

Erster Teil:

ERFAHRUNGSSEELENKUNDE

Erstes Kapitel

Die Erfahrungsseelenkunde und ihre Voraussetzungen

1.1. Moritz' 'Mensch der Erfahrungsseelenkunde' im Kontext der Anthropologie des 18. Jahrhunderts

Wenngleich die vier Teile von Moritz' *Anton Reiser* erst zwischen 1785 und 1790 erschienen sind¹, arbeitete der Schriftsteller schon seit 1783, dem Jahr der Entstehung seines *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* (1783/1793), an seinem psychologischen Roman. Bekanntlich kann man das aus den ersten Vorabdrucken entnehmen: 1783 wurden ein "Fragment aus Anton Reisers Lebensgeschichte" in der Oktobernummer der *Berlinischen Monatsschrift*² und eine "Erinnerung aus den frühesten Jahren der Kindheit" in Moritz' Zeitschrift *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*³ veröffentlicht. 1784 erschienen noch zwei "Fragment[e] aus Anton Reisers Lebensgeschichte" im zweiten Band von Moritz' *Magazin*⁴.

Moritz' Roman ist für das Ergebnis der grundlegenden Gedanken der ersten Schriften dieses Autors zu halten. Sein Programm erklärt der Schriftsteller in der "Fortsetzung der Revision der drei ersten Bände dieses Magazins" auf klare und

¹ Der erste Teil erschien 1785 bei Friedrich Maurer in Berlin, 1786 kamen der zweite und der dritte Teil und 1790 nach Moritz' italienischer Reise der vierte Teil heraus.

² *Berlinische Monatsschrift*, hrsg. von F. Gedike und J. E. Biester, Band 2, Berlin 1783, S. 357-364.

³ Vgl. MzE, 1, 1, 54.

⁴ MzE, 2, 1, 62-77; MzE, 2, 2, 119-129. Weitere Separatabdrucke einzelner Fragmente kamen später im *Magazin* noch heraus: "Die Menschenmasse in der Vorstellung eines Menschen", in: MzE 1786, 4, 2, 150-155; "Fragment aus dem vierten Theil von Anton Reisers Lebensgeschichte", in: MzE 1791, 8, 1, 68-74; "Fortsetzung des Fragments aus dem 4ten Theil von Anton Reisers Lebensgeschichte", in: MzE 1791, 8, 2, 95-112; "Die Leiden der Poesie", in: MzE 1791, 8, 3, 258-271. Außerdem kam in *Der neue teutsche Merkur*, hrsg. von Ch. M. Wieland, Weimar 1792, 2. Bd., S. 200-208 ein Teil des Abschnittes "Die Leiden der Poesie" unter dem Titel "Warnung an junge Dichter" heraus.

deutliche Art und Weise: Der *Anton Reiser* sei als seine stärkste Sammlung von Beobachtungen der menschlichen Seele zu betrachten. Insofern gilt Moritz' Roman als der Mittelpunkt der Gedanken des Schriftstellers über das Subjekt:

In einer Schrift, die ich unter dem Titel *Anton Reiser, ein psychologischer Roman*, herausgegeben, und wovon ich in diesem Magazin einige Fragmente mitgeteilt habe, sind sehr viele hierin einschlagende Beobachtungen enthalten: die Erinnerungen aus Anton Reisers frühesten Kinderjahren waren es vorzüglich, die seinen Charakter und zum Theil auch seine nachherigen Schicksale bestimmt haben. Ich werde mich bei mehreren Gelegenheiten künftig auf diesen *psychologischen Roman* beziehen müssen, weil er die stärkste Sammlung von Beobachtungen der menschlichen Seele enthält, die ich zu machen Gelegenheit gehabt habe. [MzE, 4, 3, 195]

Moritz' intensive Auseinandersetzung mit der menschlichen Seele bildet den Ausgangspunkt für die Entstehung des Romans und prägt außerdem auch seine weiteren Werke.

Aus welcher Perspektive wird der Mensch bei Moritz betrachtet? Die Beschäftigung des Schriftstellers mit dem Menschen nimmt anfänglich die Form der Beschäftigung mit der menschlichen Sprache an. Schon unter den ersten Aufsätzen sind nicht von ungefähr zahlreiche 'linguistische' Abhandlungen⁵. Woher kommt das Interesse des Schriftstellers für die Sprache, und von welchem Gesichtspunkt aus beschäftigt er sich damit? In erster Linie ist nicht zu vergessen, dass die Sprache als Instrument menschlicher Kommunikation eins der Hauptthemen der Aufklärungsphilosophie ist. In dieser Diskussion beschäftigt man sich mit der Frage, ob die Sprache als eine göttliche Gabe oder als eine gesellschaftliche auf Vereinbarung gründende Notwen-

⁵ Vor den *Beiträgen zur Philosophie des Lebens* (1780), die eigentlich sein erstes umfangreiches Werk sind, hatte Moritz nur wenig geschrieben, darunter sind aber schon vier Aufsätze über die Sprache: *Tabelle von der englischen Aussprache* (1779), *Tabelle von der englischen Etymologie* (1779), *Vom Unterschiede des Akkusativs und des Dativs* (1780) und *Anhang zu den Briefen vom Unterschiede des Akkusativs und des Dativs* (1780). Nicht zu vergessen ist auch, dass in Moritz' erster Buchpublikation, in den 1780 zusammengedruckten *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, eine Abhandlung *Von der Sprache* zu lesen ist. Vgl. *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, von M. Carl Philipp Moritz. Conrector am Grauen Kloster zu Berlin. Erstes Bändchen, gedruckt und verlegt von Christ. Sigm. Spener, Berlin 1780, S. 201-212.

digkeit zu betrachten sei⁶. In diesem Rahmen bringen Moritz' erste Schriften eine noch religiös ausgerichtete Auffassung der Sprache zum Ausdruck, wie aus den *Unterhaltungen mit meinen Schülern* (1780) herauszulesen ist, in denen die Sprache als "eines der vorzüglichsten Geschenke, die wir von Gott erhalten haben"⁷, definiert wird. Ähnliche Argumente sind auch ein paar Seiten weiter zu lesen:

Wenn wir die Sprache, die wir jetzt reden, erst hätten erfinden sollen, wie lange Zeit würde darüber verfließen seyn, ehe wir sie zu der Vollkommenheit gebracht hätten, worinn wir sie nun besitzen? Bei unsern Lebzeiten wäre das gewiß nicht geschehen [...]. Wie vielen Dank seydt ihr also Gott dafür schuldig, daß er die Sprache von euren Eltern auf euch forterben ließ, und daß ihr nun so leicht, und fast ohne es selbst zu wissen, reden und denken lernet! ⁸

Wie Moritz' zahlreiche Beiträge im *Magazin* beweisen, distanziert sich jedoch der Schriftsteller spätestens ab 1783 von dieser religiös ausgerichteten Auffassung der Sprache und entwickelt neue Gedanken weiter, die *in nuce* bereits in den *Unterhaltungen mit meinen Schülern* präsent sind. Schon in dieser frühen Schrift hatte Moritz zum Beispiel die Sprache als den "Faden, welcher uns aus dem Labyrinth unsrer Vorstellungen den Weg zeigt [...]"⁹, bezeichnet; diesen Gedanken wird er später auch im *Magazin* ausdrücken¹⁰. Von nun an wird Moritz die Sprache in erster Linie für ein Abbild der menschlichen Seele halten und sie von einem psychologischen Gesichtspunkt aus studieren. Indem Moritz die Sprache aus einer zu seiner Zeit außergewöhnlichen Perspektive – der psychologischen – untersucht, nimmt er innerhalb der Zeitdiskussion eine neue Stellung ein¹¹. Ganz am Anfang seines ersten Aufsatzes zur *Sprache in psychologischer Rücksicht*¹² im ersten Stück vom *Magazin zur*

⁶ Vgl. darüber Meier, Albert: *Karl Philipp Moritz*, a.a.O., S. 76-77.

⁷ Vgl. *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, a.o.O., S. 201.

⁸ Ebenda, S. 216.

⁹ Ebenda, S. 213.

¹⁰ Vgl. MzE, 4, 3, 193ff.

¹¹ Innerhalb dieser Zeitdiskussion ist natürlich die ausschlaggebende Stellungnahme Herders nicht zu vergessen, der die Sprache als Ausdruck menschlicher Natur versteht. Herders Auffassung wehrt sich gegen Sprachtheorien theologischer oder aufklärerisch-rationalistischer Herkunft und bildet die Grundlage für Moritz' Verständnis der Sprache als anthropologisches Phänomen. Repräsentativ für Herders Theorien ist die Abhandlung *Über den Ursprung der Sprache*. Vgl. dazu W, 2, 1096f.

¹² Vgl. MzE, 1, 1, 69-78.

Erfahrungsseelenkunde betont Moritz, dass sein starkes Interesse für die Sprache darauf hinausläuft, das von ihr dargestellte getreue Gemälde der menschlichen Seele zu rekonstruieren:

Daß es nützlich ist, die Sprache auch in dieser Rücksicht zu studieren, bedarf wohl keines Beweises, da sie selbst ein Abdruck der menschlichen Seele ist, von welcher sie uns in ihren Fugen und geheimen Verbindungen ein getreues Gemälde darstellt. [MzE, 1, 1, 69]

Eine weitere Stelle dieser Abhandlung lässt keinen Zweifel an der Bedeutung der Sprache für die Untersuchung der menschlichen Seele aufkommen:

Im Grunde ist sie doch das einzige, woran wir uns halten können, um in das innre Wesen unsrer eignen Begriffe, und eben dadurch in die Kenntniß unsrer Seele tiefer einzudringen. [MzE, 1, 1, 70]

Die Sprache soll für Moritz “in psychologischer Rücksicht” untersucht werden, sie soll nicht zu rein wissenschaftlichen und theoretischen Zwecken erforscht werden, sondern um dem Menschen zur Kenntnis der menschlichen Seele zu verhelfen¹³.

Dieses Studium der Sprache “in psychologischer Rücksicht” ist für das brennende Interesse an der empirischen Psychologie und an der Beobachtung der menschlichen Seele repräsentativ, das von Anfang an im Mittelpunkt von Moritz' Schriften steht. Die zentrale Bedeutung der Aufmerksamkeit, die dieser Autor für den Menschen zeigt, erhellt auch aus den Titeln seines Romans und seiner Zeitschrift: *Anton Reiser* trägt den Untertitel *Ein psychologischer Roman*, während der Titel des *Magazin* “Gnothi Sauton” lautet – “erkenne dich selbst”.

¹³ In dieser Hinsicht sind auch die zahlreichen Aufsätze über die Taub- und Stummgeborenen erwähnenswert, die Moritz in seinem *Magazin* veröffentlicht und in denen der Mangel der Sprache und dessen Folgen für die menschliche Seele betrachtet werden. Schon im ersten Beitrag dieser Art heißt es: “Es verdient wohl bemerkt zu werden, in wie ferne die Seele, ohngeachtet des gänzlichen Mangels eines Sinnes, wodurch sie einen so großen Zufluß von Ideen erhält, sich dennoch in einem *gesunden* Zustande befinden kann, da überdem noch die Sprache fehlt, wodurch der Mensch seine Ideen allein zu fixieren scheint.” [MzE, 1, 1, 33]. Aus diesen Zeilen wird deutlich, dass die Sprache – beziehungsweise deren Mangel – auch in den Schriften zu den Taub- und Stummgeborenen aus einer psychologischen Perspektive betrachtet wird.

Was hat es mit diesem Interesse an der menschlichen Seele auf sich? Um diese Frage zu beantworten, darf man nicht vergessen, dass Moritz' Zeit unter dem Vorzeichen des Studiums des Menschen steht und dass das Interesse an der Psychologie in der deutschen Aufklärung sehr verbreitet ist. Nicht zufällig emanzipiert sich gerade in dieser Zeit die Psychologie – die bis zur zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als ein Teil der Metaphysik betrachtet wird – allmählich von dieser und wird zu einer eigenen Wissenschaft¹⁴. Der Begriff “empirische Psychologie” geht auf Wolffs Theorien zurück, die aber immer noch auf dem Unterschied zwischen unteren und oberen Seelenvermögen und auf der Bekämpfung der Affekte durch die “deutlichen Vorstellungen” gründet. Moritz' “Erfahrungsseelenkunde” löst sich aber vom Wolffschen Modell und leitet eine gänzlich neue Entwicklung der empirischen Psychologie ein¹⁵. Das Bahnbrechende an dieser neuen Perspektive im Studium des Menschen besteht darin, dass das Subjekt zum ersten Mal in seiner ‘Ganzheit’ als empirisches Wesen verstanden wird: Der ‘Mensch der Erfahrungsseelenkunde’ wird als Ergebnis eines sozialgeschichtlichen Prozesses beschrieben, das sich durch den Einfluss des äußeren Milieus auf den Innenbereich stets ändert:

Der Mensch der Erfahrungsseelenkunde ist ein empirisches Wesen inmitten empirischer Bedingungen, ist Produkt seiner Geschichte. Von Anfang an fließen ihm Ideen zu, die ihn prägen und konstituieren. Die empirisch-kausale Fragestellung des *Magazins* thematisiert ihr Objekt als geschichtlich geworden, als Konkretionsort vorgängiger Daten etwa – bei Moritz zurückgedrängt – psychologischer und insonderheit soziologischer Art.¹⁶

¹⁴ Siehe dazu E. Scheerer, “Psychologie”: in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Schwabe & Co, Basel 1971ff., Bd. 7, S. 1599ff.

¹⁵ Zu den Verbindungen und den Unterschieden zwischen der Auffassung der Psychologie der deutschen Schulphilosophie und Moritz' Theorien vgl. auch das erste Kapitel von Bezold, Raimund: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.a.O., S. 13-82.

¹⁶ Ebenda, S. 89. Raimund Bezold behauptet zurecht, dass die sozialpsychologische Ausrichtung des *Anton Reiser* jedoch nicht bloß zu “deduzierendem Rationalismus” wird: “Obschon Anton Reiser als Funktion sozialer Gegebenheiten dargestellt wird, so ist Moritz weit davon entfernt, seine Helden zu einer bloßen Summe der auf ihn wirkenden Umstände zu machen, die von vornherein als Ursachen zu errechnen wären, die sich im systematischen Tableau aufführen ließen. Die kausalgenetische Perspektive des Erzählers kippt nicht um in deduzierenden Rationalismus”. Vgl. ebenda, S. 151.

Diese Auffassung des Subjektes als werdendes Produkt seiner Geschichte ist in Moritz' Zeit nicht selbstverständlich. In diesem Rahmen darf man die Rolle nicht vergessen, welche die zeitgenössische Diskussion über das Verhältnis von Leib und Seele in Moritz' Beschäftigung mit dem Menschen spielt¹⁷. Moritz' Auffassung des Menschen geht auf die sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelnde neue Anthropologie zurück, die sich gegen ein metaphysisches Verständnis der menschlichen Seele als Substanz wendet und vom Zusammenhang von Leib und Seele ausgeht. An die Stelle der Metaphysik tritt nun die Empirie. Die neue Wissenschaft nimmt sich vor, den Menschen in seiner psychophysischen 'Ganzheit' zu untersuchen. Das neue anthropologische Modell, das sich mit der Cartesianischen und Leibnizschen Konzeption des Menschen¹⁸ nicht mehr zufrieden gibt, geht also von der ungeschiedenen Einheit von Körper und Seele aus und wendet sich gegen den Rationalismus der Wolffschen Schule sowie gegen den französischen Materialismus. Der Mensch soll in der neuen Sicht in seiner einheitlichen 'Ganzheit' betrachtet werden, und die Anthropologie wird zur Wissenschaft der psychophysischen Zusammenhänge, die "Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachtet"¹⁹. Repräsentativ für die neue Auffassung des Menschen schreibt Ernst Platner in seiner *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772):

Der Mensch ist weder Körper, noch Seele allein; er ist die Harmonie von beyden, und der Arzt darf sich, wie mir dünkt, eben so wenig auf jene einschränken, als der Moralist auf diese.²⁰

¹⁷ Auf die Zusammenhänge zwischen Erfahrungsseelenkunde und Anthropologie im 18. Jahrhundert haben Raimund Bezold: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.o.O. sowie Lothar Müller: *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis*, a.a.O., hingewiesen. Die ausführlichste Studie zur literarischen Anthropologie im 18. Jahrhundert ist der von Hans-Jürgen Schings herausgegebene Band *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart/Weimar 1994.

¹⁸ Vgl. dazu z.B den Artikel von H. Poser: "Monade", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a.o.O., Bd. 6, S. 117ff.

¹⁹ Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1998, S. XVII.

²⁰ Ebenda, S. IV. Ähnliche Worte sind zum Beispiel auch in der Dissertation des jungen Schiller zu lesen: "[...] der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen", vgl. NA, 20, 163.

Auf dem Prinzip der Harmonie beruht auch Moritz' therapeutisch-pädagogisches Engagement. Es handelt sich hier nicht nur um die Harmonie von Körper und Seele, sondern auch um die Harmonie der verschiedenen Seelenkräfte untereinander. Die Gesundheit der Seele entspricht für Moritz dem Zusammenklang der Seelenfähigkeiten, während die Seelenkrankheit konsequenterweise gerade im Mangel dieser Übereinstimmung besteht. Bezeichnenderweise lautet seine Definition der Seelenkrankheit in den "Grundlinien zu einem ohngefährten Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde" wie folgt: "Mangel der *verhältnismäßigen*²¹ *Übereinstimmung* aller Seelenfähigkeiten ist Seelenkrankheit"²². Ein repräsentatives Beispiel für diese Auffassung der Seelenkrankheit ist Moritz' Prosastück *Aus K...s Papieren*²³, in dem zwei junge Leute namens K... und F... gerade an der Disharmonie ihrer Seelenkräfte zugrunde gehen. Folgende Zeilen aus F...s Geschichte weisen darauf hin:

F... war damals dem äußern nach in sehr guten Umständen. Allein das übereinstimmende Verhältnis seiner innern Seelenkräfte zu einer zweckmäßigen Tätig-

²¹ Das im 18. Jahrhundert ins Deutsche neu eingeführte Wort "verhältnismäßig" ist nicht ganz im heutigen Sinne zu verstehen. "Verhältnis" heißt den "zustand eines Dinges, soweit er sich aus dem vergleiche mit, aus der beziehung zu anderen dingen und wesen ergibt; das verhalten zu etwas anderem, die wechselbeziehung überhaupt." [Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, bearbeitet von E. Wülcker u.a., Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1956, 12. Band, I. Abteilung, S. 516]. Nicht das Relative, nur in bestimmten Grenzen und von einem bestimmten Standpunkt aus Zutreffende und daher in seiner Gültigkeit Eingeschränkte wird hier gemeint, sondern "die Beschaffenheit eines Dinges in Beziehung auf ein anderes, oder in Betrachtung eines andern ähnlichen Dinges zu bezeichnen [...], was die Lateiner durch 'respectus', 'relatio' und 'proportio' geben." [Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Elektronische Volltext- und Faksimile-Edition nach der Ausgabe letzter Hand Leipzig 1793-1801, Digitale Bibliothek Band 40, Directmedia, Berlin 2001, S. 1057]. Betont wird also in Moritz' Definition der Seelenkrankheit nicht etwa das Relative in der fehlenden Übereinstimmung der Seelenkräfte untereinander, sondern die fehlende harmonische Beziehung (*relatio, proportio*) der Seelenkräfte zueinander.

²² Vgl. MzE, 1, 1, 28. Nicht uninteressant ist, dass Moritz schon in den *Unterhaltungen* eine ähnliche These vertritt: "Ein ieder Mensch hat gemeiniglich so einen Hauptgedanken, welcher über alle andern beständig die Herrschaft führt". Vgl. *Unterhaltungen mit meinen Schülern*, a.o.O., S. 237. Das Böse wird hier als das definiert, was nicht gehörig eingeschränkt werden kann und deswegen die Oberherrschaft in der Seele bekommt: "Ein ieder Gedanke in der Seele des Menschen ist gut, wenn er nur an seinen gehörigen Platze steht, so bald man ihn aber diesen vertauschen läßt, richtet er Schaden und Unheil". Vgl. ebenda, S. 238. Die Kategorien, mit denen Moritz in den *Unterhaltungen* das Böse verurteilt, entsprechen denen, mit welchen Moritz später die Seelenkrankheit wertfrei diagnostiziert.

²³ Dieses Prosastück wurde in den wöchentlich erscheinenden *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und des Schönen* (1786-1788) stückweise veröffentlicht.

keit hatte schon damals einen gewaltigen Stoß erhalten, und war so zerrüttet worden, daß schwerlich eine vollkommene Wiederherstellung je zu hoffen war.

[W, 1, 694]

Für Moritz besteht die “Seelenkrankheit” gerade in der fehlenden Übereinstimmung der inneren Seelenkräfte miteinander und in der darauffolgenden zwecklosen Untätigkeit der Seele.

Nicht zu vergessen ist, dass die Tradition der Arzneykunde in Moritz' Theorie der Seelenkrankheiten eine große Rolle spielt, und dass die Erfahrungsseelenkunde auf einer Parallele zwischen Seele und Körper gründet. Die durch die Medizin erworbene Kenntnis des Körpers soll zur Kenntnis und Behandlung der Seele verhelfen, die Arzneykunde gilt somit als Basis und als fester Vergleichspunkt für die Entwicklung einer neuen Seelenkunde:

So wie bei der Heilung der körperlichen Krankheiten die vorzüglichste Regel ist, daß man die Natur beobachte, ihren Absichten nicht entgegenwirke, sondern ihre Thätigkeit zu lenken suche – so scheint dieß ebenfalls bei der Heilung der Seelenkrankheiten eine der ersten Regeln zu seyn. [...]

Was dem Körper die Nahrungssäfte sind, das ist der Seele der immerwährende Zufluß neuer Ideen, wovon einige sich nach innern gewissen Reizen oder disponierenden Ursachen festsetzen, andere wieder verfliegen. [...]

Das Wesen der Seele besteht in der Thätigkeit, so wie das Wesen des Körpers in der Ausdehnung.

Was Hunger und Durst bei dem Körper sind, das ist der Thätigkeitstrieb bei der Seele. [...]

Wenn nun dieser Thätigkeitstrieb eine unrechte Richtung genommen hat, so entsteht dadurch eine Unordnung, oder Disharmonie in den von Kindheit auf gesammelten Vorstellungen; ein mißbilligendes Gefühl; wovon etwas ähnliches bei dem Körper statt findet, sobald der Nahrungstrieb sich gleichsam vergangen hat.

[MzE, 4, 1, 30]

Die Parallele zwischen Körper und Seele, auf die wiederholt hingewiesen wird, zeigt, dass nicht der Einfluss des Körpers auf die Seele in der Erfahrungsseelenkunde zentral ist, sondern die Ähnlichkeit der physischen und psychischen Welt in ihren jeweiligen Verhältnissen, weswegen die Kenntnis des Körpers als Grundlage für die

Kenntnis der Seele dienen kann²⁴. In diesem Rahmen gilt Marcus Herz' *Medizinische Encyclopedie* für Moritz als besonders hilfreiche Quelle, worauf auch der Herausgeber selber im *Magazin* aufmerksam macht:

Wegen der auffallenden Ähnlichkeit, welche die Erfahrungsseelenkunde mit der Arzneikunde im *Ganzen* hat, ist mir des *Herrn Doktor Herz medicinische Encyclopedie*, bei meinen Betrachtungen über die Seelenkrankheitskunde sehr zu statten gekommen. [MzE, 1, 1, 28]

Der Einfluss der Arzneikunde auf die Seelenarzneikunde beschränkt sich bei Moritz nicht nur auf die Einteilung und systematische Ordnung, die im *Magazin* nach dem Vorschlag Moses Mendelssohns übernommen werden²⁵. Der Hauptbeitrag von Marcus Herz' Theorien für Moritz' Erfahrungsseelenkunde besteht darin, die Aufmerksamkeit des Seelenarztes auf das einzelne Individuum und auf seine persönliche 'Seelendiätetik' gelenkt zu haben²⁶. In seinen Schriften geht Marcus Herz zum Beispiel davon aus, dass "das Relative²⁷ in der Wirkungsart dieser spirituellen Medicamente viel größer ist, als in der Wirkung der materiellen" und dass die Menschen "in Ansehung der mechanischen und chemischen Alterationen ihres Körpers lange nicht so sehr voneinander ab[weichen], als in Ansehung ihrer thierischen"²⁸. Diagnostik und Heilbehandlung sollen sich für Herz nach der Kenntnis der individuellen Beschaffenheit des einzelnen Menschen orientieren, weil es keine Universalmittel ge-

²⁴ Davon ausgehend stellt Bezold fest, dass das Konzept des *Magazins* dualistisch sei, weil die Seelenkunde als keine Unterart der Arzneywissenschaft zu betrachten sei, sondern als eine parallele und verbundene, aber autonome Disziplin. Vgl. Raimund Bezold, *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.o.O., S. 137.

²⁵ Die Aufsätze im *Magazin* werden unter die Rubriken "Seelennaturkunde", "Seelenkrankheitskunde", "Seelenzeichenkunde", "Seelendiätetik", "Seelenheilkunde" geordnet. Vgl. dazu MzE, 1, 1, 8.

²⁶ Zur Figur und zu den Theorien des "philosophischen Arztes" Marcus Herz vgl. Martin L. Davies: *Identity or History? Marcus Herz and the End of the Enlightenment*, Wayne State University Press, Detroit 1995, insbesondere S. 93ff.

²⁷ "Relativ" drückt im 18. Jahrhundert das lateinische "relatio", die Wechselwirkung, aus und ist nicht mit dem nur unter bestimmten Umständen Gültigen zu verwechseln. Zum Wort "relativ" im 18. Jahrhundert vgl. auch die Anm. 21.

²⁸ Herz, Marcus: *Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moritz' Krankengeschichte*, in: *Philosophisch-Medizinische Aufsätze*, hrsg. von Martin L. Davies, Röhrig Verlag, St. Ingbert 1997, S. 60-84, hier S. 61.

ben kann. Somit rückt das sorgfältig zu beobachtende Individuum in seiner Besonderheit in den Mittelpunkt:

Ohne die eigene Gemüthsverfassung des zu behandelnden Kranken genau zu kennen (und wie unvollständig ist nicht noch die psychische Diagnostik?) kann man nie sicher seyn, durch irgend ein Unternehmen nicht gerade die entgegengesetzte Gemüthsbewegung von derjenigen zu erregen, die man eigentlich beabsichtigt. Die Menschen weichen in ihrem Verlangen und Verabscheuen so sehr von einander ab, dass nicht selten der Gegenstand, welcher diesen in die höchste Entzückung versetzt, jenen in die tiefste Traurigkeit stürzt, was den einen zur Wuth empört, dem Andern ein sanftes Lächeln entlockt; was den Einen bis zur Schwärmerey ergötzt, dem Andern die plagendste Langeweile erregt; was den Einen durch Ueberraschung ausser sich bringt, von dem Andern längst vorausgesehen und mit Ungeduld erwartet wird. – Wie kann bey dieser ungeheuern Abweichung der Gefühle der Arzt gerade diesen oder jenen Zustand mit Zuverlässigkeit in der Seele hervorbringen? ²⁹

In Hinsicht auf diese unbegrenzte Variabilität der seelischen Verfassungen soll der Arzt die Patienten rücksichtsvoll behandeln. Da es auf der psychischen Ebene keinen verbindlichen Normalitätsbegriff gibt, kann in jedem Einzelfall nur äußerste Sorgfalt und “Behutsamkeit” helfen³⁰:

Diese Behutsamkeit beruhet auf dem Studium der menschlichen Seele, des Ganges ihrer Neigungen und deren Wirkungsart auf den Körper überhaupt; auf der psychischen Kenntniß des einzelnen Menschen, bey welchen [sic] wir den Versuch anstellen wollen, der individuellen Beschaffenheit *seines* Gemüths und des besonderen Einflusses von dessen Aeusserungen und Veränderungen auf *seinen* körperlichen Zustand; und endlich auf einem solchen vorsichtigen Benehmen, daß, im Falle der Versuch mißlingt und seine unmittelbaren Folgen von augenscheinlicher Gefahr sind, man ihn zeitig genug wieder aufheben und dessen schädliche Wirkungen abwenden kann. ³¹

²⁹ Ebenda, S. 63.

³⁰ Siehe dazu auch Raimund Bezold: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.o.O., S. 119-120.

³¹ Herz, Marcus: *Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moritz' Krankengeschichte*, a.o.O., S. 66.

Schon 1782 drückt Moritz in seinem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* Gedanken über die besondere und persönliche ‘Seelendiätetik’ des einzelnen Individuums aus, die an Herz' Theorien denken lassen:

Es kömmt daher nicht sowohl auf die Stärke oder Schwäche einer einzelnen Seelenfähigkeit, an und für sich betrachtet, an, als vielmehr, in wie ferne dieselbe, in Absicht aller übrigen Fähigkeiten, entweder zu stark oder zu schwach ist.

Eine sehr starke Einbildungskraft kann daher bei einem solchen, wo Gedächtniß, Beurtheilungskraft u.s.w. ihr die Wage halten, in einem völlig gesunden Zustande der Seele statt finden; bei einem andern, wo dieses der Fall nicht ist, kann sie Krankheit seyn.

Hieraus folget, daß ein jeder Mensch nach dem ihm eignen Maaß seiner Seelenfähigkeiten, auch seinen eignen Seelengesundheitszustand habe, und daß selbst dieser nach dem verschiednen Alter desselben abwechselt [...]. [MzE, 1, 1, 28-29]

Ausgehend vom persönlichen Seelengesundheitszustand des Einzelnen wünscht sich Moritz “moralische Ärzte”, welche die Seelenkrankheiten des Menschen mit Aufmerksamkeit auf dessen persönliche Seelendiätetik wirksam heilen können:

Gäbe es doch wahre moralische Ärzte, welche so wie die phisikalischen, sich mehr mit den Individuis beschäftigten, und von ihren Heilungsarten, zum allgemeinen Besten, öffentliche Berichte abstatteten! Aber leider gibt es viele moralische Quacksalber, welche die einzige Universalarznei aller Krankheiten der Seele erfunden zu haben glauben, und sie mit großem Geschrei und in einem Schwall von Worten zu Markte bringen, um dem staunenden Pöbel ein Blendwerk zu machen.³²

Moritz wehrt sich gegen die vermeintlichen moralischen Ärzte, welche “durch den Schleier einer nur allzuoft mißverstandenen Religion” verblendet wurden, “wodurch ihre Augen so dunkel wurden, daß sie die so mannigfaltig verschiednen Gebrechen der Seele mit einem einzigen allgemeinen Namen benannten, und beständig ein einziges Universalmittel dagegen anpriesen, wodurch das Übel oft noch größer ward,

³² W, 1, 794.

um sich nicht nur nicht die Mühe geben zu dürfen, über den jedesmaligen Zustand des Kranken, und über die innere Natur und Beschaffenheit der Krankheit selbst genauere Untersuchungen anzustellen³³. Mit der in seinen Augen nicht schuldfreien Vernachlässigung der “so mannigfaltig verschiedenen Gebrechen der Seele” vonseiten der Religion unzufrieden, strebt Moritz eine neue Seelenkrankheitslehre an, welche den besonderen Krankheiten der Seele jedes einzelnen Individuums sorgfältig entgegen arbeiten soll:

Da die Krankheiten der Seele aus verschiedenen Ursachen entstehen, so giebt es auch gewiß gegen dieselben kein Universalmittel, sondern der moralische Arzt muß diese Krankheiten nach ihren Erscheinungen, nach ihren Ursachen, und Folgen studieren, wenn er es unternehmen will, sie zu heilen.

Er muß das verletzte Verhältniß zwischen den Seelenfähigkeiten, wo möglich, wieder herzustellen suchen. [MzE, 1, 1, 31]

Die angestrebte Seelenkrankheitslehre soll aber nicht zum Selbstzweck werden: Sie soll eine nicht rein wissenschaftliche Funktion erfüllen. Auf dem Prinzip, die Erfahrung der Theorie vorzuziehen, basiert später auch die scharfe Polemik gegen Pockels' Leitung des *Magazin* in Moritz' italienischer Zeit, weil diese gegen Moritz' Absichten an unmittelbarer moralischer und wissenschaftlicher Lehre orientiert ist:

Um nun aber das Ziel der Wahrheitsforschung sich nicht zu voreilig aufzustecken, ist der Weg der Erfahrung der sicherste, welcher freilich die Entstehung der Lehrgebäude hindert, aber dafür eine desto festere Grundlage macht, worauf man sicher fußen kann, ehe man weiter geht.³⁴ [MzE, 8, 1, 7]

Wie Raimund Bezold hervorhebt, geht es Moritz nicht darum, die Seelenkrankheiten zu klassifizieren oder das Wissen zu vermehren, sondern vor allem dem einzelnen Menschen nützlich zu sein:

Es geht Moritz nicht vordringlich darum, den Platz der Leiden Reisers innerhalb eines nosologischen Tableaus, eines Kabinetts psychischer Mißbildungen zu

³³ W, 1, 794.

³⁴ Zu Moritz' Polemik gegen Pockels' Leitung des *Magazin* vgl. MzE, 7, 3, 194ff. sowie MzE, 8, 1, 7-10.

bestimmen, sondern die Geschichte der Krankheit in der Entwicklung eines konkreten Individuum zu liefern, die einzelnen Stadien festzuhalten und in therapeutischer Absicht nach Gründen zu suchen, die den fatalen Prozeß vorantreiben oder retardieren.³⁵

Moralische Experimente sollen nicht um ihrer selbst willen durchgeführt werden, sondern um dem Individuum zum psychopsychischen Gleichgewicht oder gar zum Glück zu verhelfen:

Freilich hält sich der Mensch für zu wichtig, an dem Menschen selber moralische Experimente zu machen; aber es kommt ja hier nicht auf den Namen sondern auf die Sache an. Man macht ja diese Experimente nicht, um ihrer selbst willen, oder bloß um etwa einen Satz aufzuklären, sondern vorzüglich um einem Individuum unmittelbar dadurch nützlich zu werden [...]. [W, 1, 795]

Schon der Titel der vom Autor herausgegebenen Zeitschrift ist in dieser Hinsicht erhellend: Wie ihm Moses Mendelssohn angeraten hatte, ersetzte Moritz die ursprüngliche Benennung "Experimentalseelenlehre" durch "Erfahrungsseelenkunde", um den empirischen sowie antisystematischen Charakter seiner Beobachtungen zu unterstreichen, was er im *Vorschlag zu einem Magazin der Erfahrungs Seelenkunde* ankündigt³⁶. Gegen das abstrakte pädagogische System der Aufklärung bzw. der Wolffschen Schule sollen die von Moritz angestrebten moralischen Experimente in erster Linie keinen theoretischen Anspruch erheben, sondern auf Fakten und Tatsachen basieren:

Was mich darüber beruhiget, daß ich die gegenwärtige Sündflut von Büchern noch mit einem neuen Buche vermehren will, ist dieses, daß ich Fakta, und kein moralisches Geschwätz, keinen Roman, und keine Komödie, liefere, auch keine andern Bücher ausschreibe.³⁷ [W, 1, 811]

³⁵ Bezold, Raimund: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.o.O., 176-177.

³⁶ W, 1, 809.

³⁷ Nicht von ungefähr schreibt Ernst Platner in der Vorrede zu seiner *Anthropologie* sehr ähnliche Worte. Vgl. *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, a.o.O., S. XVIII.

In den “Grundlinien zu einem ohngefähren Entwurf in Rücksicht auf die Seelenkrankheitskunde” betont Moritz die zentrale Rolle, welche die konkreten “Fakta” in der Erfahrungsseelenkunde spielen sollen, und ihren Vorrang vor den theoretischen Reflexionen:

In einem Magazine der Erfahrungsseelenkunde müssen, insbesondere anfänglich, der eingestreuten Reflexionen so wenige als möglich seyn. In der Folge kann es immer mehr durch wichtige Reflexionen und wichtige Fakta wachsen, die sich wechselseitig einander zu Hülfe kommen.

Alles ängstliche Hinarbeiten aber auf ein festes System muß dabei gänzlich vermieden werden, und fürs erste muß alles nur ohngefährer Entwurf seyn, worinn immer noch manche Linie wieder verwischt werden kann, wenn auch sogar das Ganze darüber eine völlig andre Gestalt gewinnen sollte. [MzE, 1, 1, 27-28]

Auch in *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* (1786) kommt Moritz’ antitheoretische Erfahrungsseelenkunde durch die praktische Pädagogik des Gastwirts Knapp zum Ausdruck³⁸:

Mögen andre für die Glücklichen sorgen, sagte *Knapp* zu sich selber, daß sie noch glücklicher werden, durch schöne Gemälde, schöne Statuen, und schöne Gedichte – wenn ich nur etwas dazu beitragen kann, daß die Unglücklichen nach ihrer Art ein wenig glücklicher werden, durch Gesundheit, Zufriedenheit, und Arbeit – Das große Gebäude der menschlichen Glückseligkeit müssen doch auch einige von unten angreifen, wenn es nicht einmal plötzlich zertrümmern soll. – [W, 1, 364]

O ihr Menschenfreunde, die ihr den Willen und die Kraft habt, außer euch zu wirken, stellt euch doch wie *Knapp*, und *Hartknopf*, und der Emeritus, und wie der gute *Pestalozze* in der Schweiz, unten an, wenn ihr wirken wollt – das sinkende Gebäude braucht Stützen und nicht Statuen. – [W, 1, 366]

Das Interesse von Pädagogen und Erziehern soll für Moritz nicht dem idealisierten Besseren gelten, sondern “dem verwilderten Acker des wirklichen festen Erdbo-

³⁸ Zur Pädagogik des Gastwirts Knapp vgl. Morgner, Ulrike: “Das Wort aber ist Fleisch geworden”. *Allegorie und Allegoriekritik im 18. Jahrhundert am Beispiel von K. Ph. Moritz’ “Andreas Hartknopf. Eine Allegorie”*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, S. 84ff.

dens”, das in jedem einzelnen Menschen präsent ist. Die Polemik des Schriftstellers gegen die Theoretiker der Aufklärung könnte nicht schärfer sein:

Das Schlechtere was da ist, muß doch wohl mehr die Aufmerksamkeit des Weisen an sich ziehen, als das Beßre, was nicht da ist. – Aber die Aferweisen, die Weltreformatoren, die Hagebucks, schwärmen in den Zaubergefilten des Bessern was nicht da ist, mit ihrer müßigen Phantasie umher, und lassen indes auf dem verwilderten Acker des wirklichen festen Erdbodens, auf den sie treten, Dornen und Disteln wachsen. [W, 1, 595]

Das pädagogische Programm, für das Moritz plädiert, basiert nicht auf einem idealisierten reformatorischen Prinzip, sondern auf einem “negativen” Prinzip, das sich vor allem gegen die Erziehungstheorien des Dessauer Philantropinums³⁹ wehrt und das größtenteils auf Rousseaus *Émile* (1762) zurückzuführen ist⁴⁰:

Wer auf die Weise bloß *negativ* zu Werke gehet, wird freilich nicht den Ruhm eines Weltreformators davon tragen – aber ihn wird das selige Gefühl beglücken, daß er mit seinen Bestrebungen in den Plan der ewigwirkenden Liebe harmonisch eingestimmt – Er fühlt es, daß jeder Stein des Anstoßes, den er weggeräumt hat, Gewinn für das Ganze ist – und weiß es, daß ein einziger ausgetilgter Fleck aus diesem großen Gemälde es der Vollkommenheit näher bringt, als der zierlichste Rahmen, worinnen es eingefaßt ist. [W, 1, 566]

Die Bemühungen des Pädagogen müssen wie die des Künstlers dahin gehen, “mehr dem *entgegen* zu arbeiten, wodurch das Ganze entstellt zu werden scheint, als neue künstliche Verzierungen zu demselben hinzufügen”⁴¹. In diesem Sinne muss der Pädagoge für Moritz die Seelenschäden zu heilen versuchen, indem er gegen “die

³⁹ Das Dessauer Philantropinum wurde 1774 vom Pädagogen der Aufklärung Johann Bernhard Basedow gegründet und gilt als das früheste Modell einer staatlichen auf Naturwissenschaft und praktisches Leben orientierten Schule Deutschlands. Zu Basedows Pädagogik im Kontext des “pädagogischen Jahrhunderts” vgl. z.B. Hermann, Ulrich: “Die Pädagogik der Philantropen”, in: Scheuerl, Hans (Hrsg.): *Klassiker der Pädagogik*, Beck, München 1979, Bd. 1, S. 135-158. Moritz selber kannte diese Schule so wie Basedows Erziehungsprogramm gut. Vgl. dazu Boulby, Mark: *Karl Philipp Moritz: At the Fringe of Genius*, a.a.O., S. 54ff.

⁴⁰ “La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l’esprit de l’erreur”, vgl. OC, 4, 323. Zu Rousseaus Pädagogik vgl. z.B. auch Rang, Martin: “Jean Jacques Rousseau”, in: Scheuerl, Hans (Hrsg.): *Klassiker der Pädagogik*, a.o.O., Bd. 1, S. 116-134.

⁴¹ W, 1, 565-566.

wahren Übel des Lebens”⁴² kämpft, die nicht etwa Hunger und Durst, Lahmheit oder Blindheit ausmachen, sondern eingewurzelter Neid und eingewurzelter Eigennutz. Um sich eines prägnanten Gleichnisses aus den *Fragmenten aus dem Tagebuche eines Geistersehers* (1787) zu bedienen, soll der Pädagoge “lieber aus den Trümmern des Schiffbruches noch retten”, was er kann, da es doch nicht möglich ist, “den zerstörten Bau je wieder herzustellen”⁴³.

Der antitheoretische Charakter von Moritz' Erfahrungsseelenkunde kommt auch in den ersten Zeilen des psychologischen Romans *Anton Reiser* zum Ausdruck, in denen der Erzähler sein Programm ankündigt: Die “innere Geschichte”⁴⁴ des Titelhelden, die im Mittelpunkt des Romans steht, wird als das Produkt der Umstände geschildert, die – so geringfügig sie auch scheinen mögen – sein Ich im Fortgang seines Lebens prägen und konstituieren. Anton Reisers Individualität wird als geschichtlich geworden und als Folge der empirischen und besonderen Bedingungen seines Milieus dargestellt.

Wie aus der Diskussion in der Anthropologie des 18. Jahrhunderts zu entnehmen ist, prägt das Interesse für das Besondere am Individuum diese Epoche. Moritz' intensive Beschäftigung mit der menschlichen Seele darf demzufolge nicht als ein Ausnahmefall betrachtet werden. Der Schriftsteller kann und muss dagegen in dieser Hinsicht gewissermaßen für ein ‘Kind seiner Zeit’ gehalten werden:

Welch ein Abstand vom Menschen bis zum Wurme, vom Wurme bis zum leblosen Steine! und dann wieder von dem weisesten unter den Menschen bis zum wilden Bewohner der Wüste; und unter dieser kleinen Anzahl von aufkeimenden, werdenden Menschen, die ich vor mir sehe, Welch eine Verschiedenheit!

⁴² W, 1, 567.

⁴³ W, 1, 724.

⁴⁴ W, 1, 86. Das Interesse für die “innere Geschichte” des Menschen im Roman geht natürlich auf Blanckenburgs *Versuch über den Roman* (1774) zurück: “[...] die Ausbildung und Formung, die ein Charakter durch seine mancherley Begebnisse erhalten kann, oder noch eigentlicher, seine *innre Geschichte*, [ist] das Wesentliche und Eigenthümliche eines Romans [...]”. Vgl. ders.: *Versuch über den Roman*, Metzler, Stuttgart 1965, S. 392. Nach Blanckenburg soll der Roman im Gegensatz zum Heldengedicht nicht mehr öffentliche Taten und Begebenheiten, sondern Handlungen und Empfindungen des Menschen darstellen, vgl. z.B. ebenda, S. 17. Wie Schrimpf bemerkt, will Moritz aber nicht nur die “innere Geschichte” des Menschen im Sinne Blanckenburgs schildern, sondern durch die analytische Vergegenwärtigung dieser “inneren Geschichte” zugleich ein kultur- und sozialgeschichtliches Dokument darstellen. Vgl. Schrimpf, Hans Joachim: *Karl Philipp Moritz*, a.a.O., S. 50.

Vom Lebhaftesten unter diesen bis zum Trägsten; von der feinsten Organisation bis zur größten! vom feurigsten Blick bis zum kältesten; von der aufstrebendsten Stärke bis zur hinfälligsten Schwäche – und doch dies alles nur verhältnismäßige Begriffe – jeder ist gut, und kann gut sein, in seiner Art. – Der allerunterste auf der Staffel der Menschheit bliebe doch immer ein Meisterstück auf Erden, wenn er der einzige in seiner Art wäre. [W, 1, 807]

Ausgehend von diesen Prämissen bringt Moritz – wir werden das in der Analyse des *Anton Reiser* besonders deutlich sehen – den neuen Menschen der Erfahrungsseelenkunde auf die Bühne, die ‘kranke Seele’. Wie wird die ‘kranke Seele’ bei Moritz charakterisiert und worauf will der Schriftsteller hinaus? Um das deutlich zu machen, wird es notwendig sein, auf einen anderen Traditionsstrang neben der anthropologischen Diskussion seiner Zeit einzugehen, aus welchem sich Moritz’ empirisch-psychologisches Studium des Menschen speist: den pietistischen und quietistischen Subjektivismus.

1.2. Religion und Seelenkrankheit

Moritz’ Perspektive in der Beschäftigung mit dem Menschen ist die eines Seelenarztes. Den Ausgangspunkt bildet sein Interesse für das Individuum: Dieses Interesse steht nicht nur im neuen anthropologischen Modell des ‘ganzen’ und harmonischen Menschen im Mittelpunkt, sondern auch bei besonders subjektiven religiösen Bewegungen wie Pietismus und Quietismus, die in Moritz’ Denken eine ebenso zentrale Rolle spielen.

In der Auseinandersetzung mit den Einflüssen von Quietismus und Pietismus auf Moritz’ Denken gilt Robert Minders Dissertation immer noch als ein Meilenstein⁴⁵. Ausgehend davon, dass Moritz an einem Schnittpunkt von französischem Quietismus und deutschem Pietismus stehe und dass kaum sonst in der Literatur ähnlich vielseitige und authentische Aufzeichnungen über das religiös determinierte Seelenleben

⁴⁵ Minder, Robert: *Glaube, Skepsis und Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974.

der unteren Volksschichten im 18. Jahrhundert zu finden seien⁴⁶, hat Minder zum ersten Mal die Beziehung des *Anton Reiser* zum Pietismus sowie zum französischen und deutschen Quietismus analysiert.

In seiner Studie geht Minder davon aus, dass beide religiöse Bewegungen durch einen extremen Subjektivismus charakterisiert werden:

Dieser Subjektivismus ist über die äußeren Formeln und Bindungen erhaben: die Lehre der Madame Guyon erscheint dem Katholizismus eines Boussuet gegenüber genau so subjektiv wie diejenige Franckes gegenüber dem Protestantismus eines Luther.⁴⁷

Diese Aufwertung der Innerlichkeit, die als die Hauptgemeinsamkeit zwischen den beiden religiösen Bewegungen zu sehen ist, wendet sich vor allem gegen die Strenge der so genannten ‘Mauerkirche’. Wie wird aber dieser Subjektivismus im Quietismus und im Pietismus definiert und erlebt?

Wie Minder hervorhebt, ist der pietistische Subjektivismus nicht so extrem wie der quietistische. Die Innerlichkeit wird zwar im Kampf gegen die ‘Mauerkirche’ hochgehalten, aber Sakramente und ‘praxis pietatis’ sollen keinesfalls zugunsten der ‘Versenkung’ geopfert werden:

Der *Pietismus* hingegen – ein Sammelname für recht unterschiedlich “nach innen gekehrte” Lutheraner – begrüßte zunächst Madame Guyon als Bundesgenossin im Kampf gegen die “Mauerkirche” und Verfechterin einer innigen Seelengemeinschaft: so Spener, so Zinzendorf, so selbst Francke, oder [sic] seinerzeit den quietistischen Traktat des Miguel de Molinos übersetzt hatte. Rasch ist aber der Punkt erreicht, wo die Wege sich trennen; neben dem “inneren Wort” müssen die Sakramente ihre volle Geltung behalten; der “Versenkung” steht die “praxis pietatis” gegenüber; Wille und Verstand werden aktiviert, um den “Bußkampf” zu bestehen und den “Durchbruch der Gnade” – ein Kernstück der pietistischen Frömmigkeit – herbeizuführen.⁴⁸

⁴⁶ Ebenda, S.11-12.

⁴⁷ Ebenda, S. 119-120.

⁴⁸ Ebenda, S. 11.

Trotz der praktischen und gemeinschaftlichen Orientierung hat der Pietismus einen subjektiven Aspekt, welcher sich am besten als ‘Selbstbeobachtung und Bußkampf’ zusammenfassen lässt. Dieser Subjektivismus spielt auch bei Moritz eine große Rolle. Unverkennbar ist hier der Einfluss der Tradition der pietistischen Tagebücher, in denen eine Seele analysiert wird, und in denen die ‘kleinen’ Umstände des Lebens minutiös beschrieben werden⁴⁹. Im Pietismus soll die planvolle Selbstanalyse dem Menschen zur Wiederherstellung des selbstverschuldeten gestörten Verhältnisses zu Gott verhelfen. Dagegen kommt der Selbstbeobachtung bei Moritz eine säkularisierte Bedeutung zu: Schon in seinen ersten Schriften wird auf die lebenswichtige Bedeutung der Selbstanalyse für die Gesundheit und das Glück des Menschen hingewiesen. Aus den 1780 geschriebenen *Beiträgen zur Philosophie des Lebens* sowie aus dem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* lässt sich Moritz’ Programm herauslesen. In der Vorrede zu den *Beiträgen* schreibt er zum Beispiel:

Man redet von Zufriedenheit und Glückseligkeit immer im Allgemeinen, und so selten davon, wie wir in den einzelnen Augenblicken unsres Lebens vergnügt und glücklich seyn könnten. Es ist vielleicht noch eine schwer zu beantwortende Frage: ob und wie wir immer glücklich seyn können und sollen? Oft wiederholte Beobachtungen über uns selbst würden uns hier noch am besten zu statten kommen.⁵⁰

Aus therapeutischen und pädagogischen Gründen soll man also den “kalten Beobachter”⁵¹ der eigenen Seele spielen. Die Selbstanalyse wird von Moritz als der Weg schlechthin zum Glück des Menschen angesehen. Der Mensch, der zum Beobachter des Menschen werden will, muss notwendig von dem Individuum ausgehen, das ihm am nächsten steht: von sich selber. Nach Moritz soll er seine Aufmerksamkeit auf seine Kindheitserinnerungen⁵² lenken und kein einziges Detail

⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 164.

⁵⁰ Moritz, Karl Philipp: *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, 2. Auflage, Arnold Wever, Berlin 1781, S. 3

⁵¹ Vgl. z.B. ebenda, S. 4 oder auch *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde*, W, 1, 802.

⁵² Natürlich spielen die Kindheitserinnerungen in der Auffassung eines werdenden Subjekts eine Rolle ersten Ranges. Auf die Bedeutung der Erinnerungen für die Persönlichkeit bei Moritz kommen wir später noch ausführlicher zurück.

seiner Eindrücke und Gefühle dabei unbeachtet lassen. Nur dadurch, dass man sich selber und die eigene innere Geschichte kennt, kann man für Moritz auch zum guten Pädagogen und Erzieher werden:

Aber kann es denn ein anderer sein? können wir in die Seele eines andren blicken, wie in die unsrige? [...] Getreue Gemälde, die man sich selber von seiner eignen Seele entwirft, verdienen immer die größte Aufmerksamkeit.

So müßte nun der Menschenbeobachter von sich selber ausgehen, und dann könnten seine Beobachtungen nach und nach zu Gesicht, Sprache, und Handlungen von Kindern, Jünglingen, Männern, und Greisen übergehn. [W, 1, 800-801]

Wie zentral die minutiöse Menschenbeobachtung in Moritz' *Anton Reiser* ist, zeigt sich schon am Anfang dieses psychologischen Romans:

Dieser psychologische Roman könnte auch allenfalls eine Biographie genannt werden, weil die Beobachtungen größtenteils aus dem wirklichen Leben genommen sind. – Wer den Lauf der menschlichen Dinge kennt, und weiß, wie dasjenige oft im Fortgange des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend schien, der wird sich an die anscheinende Geringfügigkeit mancher Umstände, die hier erzählt werden, nicht stoßen. [W, 1, 86]

Anton Reisers Selbstbeobachtung soll zur Selbstbesserung dienen und in diesem Sinne wird sie auch zum Bußkampf:

Indes wie Anton sahe, daß die Sache so ernsthaft wurde, ward er auch ernsthaft dabei, und entschloß sich zuweilen, sich nun im Ernst von einem bösen Leben zu bekehren [...]. Allein nun fielen ihm die Jahre ein, die er von der Zeit seiner vormaligen wirklichen Bekehrung an versäumt hatte, und wie weit er nun schon sein könnte, wenn er das nicht getan hätte. Dies machte ihn mißvergnügt und traurig. [W, 1, 123]

Der Einfluss der pietistischen Selbstbeobachtung zieht sich wie ein roter Faden durch Moritz' Werk hindurch⁵³. So ist zum Beispiel auch in den *Denkwürdigkeiten* und im *Magazin* zu lesen:

Beobachten ist die einzige Seelentätigkeit, die uns in Ermangelung aller andern, bis an den letzten Hauch unsers Lebens übrig bleibt – [W, 2, 44]

Zum mindesten mache man Beobachtungen über seinen Zustand, wenn einem sonst nichts weiter übrig ist, so wird man doch nie ohne eine interessante Beschäftigung seyn! [MzE, 2, 3, 290]

Wenn das aus dem Pietismus übernommene Modell der Selbstbeobachtung in Moritz' Werk eine Rolle spielt, so scheint der Einfluss der quietistischen Lehre auf Moritz' Denken noch stärker zu sein. Das wird besonders deutlich, wenn man an die Charakterisierung des Quietismus im *Anton Reiser* denkt. Der Roman setzt mit dem Hinweis auf Madame Guyons Schriften⁵⁴ und mit der Beschreibung von Herrn von Fleischbeins⁵⁵ Hauswesen ein: Der “kleinen Republik”⁵⁶ in Pymont sind Innerlichkeit und ‘Versenkung’ die Hauptsache, jedoch nicht in der Form der planvollen Selbstanalyse des Pietismus⁵⁷. Für die Quietisten sind das Ausgehen aus sich selbst und die Ertötung der als sündig empfundenen Eigenliebe notwendig, um sich von der

⁵³ Außerdem weist Minder darauf hin, dass der Einfluss des Pietismus auf die Literatur sich keineswegs auf Moritz beschränkt. Die religiöse Selbstbeobachtung wird nach und nach zu einer Form der literarischen Selbstdarstellung: “Die Selbstbeobachtung, die vom Pietismus als ein Hauptmittel im erfolgreichen Bußkampf betrachtet wurde, hatte von Anfang an literarischen Niederschlag in den Aufzeichnungen und Lebensberichten gefunden, welche besonders eifrige Fromme für sich niederschrieben und oft auch zur Erbauung eines größeren Kreises in Druck gaben. Lange bevor Rousseau durch seine Konfessionen Europa erregt, ist hier unauffällig eine Form der Selbstdarstellung entstanden, deren Zielsetzung und Motivierung zwar noch in religiösen Determinismus eingebettet ist, deren “seelenzergliedernde” Schärfe aber schon erstaunlich modern wirkt”. Vgl. Minder, Robert: *Glaube, Skepsis und Rationalismus*, a.o.O., S. 158. Vgl. dazu auch Niggel, Günter: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung*, J. B. Metzler, Stuttgart 1977.

⁵⁴ Jeanne Marie Bouvière de la Mothe Guyon (1648 bis 1717), französische Vertreterin des Quietismus, Verfasserin zahlreicher religiöser Schriften.

⁵⁵ Johannes Friedrich von Fleischbein (1770-1774), Quietist in den Hannoverschen Landen. Zu einer ausführlichen Charakterisierung dieser Figur vergleiche Wingertszahns Studie *Anton Reiser und die “Michelein”*. *Neue Funde zum Quietismus im 18. Jahrhundert*, a.a.O. Anhand des neu aufgefundenen Fleischbein-Nachlasses bringt Wingertszahn Licht in das Leben der deutschen Quietisten um Fleischbein.

⁵⁶ W, 1, 87.

⁵⁷ Vgl. dazu Minder, Robert: *Glaube, Skepsis und Rationalismus*, a.o.O., S. 158.

verworfenen Weltlichkeit loszulösen und zur “Reinigkeit” sowie zur Vereinigung mit Gott zu kommen. Im Fragment *Mystische Vorstellungsart vom Fegefeuer* schreibt Madame Guyon darüber:

Wir haben gesehen, daß die Reinigkeit, die uns mit *Gott* vereinigt, der Natur Gottes müsse theilhaftig gemacht werden, und uns *Gott* gleichförmig mache. *Gott* ist eine höchst reine Wesenheit, und ohne Vermischung mit etwas anders [sic]. Wir müssen daher rein gemacht werden, und ohne eigene Vermischung einiger eignen Würksamkeit. [...] Wann *Gott* ein Wesen (oder Creatur), das in seiner Beschaffenheit von seiner Wesenheit verschieden und anders ist, mit dieser seiner Wesenheit vereinigen könnte, ohne solches sich vorher gleichförmig zu machen; so würde *Gott* aufhören rein zu seyn, und würde durch die Vermischung eine seiner Reinigkeit entgegen seyende Eigenschaft an sich nehmen, und folglich Weise würde er sich selbst zerstören durch eine Sache, die der Natur seiner Wesenheit entgegen und zuwider ist. Demnach ist es eine Nothwendigkeit, daß *Gott* sich gleichförmig mache die Seele, welche er mit sich vereinigen will. [MzE, 9, 1, 81-82]

Diese mystische Vereinigung mit Gott führt zur Vernichtung der eigenen Persönlichkeit und der praktischen Wirksamkeit des Individuums. In der extremen Verinnerlichung, die zum Lebenszweck wird, wird nicht nur die für lasterhaft gehaltene äußere Welt verdrängt, sondern auch die Identität des Menschen. So liest man bezeichnenderweise auf den ersten Seiten von Moritz' Roman, dass die Mitglieder der quietistischen Gemeinschaft von Pymont bestrebt sind, sich in mystischer Einigung mit dem ‘Nichts’ von ihrem Ich loszulösen:

In allen Mienen glaubte man *Ertötung* und *Verleugnung*, und in allen Handlungen *Ausgehen aus sich selbst* und *Eingehen ins Nichts* zu lesen. [W, 1, 88]

Die Lehren, welche in diesen Schriften enthalten sind, betreffen größtenteils jenes schon erwähnte völlige Ausgehen aus sich selbst, und Eingehen in ein seliges Nichts, jene gänzliche Ertötung aller sogenannten *Eigenheit* oder *Eigenliebe*, und eine völlig uninteressierte Liebe zu Gott, worin sich auch kein Fünkchen Selbstliebe mehr mischen darf, wenn sie rein sein soll, woraus denn am Ende eine vollkommene, selige *Ruhe* entsteht, die das höchste Ziel aller dieser Bestrebungen ist. [W, 1, 88]

Die quietistische Gemeinschaft des Herrn von Fleischbein wird daher als eine abge-sonderte und geschlossene ‘Inselrepublik’ dargestellt, in der Andacht und Versen-kung zum bestimmenden Lebensmodus werden:

Alle diese Personen mußten sich täglich einmal in einem großen Zimmer des Hauses zu einer Art von Gottesdienst versammeln, den der Herr v. F. selbst ein-gerichtet hatte, und welcher darin bestand, daß sie sich alle um einen Tisch setz-ten, und mit zugeschloßnen Augen, den Kopf auf den Tisch gelegt, eine halbe Stunde warteten, ob sie etwa die Stimme Gottes oder das *innre Wort*, in sich ver-nehmen würden. Wer dann etwas vernahm, der machte es den übrigen bekannt. Der Herr v. F. bestimmte auch die Lektüre seiner Leute, und wer von den Knechten oder Mägden eine müßige Viertelstunde hatte, den sahe man nicht an-ders, als mit einer von der Mad. Guion Schriften, vom *innern Gebet*, oder der-gleichen, in der Hand, in einer nachdenkenden Stellung sitzen und lesen. [W, 1, 87]

Auf diese Art und Weise glauben die Quietisten, zum Glück kommen zu können. Nicht von ungefähr entspricht daher der quietistischen Vorstellung des Glückes ein völlig passives Verhalten. So lautet zum Beispiel der Glückwunsch des Herrn von G... – einer weiteren literarischen Darstellung des Herrn von Fleischbein – zu Andreas Hartknopfs Hochzeit in den *Predigerjahren* (1790):

“Ich wünsche Sr. Wohlerwürden, meinem lieben Andreas zu seiner Verbindung von Herzen Glück, in dem Verstande nehmlich, worin er und ich das Glück zu nehmen gewohnt sind – nicht als ob wir es schon ergriffen hätten, oder ergreifen könnten, sondern als diejenigen, die da harren, bis ihre *Auflösung* kömmt. – [...]” [W, 1, 651]

Demzufolge ist das ‘Glück’ der Quietisten mit dem passiven Harren gleichbedeu-tend, bis die Auflösung der Identität im Nichts kommt.

Wie wir sehen werden, ist aber die “Eigenheit”, die man in diesen Kreisen zu diesem Zweck ertönen und ‘reinigen’ möchte, paradoxerweise stärker denn je. Das Verhältnis der quietistischen Lehre zum Ich lässt sich als ‘Selbstannihilation und Größenwahn’, extremer Kampf gegen sich selber und zugleich aber auch als extreme Beschäftigung mit sich selber, zusammenfassen. So schreibt Minder:

Das Ich, das man ausrotten wollte, ist mächtiger denn je: alles, auch das selbstloseste Tun, erscheint nur eine Larve des Ichs, eine Form der hinterhältigsten Hochmuts. [...] Die Nachhaltigkeit, mit der Frau Guyon unter diesen Zweifel- und Angstzuständen litt, zeigt, daß sie vollkommen die Gefahr ihrer Lehre erkannte: daß nämlich bei dem Horchen auf die Stimme Gottes das Ich sich nach und nach Gott substituiert, [...] und daß – wie man die guyonische Lehre karikierend zusammenfassen könnte – das Individuum nichts von dem tut, was ihm mißfällt, und das, was ihm zu tun beliebt, als göttliche Inspiration bezeichnet.⁵⁸

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Christoph Wingertszahn in der 2002 publizierten Studie *Anton Reiser und die "Michelein"*. *Neue Funde zum Quietismus im 18. Jahrhundert*, welche anhand von neuen Funden im Fleischbein-Nachlass das Bild des deutschen Quietismus neu konturiert und den harten Kern der Lehre der Madame Guyon betont. Wingertszahn zeigt, dass der Kern dieser Lehre sowohl bei den deutschen als auch bei den französischen Quietisten "Vernichtung der Individualität"⁵⁹ laute:

Daß eine Lehre, die den Selbsthaß predigt, nicht gerade eine förderliche Grundlage für ein einigermaßen gefestigtes Leben bildet, leuchtet auch ohne theologische Vorkenntnisse ein. Auf seiten der Guyon hatte sie sicher auch pathologische Grundlagen [...].⁶⁰

Auch Wingertszahn stellt jedoch fest, dass das im Quietismus bestrebte Auslöschen des Selbst die extreme Beschäftigung mit sich selber keineswegs ausschließt:

Die anvisierte Selbstannihilation entpuppt sich eher als übersteigter Größenwahn. Beide [Madame Guyon und Fleischbein] erlebten im Bewußtsein der Auszeichnung durch die göttliche Gnade eine ungeheure Aufwertung des Selbstgefühls. [...] Wo immer Madame Guyon oder Fleischbein die Vernichtung des Selbst predigen, sind sie in Wahrheit mit nichts anderem als mit sich selbst beschäftigt.⁶¹

⁵⁸ Ebenda, S. 88-89.

⁵⁹ Vgl. Wingertszahn, Christoph: *Anton Reiser und die "Michelein"*, a.o.O., S. 75ff.

⁶⁰ Ebenda, S. 77.

⁶¹ Ebenda, S. 72.

Selbst die Uneigennützigkeit wird so zu einer Maske des Ich, und die anvisierte Auslöschung des Ich steht in keinem wirklichen Widerspruch zu einer ungeheuren Ichbezogenheit: Die im Quietismus angestrebte Selbstvernichtung erweist sich als maßlose Selbstüberschätzung, und das Ich tritt gewissermaßen an die Stelle Gottes. In den *Konfessionen der Madame J.M.B. de la Mothe Guion, aus ihrem Leben, welches von ihr selbst beschrieben ist*, die Moritz teilweise in seinem *Magazin* veröffentlicht, fällt diese Inkongruenz besonders auf. Auf der einen Seite drückt die Schreiberin tiefe Selbstverachtung aus:

Das ist alles, was ich weiß, daß Gott unendlich heilig, gerecht, gut, selig ist; daß er alles Gute in sich begreift, und ich alles Elend.

Ich sehe nichts geringers als mich, und nichts unwürdigers als mich. [...] Das Gute ist in Gott: das Nichts allein ist mein Antheil. [MzE, 7, 3, 249]

Macht man, daß ich auf mich zurück denke, so erkenne ich nichts Gutes an mir. Ich sehe alles Gute in Gott; ich weiß, daß er der Grund und Ursprung alles Dinges ist, und daß ich ohne ihn nur ein dummes Thier bin. [MzE, 7, 3, 252]

Auf der anderen Seite wird das Ich der Schreiberin im Text immer wieder thematisiert: So elend es auch sein mag, es wird zum absoluten Hauptdarsteller und zum allgegenwärtigen Hauptthema dieser *Konfessionen*. Am Ende erreicht die Selbstvergötterung, die sich hinter der Maske der Selbstvernichtung verbirgt, ihren Höhepunkt: Die Schreiberin bezeichnet sich nicht mehr als "dummes Thier", sondern als 'gottesgleiche' Mutter, die ihren Kindern das Leben bringen kann⁶².

Der Guyonsche Subjektivismus zwischen Selbstausslöschung und Selbstverherrlichung kann auch in Moritz' Darstellung des Verhältnisses der quietistischen Gemeinde zu Madame Guyon sehr leicht nachverfolgt werden:

Sie wird übrigens noch itzt von ihren Anhängern, als eine Heilige der ersten Größe, beinahe göttlich verehrt, und ihre Aussprüche werden den Aussprüchen der Bibel gleich geschätzt; weil man annimmt, daß sie durch gänzliche Ertötung

⁶² Vgl. MzE, 7, 3, 255. Vgl. dazu auch Wingertzahn, Christoph: *Anton Reiser und die "Michelein"*, a.o.O., S. 99.

aller *Eigenheit*, so gewiß mit Gott sei vereinigt worden, daß alle ihre Gedanken auch notwendig göttliche Gedanken werden mußten. [W, 1, 89]

Die Widersprüchlichkeit zwischen dieser Vergöttlichung einerseits und der angestrebten Vernichtung der Individualität andererseits liegt auf der Hand. Bei Herrn von Fleischbein ist diese Inkongruenz genauso evident: Einerseits predigt er die Ertötung der Eigenheit und der Eigenliebe, andererseits ist sein Ego in der Tat gar nicht unterdrückt, sondern es wird von seinen Anhängern buchstäblich vergöttlicht:

Er wurde nun auch von seinen Anhängern ebenfalls wie ein Heiliger verehrt, und ihm wirklich zugetrauet, daß er, beim ersten Anblick, das Innerste der Seele eines Menschen durchschauen könne. [W, 1, 89]

Nicht zufällig prägt diese Mischung von Selbstverherrlichung und Selbstausslöschung, von Überlegenheit und Schwäche, auch den 'literarischen Bruder' des Herrn von Fleischbein, die Figur des Herrn von G... in Moritz' Roman *Andreas Hartknopfs Predigerjahre*:

Nun hatte er aber bei aller Ertötung der Eigenheit doch immer noch so viel Selbstgefühl, daß er wohl wußte, eine Denkkraft, welche die Sachen *fein* zu nehmen vermag, sei mehr als eine solche, die dies nicht vermag.

Dies hob ihn selbst wieder in seinen Gedanken empor – und nährte den kleinen mystischen Übermut, der ihm zuweilen anwandelte. – [...] Dies war die sonderbarste Mischung von Überlegenheit und Schwäche, die man sich denken kann – und eben daraus entstand das Disharmonische jenes unmerklichen Übermutes bei dem Herrn von G... welchen Hartknopf nicht ertragen, und seinen Spott darüber nicht zurückhalten konnte. [W, 1, 634-635]

Wie wir wissen, hält Moritz die Unausgeglichenheit der Seelenkräfte für Seelenkrankheit. In diesem Sinne verdient auch das Disharmonische in der Persönlichkeit des Herrn von G... besondere Aufmerksamkeit, außerdem verrät es sehr viel über Moritz' Einstellung zum Verhältnis der quietistischen Lehre zum Ich. Die Stellungnahme des Schriftstellers ist keineswegs unkritisch: Das Schlusskapitel der Lebens-

beschreibung der Madame Guyon wird als “Täuschung”⁶³ und die mystischen Briefe des Herrn Fleischbein als “merkwürdige Briefe eines sehr merkwürdigen Mannes”⁶⁴ bezeichnet. Die quietistische Lehre will Moritz weder problemlos hinnehmen, noch will er sie von der Warte des Aufklärers und des Moralisten verurteilen⁶⁵. Er hält sie für einen Gegenstand psychologischer Betrachtung und beobachtet sie deshalb vom Standpunkt des Seelenarztes aus. Aus dieser Perspektive schenkt er der mystischen Komponente dieser Glaubensrichtung besondere Aufmerksamkeit⁶⁶:

Wenn irgend etwas verdient, psychologisch betrachtet zu werden, so sind es die Lehren der Mystik, welche auf die Gemüther der Menschen einen so erstaunlichen Einfluß von jeher gehabt haben, und noch haben. [MzE, 7, 3, 244]

Moritz betrachtet die Mystik nicht nur als ein religiöses, sondern in erster Linie als ein psychologisches Phänomen. Die Mystik wird als eine Stütze für zarte Gemüter interpretiert, welche in bestimmten Zeitpunkten oder ihr ganzes Leben lang zu schwach sind, um sich mit dem gesellschaftlichen Leben auseinanderzusetzen, Widerstände zu überwinden und sich Geltung zu verschaffen. Diese ‘weichen Seelen’ verkriechen sich in Moritz' Darstellung stattdessen lieber in die Einsamkeit und Abstraktheit der Mystik, um sich in der Gesellschaft nicht durchkämpfen zu müssen:

So viel leuchtet freilich ein, daß die Mystik schon deswegen keinen festen Grund haben könne, weil sie die übrigen reelen menschlichen Kenntnisse und Wissenschaften nicht voraus setzt, sondern gleich das Resultat vorwegnimmt.

⁶³ MzE, 7, 3, 249.

⁶⁴ MzE, 7, 3, 229.

⁶⁵ Moritz' Polemik gegen Pockels' Stellungnahmen ist ein Beweis für die erwünschte “Unparteilichkeit” in Fragen der Erfahrungsseelenkunde wie in der Schwärmerei. Zu Moritz' Position schreibt Hans-Jürgen Schings auf sehr einleuchtende Art und Weise: “Solche ‘Unparteilichkeit’ besagt freilich nicht, dass Moritz nun gar die Absicht zeigte, ins Lager der Schwärmer überzuwechseln. So komplex sich ihm das Phänomen der Schwärmerei auch darstellen mochte – und der gleichzeitig neben dem *Anton Reiser* entstehende *Andreas Hartknopf*, ebenfalls ein Schwärmerroman, aber unter ganz anderem Gesichtswinkel, bezeugt schlagend solche Komplexität –, so wenig dachte Moritz an eine Restauration jener quietistisch-mystischen ‘Religionsschwärmerei’, deren Opfer Anton Reiser geworden war”, vgl. ders.: *Melancholie und Aufklärung*, a.a.O., S. 227.

⁶⁶ Minder hat gezeigt, dass Madame Guyons Anschauungen, die auf dem Verzicht auf jegliches eigene Wollen und Tun mit dem Ziel einer vollkommenen Ruhe in Gott basieren, traditionelle mystische Lehren von früheren Quietisten wie Molinos und Petrucci radikalieren. Vgl. Minder, Robert: *Glaube, Skepsis und Rationalismus*, a.o.O., S. 70.

Es ist gleichsam eine Metaphysik ohne Physik – ein Etwas, das über einem Abgrunde schwebt und gaukelt, aber doch immer ein Etwas bleibt, woran zu zarte Gemüther sich gern festhalten mögen, weil sie durch das gröbere Irrdische sich durcharbeiten scheuen; weil sie von der Menschenmasse gedrückt werden, und nun auf einmal ganz isolirt, in einer schönen Einsamkeit sich wiederfinden. – [MzE, 7, 3, 244]

Die Mystik wird als eine “Metaphysik ohne Physik” definiert, weil sie nach einer bestimmten Grenze “das menschliche Wissen ausschließt und für Torheit achtet”⁶⁷. Das ist genau der Grund, aus dem sie Andreas Hartknopf in den *Predigerjahren* nur bis zu einem gewissen Grade mag:

Hartknopf fing schon an, über dies Lied ein wenig verdrießlich zu werden – denn er konnte die Mystik wohl leiden, bis auf den Punkt hin, wo sie das menschliche Wissen ausschließt, und für Torheit achtet. – Hartknopf hatte sehr viel Achtung für alles menschliche Wissen, es mochte sich auswärts oder abwärts strecken; [...]. Er lenkte, da es vorbei war, das Gespräch sobald wie möglich, auf Kenntnisse und Wissenschaften, und gestand ein, daß er sie zur Leiter brauche, weil er nicht fliegen könne; und derjenige, welcher fliegen könnte, doch immer sehr unrecht täte, wenn er dem, welcher er nicht könnte, noch dazu die Leiter wegrücken wollte. [W, 1, 632-633]

Die Mystik wird bei Moritz aber nicht nur für eine “Metaphysik ohne Physik” gehalten, sie wird auf psychologischer Ebene auch als ein “Etwas” betrachtet, wofür “zarte Gemüther” besonders anfällig sind. Im Lichte dieser Analyse liegt es nahe, auch Herrn von Fleischbein Gemütsbeschaffenheit für weich und schutzbedürftig zu halten:

Der Herr von F... hatte die Schriften der Mad. Guion auf seinen Reisen in Frankreich kennen gelernt, und die trockne, metaphysische Schwärmerei, welche darin herrscht, hatte für seine Gemütsbeschaffenheit so viel Anziehendes, daß er sich ihr mit eben dem Eifer ergab, womit er sich wahrscheinlich, unter anderen Umständen, dem höchsten Stoicismus würde ergeben haben, womit die Lehren der

⁶⁷ W, 1, 632.

Mad. Guion, in Ansehung der gänzlichen Ertötung aller Begierden u.s.w. oft eine auffallende Ähnlichkeit haben. [W, 1, 89]

‘Weiche Seelen’ wie Herr von Fleischbein ziehen sich lieber von der Gesellschaft in die Einsamkeit zurück, weil sie sich in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen nicht durchzusetzen imstande sind. Die Mystik wird somit zu einer Fassade, die als Schutz und Versteck für diese zarten Gemüter dient. Solche Mystiker sind nach Moritz insofern als ‘krank’ zu bezeichnen, weil ihre Denkart eine “zugespitzte” Richtung bekommt, und ihre Seele dadurch aus dem Gleichgewicht gerät. Das ist genau das, was dem ‘literarischen Bruder’ des Herrn von Fleischbein passiert, dem Herrn von G... in Moritz' Roman *Andreas Hartknopfs Predigerjahre*:

Der Hr. v. G.. hatte von seiner Jugend an mystische Schriften gelesen, und seine ganze Denkart hatte dadurch eine gleichsam *zugespitzte* Richtung bekommen, sie eilte immer zu früh dem Ende zu, ehe sie noch die Fülle gefaßt hatte. – Das Fas-sende erhielt dadurch eine gewisse Einengung, worin Bäume, Pflanzen und Tiere nicht Platz finden konnten.

Das Körperliche blieb ausgeschlossen – Das Geistige schwebte oben. – Zwischen dem, was zusammen gehört, und sich nach einander sehnt, war eine Kluft befestiget, die der Hr. v. G.. nicht sahe, weil er selber in dieser Kluft stand. – [W, 1, 623]

Das, was zur ‘Ganzheit’ des Menschen zusammengehört, wird bei den mystischen ‘weichen Seelen’ getrennt. Damit ist die Kluft zwischen Körper und Seele gemeint, welche diese Anhänger der Mystik um die Harmonie in ihrer Persönlichkeit und folglich um ihre Seelengesundheit bringt.

Trotz der scheinbaren Strenge, mit der sie betrachtet wird, wird auch die Figur von Anton Reisers Vater genau genommen als eine solche ‘weiche Seele’ dargestellt. Als eine solche tritt er bezeichnenderweise zum erstenmal im Roman auf:

Dieser, ohne eigentliche Erziehung aufgewachsen, hatte seine erste Frau sehr früh geheiratet, immer ein ziemlich wildes herumirrendes Leben geführt, wohl zuweilen einige fromme Rührungen gehabt, aber nicht viel darauf geachtet. Bis er nach dem Tode seiner ersten Frau *plötzlich* in sich geht, *auf einmal* tiefsinnig, und wie man sagt, ein ganz anderer Mensch wird, und bei seinem Aufenthalt in P.

zufälliger Weise erstlich den Verwalter des Hrn v. F. und nachher durch diesen den Hrn v. F. selber kennen lernte.

Dieser gibt ihm denn nach und nach die Guionschen Schriften zu lesen, er findet Geschmack daran, und wird *bald* ein erklärter Anhänger des Hrn v. F. ⁶⁸ [W, 1, 89-90]

Schon aus diesen ersten Zeilen gewinnt man den Eindruck eines unruhigen, impulsiven, unsteten Menschen, der “plötzlich”, “auf einmal”, “zufälligerweise”, “bald” sein wildes Leben in eine fromme begeisterte Existenz verwandelt. Die Ironie von Moritz' Darstellung lässt daran zweifeln, dass Antons Vater nach der Lektüre der Guyonschen Schriften tatsächlich ein ganz anderer Mensch wird. Obgleich er strenggläubig zu sein scheint und seinem Sohn beibringt, “halbe Stunden lang mit verschloßenen Augen [zu sitzen], um sich von der Sinnlichkeit abzuziehen”⁶⁹, bekommt man bei der Lektüre den Eindruck, dass seine Strenggläubigkeit trotz Eifer und Härte nicht ganz überzeugend ist, und dass er zu plötzlich und unmittelbar zu einem Anhänger des Herrn Fleischbein wird. Die Unruhe scheint die einzige Konstante an Antons Vater zu sein, wie es später noch zum Ausdruck kommt:

Dies beständige Hin- und Herschwanken ist zugleich ein Bild von dem ganzen Lebenslaufe seines Vaters, dem es im fünfzigsten Jahre seines Lebens noch nicht besser ging, und der doch immer noch das Rechte zu finden hoffte, wornach er so lange vergeblich gestrebt hatte. [W, 1, 124]

Diese Unbeständigkeit kommt in der Darstellung der Figur von Antons Vater eindeutig zum Ausdruck, denn seine Persönlichkeit ändert sich nach dem Standpunkt der anderen Figuren im Roman, so dass er keine einheitliche Individualität zu haben scheint. In den Augen seiner Familie und in erster Linie seiner Frau ist Antons Vater zum Beispiel hart und unempfindlich⁷⁰, kalt und lieblos⁷¹:

So sehr die Lehre der Mad. Guion von der gänzlichen Ertötung und Vernichtung aller, auch der sanften und zärtlichen Leidenschaften, mit der harten und unemp-

⁶⁸ Hervorhebung der Verfasserin.

⁶⁹ W, 1, 100.

⁷⁰ Vgl. u.a. auch W, 1, 90, 170, 179.

⁷¹ Vgl. u.a. auch W, 1, 91, 182.

findlichen Seele ihres Mannes übereinstimmten, so war es ihr unmöglich, sich jemals mit diesen Ideen zu verständigen, wogegen sich ihr Herz auflehnte. [W, 1, 90]

Nun stand er aber auch auf dem entscheidenden Punkte, wo er irgend eine Lebensart wählen sollte, und die Härte seines Vaters, der nun daran arbeitete, ihn bald los zu werden, nahm von Tage zu Tage gegen ihn zu [...]. [W, 1, 181]

Trotz dieser Härte und Kälte ist Antons Vater während des gemeinsamen Aufenthalts in Pyrmont seinem Sohn gegenüber viel gütiger als zu Hause. Außerdem wird er außerhalb der Familie überhaupt zu einem ganz anderen Menschen:

Auch war Antons Vater außer dem Hause ein sehr umgänglicher Mann, und konnte sich mit allerlei Leuten über allerlei Materien angenehm unterhalten. [W, 1, 108]

Auch folgende scheinbar unbedeutende Zeilen bringen Licht in die Persönlichkeit eines Mannes, der hart und unempfindlich sein sollte:

Dies dachte er sich, und ihm fiel dabei ein, daß sein Vater vor einiger Zeit zu Hause erzählt hatte, wie er wegen seines Dienstes vereidet worden war, daß er *nichts weniger, als gleichgültig* dabei gewesen sei [...]. [W, 1, 201]

Wie Antons Vater seiner Familie erzählt, steht er seiner Dienstvereidigung nicht gleichgültig gegenüber, wie man von einem harten und empfindlichen Mann erwarten könnte, sondern er nimmt an diesem Ereignis auch emotional teil.

Im Lichte dieser Beispiele, wird klar, dass Antons Vater im Roman als ein janusköpfiger Mann beschrieben wird, der gewissermaßen eine doppelte Identität hat: Er kann wild und strenggläubig, kaltblütig und gerührt, streng und umgänglich sein. Jedoch liegt es nahe, zum Schluss zu kommen, dass Antons Vater Härte und Unempfindlichkeit sich selber und anderen Menschen gegenüber nur inszeniert:

Das Herz seines Vaters war gegen ihn kalt und verschlossen; denn dieser betrachtete ihn völlig mit den Augen des Hutmacher L..., und des Herrn von F..., als einen in dessen Herzen der Satan einmal seinen Tempel errichtet habe – [W, 1, 170]

Wenn Antons Vater seinen Sohn völlig durch die Brille anderer beurteilt, so ist er eher schwach und leicht beeinflussbar als kalt und lieblos. Auch die Ironie folgender Zeilen lässt an der trockenen Strenggläubigkeit dieser Figur zweifeln:

So wurde der häusliche Friede und die Ruhe und Wohlfahrt einer Familie Jahre lang durch diese unglücklichen Bücher [die Guyonschen] gestört, die wahrscheinlich einer [Antons Vater] so wenig wie der andere [Antons Mutter] verstehen mochte. [W, 1, 91]

Wenn selbst Antons Vater die ihm so wichtigen Guyonschen Schriften nicht verstehen kann, so sind sein religiöser Eifer, seine Kälte und Härte nicht wirklich überzeugend. Er spielt zwar die Rolle des Quietisten, aber das bleibt im Grunde eine künstliche und oberflächliche Fassade, welche er auf seine Individualität überträgt und welche in ständigem Widerspruch mit seinem weichen Gemüt gerät. Diesbezüglich liegt es nahe, auf einen Beitrag über Moritz' Vater zu verweisen, der dabei helfen kann, die Figur von Antons Vater in Moritz' Roman näher zu charakterisieren und der im *Magazin* unter dem Titel "Beispiel eines Mannes, welcher von seinem dreißigsten bis vier und fünfzigsten Jahre ein recht eifriger Mystiker gewesen, nachher aber nach und nach davon losgekommen, und von seinem sechzigsten bis vier und sechzigsten Jahre, ganz von Vorurtheilen frei, noch glücklich gelebt hat", veröffentlicht wird⁷². In diesem Beitrag wird eindeutig darauf hingewiesen, dass die Härte von Moritz' Vater als Verstellung zu betrachten ist, und dass dieser eigentlich ein sehr empfindungsvolles und weiches Gemüt hat. Trotz der vielen Uneinigkeiten mit seiner Frau weint er zum Beispiel bei ihrem Begräbnis herzlich und ist über ihren Tod sehr betrübt. Seine Härte kann daher für kein wesentliches Merkmal seines eigentlich milden und gutmütigen Charakters gehalten werden, sondern nur für eine

⁷² Vgl. MzE, 8, 1, 86-88 und MzE, 8, 2, 140-160. Ungeklärt ist es noch, wer der Autor – der hinter der Abkürzung K. St. steht – von diesem und anderen im achten Band erschienenen Beiträgen sein kann. Einige Interpreten wie Minder oder Schrimpf halten Moritz selbst oder seinen Bruder Johann Christian Konrad für den Verfasser. In ihrem Nachwort zum *Magazin* vermuten Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni, dass es sich um einen unbekanntten Mitbewohner von Moritz handeln könnte. Über die verschiedenen Interpretationen dieses Kürzels vgl. das Nachwort von Anke Bennholdt-Thomsen und Alfredo Guzzoni zu: Moritz, Karl Philipp: GNOTHI SAUTON oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, Faksimile Druck, Antiqua Verlag, Lindau i. B., 1978/1979, Bd. 10, S. 49-51.

künstliche Maske, die er bis zu einem gewissen Zeitpunkt aus religiösem Eifer trägt, wie dieser Beitrag verdeutlicht:

Daß die vorher bei der Mystik gezeigte Härte ihm nicht wesentlich, sondern von ihm gegen sein Gefühl aus religiösem Eifer affektirt gewesen war, und er im Grunde ein gefühlvolles gutes Herz hatte, zeigte sich in der Folge noch zu mehrerenmalen, indem er, wenn er jemanden leiden sah, nicht allein ein aufrichtiges Mitleiden äußerte, und wenn er jemand worin helfen konnte, sich eine wahre Freude daraus machte, sondern auch durch das Elend eines fremden Menschen, oder eine gute und großmüthige Handlung bis zu Thränen gerührt werden konnte, ja daß eine rührende Stelle in einem Buche ihm Thränen auszupressen vermochte. [MzE, 8, 2, 148-149]

Später wird betont, dass das unempfindliche Wesen nur erzwungen ist, das dieser Mann als mystischer Schwärmer eine Zeit lang zeigt. Ganz anders als bei seinen älteren Söhnen fällt ihm die Trennung von einem seiner jüngeren Söhne äußerst schwer, und seine Reaktion ist gar nicht die, welche man von einem hartherzigen Mann erwarten könnte:

Die Trennung war für beide höchst schmerzhaft, und es zeigt es sich hiebei wieder sehr auffallend, daß das harte unempfindliche Wesen, welches N... während der mystischen Schwärmereien bezeigt hatte, ihm nicht natürlich sondern erzwungen gewesen war. Denn er weinte jetzt daß er schluchzte, da er doch bei der Trennung von seinen ältern Söhnen auch nicht die geringste Empfindung geäußert hatte. [MzE, 8, 2, 156]

Der erwähnte Beitrag beleuchtet die Figur dieses Mannes und sein Verhältnis zur quietistischen Lehre sehr schön, weil er zeigt, dass dieser Mann nur wegen seiner schlimmen äußeren Lage zur mystischen Schwärmerei gekommen war, die ihm deswegen auch eine fremde und erzwungene Fassade bleiben musste. Nicht aus innerer Überzeugung, sondern wegen der Schulden, der Uneinigkeiten in der Ehe und der darauffolgenden Unzufriedenheit, und wegen der Alkoholabhängigkeit⁷³ hatte er zur mystischen Schwärmerei gefunden. Auch hier wird die Mystik als eine

⁷³ Vgl. MzE, 8, 2, 147.

Stütze für ein zartes Gemüt beschrieben: Moritz' Vater verkriecht sich nach dem Tod seiner Gemahlin lieber in die Einsamkeit der Guyonschen Schriften, aus denen er Trost und Erquickung in seinem Leiden schöpft⁷⁴, als sich weiter mit der Welt einzulassen. Dieser Mann distanziert sich später von der quietistischen Lehre und sieht ein, dass sie als "eine bloße Schwärmerei⁷⁵" zu betrachten ist. Wenn man bedenkt, dass Moritz diesen Beitrag in der Rubrik "Seelenheilkunde" veröffentlichen ließ, dann wird klar, dass er die Mystik nicht nur für Schwärmerei hält⁷⁶, sondern tatsächlich für eine Seelenkrankheit, für welche schwache Menschen besonders anfällig sind:

Wenn man dieses Beispiel als einen Beitrag zur Seelenheilkunde betrachten will, so muß man die Schwärmerei der Mystik für eine Krankheit der Seele annehmen.

Und das scheint sie auch in sofern zu seyn, als man auch eine merkliche Schwäche eine Krankheit nennen kann. [MzE, 8, 2, 158]

Insofern sie in der Schwäche des Gemüts ihren Ausgangspunkt hat, kann die Schwärmerei der Mystik als eine Seelenkrankheit betrachtet werden. Der Hang, sich dem passiven Genuss des gegenwärtigen Moments zu überlassen und sich auch einem fremden Willen hinzugeben, um der Anstrengung des eigenen Denkens nicht ausgesetzt zu sein, ist für pathologisch zu halten:

Was kann wohl wahrscheinlicher die Ursache seyn, warum eine Seele Geschmack und Wohlgefallen darin findet, sich von allem Aeüßerlichen abzuziehen, und dagegen auf innere dunkle Empfindungen zu merken, ihren eigenen Willen zu unterdrücken, sich gänzlich hinzugeben, u. s. w., als weil sie nicht genug sich ausbreitenwollende Kraft besitzt, und es ihr also weit bequemer fällt, sich dahinzugeben, als anzustrengen.

In diesem Betrachte könnte man eine solche Seele wohl eine kranke Seele nennen.

⁷⁴ Vgl. MzE, 8, 2, 143.

⁷⁵ MzE, 8, 2, 145.

⁷⁶ Durch das Heranziehen der Kontextmaterialien, der neuen Funde im Fleischbein-Nachlass, hat Wingertzahn nachgewiesen, dass Moritz auch seinen Roman *Anton Reiser* als kritische Analyse religiöser Schwärmerei angelegt hat. Vgl. Wingertzahn, Christoph: *Anton Reiser und die "Michelein"*, a.o.O., S. 35.

Die Erfahrungsseelenkunde und ihre Voraussetzungen

Und ihre Krankheit muß in dem Maße zunehmen, in welchem sie sozusagen verzärtelt wird.

Sie beschränkt sich dann immermehr bloß auf den gegenwärtigen Moment, sie betrachtet das Leben nicht im Ganzen und Zusammenhange, sie trennt den gegenwärtigen Augenblick von dem vorhergehenden und folgenden. [MzE, 8, 2, 158]

Die Therapie dieser Seelenkrankheit besteht darin, dass man zum eigenen Denken genötigt und aus der gewohnten Trägheit bzw. aus dem Genuss des gegenwärtigen Moments gerissen wird, damit die Seelenfähigkeiten wieder belebt werden und miteinander harmonieren können:

So bald sie [die kranke Seele] aber nur von außen durch etwas gereizt oder gedrückt, und dadurch veranlaßt wird, über den gegenwärtigen Moment hinauszudenken, so muß sie, um so viel sie dadurch aus ihrer gewohnten Ruhe und Trägheit gerissen wird, abgehärtet und gestärket, und wenn noch irgend ein Grad von Kraft in ihr liegt, solcher endlich dadurch gereizt werden, sich auszubreiten, und den Triebrädern der Seelenfähigkeiten einen neuen Schwung zu geben. [MzE, 8, 2, 158-159]

Zusammenfassend kann man festhalten, dass der pietistische Subjektivismus – zwischen Selbstbeobachtung und Bußkampf – sowie der quietistische Subjektivismus – zwischen Selbstausslöschung und Selbstverherrlichung – neben der neuen anthropologischen Perspektive eine wichtige Grundlage für Moritz' Konzept einer Erfahrungsseelenkunde bilden. Moritz übernimmt von diesen beiden Traditionssträngen das Interesse für das Individuum und entwickelt in diesem Rahmen dann eine eigene Perspektive.

Ausgehend vom Ideal der zu erreichenden harmonischen Entfaltung des Menschen stellt er die Krankheit eines Individuums fest, dessen Seelenfähigkeiten nicht miteinander übereinstimmen. Diese Krankheit nimmt bei Moritz oft die Form einer missverstandenen Religion an, in der eine extrem subjektive und passive Kompo-

nente wie im Pietismus und noch mehr im Quietismus die Oberhand gewinnt, und in der die soziale und praxisorientierte Seite immer mehr an Wichtigkeit verliert und letztlich fiktiv wird. Die Religion wird somit zu einer Maske, hinter welcher sich die psychische Unausgeglichenheit verbirgt, die gerade in einer hypertrophen Ichbezogenheit ihren Grund hat⁷⁷. In Moritz' Programm soll die Erfahrungsseelenkunde die "kranken Seelen" gewissermaßen 'homöopathisch' behandeln⁷⁸: Durch das Interesse am Besonderen und Konkreten am Individuum möchte er dem Menschen zur Überwindung dieser Entfremdung bzw. dieser durch die Religion verschleierte pathologischen Beschäftigung mit sich selber verhelfen und ihn zur psychophysischen Harmonie und zur sozialen Integration erziehen. In einer Epoche, in der eine individualistische Weltanschauung entsteht, macht die eine Seele des Subjektivismus gleichsam gegen die andere Front: Den pathologischen Verwicklungen des Subjektivismus soll sich gerade ein 'gesundes' Interesse für das Subjekt widersetzen.

⁷⁷ Auch Minder betont, dass der Quietismus und der Pietismus in Moritz' Augen gerade den Grundfehler hatten, das Individuum von der Welt "abzuseparieren". Vgl. Minder, Robert: *Glaube, Skepsis und Rationalismus*, a.o.O., S. 257. In dieser Hinsicht hebt auch Wingertzahn die Abgeschiedenheit im Leben des Herrn Fleischbein hervor, welche zur Diskrepanz von Selbst- und Fremdwahrnehmung und zur Unbeholfenheit im geselligen Umgang führe. Vgl. Wingertzahn, Christoph: *Anton Reiser und die "Michelein"*, a.o.O., S. 65.

⁷⁸ Diesbezüglich ist der Einfluss der 'psychischen Kuren' und der homöopathischen Heilmethoden des "philosophischen Arztes" Marcus Herz auf Moritz' Denken nicht zu unterschätzen. Es sei zum Beispiel auf Herz' Therapie seines Patienten Karl Philipp Moritz hingewiesen, dessen schwärmerische Phantasien durch eine Überdosis an Unvernunft kuriert werden. Vgl. Marcus Herz: *Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moritz' Krankengeschichte*, a.o.O. Zur Erläuterung dieser Krankengeschichte vgl. auch Bezold, Raimund: *Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz*, a.o.O., S. 116ff. Nicht zu vergessen ist auch, dass die homöopathische Handlungsmethode gerade am Ende des 18. Jahrhunderts vom Leipziger Arzt S. Hahnemann gegründet wurde, vgl. das Lemma "Homöopathie" in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Akademie Verlag, Berlin ²1993, Bd. 1, S. 553-554.