

## Die „Wollebenskunst“ des Justus Georg Schottelius<sup>1</sup>. Streben nach irdischem Wohlergehen als Ziel einer frühneuzeitlichen Sitten- und Affektenlehre

Bei der Frage nach der rechten Lebensführung und der Regulation des Affekthaushaltes bringt Justus Georg Schottelius Elemente der Ethik mit solchen aus Theologie und Medizin zusammen. Er schöpft dabei aus verschiedenen antiken und zeitgenössischen Quellen<sup>2</sup> und verbindet mehrer Aspekte: Theologische Grundlage seines Menschenbildes ist die Lutherische Lehre, innerhalb dessen beschreibt er die Affekte wie schon Melanchthon auch als physiologische Prozesse. Eine große Rolle spielt die Tugendlehre des Aristoteles, aber auch Epikur und Seneca werden gelobt. Die *Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst*<sup>3</sup> sucht diese antiken Lehren fruchtbar zu machen, um einen christlichen Weg zum innerweltlichen Glück aufzuzeigen.

### 1 Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst

Jörg Jochen Berns hat über Schottelius Schriften gesagt: „In gewisser Weise sind alle poetischen und wissenschaftlichen Werke von Schottelius religiöse Werke. Insofern nämlich, als sie in einer protestantisch-mystischen Weltsicht fundiert sind, die mutig unorthodox und doch zugleich schreckensvoll ist“<sup>4</sup>. „Schreckensvoll“, das bezieht sich auf Betrachtungen über die Sündhaftigkeit der Menschen, über das Leiden im irdischen Jammertal und in der Hölle<sup>5</sup>. Doch obwohl Schottelius mit Luther eine auf der Erbsünde beruhende Verderbtheit der menschlichen Natur annahm, konnte er die Affekte, deren Entartung als Ursache menschlicher Sünden und Leiden galt, in eine Lebenslehre integrieren, die dem Einzelnen

---

<sup>1</sup> Schottel/ius hat seinen Namen trotz seiner Bemühungen um die Förderung der deutschen Sprache stets latinisiert. Dies diente wohl der Selbstkennzeichnung als Gelehrter. Es gibt keinen Brief und kein Textzeugnis, in dem er zur deutschen Namensform Schottel zurückgekehrt wäre. (Für entsprechende Informationen danke ich Andreas Herz von der Herzog August Bibliothek.) Ich übernehme daher die historische Selbstbezeichnung „Schottelius“.

<sup>2</sup> Welcher Quellen Schottelius sich im Einzelnen bedient hat, woher er seine Kenntnisse der antiken Autoren – er nennt z.B. Aristoteles, Platon, Cicero, Seneca und Epikur – geschöpft hat, dies zu bestimmen muß weiteren Studien vorbehalten bleiben. Hier können nur allgemein inhaltliche Parallelen und Unterschiede konstatiert werden. Als seine Hauptquelle gilt Dirck Voolckertszoon Coornhert: *Zedekunst dat is Wellevenskunst* (1586); in der Edition von B. Becker abrufbar unter: [www.dbnl.org/tekst/coor001/zede01](http://www.dbnl.org/tekst/coor001/zede01). Dazu Guillaume van Gemert: Schottelius Affektenlehre und deren Vorlage bei Coornhert, in: *Die Affektenlehre und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Jean-Dieter Krebs, Bern 1996, S. 73-92; Stefan Kiedron: „Sittenkunst“ und „Zedekunst“. Schottlii und Coornhert, in: *Acta Universitatis Wratislaviensis* Nr. 1130, *Neerlandica Wratislaviensis* 4 (1989), S. 247-267.

<sup>3</sup> Ich zitiere die nach dem von Jörg-Jochen Berns herausgegebenen Reprint der Ausgabe Wolfenbüttel 1669, Bern 1980.

<sup>4</sup> Justus Georg Schottelius 1612-1676. Ein deutscher Gelehrter am Wolfenbütteler Hof. Hrsg. von Jörg Jochen Berns, Wolfenbüttel 1976 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, Nr. 18), S. 83.

<sup>5</sup> Justus Georg Schottelius: *Die hertzliche Anschawunge Vnsers gecreutzigten Heylandes / Sampt andächtigen Gedancken Von Seynem Leyden für vns vnd Seyner Liebe gegen Vns*, Braunschweig 1640; Ders.: *Grausam*

innerweltliches Glück und Wohlergehen in Aussicht stellt. Eine heilsrelevante Erneuerung der Affekte kann nur im Glauben geschehen, Schottelius bietet den Christen aber ein rationales System zur Regulierung derjenigen Affekte, die für das innerweltliche Leben von Belang sind. Dabei gewannen die medizinisch-psychologischen Aspekte des Affekthaushaltes, die der rationalen Analyse zugänglich sind und daher eine vernünftige Kontrolle des Triebverhaltens ermöglichen sollten, ein Eigengewicht, ohne daß Schottelius sich dabei von den theologischen Vorgaben gelöst hätte. Hier könnte man einen Einfluß Melanchthons vermuten: In seinem Lehrbuch „De anima“ hat der Praeceptor Germaniae die theologische Anthropologie durch anatomische und physiologische Detailschilderungen erläutert und bekräftigt<sup>6</sup>. Schon in den Loci communes von 1521 hatte er den Menschen im Anschluß an Luther in theologischer Perspektive als ein Affektwesen beschrieben, das entweder von der Gottesliebe oder von der sündigen Selbstliebe weggerissen wird. Die umfassende Behandlung von Entstehung und Wirkungsweise der Affekte erhält aber innerhalb von Melanchthons theozentrischem Wissenschaftsgebäude ihren systematischen Ort in der Physik. Hier wird die von der Theologie gewußte Erneuerung der menschlichen Affekte durch den Heiligen Geist als physiologischer Vorgang infolge der Vermischung von göttlichem Geist und menschlichen Lebensgeistern erläutert<sup>7</sup>. Melanchthon betonte wiederholt die Bedeutung von Kenntnisse über die physische Natur des Menschen für die Ethik und für die Theologie<sup>8</sup>. Melanchthons Lehrbücher haben im protestantischen Raum eine beträchtliche Verbreitung und Nachwirkung erfahren<sup>9</sup>, und es wäre weiterer Studien wert, zu prüfen, wieweit Schottelius darauf zurückgegriffen hat.

Die *Ethica* ist in drei Bücher unterteilt: eines über das höchste Gute als *Ziel* der Ethik, eines über den Menschen als ihr *Objekt* und eines über die Tugenden als *Mittel* zum guten Leben.

Das erste Buch beginnt mit einem Bericht von der Weltweisheit, der Philosophie. Der menschliche Verstand sei eine zu Anfang „leere Tafel“, er sei aber bildbar und erwerbe Gutes wie Böses durch Anleitung und Übung. In diesem grundsätzlich offenen Bildungsprozeß

---

Beschreibung und Vorstellung Der Hölle Und der Höllischen Qwal / Oder Des andern und ewigen Todes, Wolfenbüttel 1676.

<sup>6</sup> Die Schrift über die menschliche Seele und die Anatomie sollte Teil eines umfassenden Lehrbuchs der Physik sein, wurde aber 1540 unter dem Titel „Commentarius de anima“ separat gedruckt und erschien 1552 überarbeitet als „Liber de anima“ – diesen Text gibt Corpus Reformatorum, Bd. 13, Sp. 5-178.

<sup>7</sup> Ebd. Sp. 88f. Jürgen Helm: Die „spiritus“ in der medizinischen Tradition und in Melanchthons „Liber de anima“, in: Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit. Hrsg. von Günther Frank und Stefan Rhein, Sigmaringen 1998 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Bd. 4), S. 219-237.

<sup>8</sup> Philipp Melanchthon: De Physica (1542). Corpus Reformatorum, Bd. 11, Sp. 558.

<sup>9</sup> Riccardo Pozzo: Die Etablierung des naturwissenschaftlichen Unterrichts unter dem Einfluß Melanchthons, in: Melanchthon und die Naturwissenschaften (Anm. 7), S. 237-287; Hans-Theodor Koch: Bartholomäus Schönborn

sie die Philosophie eine entscheidende Rolle, da sie die „reine Tafel vollschreibt / das natürliche Vermögen / so an sich lernfähig / mit allerhand guten Lehren bereichert [...] und also den Menschen recht verständig [...] weise und tugendhaft machet“<sup>10</sup>. Schottelius unterscheidet die *philosophia theoretica* und die *philosophia practica*; die zweite zerfällt wiederum – ganz aristotelisch – in drei Disziplinen: Politik, Ökonomie und Ethik. Die Ethik oder Sittenkunst ist für Schottelius „eine kunstmeßige Lehre“<sup>11</sup>, sie ist also weder angeboren noch eine übernatürliche Gabe, sondern soll im Verlauf des Buches für jeden verständlich gelehrt werden.

Den ersten Teil der Wohllebenskunst bildet die Eudaemonologie, die Lehre vom höchsten Glück als dem Endziel des menschlichen Lebens. In der göttlichen Ordnung der Dinge sei alles zu einem bestimmten Ende hin geschaffen, das gut, weil von Gott eingerichtet sei<sup>12</sup>. Auch das menschliche Handeln geschehe nie als Selbstzweck, sondern richte sich auf ein bestimmtes, als gut und erstrebenswert eingeschätztes Ziel<sup>13</sup>. Schottelius bestimmt es so: „Das einzige / alleinige / ewige / wahre / höchste Gut / ist nur Gott der Herr / die Liebe und Geniessung Gottes des Höchsten / die unseren Leib und Seel mit dem ewigen Gute und seeligster Wolfahrt erfreuen wird“<sup>14</sup>.

Seine sechshundert Seiten starke Ethik widmet er zwar einem anderen Ziel, aber dies steht zum christlichen Streben nach Gott nicht im Widerspruch, sondern im Einklang:

„Von diesem allerhöchsten / himmlischen / ewigen Gute handelt man allhier eigentlich nicht / sondern von einem solchen höchsten Gute / welches ein Mensch in dieser Welt / durch Hülfe Gottes, eussersten Tugendfleiß und mildeste Handbietung des Glücks erlangen/ zeitlich behalten / geniessen / sich dessen erfreuen und daher höchlich geehret und gelobet werden kann“<sup>15</sup>.

Das innerweltliche Wohlleben erscheint als legitimer und durch göttliche Hilfe geförderter Gegenstand einer umfangreichen Lebenslehre. Obwohl die Unterstützung Gottes und des Glückes – man beachte die Kombination! – nötig ist, um dieses irdische höchste Gut

---

(1530-1585). Melanchthons *de anima* als medizinisches Lehrbuch, in: Melanchthon in seinen Schülern. Hrsg. von Heinz Scheible, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 73), S. 323-339.

<sup>10</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 5. Er beruft sich auf Aristoteles als Urheber dieser Lehre; Platon und Cicero dagegen hätten eingeborene Kenntnisse angenommen. Platon, *Theaitetos* 191c, hat nur das Gedächtnis als leere (Wachs-)Tafel bezeichnet; in die lateinische Tradition wurde der Begriff *tabula rasa* von Albertus Magnus eingeführt.

<sup>11</sup> Ebd., S. 11. Die Rede vom Tugend-Habitus geht auf Aristoteles zurück: *Nikomachische Ethik* 1103a-1104a. Peter Nickl: *Ordnung der Gefühl: Studien zum Begriff des habitus*, Hamburg 2001. Er wird auch bei Coornhert verwendet, auf den Schottelius ebd. S. 7 indirekt verweist. Kiedron, *Sittenkunst* (Anm. 2), S. 248f., 258f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 28.

<sup>13</sup> Ebd., S. 25.

<sup>14</sup> Ebd., S. 58.

<sup>15</sup> Ebd., S. 58.

vollständig zu verwirklichen, beruht es doch auch auf der Anstrengung des Menschen, dem schließlich Lob und Ehre für das in der Welt erreichte Gute zuteil wird<sup>16</sup>. Der Grund für Schottelius' Konzentration auf innerweltliches Glücksstreben ist die von ihm wie schon von Aristoteles konstatierte Tatsache, daß eben jeder Mensch danach strebt. So stellt er unverblümt fest: „Das allerletzte Ende aber/ der endlichste Zweck/ wohin alles menschliche Thun und Fürnehmen hauptsächlich ziele / ist das höchste Gut / das allerbeste Glück und seliger Zustand *in diesem irdischen Leben*“<sup>17</sup>. Ohne die für jeden Christen normative Ausrichtung auf Gott in Zweifel zu ziehen, integriert Schottelius das Streben nach weltlichem Glück positiv in die Ethik und in das christliche Menschenbild<sup>18</sup>.

Die Deutung des weltlichen Glücks und weltlicher Freude als ein legitimes christliches Ziel erfolgte in Europa seit dem 15. Jahrhundert unter anderem im Rahmen der Auseinandersetzung mit epikureischen Lehren. Schon Lorenzo Valla hatte in seinem zunächst *De voluptate*, später *De vero bono* betitelten Werk versucht, die epikureische Voluptas zu „taufen“ und ihre Übereinstimmung mit dem christlichen Verum Bonum zu beweisen; ähnlich argumentierte Marsilio Ficino in *De voluptate*<sup>19</sup>. Erasmus hat in seine *Colloquia* 1533 ein Gespräch mit dem Titel *Epicureus* aufgenommen und dort die gläubigen Christen als wahre Epikuräer bezeichnet<sup>20</sup>. Außerdem wurden zahlreiche Lehrsätze Epikurs im Zuge der Seneca-Rezeption verbreitet<sup>21</sup>. Schottelius selbst verweist im Kapitel Von dem Höchsten Gute auf Epikur, der zu Unrecht als Förderer rein leiblicher Wollust gelte<sup>22</sup>.

Das zweite Buch enthält die Lehre vom Menschen als dem Objekt der Ethik, es untersucht besonders die menschliche Seele und deren Vermögen. Teil der anima rationalis sind Verstand und Willen, die eigentlich der Vernunft als „Straal göttlicher Weisheit in unserer

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 325.

<sup>17</sup> Ebd., S. 34f. (Hervorhebung B.P.)

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 331.

<sup>19</sup> Eugenio Garin: Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento, in: La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti, Florenz 1979, S. 72-92.

<sup>20</sup> Desiderii Erasmi Opera Omnia. Hrsg. von Jean Leclerc, Leiden 1703-1706, Bd. 1, 882D.

<sup>21</sup> Seneca zählt zu den Stoikern, wollte aber die Wahrheit verbreiten, wo immer sie zu finden war (Epistola morales 12,11). Er nutzte daher in Fragen der Ethik häufig Epikurs Sentenzen zur Bekräftigung stoischer Lehren (De constantia sapientis 15,4-16,3) und distanzierte sich von den unter Stoikern verbreiteten Vorurteilen gegen Epikur (De vita beatae 13,1f.). Er war eine Hauptquelle der Stoa-Rezeption in der frühen Neuzeit und trug auch zur Ausbreitung epikureischer Lehren bei: Louise Fortherrgill-Payne: Seneca's role in popularizing Epicurus in the sixteenth century, in: Atoms, pneuma, and tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought. Hrsg. von Margaret Osler, Cambridge 1991, S. 115-133. Kaspar Schoppes/Gaspar Scioppius bringt in seinen „Elementa philosophiae stoicae moralis“ (1606), Cap. 131f. (epikureische) Freude und (stoische) Tugend zusammen; auch in Justus Lipsius' „Manductionis ad Stoicam philosophorum libri tres“ (1604) findet man solche Elemente.

<sup>22</sup> Schottelius, Ethica (Anm. 3) S. 48. Er beruft sich dabei Urteil auf Seneca.

Seel“<sup>23</sup> folgen sollten. Der Wille strebt immer zu dem, was er für gut hält. Folgt er dabei der Vernunft, so bleiben die Leidenschaften im rechten Maß und der Wille strebt zum wahren Guten. Durch übermäßige Affekte kann man aber auch zum Scheinguten hingelockt werden. Schottelius' Willenskonzept kann hier nicht näher dargestellt werden<sup>24</sup>, festzuhalten bleibt, daß der Wille nicht von vornherein auf das Gute oder das Böse festgelegt ist.

Die Begierden, appetitus, erscheinen in aristotelisch-thomistischer Tradition als Teil der anima sensitiva, aus ihnen entstehen im Herzen die Affekte. Sie bewegen das Herz, weswegen Schottelius affectus als „Hertzneigungen“ verdeutscht, und nehmen Einfluß auf den ganzen Körper. Schottelius beschreibt die Affekte anhand der Anatomie und Physiologie des Herzens und benutzt sowohl Elemente der Säfte- als auch der Spiritus-Lehre<sup>25</sup>. Breiten Raum nimmt auch die psychologisch-moralisierende Darstellung von Entstehung und Wirkung der Affekte ein<sup>26</sup>. Schottelius spricht von einer „unzertrennlichen / wiewohl unbegreiflichen Verbindung und Durchmischung des Leibes mit der Seel / und der Seel mit dem Leibe: Dieses ist eine göttliche Verknüpfung“<sup>27</sup>. Die gottgewollte Verbindung von körperlichen und seelischen Faktoren prägt das menschliche Verhalten.

Die Affekte bilden für den Wolfenbütteler den eigentlichen Gegenstand der Ethik. An sich sind sie, weil von Gott geschaffen, nicht böse, die Herzneigungen sind allerdings durch die Erbsünde verdorben und ihre entartete Form strebt zum Bösen. So wird das einst selbstverständliche vernünftige Maßhalten verhindert, aber nicht vollständig: Der Mensch kann und muß es mit Unterstützung Gottes und durch eigenes Bemühen wieder zu erreichen suchen. Deshalb fordert Schottelius, ähnlich wie Melanchthon, statt Empfindungslosigkeit einen christlichen Gebrauch der Affekte<sup>28</sup>:

---

<sup>23</sup> Ebd., S. 125.

<sup>24</sup> Dazu Van Gemert (Anm. 2), S. 87.

<sup>25</sup> Die Traurigkeit z. B. charakterisiert Schottelius durch ein zusammengezogenes, trockenes Herz; durch Tränen, ein Bad oder Wein könne dieser Affekt überwunden werden, *Ethica* (Anm. 3), S. 188-202. S. 132-134 beschreibt er die vier Temperamente als Zustände des Herzens: heiß-trocken, heiß-blutreich, kalt-feucht, kalt-trocken.

<sup>26</sup> Vgl. van Gemert (Anm. 2), S. 83.

<sup>27</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 139.

<sup>28</sup> Ebd., S. 135f. S. 137 nennt er es vergebens und eitel, „entpfindungslos und neigungsfrey“ sein zu wollen. In der protestantischen Tradition unterstellte Melanchthon den Stoikern eine generelle Affektfeindschaft und kritisierte ihre angeblichen Versuche, alle Gefühle auszuschalten: *Liber de anima* (Anm. 6), Sp. 131-135. Tatsächlich forderten die Stoiker keineswegs völlige Gefühllosigkeit. Zwar galt für Chrysipp, so Max Pohlenz: „Alle Affekte sind unbedingt verwerflich.“ Andere, wie etwa Zenon, machten aber einen Unterschied zwischen schädlichen, naturwidrigen Affekten, die auf einem Fehlurteil beruhen, und naturgemäßen Affekten, denen der Verstand zustimmt. Max Pohlenz: *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Göttingen<sup>5</sup> 1978, S. 141-153; Zitat S. 150. Schon Seneca hatte den stoischen Weisen gegen den Vorwurf der Gefühllosigkeit verteidigt (*De clementia* 2,5,2f.). Seine Schriften prägten stark die Stoa-Rezeption im Barock; vgl. Lipsius (Anm. 21), 3,7 und Schoppes (Anm. 21), Cap. 127. Daß man vernunft- und naturgemäße Neigungen annahm hieß aber nicht, daß die Lehre von einem rechten Mittelmaß für *alle* Affekte akzeptiert worden wäre, bestimmte Affekte galten als gänzlich verwerflich: Coornhert (Anm. 11), 3.1,77-79.

„Die Hertzneigungen sind an sich selbst oder von Natur nicht böß: Dan sie rühren her aus der Begierde und aus dem Hertzen / welche beyde GOtt der HErr im Leibe und in der Seele / als etwas gutes / geschaffen hat. [...] Darum ist eben hieran am allermeisten gelegen / wie diese bey allen Menschen sich hervorgegebene Hertzneigungen werden gezähmet / mit der Vernunft befreundet / in ihrem vergönten Mittelwege behalten / und an sich untadelhaft und tugendfähig gemacht werden. [...] Die Erbsünde ist die Hauptursache der blinden verderbten Hertzneigungen / dadurch zerbrochen und festlos worden das heilige Verbündniß / und die Einigkeit aller unserer Begierde mit dem erleuchtetem göttlichem Verstande.“

Das dritte Buch enthält die Lehre von den Mitteln, die zu einem glücklichen Leben führen. Das sind die Tugenden als „Grundfertigkeit unseres Gemütes / in allem Thun und Lassen [...] den rechten / von der Vernunft gutbefundenen Mittelweg zutreffen“<sup>29</sup> und durch Maßhalten gut zu leben. Das Modell des vernünftigen Mittelweges entstammt der aristotelischen Tradition, die besonders Melanchthon für den protestantischen Gebrauch nutzbar gemacht hat<sup>30</sup>.

Schottelius nennt die drei geistlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, die allein von Gott verliehen würden, und natürliche Tugenden, worunter er physische Eigenschaften versteht. Die Ethik beschäftige sich aber mit den erworbenen, bzw. zu erwerbenden Tugenden. Schottelius' Darstellung folgt insgesamt der aristotelisch-thomistischen Einteilung in 5 Verstandes- und 11 Sittentugenden; sie werden jeweils mit ihren Entartungen in zuviel oder zuwenig ausführlich beschrieben. Schottelius präsentiert diese Tugenden als erlernbar, verweist aber regelmäßig darauf, daß die menschlichen Anstrengungen durch Gottes Hilfe unterstützt werden müssen.

## 2. Das höchste innerweltliche Glück und der Weg dorthin

Ausgangspunkt und Ziel der *Ethica* ist die Frage nach dem guten Leben in dieser Welt und nach dem Weg dorthin, nicht als Gegenmodell zur christlichen Ausrichtung auf Gott, sondern innerhalb der theologischen Vorgaben. Sowohl die Rezeption stoischer als auch epikureischer Lehren im 16. und 17. Jahrhundert zielte ja darauf, diese mit den christlichen Zielen in Übereinstimmung zu bringen und für das christliche Leben fruchtbar zu machen. So betrachtete der Wolfenbütteler das von ihm beschriebene Streben nach innerweltlichem Glück als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung, denn „alles in der Welt ist gerichtet zu einem gewissen Ende und Ziel: Dieses Ende aber ist allezeit etwas gutes an sich / weil der gute

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 312.

<sup>30</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik 1107a-b.

Schöpfer es also geordnet / der aber nichts anderes als gutes zu ordnen vermag“<sup>31</sup>. Schottelius' Lebenslehre beschreibt nur den besten Weg zu dem von allen Menschen im Rahmen der Schöpfungsordnung angestrebten innerweltlichen Glückszustand.

Zum irdischen höchsten Gut, wie es die *Ethica* beschreibt, gehören neben der Zufriedenheit, die ein tugendhaftes Gemüt verleiht, auch körperliche Vorzüge, sowie materieller Besitz, soziale Stellung und politischer Einfluß; Schottelius spricht von „äußerlichen“ oder „Glücksgütern“ wie Ehre und Reichtum<sup>32</sup>. Solche Gaben der Fortuna wurden von antiken wie christlichen Autoren häufig als vergänglich abgelehnt und dem wahren Glück diametral gegenübergestellt<sup>33</sup>, hier zählen sie mit zum höchsten Gut im irdischen Leben<sup>34</sup>:

„Der Seelen Wolwesen ist aber auch verknüpft mit des Leibes Wolfahrt / und weil das höchste Gut auch des Leibes völligen guten Zustand / nicht weniger auch des Glückes völlige Günst mit sich führet / so entsteht also daher die oft angedeutete Seeligkeit oder höchster Wolstand der Seele und des Leibes in diesem Leben.“

Das entspricht Aristoteles<sup>35</sup>, ist aber auch dadurch bestimmt, daß Schottelius die Verbindung von Leib und Seele trotz der gewaltigen Differenz zwischen dem niederen Fleisch und dem unsterblichen Geist als gottgegeben bejaht<sup>36</sup>. Körperliche und materielle Güter sind deswegen keine hinreichenden, aber notwendige Bestandteile des innerweltlichen höchsten Guten. Allerdings sind äußerliche Güter, das stellt Schottelius immer wider fest, stark zufallsabhängig, und es gibt keine verlässlichen Rezepte für ihren Erwerb. Deswegen kann er auch in stoischer Manier feststellen, wer nichts begehre, habe alles und könnte stets fröhlich sein<sup>37</sup>. Insgesamt konzentriert sich seine Ethiklehre darauf, den Affekthaushalt und die innere Einstellung gegenüber dem Materiellen zu regulieren, um so das Menschenmögliche zum Erreichen weltlichen Glücks zu tun.

Eine solche Lebenslehre hält er für sehr nötig, denn neben dem wahren Guten, auf das die Geschöpfe hingeordnet sind, gibt es auch viel „Scheingutes“. Scheingüter sind meist

<sup>31</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 28.

<sup>32</sup> Ebd., S. 61-63.

<sup>33</sup> Schon für Platon (z. B. Theaitetos 176) lag das Glück im Geistigen, in der Angleichung an Gott, aus der der Mensch zu seinem Schaden immer wieder ins Körperlich zurückfällt. Diese Lehre fand durch Augustinus' De beata vita Eingang in die christliche Theologie. Im Mittelalter und der Renaissance wurde die Kritik am vergänglichem weltlichen Glück im Anschluß an Boethius häufig am Begriff der Fortuna festgemacht. In der (neo)stoischen Bewegung des Barock galt die Bedürfnislosigkeit als Ideal, dies meinte aber keineswegs freudloser Askese, sondern zielte auf das Glück, das dem Weisen aus der Selbstgenügsamkeit erwachsen sollte; Gesundheit oder Ruhm galten als Adiaphora: Lispius (Anm. 21), 2,20; 2,23; 3,6.

<sup>34</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 38.

<sup>35</sup> Aristoteles: *Rhetorik* 1360b.

<sup>36</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 139f.

<sup>37</sup> Ebd., S. 171f.

Entartungen eigentlich erlaubter Ziele. Sie werden aus Irrtum über ihre Qualität angestrebt, wie übermäßiger, über das standesgemäße Einkommen hinausgehender Reichtum, der unglücklich mache, oder übertriebene Lüsternheit, die dem Mensch ebenfalls schade<sup>38</sup>. Ähnlich wie die Stoiker warnt der Wolfenbütteler vor einem ungehemmten Ausleben des Genußstrebens und anderer momentaner Triebe, auch wenn er eine Generalverurteilung einzelner oder gar aller Affekte ebenso ablehnt wie Melanchthon. Schottelius beschreibt für alle Herzneigungen ein schädliches Zuviel und ein Zuwenig sowie eine erlaubte Mitte und bestärkt die Leser, alles in vernünftigem Maß zu genießen<sup>39</sup>.

Schottelius gesteht allerdings zu, daß in dieser Welt das Erreichen des von ihm vorgestellten höchsten Guten nur mit Einschränkungen möglich sei<sup>40</sup>. Er hat zwar die „Zedekunst dat ist wellevenskunste“ des Niederländers Coornhert stark für sein eigenes Werk ausgewertet<sup>41</sup>, dessen perfektionistische Überzeugungen und die Ablehnung der Erbsündenlehre übernimmt er aber nicht. Der Wolfenbütteler behält die Lutherische Skepsis gegenüber dem natürlichen Vermögen, Gutes zu tun<sup>42</sup>, bei. Er gibt der Vernunft, als einem verbliebenen Strahl göttlicher Weisheit<sup>43</sup>, zwar eine wichtige Position für die Ausgestaltung des *weltlichen* Lebens; wer dem Leitstern der Vernunft und der „Wollebenskunst“ folge, könne im Diesseits Gutes tun und für sich erlangen. Da er aber keine *geistliche* Verdienstlichkeit tugendhafter Werke behauptet, steht er ganz im Rahmen der Lutherischen Lehre, die ja das weltliche Reich streng vom geistlichen trennt und für das innerweltliche Leben die weltliche Klugheit als Maßstab akzeptiert<sup>44</sup>.

Die Affektnatur des Menschen, sein Schielen auf den eigenen Vorteil und auf innerweltliches Wohllleben bindet Schottelius geschickt in die Ethik ein. Gerade das Streben nach Wohllleben erscheint nicht mehr als Hinderungsgrund, sondern als Garant für sittliches Verhalten, denn „sonst würden alle gute Gesetze / alle Zuchtlehre und alle Tugendübung vergebens und nichts nütze seyn / wan nicht daraus ein gutes End / endlicher ruhiger Genöß und rechter

---

<sup>38</sup> Ebd., S. 44-57.

<sup>39</sup> Ebd., S. 177f. S. 543 lehnt er es ab, empfindungslos gegen alle erlaubte Lust werden zu wollen. Vgl. Anm. 28.

<sup>40</sup> Ebd., S. 39-42.

<sup>41</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>42</sup> Luther betont immer wieder, der Mensch könne seit dem Sündenfall aus eigener Kraft nur Böses tun. Über Luthers Skepsis gegenüber den Fähigkeiten des gefallenen Menschen vgl. Dieter Groh: *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Frankfurt/Main 2003, S. 567-576. Erst durch den Glauben wird der Mensch erneuert und nun auch wieder zu guten Werken fähig, die allerdings nicht ihm zuzurechnen sind, sondern Gottes Wirken.

<sup>43</sup> Ähnlich Melanchthon, vgl. Günther Frank: *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*, Leipzig 1995, S. 112-140.

<sup>44</sup> Vgl. Luthers *Von weltlicher Obrigkeit und Wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523); *Confessio Augustana*, 16. u. 28. Artikel. Beispielhaft Luthers Aussage zu Joh 14f.: „Denn dazu hat Gott die vernunft gegeben, das sie sol herrschen auff erden, Das ist: das sie macht hat gesetz und ordnung zu machen von allem, so dis leiblich leben belanget, [...] item eusserliche zucht halten und ehrbarlich leben.“ Weimarer Ausgabe Bd. 45, S. 621.

Tugendlohn entstehen sollte“<sup>45</sup>. An solchen Stellen klingt Schottelius geradezu utilitaristisch<sup>46</sup>. Er übernimmt die traditionellen Werte der christlichen Tugendlehre, stellt aber die eingennützige Motivation des glückssuchenden Menschen neben die metaphysische Begründung der Tugenden und versucht, beide Elemente miteinander zu vereinen. Insofern setzt er innerhalb der protestantischen Tugenddiskussion einen eigenen Akzent: Während Luther betonte, man dürfe bei guten Taten nicht auf den eigenen Vorteil schielen – weder auf geistlichen, noch auf weltlichen –<sup>47</sup>, nutzt der Wolfenbütteler dieses Verhalten gezielt aus.

Das Durchschauen körperlicher und seelischer Prozesse und insbesondere die rationale Abschätzung der Folgen des eigenen (affektiven) Handelns sollen tugendhaftes Verhalten in der Welt ermöglichen<sup>48</sup>. Die psychologische und physiologische Affektenlehre bilden daher die Grundlage der Schottelischen Tugendlehre<sup>49</sup>, denn „ein Sittenkundiger und Tugendlehrer muß derhalben kundig seyn / wie es mit des Menschen Seele und dero Vermögen [...] beschaffen / wann er will [...] die Kräfte der Seelen zur Tugendliebe gewinnen“<sup>50</sup>. Jörg Jochen Berns spricht von einer „Enttheologisierung und Psychologisierung“<sup>51</sup> der Ethik; das ist wohl überzogen, denn die Ethik wird nicht enttheologisiert, aber in ihrem Zentrum stehen nicht nur die göttlichen Forderungen und die göttliche Gnadenhilfe, sondern das Wesen, die Fähigkeiten und Antriebe des Menschen in der Welt.

Im Rahmen der systematisch entworfenen Kunstlehre des Wohllebens erhalten die scheinbar ganz nach aristotelischer Tradition beschriebenen Tugenden nun einen neuen Platz: Anstatt

<sup>45</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 42.

<sup>46</sup> Das Abzielen auf ein gutes Ende ist ein zentrales Moment in Schottelius' Konzept der menschlichen Handlungsmotivation; ebd., S. 28f. Deshalb kann er um eines guten Zwecks willen pragmatisch Abstriche von ethischen Normen machen und z.B. Notlügen erlauben; ebd., S. 528. Er möchte allerdings nicht die Güte der Mittel und des Endzwecks gegeneinander ausspielen, sondern sie miteinander in Übereinstimmung bringen.

<sup>47</sup> Weimarer Ausgabe Bd. 10/3, S. 288: „Also sollen auch wyr ynn allen guten wercken nichts unßers suchen, widder tzeitlich noch ewiglich, sondern gott tzu ehren frey umbsonst unßerm nehsten nutze seyn.“ Bd. 56, S. 355 heißt es: „Unde et Scientie et virtutes et quecunque bona naturaliter cupita, quiesta, inventa male bona sunt. Quia non in Deum referuntur. Sed in creaturam i. e. in seipsum.“

<sup>48</sup> Auch in der Stoa wird die Physik der Ethik eng beigeordnet, das zeigt etwa Lipsius' *Physiologia Stoicorum* von 1604. Schon Juan Luis Vives hat in seinem Werk über die Seele und das Leben (*De anima et vita libri tres*, 1538) die Affekte im Zusammenspiel von Körper und Geist untersucht und sie als Wurzeln von Ethik und Pädagogik dargestellt. Auch Melanchthon hat die physiologischen Aspekte der Affekte im Rahmen seiner Untersuchung von Seele und Körper beschrieben.

<sup>49</sup> Bei Aristoteles ist die Affektenlehre hauptsächlich Teil der Rhetorik (1356a, 1378a-1388b). In der Nikomachischen Ethik (1105b-1106a) werden die Affekte nur kurz abgehandelt. Melanchthon behandelt sie in mehreren Fachgebieten, so in der Rhetorik und in der Ethik. Als Theologe spielen die Affekte für ihn eine zentrale Rolle bei der Lehre von der Sünde und der Gnade, vom Glauben und den guten Werken; vgl. *Confessio Augustana*, Artikel 20 u. *Loci communes* 1521, *Locus De hominibus viribus adeoque de libero arbitrio*. Die Deutung und Bedeutung der Affekte ist durch die Theologie vorgegeben, die Entstehung, Funktion und Wirkungsweise der Affekten im Zusammenhang mit den übrigen Kräften des Körpers und der Seele zu untersuchen, ist allerdings Aufgabe der Physik, die ihre Ergebnisse wiederum den Theologen und Ethikern zur Verfügung stellt. Vgl. Anm. 6-8. Bei Schottelius erhält die physiologisch-psychologische Affektenlehre ihren systematischen Ort gänzlich in der Ethik und wird zu deren epistemologischer Grundlage.

<sup>50</sup> Schottelius, *Ethica* (Anm. 3), S. 14.

<sup>51</sup> In seinem Nachwort (mit eigener Paginierung) zur *Ethica* (Anm. 3), S. 54 f.

*Ziel* des ethischen Lehrgebäudes zu sein, dienen sie als *Mittel* zur Erlangung weltlichen Glücks, und diese Funktionalisierung deckt sich nicht mehr ganz mit den Intentionen des Aristoteles, auch nicht mit denen der Stoiker<sup>52</sup>. Schottelius bekräftigt die eher an Epikur erinnernde Rangfolge ausdrücklich, wenn er sagt, „der dritte Theil der Sittenkunst handelt von den *Mitteln* / nemlich von den *Tugenden* selbst / vermittelst welcher man kann endlich zum vorgesetzten *Zwecke* / als zu dem [...] allerbesten *Glückswesen* gelangen“<sup>53</sup>.

Da Schottelius innerweltliches Glücksstreben als natürliche Konstante menschlichen Verhaltens legitimiert hat, mag es zunächst seltsam erscheinen, daß er eine künstliche Lehre für notwendig hielt, um dieses natürliche Ziel zu erreichen. Keineswegs sei sich der Mensch von Natur aus des rechten Wegs bewußt. Dies sehe man an den Wilden in Amerika, die in einer unzivilisierten Umgebung ein barbarisches Leben führten. In ihren Anlagen – der reinen Tafel – seien zwar alle Menschen gleich, aber durch die äußeren Einflüsse entwickeln sie sich zum Guten, zur Tugend, oder, wenn die rechte Erziehung fehlt, zum Schlechten<sup>54</sup>. Die Herzneigungen der Erdenkinder zielen nämlich seit dem Sündenfall nahezu ausweglos auf Scheingutes, auf die Sünde. Deswegen muß es eine künstliche, Verstand und Willen lehrhaft zu vermittelnde Antizipation des durch Tugend zu erreichenden Glücks geben, um tugendhaftes Verhalten in Gang zu setzen<sup>55</sup>:

„Alhier in der Sittenkunst ist das Ende und der Ausgang derselben / ein höchstes Gut / ein glückliches und allerbestes Wolwesen und Wolergehen: Dieses kömmt anfangs in Betrachtung / und also schauet man das Ende / zu Anfang an: Zu diesem Ende zugelingen muß durch Hilfe der Tugenden geschehen / derhalben tritt man den Tugendweg an [...] bis man zum Ausgange und Ende / nemlich zu dem verhofften Guten und glükseligen Wolwesen gerahte.

Den Weg nun vorher wol wissen und überschauet haben (der Sittenlehre kundig und der Sittenübung beflissen seyn) machet desto sichereren Fortgang.“

<sup>52</sup> Bei Aristoteles: Nikomachische Ethik 1098a, 1177a-b, liegt die Glückseligkeit des Menschen, seinem Wesen gemäß, in der tugendhaften, d.h. zugleich vernünftigen, Tätigkeit der Seele. Dies grenzt er von einem Zustand ab, in dem Tugenden nur wegen ihrer Folgen ausgeübt werden: Solche Handlungen können zwar „gut“ sein, sind aber nicht „schön“, ein Unterschied, der besonders in der Eudemischen Ethik ausgeführt wird: 1247f. Die aristotelische Tugend als die beste aktualisierte Weise, zu sein, verträgt sich nicht mit einer nutzenorientierten Funktionalisierung. Friedemann Buddensiek: Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999. Auch Seneca verwahrt sich dagegen, die Tugend, wie Epikur es tue, als Mittel auf dem Weg zur Voluptas als dem höchsten Gut zu betrachten. Für ihn tritt die Lust als Begleiterin der Tugenden auf, ist ihr, dem wahren höchsten Gut, aber untergeordnet. De beneficiis 4,2.

<sup>53</sup> Schottelius, Ethica (Anm. 3), S. 15. Hervorheb. B.P.

<sup>54</sup> Ebd., S. 336 f.

<sup>55</sup> Ebd., S. 29. Schottelius läßt hier offen, ob dem eine Erneuerung der menschlichen Fähigkeiten im Glauben vorausgehen muß. Luther lehrte, auch Heiden könnten mittels der Vernunft ein ehrbares Leben führen. Weimarer Ausgabe Bd. 45, S. 621.

Die Aussicht auf Lohn regt zu tugendhaftem Verhalten an, und zur von außen an den Einzelnen herangetragenen Lehre tritt dann die eigene Praxis, die den Menschen auf dem Weg der Tugend erst richtig voran bringt<sup>56</sup>. Denn durch die Erfahrung, daß Tugend sich günstig auf das eigene Leben auswirkt, wird solches Verhalten positiv verstärkt. Gott habe sogar „in die Natur und in alles Thun und Lassen des Menschen eine Nebenlust mit eingepflanzt / die gleich dem Gewürtz / die Mühe und Arbeit versüßet und kräftig erhält“<sup>57</sup>. Schottelius hat die menschliche Orientierung am Lustpotential jeder Tätigkeit nicht verurteilt, sondern so wie Gott selbst den Menschen durch die Nebenlust zum Guten antreibe, stellt der Wolfenbütteler das allgemeine Luststreben durch bestimmte Zielvorgaben in den Dienst seiner Sittenkunst<sup>58</sup>:

„Es ist kein Mensch in der Welt / der nicht seine Lust und Freude woran hat / nach Beschaffenheit solcher Lust und Freude nun / womit der Mensch umgehet / ob solche gut und zulässig / oder böß und schädlich sey / bekommt auch ein jeder einen Namen oder Nachruhm / ob einer gut und tugendhaft / oder ob er böß und untugendhaft sey.“

Hier läßt sich noch einmal exemplarisch zeigen, wie Schottelius die Affekte zunächst als kreatürliche Gegebenheit konstatiert („es ist kein Mensch in der Welt, der nicht ...“) und sie erst in einem zweiten Schritt anhand ihrer „Beschaffenheit“ beurteilt. Was gute Folgen bringt, gilt als tugendhaft, was schädlich ist, wird als untugendhaft gebrandmarkt. Kurzfristiger Lustgewinn muß dabei allerdings mit den mittel- und längerfristigen Folgen für das eigene Lebensglück verrechnet werden, Schottelius lobt deshalb Epikur, der die „Wollust des Gemüthes“, nicht allein die des Leibes als höchstes Ziel empfohlen habe<sup>59</sup>.

Kalkulationen über den am Ende zu erreichenden Lust- und Glückszustand richtig anzustellen, Wohlleben und Tugend zu vereinen, dazu will die *Ethica* den Einzelnen anleiten. Ihr rationale Analyseverfahren ermöglicht die Erkenntnis und anschließend die kunstvolle Lenkung der eigenen Affekte und des eigenen Verhaltens. Dies gilt natürlich nicht für den geistlichen Bereich, aber im alltäglichen Leben will die Sittenkunst dazu beitragen, die seit

<sup>56</sup> Ebd. in der Dedication betont Schottelius die Notwendigkeit praktischer Übung, um die (Sitten-)Kunst zu erlernen. Daß der Tugendhabitus durch Übung erst richtig erworben wird, geht auf Aristoteles zurück: Nikomachische Ethik 1103a-1104a.

<sup>57</sup> Ebd., S. 181.

<sup>58</sup> Ebd., S. 186. Daß die auf Gutes gerichtete Lust lobenswert, die Begierde nach Schlechtem zu tadeln ist, lehrte schon Aristoteles: Nikomachische Ethik 1175b-1176a. Ähnlich Coornhert, Zedekunst (Anm. 11), 6.3,5. Der Niederländer fordert, man müsse seine Begierde ganz auf Gott richten, der um seiner selbst willen erstrebt werde, nicht wegen zu erwartender Wollust. Dann folge als Nebeneffekt, nicht als intendiertes Ziel, eine heilige Lust im Gemüt. Ebd. 6.3,10-14. Schottelius dagegen nutzt das Luststreben direkt als Motivation zur Tugend.

<sup>59</sup> Ebd., S. 48. Vgl. Anm. 21.

dem Sündenfall gestörte Einheit zwischen Vernunft und Neigungen überwinden – indem sie Jedem innerweltliches Glück in Aussicht stellt.