinaustragen. Nur dann lasse sich sowohl die Bestimmung im engeren als auch weiteren Sinne realisieren. Trotz aller Bemühungen des Menschen, seine Bestimmung aus eigener Kraft zu verwirklichen, ist ihre Realisierung für Stapfer letzten Endes ein göttlicher Gnadenakt. Nur durch den Tod von Gottes Sohn am Kreuz, so schreibt er 1834, hätten die Menschen Zugang zum Reich Gottes[851] –einen Gedanken, den er 1821 folgendermassen zum Ausdruck bringt:

> «C'est par lui et pour lui que nous aurons accès au trône de grâce. C'est parce qu'il a demandé, en compensation de ses souffrances et de son obéissance ineffable, qu'une félicité infiniment plus grande que celle que nous méritons nous soit départie comme étant un élément nécessaire de la sienne, que l'éternité se supportable pour nous.»[852]

Glückseligkeit sei damit eigentlich nur Christus erteilt worden. Nur dieser habe sich durch seine «Heiligkeit» – der perfekt realisierten, moralischen Selbstbestimmung – ihrer würdig gemacht. Doch gebe Christus seine Glückseligkeit als Geschenk an alle Menschen weiter, die sich in ihrem Leben um eben diese «Heiligkeit» bemüht hätten.[853] Der göttliche Gnadenakt lässt sich in dieser Hinsicht also sowohl auf die Bestimmung im weiteren als auch auf jene im engeren Sinne beziehen. Für die Realisierung der Bestimmung im weiteren Sinne sei der Mensch ja ohnehin auf Gott angewiesen, da er sie strukturell gar nicht erreichen könne. Schliesslich müsse er sich bei seiner Willensbestimmung für die Sittlichkeit und damit gegen die sinnliche Glückseligkeit entscheiden. Weil die Realisierung des «Höchsten Gutes» aber vollkommene Sittlichkeit und damit den für Stapfer einzig glückswürdigen Zustand voraussetzt, braucht der Mensch aus Stapfers Sicht auch für die Realisierung dieser «Heiligkeit» göttliche Unterstützung. Diese komme von Christus, wenn dieser sehe, dass er sich um Sittlichkeit bemüht habe: «Il suffit que nous sachions qu'il accepte

[851] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique française et étrangère», 1834: 343.
[852] Stapfer, Erste Rede, «Société biblique», 1821: 19.
[853] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 218f.

nos efforts, quand ils sont faits dans un esprit de foi et de charité.»[854] Interessant ist, dass Stapfer, trotz seiner enormen Fokussierung auf eine praktische gelebte Moral, den Rechtfertigungsgedanken am Glauben und nicht an den Werken festmacht. So schreibt er 1835, dass «la foi» die Quelle aller Wahrheiten sei «et [l'] unique moyen de nous saisir des bienfaits de la rédemption».[855] Dies lässt sich meines Erachtens gut mit Stapfers kantischer Moralphilosophie erklären, in deren Zentrum die Willensbestimmung steht. Ihr zufolge ist das Moralische nicht die Handlung – das «Werk» – selbst, sondern die «Gesinnung», in der sie erfolgt. Es ist zwar selbstredend, dass letztlich gute Werke aus einem moralisch bestimmten Willen fliessen sollen. Doch liegt der Fokus auf der Willensbestimmung und dem «Glauben», dass die selbstgewählte Handlungsmaxime zur Moralität hinreichend ist und Gott den Menschen so eingerichtet hat, dass er seiner Bestimmung gerecht werden kann. Diesen Gedanken nimmt Stapfer 1838 so auf:

> «Je crois que mes facultés sont propres à remplir leur tâche; j'ai foi en leur aptitude, j'ai confiance dans la conformité de ma constitution morale avec les exigences de ma situation comme être intelligent appelé à agir sur le monde et à en être impressionné. En d'autres termes, pressés de légitimer par le raisonnement les fondements de tout affirmation quelconque, nous n'avons autre chose à alléguer que notre confiance dans la sagesse de notre organisation et dans la loyauté de son auteur ; en un mot, nous sommes réduits à dire que nous avons foi en elles.»[856]

Stapfer ist also auch in seiner Spätzeit davon überzeugt, dass der Mensch seine Bestimmung zum «Höchsten Gut» letztlich nur durch einen göttlichen Gnadenakt realisieren könne. Gott setze ihn dazu in den Zustand der Glückseligkeit, während es die «Heilsfunktion» von Christus sei, den Menschen aufgrund seines Bemühens um «Heiligkeit» bei Gott als glückswürdig zu empfehlen. Bevor nun die zweite Untersuchungsphase in einem Zwischenfazit abgeschlossen wird, wird der Blick noch auf sein Handeln («Wirken») im französischen Réveil gelenkt, durch das er versucht

[854] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 285.
[855] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique», 1822: 141.
[856] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 281f.

hat, seine Vorstellung, dass der Menschen zur Sittlichkeit bestimmt sei, in die Realität umzusetzen.

3. Wirken: Stapfers Engagement im Französischen Réveil

Wie die Betrachtung der ersten Lebenshälfte Stapfers schliessen wir auch die seiner zweiten mit der Klärung der Frage ab, wie er seine Vorstellung von der Bestimmung des Menschen in die Realität umzusetzen versuchte. Dabei richten wir den Fokus ausschliesslich auf sein Handeln in den religiösen und philanthropischen Sozietäten, an denen er ab den 1820er Jahren mitwirkte.

Stapfer gilt als Akteur, der stets versuchte, seine religiöse und ideologische Vorstellungen Realität werden zu lassen.[857] Mit seinen Bemühungen während der Helvetik fast auf ganzer Linie gescheitert zu sein, hallte bei ihm zwar noch lange nach und war wohl mit ein Grund dafür, warum er sich seit 1803 konsequent aus der Politik und der Verwaltung zurückgezogen hat. Doch war er davon überzeugt geblieben, dass «unsere gebeugte und verkrüppelte Gattung» wieder aufzurichten sei, wie er Pestalozzi 1809 schreibt.[858] Eine weitere Chance, zu dieser Wiederaufrichtung beizutragen, bot ihm ab den späten 1810er Jahren der französische «Réveil». Hinter dieser Bezeichnung der in Frankreich agierenden Erweckungsbewegung verbergen sich die mannigfaltigen Versuche des aktiv gelebten Christentums, den sozialen und «geistigen» Zustand der Gesellschaft zu erhöhen. Die Bewegung lässt sich theologisch schwer fassen, da sie sowohl religiös liberal gestimmte als auch konservativ und evangelikal geprägte Personen zur Mitwirkung animierte.[859] Gleichwohl verband alle die Überzeugung, dass das Christentum nur aus dem Herzen heraus zu erfahren sei, wie Encrevé, einer der renommiertesten Protestantismusforscher Frankreichs, schreibt: «Avant d'être ressentie par la raison ou l'intelligence, l'adhésion aux vérités évangéliques s'éprouve par une expérience du cœur. Pour eux, le christianisme est donc une expérience spirituelle et une vie nouvelle ; les enseignements de la bible servant de guide pour l'action quotidienne.»[860] Theologische Differenzen zwischen den beiden Hauptgruppen – den «Liberalen» einer- und den «Evangelikalen» (den «revitalistes»[861]) andererseits – wurden vor allem anhand dessen deutlich, dass ihre

[857] Pouthas, Guizot: 171.
[858] Martin, Stapfer: 12.
[859] Encrevé, Protestants: 61.
[860] Encrevé, Protestants: 60.
[861] Encrevé, Protestants: 61.

Menschenbilder und Bibelauslegungen divergierten. Während die Liberalen den Protestantismus des 18. Jahrhunderts neu begründen bzw. weiterentwickeln wollten,[862] knüpften die Evangelikalen an einer Dogmatik aus dem 16. Jahrhundert an: «Ils ont tendance à regarder la dogmatique du XVIe siècle comme l'expression définitive de la vérité chrétienne, a priori, et non à la suite de longues études exégétiques.»[863] Für die Evangelikalen bestand kein Zweifel an der Sündhaftigkeit und genuinen «Bosheit» des Menschen. Dementsprechend richteten sie ihren Fokus auf die Bekehrung der Menschen, für die sie die Bibel als das zentrale Instrument erachteten.[864] Der späte Stapfer kann dieser Gruppe zugeordnet werden. Die Liberalen sahen dagegen prinzipiell gute Anlagen im Menschen und stellten diese ins Zentrum ihres Interesses.[865] Die Religion, insbesondere die Bibel, betrachteten sie als Werkzeug, mit dem sich die grundsätzlich guten Anlagen im Menschen befördern und erweitern lassen. Damit waren sie der gleichen Auffassung wie Stapfer in seiner frühen Lebensphase. Waren die Evangelikalen zu Beginn der 1820er noch die deutliche Minderheit unter den Protestanten in Frankreich, machten sie Mitte des Jahrhunderts rund die Hälfte aus. Eine zentrale Rolle in diesem rapiden Anstieg spricht man den «Sozietäten» zu, in denen die Evangelikalen von Beginn an dominierten.[866]

Der französische Réveil hatte seinen Ursprung im Genfer Réveil[867] und im englischen Methodismus. Beide Strömungen machten es sich nach dem Untergang des Kaiserreichs in Frankreich zur Aufgabe, die religiös verlorengeglaubte französische Bevölkerung zur «remissionieren».[868] Die mit dieser Aufgabe einhergehende Bewegung breitete sich zunächst in Südfrankreich und der Bretagne aus. In den späten 1810er Jahren erfasste sie auch die Hauptstadt Paris, wobei die berühmten Salons der Madame de Staël[869] und ihrer Tochter Albertine[870] zu zentralen Orten wurden. Der sich in diesem Umfeld bewegende Stapfer wirkte von Anfang an mit,

[862] Encrevé, Protestants: 61.
[863] Encrevé, Protestants: 60f.
[864] Encrevé, Protestants: 62f.
[865] Encrevé, Protestants: 63.
[866] Robert, Eglises: 426.
[867] Gäbler, Réveil: 52.
[868] Gäbler, Réveil: 94.
[869] Weymss, Réveil: 111.
[870] Weymss, Réveil: 112.

den Réveil in Paris zu etablieren. So ist beispielsweise in seinem Salon 1818 die «Société biblique protestante» gegründet worden, deren Gründung seit Anfang des Jahrhunderts geplant gewesen war.[871] Auch half Stapfer bei den Gründungen einzelner Sozietäten mit, wie z. B. bei denen der «Société de la Morale chrétienne» und «Société des traités religieux» im Jahr 1821. Er verteidigte sie auch gegen Anfeindungen von der Regierung oder der katholischen Kirche.[872] Darüber hinaus führte und organisierte er ab den 1820er Jahren mehrere Sozietäten aktiv mit. So wurde er 1822 zum Vizepräsidenten der «Société biblique protestante» gewählt,[873] übernahm 1824 die Leitung der «Société des traités religieux», amtete ab 1827 als Vizepräsident in der «Société des Mission évangéliques» und leitete ab 1833 die neugegründete «Société biblique française et étrangère». Zudem schrieb er immer wieder für die beiden wichtigsten protestantischen Zeitschriften – den «Semeur» und die «Archives du christianisme».[874] In den Reden, die Stapfer in Führungsfunktion vor den Sozietäten hielt und in denen er immer wieder auf die Aufgaben und die Funktionen der Zirkel zu sprechen kommt, finden sich auch Gedanken dazu, dass und wie die Gesellschaft moralisch zu veredeln und die Bestimmung des Menschen zu befördern sei. Diese Gedanken werden nun anhand dieser Reden rekonstruiert.

Anders als um die Jahrhundertwende, als Stapfers Wirken noch wesentlich von einem Fortschrittsoptimismus geprägt gewesen war, motivierte ihn in der Spätzeit ein negatives Gesellschaftsbild zum Handeln. Eine Passage aus seiner 1839 gehaltenen elften Rede vor der «Société des traités religieux» zeigt seinen pessimistischen Blick auf die französische Nation exemplarisch:

> «Hélas! quel que soit le côté où on se tourne dans cette grande nation, quelle que soit la classe d'habitants dont on observe les mœurs, les habitudes et les occupations, on y retrouve le même éloignement pour toute réflexion qui se porte sur les destinées de l'homme, sur les rapports de la créature avec le Créateur, sur la responsabilité que l'âme a encourue en opposant sa volonté à

[871] Weymss, Réveil: 114.
[872] Luginbühl, Stapfer: 510f.
[873] Luginbühl, Stapfer: 512
[874] Ruolt, Ecoles: 123.

> celle du législateur suprême, à celle de la conscience qui est son messager, et sur les moyens de se réconcilier avec le juge offensé.»[875]

Bereits 1824, in den Anfängen seines Engagements im französischen Réveil, war Stapfer der Überzeugung, dass sich die grosse Mehrheit der Menschen in einem Zustand spiritueller Lethargie befinde, in dem sie sich nicht um ihre Bestimmung kümmern würden.[876] Ausdruck dieses Zustandes sei zum einen ein «Aberglaube», der sich in der «breiten Masse» ausgebildet habe, zum anderen ein «Skeptizismus» gegenüber allem religiösen, den die «élite» befallen habe.[877] Insgesamt beklagt Stapfer einen «schändlichen Individualismus» und «stinkenden Materialismus»,[878] die zu einer «grande crise religieuse, qui caractérise notre époque» geführt hätten.[879] Diesem Zustand sei nur beizukommen, indem die «hommes religieux» die moralische Natur der Menschen kultivieren und sie aus ihrem Schlaf erwecken:

> «Moins la nature morale est cultivée, moins elle sent le besoin de se développer. C'est aux hommes religieux à provoquer ce besoin, à le réveiller, à montrer à la nation que sans lui l'homme est mutilé dans ce qui constitue son caractère distinctif, à lui apprendre qu'il se révélera à elle dès qu'elle se comprendra elle-même, à lui faire pressentir ce qu'elle gagnerait à ce qu'il se manifestât dans toutes les direction de la pensée, dans tous les mouvements du cœur.»[880]

Die «Erweckten» müssen sich dazu aufmachen, die Menschen durch ihren Glauben und ihre Werke zu missionieren, um dem Reich Gottes auf Erden Vorschub zu leisten.[881] Darin erkennt Stapfer die grosse Aufgabe («grande tâche»), den «état moral du monde» zu verbessern[882] und das Evangelium zum Triumph in der Welt zu verhelfen.[883] Zur Bewältigung dieser Aufgabe, ist nun Stapfer in der Spätphase seines Lebens überzeugt, können sich die Menschen weder auf staatliche Institutionen noch

[875] Stapfer, Elfte Rede, «Société des traités religieux», 1839: 294
[876] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 183.
[877] Stapfer, Distribution, «Société biblique française et étrangère», 1835: 349.
[878] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 275.
[879] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 251.
[880] Stapfer, Instruction: 687.
[881] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 257.
[882] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 248.
[883] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.

auf die Mitwirkung der «sogenannten» Kirche stützen.[884] Erreicht werden solle die Verbreitung des Reich Gottes auf Erden stattdessen durch die Gründung von kleinen, auf die Bewältigung spezifischer Aufgaben hin ausgerichteten Sozietäten. Das bringt vollends seine Überzeugung zum Ausdruck, dass der Aufstieg der Menschheit zur Sittlichkeit über freie, kleine Gemeinschaften zu erfolgen habe. In diesen Sozietäten sollen sich die Menschen versammeln, die davon überzeugt sind, dass das «Evangelium» das einzige Heilmittel für die «moralischen Krankheiten» der Gesellschaft sei und es als ihre «grosse und heilige Aufgabe» begreifen, es in die ganze Welt zu tragen. Diese Sozietäten sollen sich einerseits durch ihre Funktionsrollen ergänzen, die sie in diesem grossen Auftrag einnehmen. Stapfer ruft aber immer wieder dazu auf, bei aller Brüderlichkeit die Konkurrenz nicht zu kurz zu kommen zu lassen, um einander immer wieder anzuspornen.[885] So sollen sich die Mitglieder der Vereinigungen immer wieder fragen, wie sie der «heiligen Sache» am besten dienen können:

> «Lorsque l'époque des assemblées générales de nos Sociétés religieuses arrive, il est naturel, il n'est pas inutile, il est au contraire très profitable que leurs amis se demandent quelle est leur importance relative, quelles sont celles qui répondent le mieux à leur but, qui méritent le plus d'être encouragées, qui promettent le plus de développements, qui semblent avoir le plus d'avenir, qui obtiennent le plus de secours et s'attirent plus particulièrement l'attention, les vœux, l'intérêt du public chrétien. Dans cette revue comparative de nos institutions consacrées à la propagation de l'Evangile.»[886]

1831 vergleicht er drei der Sozietäten, in denen er aktiv war, mit den drei christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Die vierte Sozietät, in der er tätig war, solle die Menschen auf diese drei Tugenden vorbereiten:

> «Considérées dans leurs relations et dans les objets de leurs attributions respectives: la distribution des livres saints, l'application des préceptes de l'Evangile à l'ordre social, et la propagation de la Bonne Nouvelle chez les

[884] Stapfer, Achte Rede, «Société des traités religieux», 1836: 251.
[885] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.
[886] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 271.

peuples auxquels elle n'est point encore parvenue, les Société bibliques, de la Morale chrétienne et des Missions évangéliques pourraient être envisagées, en quelque sorte, comme les représentants des trois vertus du chrétien, de la foi, de la charité et de l'espérance, auxquelles notre Société préparerait accès dans les cœurs. »[887]

Die «Société biblique (protestante)» habe demnach das Ziel, die Heilige Schrift in der Bevölkerung zu verteilen. Erinnern wir uns, dass die Lektüre der Bibel laut Stapfer heilsnotwendig sei, um den Heiligen Geist auf die Menschen wirken zu lassen. 1823 schreibt er dazu: «L'unique dessein est de multiplier le Code des révélation entre les mains des hommes, tous vivement intéressé à en connaître et à en méditer le contenu, puisque c'est sur ce Code que leur sort éternel sera décidé un jour. »[888] Um Spannungen mit der katholischen Kirche zu vermeiden, wurde die Bibel bewusst kommentarlos verteilt.[889] Der grosse Erfolg der «Société biblique (protestante)» sei Stapfer zufolge darauf zurückzuführen: «C'est elle, c'est cette restriction qui a fait de l'institution biblique un moyen d'union et de rappel aux vérités fondamentales de l'Evangile, tel qu'il n'en a pas été offert aux hommes, depuis la première promulgation de ce même Evangile.»[890] Innerhalb der Sozietät kam es jedoch um die 1830er Jahre zu grossen Spannungen, weil man sich nicht einig war, welche Bibeledition zu verteilen sei. Dieser «Apokryphenstreit» führte in den frühen 1830er Jahren zum Austritt einiger Mitglieder, auch dem Stapfers. Einige der Ausgetretenen gründeten dann 1834 die «Société biblique française et étrangère», die sich stark an der Schwestergesellschaft in England ausrichtete.

Die zweite Sozietät, die «Société de la Moral chrétienne», machte es sich zum Auftrag, die Gebote des Evangeliums auf die Gesellschaft anzuwenden. Vinet schreibt dazu, dass sich in ihr Menschen versammelten, «qui éprouvaient le double besoin de protester contre la double mensonge d'un stabilisme illibéral et d'un libéralisme irréligieux.»[891] Die Gesellschaft unternahm Anstrengungen, soziale Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Luginbühl fasst ihr Aufgabenfeld folgendermassen

[887] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 222.
[888] Stapfer, Dritte Rede, «Société biblique», 1823: 2.
[889] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 191.
[890] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 191.
[891] Vinet, Stapfer: XXXII.

zusammen: «Sie stellte sich praktische Lebensfragen zur Aufgabe: Pflege religiösen Lebens, Abschaffung des Sklavenhandels, Besorgung junger Waisen, Verbesserung des ökonomischen und moralischen Zustands der Gefangenen u.s.w. und gliederte sich in verschiedenen Komites.»[892] Um sich vor Kritik von aussen zu schützen, versuchte die Sozietät, möglichst alle Berührungspunkte zur Politik zu vermeiden.[893] Die 1822 gegründete «Société des Missions évangéliques», in der Stapfer das Vizepräsidium inne hatte, setzte es sich zum Ziel, das «Evangelium» und damit das «Reich Gottes» weltweit weiter zu verbreiten. Dafür bildete sie Missionare aus.[894] Dank der Universalität ihrer Sprache habe sich die französische Nation Stapfer zufolge besonders dafür geeignet. Er charakterisiert die «Société de la Moral chrétienne» 1828 als Instrument des «réveil religieux».[895]

Die letzte Sozietät, in der Stapfer aktiv war, ist die «Société des traités religieux». Sie wurde 1824 unter seiner Mithilfe gegründet. Er übernahm sodann auch ihr Präsidium. Auf sie kommt Stapfer in seinen Reden mit Abstand am meisten zu sprechen. Ihren allgemeinen Auftrag sah er darin, den «état moral des hommes» zu verbessern.[896] Sie sollte gewissermassen die Arbeiten der anderen Sozietäten unterstützend flankieren,[897] indem sie beispielsweise die Vorurteile gegenüber den anderen Sozietäten abbaut.[898] Diese unterstützende Funktion beschreibt er 1828 so:

> «Auxiliaire de toutes les institutions généreuses, elle leur prépare les voies, aplanit les obstacles qu'elles rencontrent, contribue à les faire apprécier à leur juste valeur, et, suppléant à ce qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes, devient tantôt leur utile précurseur, tantôt leur indispensable complément.»[899]

Um ihren Auftrag zu erfüllen, gestaltete, druckte und vertrieb die Sozietät kleine Schriften – sogenannte Traktate. In ihnen seien die «wichtigsten Wahrheiten konzentriert wiedergegeben» [900] worden. Die zu treffende Auswahl der Sujets und

[892] Luginbühl, Stapfer: 504.
[893] Luginbühl, Stapfer: 504.
[894] Stapfer, Erste Rede, «Société des Missions évangéliques», 1827: 302f.
[895] Stapfer, Zweite Rede, «Société des Missions évangéliques», 1828: 313.
[896] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 192.
[897] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.
[898] Stapfer, Fünfte Rede, «Société des traités religieux», 1831: 221.
[899] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 191.
[900] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 185.

Gestaltung der Traktate löste immer wieder heftige Diskussionen innerhalb der Sozietät aus,[901] was zeigt, dass sich im Réveil Personen unterschiedlicher Couleur vereinigt hatten. Die mit den Traktaten beabsichtigten Nutzen waren vielgestaltig, so Stapfer. Erstens sollten sie die unzulängliche mündliche Verbreitung des Evangeliums kompensieren.[902] Zweitens sollten sie den Menschen die richtige Lesart der Bibel näherbringen.[903] Und drittens sollten sie ans Gewissen appellieren:

> «Nos Traités ne sont pas des expositions raisonnées, des discussions systématiques, ce sont des appels à toute conscience d'homme, des avertissements salutaires sur les maux dont il est la proie sans les bien connaître, des indications des remèdes ou plutôt du seul remède propre à les guérir et à en empêcher le retour, des cris d'alarme jetés à l'approche des ennemis de nos âmes.»[904]

Mit den Traktaten sollten die menschlichen «Herze berührt werden»[905], um die Menschen dazu zu animieren, sich der heilsnotwendigen Bekehrung zu öffnen. Dazu bedürfe es, so Stapfer 1824, einer breitgefächerten Palette an Traktaten, die für die Menschen jeder «Kulturstufe» eine situationsgerechte Ansprache bereithält.[906] Darin nahm die «Société des traités religieux» wohl eine wichtige Funktion in der «inneren Mission» Frankreichs ein, das Werk der globalen Mission der «Société des Missions évangéliques» zu komplettieren.

Stapfer konzentrierte sich im französischen Réveil auf die Gründung und Mitgestaltung der genannten Sozietäten. Damit folgte er seiner Überzeugung, dass der Aufstieg der Menschheit zur Moralität durch kleine Zellen zu erfolgen habe. Die vier Sozietäten, in denen Stapfer in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens mitwirkte, nahmen aus seiner Sicht unterschiedliche Funktionen im «grand et saint tâche» wahr, das Reich Gottes auf Erden zu errichten.

---

[901] Stapfer, Vierte Rede, «Société des traités religieux», 1830: 206.
[902] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 185.
[903] Stapfer, Zweite Rede, «Société des traités religieux», 1828: 191f.
[904] Stapfer, Zehnte Rede, «Société des traités religieux», 1838: 287.
[905] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 187.
[906] Stapfer, Erste Rede, «Société des traités religieux», 1824: 184f.

IV. Fazit

Das Ziel der nun abgeschlossenen Untersuchung war es, das Leben, Denken und Wirken von Philipp Albert Stapfer erstmals lebensumspannend und systematisch zu erfassen. Dazu wurden zwei Lebensphasen definiert und untersucht, die sein Denken und Wirken wesentlich geprägt haben. Das ist zum einen die Zeit von 1792 bis 1800, in der Stapfer neben einer Lehrtätigkeit am Politischen Institut und an der Akademie in Bern in der Helvetik dann auch als erster «Minister der Künste und Wissenschaften» fungierte. Die zweite Lebensphase Stapfers, die untersucht wurde, ist die der französischen Erweckungsbewegung (Réveil), an der er zwischen 1818 und 1840 aktiv mitgewirkt hat. Für diese beiden Zeiträume ist Stapfers Denken und Wirken systematisch erschlossen worden – und zwar im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen. Im nun folgenden Fazit werden die zentralen Ergebnisse der Untersuchung rekapituliert.

1.1. Denken

Stapfers Überzeugungen wurden dahingehend erschlossen, welche Rolle sie in seiner Auffassung von der Bestimmung des Menschen spielen. Auf der Grundlage von Bevirs «Logik der Ideengeschichte» wurden dazu sogenannte Überzeugungsnetze («web of beliefs») erstellt. Neben Netzelementen zu Stapfers grundsätzlicher Beantwortung der Bestimmungsfrage wurden auch Elemente zu zwei Subfragen gebildet, die der Ausdifferenziertheit von Stapfers Denken Rechnung tragen sollen. Die erste dieser Subfragen ist die der Suffizienz – ob Stapfer meinte, dass das, was der Mensch an Fähigkeiten und Wesenszügen mitbringt, genügt, um seine Bestimmung zu realisieren. Die zweite Subfrage war, wie die menschliche Bestimmung Stapfer zufolge bestmöglich zu befördern sei. Sie bildete einen Anknüpfungspunkt dafür, Stapfers Wirken zu untersuchen. Die Untersuchungsergebnisse werden nun entlang dieser drei Aspekte – Bestimmung, Suffizienz und Bestimmungsbeförderung – zusammengefasst.

1.1.1. Bestimmung(en)

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen beschäftigte Stapfer sein gesamtes Leben lang. Seine Wortbeiträge sowohl aus der Zeit um die Jahrhundertwende als auch aus der Spätzeit enthalten Stellen, in denen er die Bestimmungsfrage als *die* grosse Frage seiner Zeit ausweist. Unter dieser rahmenbildenden Frage dachte Stapfer beinahe fünf Jahrzehnte – von 1792 bis 1840 – über den Menschen und dessen Verhältnis zu Gott und der Welt nach. Bereits in den frühen 1790er Jahren sah er sich im Besitze eines eine «vernünftige Orthodoxie» mit kantischen Philosophie amalgamierenden Menschen- und Weltbilds, an dem bis an sein Lebensende festhielt. Stapfer war davon überzeugt, dass Gott den Menschen passiv dazu bestimmt habe, sittlich zu handeln und glückselig zu werden. Das «Höchste Gut» vereint diese beiden Dinge, sodass der Mensch für Stapfer zu dessen Realisierung bestimmt sei. Diese Überzeugung Stapfers von der Zweifachbestimmung – zu Sittlich- und Glückseligkeit – wurde in der vorliegenden Studie als «Bestimmung im weiteren Sinne» verstanden. Zu dieser passiven Bestimmung solle der Mensch aber aktiv beitragen, so Stapfer. Daran wurde die Überzeugung Stapfers von einer «Bestimmung im engeren Sinne» festgemacht, derzufolge der Mensch dazu bestimmt sei, sich selbst moralisch zu bestimmen und so selbst zur Realisierung des «Höchsten Gutes» beizutragen. Werde der Mensch dieser Bestimmung im engeren Sinne gerecht, dürfe er darauf hoffen, dass Gott ihm im Leben nach dem Tode Glückseligkeit schenke und so seine Bestimmung im weiteren Sinne komplettiert. Stapfer dachte daher stets auch in christlich-theologischem Kontext über die Bestimmung des Menschen nach. Schliesslich sah er sie als von Gott ausgehend und zu vollendend. Trotz dieses christlich-theologischen Fokus war Stapfer immer auch um philosophisch vernünftige Begründungen bemüht, was insbesondere in den Schriften seiner Frühphase zum Ausdruck kommt. Hier untermauert Stapfer seine Überzeugungen philosophisch, insbesondere mit Kant. Philosophisches lässt sich zwar auch in der Spätzeit noch finden, doch dominieren dann eindeutig christlich-theologische Bilder von der menschlichen Bestimmung. Während sich christlich Theologisches und Philosophisches in seiner Auseinandersetzung mit der allgemeinen Bestimmungsfrage gegenseitig stärken, treten sie in seiner Auseinandersetzung mit der Suffizienzfrage in Spannung zueinander.

1.1.2. Suffizienz des Menschen

Der übergeordneten Frage, ob die Anlagen und Wesenheiten des Menschen genügen, damit er von sich aus seiner Bestimmung gerecht wird, hat sich Stapfer in vier Teilfragen gewidmet. Kann der Mensch seine Bestimmung im weiteren Sinne selbst erkennen? Kann er die Bedingungen selbst erkennen, die die Realisierung im engeren Sinne hat? Kann er diesen Bedingungen von sich aus entsprechen? Und ist er von sich aus in der Lage, seine beiden Bestimmungen zu verwirklichen? Die erste Frage beantwortet Stapfer über sein Leben hinweg gleich. Nämlich sowohl in seiner Früh- als auch in seiner Spätzeit ist er davon überzeugt, dass der Mensch als Vernunftwesen prinzipiell über die Anlagen verfügt, seine eigene Bestimmung zu erkennen. In den frühen Jahren macht er diese Erkenntnisfähigkeit an der Natur des Menschen fest, zu der sowohl Vernunft als auch Sinnlichkeit gehöre. Die Vernunft des Menschen verweise auf seine Bestimmung zur Sittlichkeit, seine Sinnlichkeit auf seine Bestimmung zur Glückseligkeit. Im letzten Viertel seines Lebens geht es Stapfer vermehrt um das «moralische Bedürfnis», das zwar schon eher die Bestimmung im engeren Sinne tangiert. Doch sieht er den Menschen auch dann – und obendrein aus Vernunftgründen – zur «félicité» oder zu «Unendlichkeit» bestimmt.

Ein ähnliches Bild ergab sich mit Blick auf die zweite Teilfrage, ob der Mensch die Bedingungen der Realisierung seiner Bestimmung im engeren Sinne selbst erkennen könne. In der Beantwortung dieser Frage orientiert sich Stapfer in beiden Lebensphasen am kantischen Theorem der moralischen Willensbestimmung, demzufolge es den Willen des Menschen unmittelbar bestimme, wenn er ein moralisches Handlungsprinzip zu seiner Maxime mache. Spricht Stapfer in der Frühphase seines Lebens noch hauptsächlich vom «Sittengesetz», verwendet er in der späteren Zeit vor allem den Terminus «loi divine», was zum Ausdruck bringt, dass der die Moral nunmehr stärker als etwas von Gott Erlassenes begreift. In der Anwendung unterschieden sich die beiden Gesetze jedoch nicht. Sie beide fordern den Menschen dazu auf, seinen Willen unabhängig von der eigenen Sinnlichkeit und so zu bestimmen, dass die Handlungsmaxime zum allgemeinen Gesetz werden könne. Stapfer sah es also in beiden Lebensphasen für gegeben an, dass der Mensch

die Bedingungen seiner moralischen Willensbestimmung erkennen könne. Dafür sah er ihn also suffizient.

Erste grössere Abweichungen zwischen früher und später Lebensphase traten in seinen Beantwortungen der dritten Frage zutage, ob der Mensch von sich aus die Bedingungen der moralischen Willensbestimmung erfüllen könne. Befähigt zur moralischen Selbstbestimmung sei der Mensch Stapfer zufolge aufgrund seines Gewissens, das ihm als «innerer Richter» und «innerer Gesetzgeber» diene, um die moralische Willensbestimmung zu erkennen und zu vollziehen. Während Stapfer in seiner Frühzeit vor allem betont, dass das Gewissen bei den Menschen je nach ihrer «Kulturstufe» unterschiedlich weit ausgebildet sei, ist er in der Spätzeit davon überzeugt, dass es im Menschen zunächst schlafe. Die Vernunft im Menschen verfüge demnach nicht über die Fähigkeit, den Bedingungen, die sie erkennen könne, zu entsprechen. Deshalb sei der Mensch auf die biblische Offenbarung der «göttlichen Attribute» angewiesen, durch die er sich dem «loi divine» gemäss bestimmen könne. Im Unterschied zur Frühphase tritt Stapfer in den Jahren ab 1820 als ein vehementer Verfechter einer theonomen Moralvorstellung auf.

Diese frappante Differenz zwischen den beiden Lebensphasen wirkte sich interessanterweise aber nicht auf seine Beantwortung der vierten und letzten Teilfrage aus, ob der Mensch seine beiden Bestimmungen von sich aus realisieren könne. In der Frühphase wie auch in der Zeit während seines Engagements im Réveil war Stapfer davon überzeugt, dass letztlich nur Gott die Bestimmung des Menschen im weiteren Sinne realisieren könne und dass der Mensch in der Realisierung seiner Bestimmung im engeren Sinne auf Hilfe von Jesus Christus angewiesen sei. Erklären lässt sich das meines Erachtens mit einer Wegmetapher: Im Gegensatz zu seiner Spätphase war Stapfer um die Jahrhundertwende davon überzeugt, dass der Mensch eine grössere Strecke seines Bestimmungsweges alleine zurücklegen könne. Doch glaubte er auch damals schon und nicht erst in seiner Spätphase, dass der gesamte Weg ohne göttliche Hilfe für den Menschen nicht zu schaffen sei.

1.1.3. Beförderung der Bestimmung

Neben der Bestimmungsfrage und der Frage nach der Suffizienz des Menschen beschäftigte Stapfer sein ganzes Leben hinweg die Frage, wie man die Realisierung

der Bestimmung des Menschen bestmöglich befördern könne. Seine Gedanken dazu fussen in beiden Lebensphasen auf seiner Antwort auf die dritte Teilfrage der übergeordneten Suffizienzfrage, derzufolge die sinnliche Natur des Menschen ihn daran hindere, moralisch zu wollen und zu handeln. In beiden Phasen seines Lebens macht Stapfer den «Hang zum Bösen» des Menschen dafür verantwortlich, dass dieser nicht zu seiner moralischen Selbstbestimmung finde. Stapfer misst diesem Hang aber in den beiden Lebensphasen unterschiedlich viel Gewicht bei. Während er in der Frühzeit davon überzeugt war, dass dem Menschen dieser Hang durch Ausbildung und Übung seiner Kräfte aberzogen werden könne, vertrat er in seiner Spätzeit die Meinung, dass der Mensch sich zuallererst «bekehren» lasse müsse, um seinen Aufstieg zur moralischen Selbstbestimmung antreten zu können. Einzig der «Heilige Geist» befähige ihn zu diesem heilsnotwendigen Akt. Seine Wirkung entfalte sich durch die Bibellektüre. Stapfers spätes Denken wies damit zwei spezifisch pietistische Elemente auf, die sich so – in dieser Ausprägung – in seinem frühen Denken noch nicht finden lassen. Zwar ist die bestmögliche Erziehung für ihn auch damals schon eine christlich-moralische, doch kommt er weder auf die Bekehrung noch den Heiligen Geist zu sprechen.

Konstanz und Veränderung paaren sich auch in einem zweiten Aspekt, durch den Stapfer die Fähigkeit des Menschen zur moralischen Selbstbestimmung befördert sieht: dem Zusammenschluss zu einem Gemeinwesen. In beiden Lebensphasen vertritt Stapfer die Position, dass der Mensch nur in der Gemeinschaft fähig sei, seiner Bestimmung im engeren Sinne nachzukommen. In seiner frühen Phase meinte er, dass es einen konstitutionellen Zusammenschluss der Menschen sowie staatliche und kirchliche Institutionen brauche, um ein ethischen Gemeinwesen zu etablieren, während er sich in seiner Spätzeit davon überzeugt war, dass sich das «Reich Gottes» über kleine «Zellen» von «Erweckten» ausbreite. Dieser «Sinneswandel» beeinflusste sauch sein Wirken.

1.2. Wirken

Neben dem Denken Stapfers wurde auch sein Handeln und Wirken untersucht. In ihm versuchte er einige seiner Gedanken und Vorstellungen in die Tat umzusetzen. Zur

Untersuchung seines Wirkens wurden Stapfers Tätigkeiten im Ancien Régime, während der Helvetik und im französischen Réveil betrachtet. Dabei traten grössere Unterschiede zwischen den beiden Untersuchungsphasen zutage, die meines Erachtens wesentlich auf seine Erfahrungen während der Helvetik zurückzuführen sind. Weil er zur Jahrhundertwende davon überzeugt war, dass die Menschen am besten durch institutionelle Zusammenschlüsse (Staat, Kirche) zum Aufstieg zur sittlichen Veredelung zu befähigen seien, engagierte sich Stapfer um die Jahrhundertwende in öffentlichen Ämtern. Von denen aus strebte er eine Top-Down-Implementierung der Bestimmungsidee an. Gerade sein Schaffen während der Helvetik zeichnet sich durch Bestrebungen aus, die Gesellschaft durch ein national angelegtes Erziehungs- und Kulturprogramm sittlich zu veredeln. Für dieses Grossprojekt wollte Stapfer die Schulen, die Geistlichkeit und die Medien mobilisieren. Dieser Kraftakt sollte einerseits die Errungenschaften der Revolution konsolidieren und andererseits einen «esprit public» etablieren, der die gesamte Bevölkerung sukzessive zur Sittlichkeit emporstreben lasse. Dass dieses grossflächig angelegte Projekt mehrheitlich scheiterte, brachte Stapfer zum Umdenken. So strebte er nämlich ab den 1820er Jahren, als er sich im französischen Réveil zu engagieren begann, nicht mehr eine Top-down-, sondern Bottom-up-Realisierung der Bestimmung des Menschen an. Geprägt war diese neue Strategie durch seine Mitarbeit in religiösen Sozietäten, in denen er die irdische Repräsentation des «Reiches Gottes» zu erkennen glaubte und von denen sich dieses Reich auf die ganze Welt ausbreiten sollte. Diesen Sozietäten sprach er unterschiedliche Funktionen in der Bewältigung der grossen und heiligen Aufgabe («grande et sainte tâche») zu. Vor allem aber hatte Stapfer die Hoffnung, dass sich die Menschen in diesen Sozietäten allen anderen Menschen in moralischer und religiöser Hinsicht als Vorbilder empfehlen und so institutionslos eine Sogwirkung erzeugen, die den «Triumph des Evangeliums» irdisch manifestiere.

1.3. Schluss

Abschliessend ist festzuhalten, dass sich die Hypothese dieser Untersuchung, Stapfers Denken erweise sich als kohärent, wenn man es unter dem Leitmotiv

betrachtet, wozu der Mensch seiner Auffassung bestimmt sei, bestätigt hat. Dieses Leitmotiv brachte zum einen Verbindungslinien und zum anderen Entwicklungen vom «frühen» und dem «späten» Stapfer zum Vorschein. Die Entwicklungen, die Stapfer selbst durchlebt hat, eröffnen meines Erachtens Perspektiven, die sich über seine Person hinaus fruchtbar machen liessen. So lässt sich z. B. an Stapfer aufzeigen, dass eine vernunftorientierte Aufklärungstheologie keineswegs pietistischen Denkformen zuwiderlaufen muss.

V. Bibliographie

Die verwendeten Quellen und die verwendete Literatur sind im Folgenden separiert aufgelistet. Die in den Fussnoten verwendeten Kurzformen sind grafisch hervorgehoben.

1. Quellen

1.1. Archivquelle

- Stapfer, Philipp Albert, Lektüreverzeichnis, in: Bundesarchiv Bern BAR J1.66#1000_1362# Notizen (1800-1826): unpaginiert.

1.2. Gedruckte Quellen

Die gedruckten Quellen sind chronologisch geordnet.

- Stapfer, Philipp Albert, De Philosophia **Socratis**, Bern 1785.
- Stapfer, Philipp Albert, **Oratio festa** de vitae immoratlis spe firmata per resurrectionem Christi ad celebrandam servatoris gloriose de mortuis redivivi memoriam, Bern 1785.
- Stapfer, Philipp Albert, Die fruchtbarste **Entwicklungsmethode** der Anlagen des Menschen zufolge eines kritisch-philosophischen Entwurfs: in der Form einer Apologie für das Studium der classischen Werke des Altherhums, Bern 1792.
- Stapfer, Philipp Albert, **De Natura**, conditore et incrementis reipublicae ethicae, Bern 1797. (Hier liegt eine noch nicht publizierte Übersetzung vor, nach der zitiert worden ist)
- Stapfer, Philipp Albert, Versuch eines **Beweis**es der göttlichen Sendung und Würde Jesu aus seinem Charakter. Eine Predigt über Joh. XIV. 9, Bern 1797.
- Stapfer, Philipp Albert, Der Minister der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik an den Bürger **Tillier**, Regierungsstatthalter des Kantons Bern, in: Helvetische Monathsschrift 1 Heft 1 (1799): 118-123.
- Stapfer, Philipp Albert, Der Minister der Künste und Wissenschaften der einen und untheilbaren helvetischen Republik, an die **Religionslehrer** Helvetiens, über

ihre Pflichten und Bestimmung, in: Helvetische Monathsschrift 1 Heft 1 (1799): 124-133.

- Stapfer, Philipp Albert, **Bothschaft** des Vollziehungsdirektoriums an die Gesezgeber, und Gesetzesvorschalg, in: Luginbühl, Stapfer: 65-80.
- Stapfer, Philipp Albert, Zwei **Anrede**n, gehalten bei der feierlichen Einsetzung des Erziehungsrathes zu Luzern, den 20. Jenner 1799, Luzern 1799.
- Stapfer, Philipp Albert, **Rescript** des Erziehungsministers betreffend: die Haltung des am 28. September 1799 gefeyerten religiösen Buss- Bett- und Danksagungsfests, in: Helvetische Monathsschrift 2 Heft 6 (1800): 72-79
- Stapfer, Philipp Albert, Einige **Bemerkungen** über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien, Bern 1800.
- Stapfer, Philipp Albert, Notice sur Emmanuel **Kant** et revue des principaux points de sa doctrine, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges I: 101-190.
- Stapfer, Philipp Albert, **Erste Rede** vor der «**Société biblique**», gehalten am 6. Dezember **1819**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 15-62.
- Stapfer, Philipp Albert, **Zweite Rede** vor der «**Société biblique**», gehalten am 4. Dezember **1820**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 62-101.
- Stapfer, Philipp Albert, **Dritte Rede** vor der «**Société biblique**», gehalten am 16. April **1822**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 102-137.
- Stapfer, Philipp Albert, Quelques **réflexions** sur les devoirs que la **Société de la Morale chrétienne** s'est imposés, à l'égard des discussions de dogme, au troisième paragraphe du titre II de son règlement, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 447-463.
- Stapfer, Philipp Albert, **Erste Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 27. April **1824**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 182-188.
- Stapfer, Philipp Albert, Notice sur **Socrate**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges I: 1-81.
- Stapfer, Philipp Albert, **Erste Rede** vor der «**Société des missions évangéliques**», gehalten am 27. April **1827**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 301-308.
- Stapfer, Philipp Albert, **Zweite Rede** vor der **«Société des traités religieux»,** gehalten am 22. April **1828**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 189-198.

- Stapfer, Philipp Albert, **Zweite Rede** vor der «**Société des missions évangéliques**», gehalten am 25. April **1828**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 308-324.
- Stapfer, Philipp Albert, **Dritte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 28. April **1829**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 198-205.
- Stapfer, Philipp Albert, **Dritte Rede** vor der «**Société des missions évangéliques**», gehalten am 29. April **1829**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 324-336.
- Stapfer, Philipp Albert, **Vierte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 20 April **1830**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 205-220.
- Stapfer, Philipp Albert, **Fünfte Rede** vor der «Société des traités religieux», gehalten am 12 April **1831**, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 220-230.
- Stapfer, Philipp Albert, **Sechste Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 16. April **1831**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 230-238.
- Stapfer, Philipp Albert, **Siebte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 13. April **1834**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 238-245.
- Stapfer, Philipp Albert, **Erste Rede** vor der **«Société biblique française et étrangère»**, gehalten am 18. April **1834**, in: Vinet (Hrsg.): Mélanges II: 337-348.
- Stapfer, Philipp Albert, L'opportunité de la **distribution** de la bible en France prouvé par les besoins qui se manifestent aux deux extrémités de l'échelle sociale, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 348-356.
- Stapfer, Philipp Albert, **Achte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 19. April **1836**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 246-257.
- Stapfer, Philipp Albert, **Zweite Rede** vor der **«Société biblique française et étrangère»**, gehalten am 22. April **1836**, in: Vinet (Hrsg.): Mélanges II: 357-372.
- Stapfer, Philipp Albert, **Neunte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 18. April **1837**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 257-270.
- Stapfer, Philipp Albert, **Dritte Rede** vor der **«Société biblique française et étrangère»**, gehalten am 21. April **1837**, in: Vinet (Hrsg.): Mélanges II: 372-389.
- Stapfer, Philipp Albert, **Zehnte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 24. April **1838**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 271-286.

- Stapfer, Philipp Albert, **Vierte Rede** vor der **«Société biblique française et étrangère»**, gehalten am 27. April **1838**, in: Vinet (Hrsg.): Mélanges II: 390-416.
- Stapfer, Philipp Albert, **Elfte Rede** vor der **«Société des traités religieux»**, gehalten am 23. April **1839**, in: Vinet (Hrsg.), **Mélanges II**: 286-300.
- Stapfer, Philipp Albert, **Fünfte Rede** vor der **«Société biblique française et étrangère»**, gehalten am 26. April **1839**, in: Vinet (Hrsg.): Mélanges II: 416-446.
- Stapfer, Philipp Albert, Réflexions sur le **manque** d'harmonie dans les tendances religieuses de l'enseignement supérieur, in: Vinet (Hrsg.), Mélanges II: 679-697.
- Luginbühl, Rudolf (Hrsg.), Aus Philipp Alberts Stapfer's **Briefwechsel** (Quellen zur Schweizer Geschichte 11 & 12), Basel 1891.
- Rohr, Adolf (Hrsg.), Philipp Albert Stapfer. **Briefwechsel** 1789-1791 und Reisetagebuch, Aarau 1971.

2. Literatur

- Bevir, Mark, **Mind** and method in the History of Ideas, in: History and Theory 36 (1997): 167-189.
- Bevir, Mark, The **Role** of Contexts in Understanding and Explanation, in: Human Studies 23 (2000): 395-411.
- Bevir, Mark, The **logic** of the history of ideas, Cambridge 2002.
- Bondeli, Martin, **Kantianismus** und Fichteanismus in Bern: zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus, Basel 2001.
- Bourbon, Louis, La **pensée** religieuse de P.-A. Stapfer, Cahors 1899.
- Brandt, Reinhard, Die **Bestimmung** des Menschen bei Kant, Hamburg 2007.
- Damour, Carl, Die **Kirchenpolitik** der Helvetik und Ph. A. Stapfer, Bülach 1930.
- D'Alessandro, Giuseppe, Die Wiederkehr eines **Leitwort**s. Die «Bestimmung des Menschen» als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschsprachigen Spätaufklärung, in: Hinske, Nobert (Hrsg.), Die Bestimmung des Menschen, Aufklärung 11 (1999): 21-48.
- Encrevé, André, Les **protestants** en France, de 1800 à nos jours. Histoire d'une réintégration, Paris 1985.

- Frei, Daniel, Das schweizerische **Nationalbewusstsein**. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798, Zürich 1964.
- Gäbler, Ulrich, Evangelikalismus und **Réveil**, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert (Geschichte des Pietismus 3/4), Göttingen 2000: 27-85.
- Hinske, Norbert, Die tragenden **Grundideen** der deutschen Spätaufklärung. Versuch einer Typologie, in: Ciafardone, Raffaele (Hrsg.), Die Philosophie der deutschen Aufklärung, Texte und Darstellung, Stuttgart 1990: 407-458.
- Kant, Immanuel, **G**rundlegung zur **M**etaphysik der **S**itten. Mit einer Einleitung hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999.
- Kant, Immanuel, **K**ritik der **p**raktischen **V**ernunft. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg 2003.
- Kant, Immanuel, **K**ritik der **U**rteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg 2009.
- Kant, Immanuel, Die **Religion** innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg ^{2}2017.
- Kurt, Kim (Hrsg.), Philipp Albert Stapfer 1766-1966. **Ansprachen** von Kurt Kim, Hans Peter Tschudi und Henri Meylan, gehalten an der am 10. September 1966 auf Schluss Lenzburg veranstalteten Gedenkfeier (Schriftenreihe des Philipp-Albert-Stapfer-Hauses auf der Lenzburg 3), Aarau 1967.
- Luginbühl, Rudolf, Ph. Alb. **Stapfer**, helvetischer Minister der Künste und Wissenschaften (1766-1840): ein Lebens- und Kulturbild, Basel 1887.
- Luginbühl, Rudolf (Hrsg.), **Briefe** von J.G. Zimmermann, E. von Fellenberg, S. Schnell, K. Schnell und G. L. Meyer von Knonau an Philipp Albert Stapfer, Bern 1890.
- Macor, Anna Laura, Die **Bestimmung** des Menschen (1748-1800): eine Begriffsgeschichte, Stuttgart-Bad-Cannstatt 2013.
- Martin, Ernst, Philipp Albert **Stapfer**, Heinrich Pestalozzi und die Helvetische Schulreform. Eine kontextuelle Analyse, Zürich 2004.
- Meylan, Henri, Le **philosophe** et le chrétien, in: Kim (Hrsg.), Ansprachen: 23-32.

- Jannidis, Fotis, Die ‘**Bestimmung** des Menschen’: Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel, in: Aufklärung 14 (2002): 75-95.
- Osterwalder, Fritz, Der Helvetische **Bildungsplan** - eine kühne Strategie oder ein schwieriger Kompromiss?, in: Tröhler, Daniel (Hrsg.): Volksschule um 1800. Studien im Umfeld der Helvetischen Stapfer-Enquête 1799, Bad Heilbrunn 2014: 231-247.
- Pouthas, Charles-H., La jeunesse de **Guizot** (1787-1814), Paris 1936.
- Robert, Daniel, Les **églises** reformées en France (1800-1830), Paris 1936.
- Robert, Daniel; Cunnack-Wemyss, Alice (et al.), **Discussion**: sur Guizot homme religieux. Actes du colloque François Guizot (**1974** / 1976), in: Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français (1903-2015) 122 (2015): 455-475.
- Rohr, Adolf, Philipp Albert **Stapfer**: 1766-1840, in: Argovia, Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau 65 (1953): 30-48.
- Rohr, Adolf, Von den geistigen **Voraussetzungen** für Philipp Albert Stapfers helvetischen Erziehungsplan, in: Argovia, Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau 72 (1960): 227-241.
- Rohr, Adolf, Philipp Albert Stapfer eine **Biographie**. Im alten Bern vom Ancien régime zur Revolution (1766-1798), Bern 1998.
- Rohr, Adolf, **Minister** der Helvetischen Republik und Gesandter der Schweiz in Paris 1798-1803, Baden 2005.
- Rufer, Alfred, Ein Beitrag zur helvetischen **Revolutionsgeschichte** auf Grund eines Memoires von Ph. A. Stapfer, in: Jahrbuch für schweizerische Geschichte 36 (1911): 154-180
- Ruolt, Anne, L’**école** du Dimanche en France au XIXe siècle. Pour croître en grâce et en sagesse, Paris 2012.
- Schmidt, Heinrich Richard, Philipp Albert Stapfers **Erziehungsidee** und das Reich Gottes auf Erden, in: : 131-144.
- Schneckenburger, Mathias, P.-A. Stapferi, theologi Bernensis, christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae reformatae doctrina sistente, Bern 1842.

- Sommer, Andreas Urs, Lichtenberg in Frankreich. Zu Philipp Albert **Stapfer**s romantisierender Aufklärung, in: Lichtenberg: 57-72.
- Wemyss, Alice, Histoire du **réveil** 1790-1849, Paris 1977.
- Wernle, Paul, Der schweizerische **Protestantismus** im XVIII. Jahrhundert, 2 Bde., Tübingen 1923-1925.
- Wernle, Paul, Der schweizerische Protestantismus in der Zeit der **Helvetik** 1798-1803, 2 Bde. Zürich und Leipzig 1938-1942.
- Vinet, Alexandre (Hrsg.), **Mélanges** philosophiques, littéraires, historiques et religieux par M. P.-A. Stapfer, 2 Bände, Paris 1844.
- Vinet, Alexandre, P.-A. **Stapfer**. Sa vie, son caractère et ses écrits, in: Vinet, Alexandre (Hrsg.). Mélanges I: I-LVI.