

Sünde und Schuld

bei

Jakob Michael Reinhold Lenz

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.)

eingereicht von

Jennifer Jessen M.A.

an der Justus-Liebig-Universität Gießen

Offenbach, September 2021

# Inhalt

Einführung.....	1
1. Der Schuld- und Sündenbegriff in Pietismus und Neologie .....	14
1.1 Pietismus .....	15
1.1.1 Philipp Jakob Spener Sündenvermeidung durch wahre Frömmigkeit.....	18
1.1.2 Bekehrung als Bedingung. Sünde und Sündenbewusstsein bei August Hermann Francke .....	25
1.2 Christlicher Glaube und irdische Glückseligkeit bei Johann Joachim Spalding .....	33
2. Schuld und Sünde in J. M. R. Lenz' moralisch-theologischen Schriften.....	45
2.1 Erbsünde. Sünde ohne Schuld.....	52
2.2 Liebe und Sexualität.....	64
2.2.1 Sublimierung als Strategie zur Vermeidung von Sünde und Schuld .....	67
2.2.2 <i>Soldatenehen</i> . Ein utopischer Vorschlag zur Triebregulierung .....	85
2.3 Glaube als Selbstvergewisserung .....	102
3. Sünde und Schuld in Lenz' literarischen Texten .....	123
3.1 Die Sünde der Gottesferne .....	131
3.1.1 Keine oder falsche Begriffe von der Religion. Blasphemie und falsch verstandene Frömmigkeit im Drama <i>Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung</i> (1774) und dem Luststück <i>Die Aussteuer</i> (1774) .....	133
3.1.2 Die gefährliche Unverbindlichkeit einer Moral ohne Glauben in der moralischen Erzählung <i>Zerbin oder die neuere Philosophie</i> (1776).....	152
3.2 Autorität und Sünde im <i>Hofmeister</i> (1774).....	177
3.2.1 Trägere aus Tradition. Zur Figur des Major von Berg.....	178
3.2.2 Die Ständegesellschaft als Hürde zur Glückseligkeit .....	186
3.3. Konfliktreiche (Liebes-)Beziehungen .....	199
3.3.1 Das Sündenpotenzial in der Ehe. <i>Der Hofmeister</i> und <i>Der neue Menoza</i> .....	201
3.3.2 Liebe und Sünde. Wie Gefühle Schuld mindern können .....	215
4. Schlussbetrachtung.....	240
5. Literaturverzeichnis.....	247
5.1 Primärliteratur .....	247
5.2 Sekundärliteratur .....	249
5.3 Lexika und Wörterbücher.....	260

## Einführung

*Schreiben ist kein Showbusiness, es geht nicht um schöne Worte. Es geht um echte Dinge. Man hat Verantwortung.*

Asli Erdogan<sup>1</sup>

*Ist das Ideal, das Christus dem falschen Ideal der Pharisäer substituiert, so echt, wahr, ewig, himmlisch und göttlich es ist, das höchste, das gedacht werden kann, für alle Zeiten, Umstände und Individuen das höchste? Und hat es das sein sollen?*

Jakob Michael Reinhold Lenz

Im Juli 1775 schreibt der Sturm-und-Drang-Autor Jakob Michael Reinhold Lenz (1751 – 1792) auf dem Höhepunkt seines literarischen Erfolgs einen Brief an seine Vertraute Sophie von La Roche (1730 – 1807). Darin legt er ihr die Lektüre seines im darauffolgenden Jahr veröffentlichten Dramas *Die Soldaten*<sup>2</sup> ans Herz. Der Plot handelt von der Bürgerstochter Mariane Wesener, die, auf sozialen Aufstieg hoffend, eine amouröse Verbindung mit dem adeligen Offizier Desportes eingeht. Ihr Ruf leidet unter der Affäre, insbesondere, da ihr Liebhaber eine nicht standesgemäße Heirat mit Mariane ausschließt. Intrigen des Offiziers und seiner adeligen Soldatenfreunde befördern ihren sozialen Abstieg – sie bettelt und, so deutet das Drama an, prostituiert sich, um überleben zu können. Um ein solch tragisches Schicksal zukünftig vermeiden zu können, wird am Ende des Dramas die Einrichtung von Soldatenbordellen vorgeschlagen. Eine derartige Institution soll Zivilisten vor der im Plot unterstellten Unmoral der Militäranghörigen schützen.<sup>3</sup>

Das Drama fand nach seiner Veröffentlichung wenig Beachtung beim Publikum,<sup>4</sup> doch dessen ungeachtet birgt es ein großes Potenzial für Irritationen und Kontroversen. Die Gründe hierfür

---

<sup>1</sup> Süddeutsche Zeitung, Samstag/Sonntag 29. Februar/1. März 2020, Nr. 50, S. 56.

<sup>2</sup> Lenz: *Die Soldaten. Eine Komödie*. Lenz, Jakob Michael Reinhold: Werke und Briefe in drei Bänden, hrsg. von Sigrid Damm. Bd. 1. Frankfurt a. M. 2005, S. 191 – 246. Nachfolgend abgekürzt: WuB mit Angabe des entsprechenden Bands in römischen Ziffern.

<sup>3</sup> Siehe hierzu ausführlich Kapitel 2.2.2 dieser Studie.

<sup>4</sup> Vgl. Freytag, Julia: *Dramen und Dramenfragmente*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *J.M.R.-Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 47 – 127. Zur sozialtheoretischen Interpretation der *Soldaten* s. S. 69 – 77, hier S. 69. Nachfolgend abgekürzt: *Lenz-Handbuch*.

werden in dem Brief an Sophie von La Roche<sup>5</sup> angedeutet. Dabei wird zugleich die von Lenz angenommene Aktualität des Themas ersichtlich. Daraus erklärt sich wiederum, weshalb der Stil des Dramas weniger einem ästhetischen Ideal folgt, denn der Absicht, einen größtmöglichen Realitätsanspruch zu erreichen. Lenz rechtfertigt sich in seinem Brief also für das Verfassen seines Dramas, dessen Brisanz er zu erahnen scheint:

*Sie sollen einmal ein Stück von mir lesen: die Soldaten. Überhaupt wird meine Bemühung dahin gehen, die Stände darzustellen, wie sie sind; nicht, wie sie Personen aus einer höheren Sphäre sich vorstellen, und den mitleidigen, gefühlvollen, wohlthätigen Gottesherten unter diesen, neue Aussichten und Laufbahnen für ihre Göttlichkeit zu eröffnen. [...] Doch bitte ich Sie sehr, zu bedenken, gnädige Frau! daß mein Publikum das ganze Volk ist; daß ich den Pöbel so wenig ausschließen kann, als Personen von Geschmack und Erziehung, und daß der gemeine Mann mit der Häßlichkeit feiner Regungen des Lasters, nicht so bekannt ist, sondern ihm anschaulich gemacht werden muß, wo sie hinausführen. Auch sind dergleichen Sachen wirklich in der Natur; leider können sie nur in der Vorstellung nicht gefallen, und sollen's auch nicht. Ich will aber nichts, als dem Verderbnis der Sitten entgegen arbeiten, das von den glänzenden zu den niedrigen Ständen hinab schleicht, und wogegen diese die Hilfsmittel nicht haben können, als jene.<sup>6</sup>*

Der Briefauszug zeugt von Lenz' Anspruch, mit seiner Literatur tätige Nächstenliebe zu leisten und auch befördern zu wollen. Denn um den Mensch vor Sünde und dem daraus resultierenden möglichen Verlust des Seelenheils zu bewahren, führt Lenz ihm die Vielfalt der Möglichkeiten zu sündigen in seinen Texten vor Augen. Mit Hilfe seiner fiktionalen Texte möchte er dem – in seiner Wahrnehmung – von gegenseitigem Schuldigwerden geprägten menschlichen Miteinander entgegenwirken. Das von ihm beobachtete Ignorieren des göttlichen Gebots der Nächstenliebe stellt zugleich eine Sünde gegen Gott dar, der seine Geschöpfe sowohl gut geschaffen hat als auch dazu befähigt hat, sich ihm durch moralisches Handeln anzunähern.<sup>7</sup>

Am Ende dieser Einführung werde ich auf obigen Briefauszug zurückkommen. Doch zunächst empfiehlt sich eine Konkretisierung der Begriffe *Sünde* und *Schuld* mit Hilfe des *Zedler-Lexikons*.<sup>8</sup> Im 1744 veröffentlichten 41. Band wird *Sünde* detailliert im Kontext des

---

<sup>5</sup> Lenz an Sophie von La Roche (Juli 1775). WuB III, S. 325 – 328.

<sup>6</sup> Lenz an Sophie von La Roche. In: WuB III, S. 325 – 326.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu ausführlich Pautler, Stefan: Art. *Religion*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *J.M.R.-Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 314 – 324.

<sup>8</sup> Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...], 64 und 4 Supplement-Bde, Halle/Leipzig: Johann Heinrich Zedler 1732 – 54, Nd. Graz 1961 – 64. Bd. 41, 1741, Sp. 1 – 71. Der Titel wird im Folgenden als *Zedler* aufgeführt. Als weiterführende Literatur zu theologischen Positionen im *Zedler* empfiehlt sich folgender grundlegender Aufsatz: Schäufele, Wolf-Friedrich: *Von „Aberglaube“ bis „Zweifel“*. *Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers „Universal-Lexicon“ (1732-1754)*. In: Albrecht Beutel, Volker Leppin (Hg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des*

menschlichen Zusammenlebens sowie der Gemeinschaft mit Gott erläutert. Beispiele für ein gottgefälliges Leben ergänzen die Begriffserklärung und -differenzierung, von der ein kurzer, repräsentativer Ausschnitt vorgestellt und analysiert werden soll:

*Die Sünde streitet mit der Göttlichen Gerechtigkeit, und es lieget in derselben eine grosse Unbilligkeit verborgen. Gerechtigkeit und Billigkeit erfordern, daß einem jeden das Seine zugetheilet werde. Es ist nichts billiger, als daß der Mensch seine Dependenz von GOTT erkenne und bekenne, und sich nach GOTT, als dem höchsten und vollkommensten Wesen, richte. Die Sünde macht, daß der Mensch seine Dependenz von GOTT aus den Augen setzt; sie macht, daß der Mensch sich selbst, oder die Creatur ausser ihm, über GOTT setzet, und ihr dasselbige zueignet, was dem Schöpffer allein gebühret; so ist denn in der Sünde lauter Ungerechtigkeit und Unbilligkeit. Die Sünde weicht ab von den Gesetzen und Regeln der höchsten Weisheit; so ist denn in der Sünde lauter Narrheit und Thorheit. So oft der Mensch sündigt, und von der Göttlichen Ordnung auf einige Weise abweicht; so oft will er weiser und klüger seyn als GOTT: aber eben dadurch beweiset er, daß er den Nahmen eines Narren verdiene.<sup>9</sup>*

Der Textauszug verdeutlicht die Schuldigkeit, die den Menschen gegenüber Gott, als ihrem Schöpfer, zu Gehorsam verpflichtet. Gerechtigkeit, (Un-)billigkeit und Dependenz sind hier als Schlagworte festzustellen. Indem der Mensch sündigt, ignoriert er die als selbstverständlich angenommene Abhängigkeit von Gott als seinem Schöpfer. Sünde meint nichts anderes, als dass man sich selbst oder einen externen Faktor („die Creatur ausser ihm“) für wichtiger erachtet als Gott. Konkret kann man Hochmut als Motiv der hier beschriebenen Ausformung von Sünde ausmachen.<sup>10</sup> Dieser führt dazu, dass gottgegebene Regeln, die als unantastbar zu verstehen sind – schließlich wurden sie von dieser allmächtigen Instanz formuliert – in Frage gestellt oder sogar gebrochen werden. Indem der Mensch die göttlichen Gesetze ignoriert, stellt er Gottes Allwissenheit in Frage und maßt sich an, über diesem stehen zu wollen.

Weiter heißt es:

*Die Sünde verkehrt dem Menschen seinen gantzen Zweck; denn da er zur Gemeinschaft mit Got [sic], zum Genusse dieses höchsten Guten, und zu einer daher entspringenden ewigen Glückseligkeit erschaffen ist; so machet sie den Menschen ewig unglücklich.<sup>11</sup>*

Die Schuldigkeit des Menschen gegenüber Gott besteht also darin, nach Glückseligkeit zu streben. Dafür ist es nötig, dass der Mensch sich seiner Verbindung zu Gott als dessen Geschöpf

---

18. Jahrhunderts. Leipzig 2010, S. 11 – 22. Bezüglich des Art. „Sünde“ legt der Kirchenhistoriker den Fokus auf den mathematischen Zugang des unbekanntem Autors, beschäftigt sich jedoch nicht mit dessen theologischen Aussagen, vgl. ebd. S. 21.

<sup>9</sup> Art.: Sünde in: Zedler: Bd. 41, Sp. 3.

<sup>10</sup> Vgl.: „So oft der Mensch sündigt [...]; so oft will er weiser und klüger seyn als GOTT.“

<sup>11</sup> Art.: Sünde in: Zedler: Bd. 41, Sp. 12.

bewusst wird. Gott wird im obigen Auszug als ein gütiger Schöpfer verstanden, der als alleinige Instanz ewige Glückseligkeit versprechen kann. Die Sünde jedoch steht dieser Hoffnung entgegen und führt zu einer Entfremdung von Gott und damit einhergehend von sich selbst, da der Mensch als Geschöpf Gottes unwiderruflich an ihn gebunden ist. Glückseligkeit ist unter dieser Prämisse nicht zu erlangen, was schließlich die Verkehrung dieses geforderten, erstrebenswerten Zustands ins Gegenteil zur Konsequenz hat – der Mensch wird nicht nur im Diesseits, sondern „ewig unglücklich“.

Der Begriff *Schuld* ist im *Zedler* weitestgehend säkular konnotiert. Ein kurzer Abschnitt beschreibt das Verhältnis von Schuld zur Sünde unter Zuhilfenahme eines profanen Beispiels:

*Schuld wird auf metaphorische Art die Sünde genennet, weil sie uns schuldig für GOTT machet der zeitlichen und ewigen Strafe, und GOTT nicht weniger die Gnugthuung für unsere begangene Sünde erfordert, als der Gläubiger die Zahlung der Schuld von dem Schuldner, und je länger der Mensch in seinen Sünden verharret, desto mehr Strafe muss er leiden. [...] Und also bedeutet das Wörtlein Schuld in H. Schrift, sowol die begangene Sünde, als auch die darauf folgende Strafe.<sup>12</sup>*

Wer sündigt, lädt Schuld auf sich; wer schuldig wird, sündigt. Indem der Mensch sündigt, trägt er Schuld, die sich gegen Gott richtet. Diese Schuld muss, so der Verfasser,<sup>13</sup> seitens des Sünders bzw. der Sünderin beglichen werden. Dies geschieht mittels der Bestrafung des Sünders beziehungsweise der Sünderin, denn Gott erlange so Genugtuung. Analog zu Geldgeschäften gilt auch in diesem Fall: Je höher/schwerer die Summe/die Sünden, desto höher/schwerer die Zinsen/Strafen. Der Mensch wird also desto härter von Gott bestraft, je länger er sich der Sündenerkenntnis und dem sich anschließenden Bußprozess verweigert. Diese Strafen können sowohl im Diesseits als auch im Jenseits erfolgen. Letzteres impliziert die ewige Verdammnis, die den Ausschluss aus dem Himmelreich zur Konsequenz hat.<sup>14</sup> Der Fokus des Lexikonartikels liegt also auf dem Moment der Strafe, die den Sünder beziehungsweise die Sünderin für Handlungen, die sich gegen Gott richten, erwartet. Demnach liegt die Vermutung nahe, dass der Autor des Lexikonartikels Gott als strafenden Richter interpretiert, der eine Begleichung der Schuld einfordert.

---

<sup>12</sup> Art: Schuld in: Zedler, Bd. 35, Sp. 1420.

<sup>13</sup> Hinsichtlich der Autorschaft der Artikel kann leider keine Aussage getroffen werden. Die *Zedler*-Forschung bedarf noch einiger Aufmerksamkeit, um Rückschlüsse auf die Urheberschaft der einzelnen Einträge ziehen zu können. Vgl.: Schneider, Ulrich Johannes: *Zedlers Universal-Lexicon und die Gelehrtenkultur des 18. Jahrhunderts*. In: Hanspeter Marti und Detlev Döring (Hg.): *Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld. 1680 – 1780*. Basel 2004, S. 195 – 214 sowie Schäufele: *Von „Aberglaube“ bis „Zweifel“*, S. 13f.

<sup>14</sup> Ausführlich hierzu: Elkar, Tim Christan: *Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freylinghausen*. Frankfurt am Main 2015, S. 281 – 283.

Gegenwärtig umschreibt der Begriff Sünde zum einen ein Verhalten, das sich gegen die Gemeinschaft – vor allem jener zwischen Gott und den Menschen – richtet,<sup>15</sup> zum anderen das Verfehlen der nicht näher definierten von Gott gegebenen Lebensbestimmung.<sup>16</sup> Der Dogmatiker Wilfried Härle führt aus,

*daß Sünde nicht primär gesehen wird als mutwilliges, hybrides Aufbegehren gegen Gott und seinen Willen, sondern als ein Verfehlen des Zieles und Weges, den Gott dem Menschen zugedacht hat. „Sünde“ ist demzufolge primär Verlorenheit, Scheitern, Mißlingen und nicht primär Rebellion, Ungehorsam, Absage an Gott.<sup>17</sup>*

Diese Definition unterscheidet sich deutlich von jener im *Zedler*. Denn Sünde wird nun nicht mehr als Ausdruck des Hochmuts des Menschen verstanden, der seine Abhängigkeit von Gott leugnet. Stattdessen haftet der sündigenden Person etwas Mitleidwürdiges an, während die Sünde selbst nicht als eine absichtsvolle Handlung, die sich gegen Gott richten soll, verstanden wird. Die moderne Definition von Sünde verurteilt demnach nicht den Sünder beziehungsweise die Sünderin. Vielmehr weist sie auf die negative emotionale Situation der Sündigenden hin.

*Schuld* im theologischen Sinn hingegen impliziert „einerseits das *Zurückbleiben* hinter einer Forderung (Gottes), andererseits die *Verantwortlichkeit* [für das eigene Handeln, JJ] im Sinne der Zurechnung“.<sup>18</sup> Schuld meint demnach eine Form der Verbindlichkeit, die – wie bereits im *Zedler* – auch säkular konnotiert ist. Darauf weist die Ergänzung des Wortes „Gottes“ in Klammern hin. Allgemein und im religiösen Kontext wird das Nichterfüllen eines nicht näher bestimmten Auftrags/Anspruchs (beispielsweise finanziell, moralisch, juristisch) als Schuld definiert. Der Aspekt der Strafwürdigkeit einer schuldhaften Handlung hat in der modernen Definition von Schuld allerdings keine Relevanz mehr. Auch ist für die Beurteilung von Schuld relevant, inwieweit diese dem Individuum hinsichtlich der Zurechnung angelastet werden kann. Die Umstände einer Person, insbesondere ihre geistige Verfassung, müssen also im Urteil Berücksichtigung finden.

Die Untersuchung möchte aufzeigen, dass sich bei Lenz – sowohl in den moralisch-theologischen Schriften als auch in den fiktionalen Texten – ein solch modernes Verständnis von Sünde und Schuld mit zunehmendem Einfluss der Aufklärungstheologie auf sein Glaubenskonzept andeutet. Dieses berücksichtigt den seelischen Zustand des Menschen und

---

<sup>15</sup> Vgl. Härle, Wilfried: Dogmatik. Berlin 2000, S. 457 – 461.

<sup>16</sup> Vgl. Härle, S. 465f.

<sup>17</sup> Härle, S. 477.

<sup>18</sup> Härle, S. 463. Hervorhebungen entsprechen, wenn nicht anders gekennzeichnet, der Vorlage.

kann als entschuldigender Faktor für eine schuld- beziehungsweise sündhafte Handlung fungieren.

Doch zunächst war Lenz' Religiosität<sup>19</sup> von der pietistischen Erziehung seines Vaters, Christian David Lenz, der als Pastor in Livland tätig war, beeinflusst.<sup>20</sup> Anerkennend stellt er über den fünfjährigen Sohn fest, dieser habe „schon einen feinen Begriff von den allerersten Grundwahrheiten des Heils, ist *curieux* im Nachfragen und memorirt die Worte Lutheri im *catechismo*“<sup>21</sup>. Lenz erfährt also von klein auf eine solide theologische Bildung. Sein Vater, der an der Universität Halle Theologie studiert hatte, stand dem Halleschen Pietismus nahe.<sup>22</sup> Die Ansichten dieser Frömmigkeitsbewegung, die durch Philipp Jakob Spener (1635 – 1705) initiiert wurde und von August Hermann Francke (1663 – 1727) in den Franckeschen Stiftungen praktische Anwendung fand, gab Christian David Lenz an seine Kinder weiter.<sup>23</sup> Um dem familiären Hintergrund von Lenz Rechnung zu tragen, werden deshalb zunächst Texte, die pietistische Positionen zu Sünde und Schuld behandeln, untersucht. Ergiebig hierfür ist Speners *Pia desideria*<sup>24</sup> (1675), mit der das erste Kapitel, welches die theologischen Voraussetzungen des Autors nachvollzieht, eingeleitet wird. Speners Appell nach tätiger Nächstenliebe, die dem Vorbild Christi nacheifern soll, ist maßgeblich für Lenz' Frömmigkeitsverständnis und hat deshalb auch Einfluss auf seine wiederkehrende Kritik an der Sünde der Trägheit.

Die schon bei Spener festzustellende, für den Pietismus charakteristische Aufforderung zu einem lebendigen Glauben, der sich nicht auf Äußerlichkeiten beschränkt, wird durch die Untersuchung ausgewählter Schriften Franckes – ausgehend von seinem *Lebenslauf*<sup>25</sup> – unterstrichen. Der Glaube an Gott muss für den Waisenhausgründer derart verinnerlicht sein, dass bei den Gläubigen jeglicher Zweifel an der Offenbarung getilgt wird. Für ihn sind Glaubenszweifel ein Symptom der Sünde des Hochmuts. Die möglichst vollständige Abkehr von den Versuchungen zur Sünde in der Welt, ist für Francke die einzige Chance, die verderbte

---

<sup>19</sup> Zur Unterscheidung der Begriffe „Theologie“ und „Religion“ s.: Ahlers, Botho: *Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert*. Gütersloh 1980.

<sup>20</sup> Vgl. Hempel, Brita: *Der gerade Blick in einer schraubenförmigen Welt. Deutungsskepsis und Erlösungshoffnung bei J. M. R. Lenz*. Heidelberg 2003, S. 32 – 41. Nachfolgend abgekürzt *Der gerade Blick*.

<sup>21</sup> *Brief von Christian David Lenz an Gotthilf August Francke vom 28. Juni / 9. Juli 1756*. Jürjo, Indrek und Bosse, Heinrich: *Hofmeister gesucht. Neun Briefe von Christian David Lenz an Gotthilf August Francke*. In: *Lenz-Jahrbuch* 8 – 9 (1998/1999, ersch. 2003). S. 9 – 49, hier S. 33.

<sup>22</sup> Vgl. Winter: *Lenz*, S. 26f.

<sup>23</sup> Vgl. Winter: *Lenz*., S. 28.

<sup>24</sup> Spener, Philipp Jakob: *Pia desideria* (1675). Deutsch-Lateinische Studienausgabe (im Folgenden abgekürzt PD). Hg. v. Beate Köster. Gießen 2005.

<sup>25</sup> Francke: *Lebenslauf*. In: Markus Matthias: *Lebensläufe August Hermann Franckes. Autobiographie und Biographie*. Leipzig 1999 (KTP,2), 7 – 59.



menschliche Natur, die der Sündenfall Adam und Evas mit sich brachte, zu zähmen. Die menschliche Sündhaftigkeit im Diesseits überwinden zu können, ist für Francke wie auch Spener aufgrund der Wirkmächtigkeit der Erbsünde ausgeschlossen.

Doch Lenz bemüht sich darum, den Vernunftskeptizismus der Pietisten mit dem sich der Aufklärung verpflichtenden Vernunftanspruch, wie ihn die Aufklärungstheologie, auch Neologie genannt, vertritt, in Einklang zu bringen. Damit die Genese und die mitunter festzustellende Inkongruenz von Lenz' Schuld- und Sündenverständnis nachvollzogen werden können,<sup>26</sup> muss auch das Schuld- und Sündenverständnis der Aufklärungstheologie untersucht werden. Denn mit der Distanz zum Elternhaus, beginnend 1768 mit dem Theologie- und Philosophiestudium in Königsberg, wo Lenz unter anderem Immanuel Kant hörte,<sup>27</sup> sowie ab den frühen 1770er-Jahren in Straßburg, versuchte er sich von den pietistischen Einflüssen seiner Kindheit sukzessive zu emanzipieren.<sup>28</sup> Greifbar wird dieser Prozess in seinen moralisch-theologischen Schriften, in welchen die geistige Nähe zur Neologie erkennbar ist.<sup>29</sup>

Um den Einfluss der Neologie, vor allem auf die bei Lenz festzustellende Ablehnung des Erbsündendogmas nachzuvollziehen, schließt das erste Kapitel mit der näheren Betrachtung von Johann Joachim Spalding (1714 – 1804) ab. Neben einer Predigtauswahl, in der die Bedeutung der Nächstenliebe für Spaldings Frömmigkeit offenkundig wird, ist unter anderem dessen Pietismus-kritische Abhandlung *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum*<sup>30</sup> (1761) für die Nachvollziehbarkeit von Lenz' Schuld- und Sündenverständnis relevant. Denn Spalding setzt sich in dieser Schrift ausführlich mit der sich für ihn aus der Vernunft begründenden Schuldigkeit des Menschen gegenüber Gott zu tugendhaftem Handeln auseinander – ein Zusammenhang, den auch Lenz in seinen moralisch-theologischen Schriften aufgreift. Zudem weiß man von Lenz' Sympathie für die dort formulierten Thesen, dank eines erhaltenen Briefes an seinen Mentor Johann Daniel Salzmann (1722 – 1812).<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. Weiß, Christoph: *J.M.R. Lenz' „Catechismus“*. In: Lenz-Jahrbuch 4 (1994), S. 31 – 68, hier S. 31.

<sup>27</sup> Vgl. Winter, Hans Gerd: *Jakob Michael Reinhold Lenz*. Stuttgart 2000, S. 30. Nachfolgend abgekürzt *Lenz*, sowie Bosse, Heinrich: *Leben*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *J.M.R.-Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 1 – 34, hier S. 9 – 12.

<sup>28</sup> Vgl. Winter: *Lenz*, S. 34.

<sup>29</sup> Vgl. Lenz: *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen, Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1780*, hrsg. u. m. e. Nachwort von Christoph Weiß. St. Ingbert 1994, S. 92f.

<sup>30</sup> Spalding, Johann Joachim: *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christentum* (1761), hrsg. von Albrecht Beutel u. a. Tübingen 2005. Nachfolgend abgekürzt: SPkA I/2, *GWG*.

<sup>31</sup> In einem Brief an Salzmann vom 7. September 1772 legt Lenz ihm die Lektüre des Textes nahe. Vgl. Lenz: *WuB III*, S. 271: „Ich ging nach Hause und las Spalding, vom Wert der Gefühle im Christentum. [...] Dieses Buch müssen Sie auch lesen, mein Sokrates! es macht wenigstens Vergnügen zu finden, daß andere mit uns nach demselben Punkt visieren.“

Nachdem der für Lenz' religiöse Entwicklung relevante theologische Rahmen skizziert wurde und die jeweiligen Positionen zu Sünde und Schuld in Pietismus und Neologie erörtert wurden, werden die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf die in Kapitel 2 und 3 erfolgende Analyse der Lenz-Texte angewendet. Die Motivation oder vielmehr das tiefempfundene Bedürfnis zu schreiben, liegt auch in Lenz' tiefer Religiosität begründet. So dreht sich in seinen im 2. Kapitel untersuchten moralisch-theologischen Schriften letztlich alles um die ihn quälende Frage, wie man als guter Christ, als gute Christin, richtig glaubt. Diese hoffentlich Gott gefällige Art zu glauben, muss wiederum in die Lebenspraxis überführt werden. Dass die äußeren Umstände mit dieser christlichen Pflicht mitunter im Konflikt stehen, wird an Lenz' gesellschaftskritischem Entwurf *Über die Soldatenehen* (1776) ersichtlich. Die Abhandlung zeugt von seiner Bemühung darum, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dergestalt anzupassen, dass Sünde und Schuld aufgrund der Triebnatur, die sowohl mit sozialen Normen als auch christlichen Geboten im Widerspruch steht, im menschlichen Miteinander vermieden werden können. Ursächlich für diese Form der Sünde ist für Lenz ein missbräuchlicher Umgang mit der Konkupiszenz, dem menschlichen Hang zur Sünde, die er jedoch grundsätzlich als positives, göttliches Attribut begreift. Denn die Konkupiszenz ermöglicht Handlungsfreiheit, wie Gott sie sich für seine Geschöpfe gewünscht hat: Sie können sich für oder gegen die Sünde entscheiden, je nachdem, wie sie ihre Konkupiszenz gebrauchen – es liegt in der Verantwortung des Individuums. Wie mittels der Analyse der moralisch-theologischen Schriften zu belegen sein wird, befähigt für Lenz der souveräne Umgang mit der Konkupiszenz den Menschen dazu, nach Vollkommenheit zu streben.

Wie man nun richtig glaubt, hat in Lenz' Frömmigkeitsverständnis auch Auswirkungen auf den zwischenmenschlichen Umgang. Als Sohn eines dem Pietismus nahestehenden Pastors ist er überzeugt davon, dass sich der Glaube in Taten ausdrücken muss. Die christliche Pflicht nach tätiger Nächstenliebe ist eine Hauptforderung an die Gläubigen im Pietismus. Dazu zählt auch, die Mitmenschen in ihrem Glauben an Gott zu stärken und sie in ihrem Streben nach Vollkommenheit und Glückseligkeit nach Kräften zu unterstützen. Aus diesem Grund stellt Lenz seine diesbezüglichen Überlegungen in seinen Vorträgen in der *Straßburger Societé* zur Diskussion. Durch das Mitteilen seiner Gedanken fordert er auch seine Zuhörer dazu auf, sich mit ihrer Religiosität auseinanderzusetzen, worin sich die in der pietistischen Frömmigkeit wichtige Bekehrungsabsicht andeutet.

Lenz' theoretische Abhandlungen vermitteln ein eher statisches Verständnis des Autors von Sünde und Schuld. Seine fiktionalen Texte hingegen, die im 3. Kapitel erörtert werden, zeugen

insbesondere im Bereich der Sexualität von einer gewissen Flexibilität und Toleranz in der Bewertung dessen, was als schuld- und sündhafte Handlung zu gelten hat. Auffällig ist dabei die Diskrepanz bezüglich dessen, was bei seinen Figuren als schuld- und sündhafter Umgang mit der Konkupiszenz bewertet wird und was Lenz diesbezüglich den Zuhörern seiner Vorträge in der *Straßburger Societé* vermittelt. Diese Beobachtung wiederum lässt Rückschlüsse auf die Stringenz seines Verständnisses von Sünde und Schuld zu. Damit einhergehend stellt sich die Frage nach der Existenz von zweierlei Definitionen von Sünde und Schuld bei Lenz. Während er in seinen theoretischen Texten ein Ideal im Umgang mit der Konkupiszenz entwirft, orientieren sich die literarischen Texte an der Wirklichkeit. Das Risiko eines missbräuchlichen Umgangs mit der Konkupiszenz aufgrund der Wirkmächtigkeit des Sexualtriebs berücksichtigt Lenz in dieser Textsorte.

Die im zweiten Kapitel untersuchten moralisch-theologischen Schriften repräsentieren die öffentliche Person Lenz, die als wahrnehmbare Person vor ihrem Auditorium die Grenzen der gesellschaftlichen Toleranz einhalten muss. In den fiktionalen Texten hingegen nutzt Lenz die Freiheit, die ihm die Kunst ermöglicht, um mit der Realität zu experimentieren. Er gebraucht die Sphäre der Kunst also als Vehikel, um einen Raum der Möglichkeiten zu schaffen.

Die Untersuchung setzt literarhistorische und kirchengeschichtliche Positionen in Bezug zueinander, um die sukzessive Entwicklung hin zu einem modernisierten Schuld- und Sündenverständnis im ausgehenden 18. Jahrhundert nachzuweisen. Weiterhin werden die Kontroversen darüber, was als schuld- bzw. sündhaftes Handeln in einer sich säkularisierenden Gesellschaft gilt, stellvertretend an den Texten des Sturm-und-Drang-Autors analysiert und nachvollzogen. So zeigt sich durch diese Inkongruenzen der Konflikt, in dem sich Lenz einerseits aufgrund seiner vernunftkritischen pietistischen Erziehung und andererseits wegen seiner persönlichen Sympathien für die vernunftorientierten Ideale der Aufklärung befand. Dieser wird mittels des Schuld- und Sündenmotivs anschaulich. Demnach zeigt die Studie das Spannungsfeld auf, in dem sich Lenz bewegte. Die bereits erwähnte Widersprüchlichkeit in seinen Texten, was als schuld- bzw. sündhaftes Handeln verstanden wird, stellt den Reiz des Autors dar und rät den Lesenden gleichzeitig dazu, sich keinem festen Standpunkt zu verschreiben.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Vgl. u.a.: Sauder, Gerhard: *Konkupiszenz und empfindsame Liebe. J.M.R. Lenz' „Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen“*. In: Lenz-Jahrbuch 4 (1994), S. 7 – 30, hier S. 24.

Bevor nun anschließend ein Überblick des Forschungsstands erfolgt<sup>33</sup>, komme ich, wie angekündigt, auf den eingangs zitierten Brief von Lenz an Sophie von La Roche zurück. Dieser stellt einen Vermittlungsversuch von Lenz zwischen den Ständen auf persönlicher, direkter Ebene dar. Sein Vorhaben entspringt dem ihm eigenen Wunsch, über Standesgrenzen hinweg die Bereitschaft und Fähigkeit seiner Mitmenschen zu befördern, andere Perspektiven einnehmen zu können. Denn Lenz möchte mittels seines Dramas *Die Soldaten* die Lebensumstände der niederen Stände literarisch, aber realitätsnah interpretieren. Gleichzeitig erhofft er dadurch, die aktive Nächstenliebe bei den privilegierten Leserinnen und Lesern seines Stücks zu befördern. Nicht Verurteilung und Ablehnung möchte er hervorrufen, sondern Verständnis wecken und aktive Unterstützung der höheren Stände, die das Streben nach Glückseligkeit der niedrigeren ermöglichen – dies entspräche Lenz' Idealvorstellung. Denn hierin sähe er, dass die christliche Botschaft der Nächstenliebe in der realen Lebenswelt umgesetzt würde, wodurch sich das Wirken Gottes offenbarte. Dies wiederum verspräche eine Ahnung von Glückseligkeit im Diesseits. Aus diesem Anspruch erfolgt für ihn die Notwendigkeit, die Realität nicht zu beschönigen. Denn nur durch die Beschreibung der Wirklichkeit kann er hoffen, seinen gesellschaftspädagogischen Anspruch durchsetzen zu können, auch wenn dadurch die seinerzeit geltende ästhetische Form missachtet wird, was Vertreter der höheren Stände irritieren könnte.

Lenz' im Brief an Sophie von La Roche formulierter Anspruch, für das ganze Volk zu schreiben, ist nicht als ein Versuch zu verstehen, die ständischen Grenzen nivellieren zu wollen. Er hält diese Trennung für richtig, jedoch nicht deren Ausprägungen, die zu Vorurteilen und – vor allem seitens des adeligen Standes gegenüber dem Bürgertum – zu Überheblichkeit führen können<sup>34</sup>, was am Beispiel des *Hofmeisters* in dieser Studie anschaulich wird. Diesen Umgang thematisiert und problematisiert Lenz in einer Sprache, die auch dem einfachen Volk verständlich ist. Dabei beschreibt er Situationen, die diesem aus dem alltäglichen Leben vertraut sind, die wiederum das Identifikationspotential im Bürgertum mit dem Thema seines Textes befördern.

In dieser Annäherung liegt für Lenz die Voraussetzung, jene Gesellschaftsschicht mit dem Moralitätsanspruch seines Stücks zu erreichen. So birgt seine Intention – Wissens- und vor

---

<sup>33</sup> Weitere Literaturhinweise finden sich in den Einleitungen der jeweiligen Kapitel.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch Hill: *Stolz und Demut, Illusion und Mitleid bei Lenz*, In: Karin A. Wurst (Hg.): *J.R.M [sic!] als Alternative? Positionsanalysen zum 200. Todestag*. Köln 1992, S. 64 – 91, hier S. 68f.: „[...] der Stolz und die Verachtung, die die Personen (besonders die Mächtigen) kennzeichnen, nicht – oder nicht nur – Konsequenzen der Ungleichheit der Standesordnung und daher dramatische Mitteln zu einer Kritik der Gesellschaftsstruktur wären, sondern Beispiele wären von falschen Verhaltensweisen, die als solche eine Kritik verdienten, eine, die also vorsichtig eher moralisch genannt werden müßte.“

allem Werteimpulse für das gesamte Volk zu leisten – eine demokratische Komponente. Da aber Lenz überzeugt ist, dass kein Mensch, ungeachtet seiner Standeszugehörigkeit, davor gefeit ist, schuldig zu werden und niemand frei von Sünde ist, müssen auch die moralkonformen Handlungsvorschläge beziehungsweise die Beschreibung von unmoralischem Verhalten allgemeinverständlich für alle Stände vermittelt werden. In diesem Brief an Sophie von La Roche wird die Absicht erkennbar, die Lenz mit seinem literarischen Schaffen verfolgt: Er möchte zu einer gesamtgesellschaftlichen Vermeidung von Schuld und Sünde beitragen.

Dem „hochbegabte[n], aber haltlose[n] unselige[n] Kurländer“<sup>35</sup> Lenz wurde eben wegen solcher Urteile lange Zeit wenig Aufmerksamkeit im literaturwissenschaftlichen Diskurs zuteil. „Der Wahnsinn, der seinen Geist schließlich ganz gefangen nahm“<sup>36</sup> galt als Vorwand, die mitunter den Lesegewohnheiten widerstrebenden Handlungsverläufe in seinen literarischen Texten und die zuweilen ausufernden theoretischen Abhandlungen zu ignorieren.<sup>37</sup> Zwischenzeitlich findet Lenz in der Forschung zunehmend Beachtung, wobei der behauptete Einfluss seiner vernunftkritischen pietistischen Erziehung auch manche Interpretation zu sehr dominiert. Dadurch läuft die Forschung Gefahr, den modernen Charakter, der sich in Lenz' Schriften zeigt, zu übersehen.

Stefan Pautlers umfangreiche Arbeit,<sup>38</sup> die zwar knapp Lenz' Religiosität vorstellt, dessen Schuld- und Sündenverständnis jedoch nicht thematisiert, versteht seine schriftstellerische Tätigkeit als Bildungskonzept und Reformprojekt. In diesem „werden [...] massiv reglementierend-disziplinierende Vorschläge gemacht, die jenseits einer christlich-humanen Wohltätigkeit die Betroffenen der Sozialreformen zu Objekten von autoritärer Zwangsbeglückung machen.“<sup>39</sup> Begründet wird dies damit, dass Lenz sich „weit mehr als ihm bewußt war, auf seine pietistische Herkunft bezog[.]“<sup>40</sup> Gegenüber diesem kritischen, aber einseitigen Blick auf das Schaffen des Autors verfolgt diese Studie eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Texten von Lenz. Zwar lassen sich in diesen mitunter Vorbehalte gegen einzelne Aspekte der Aufklärung erkennen, doch lehnt der Autor diese zukunftsgerichtete

---

<sup>35</sup> Biese, Alfred: *Deutsche Literaturgeschichte*. 3 Bde. Von den Anfängen bis Herder. Bd. 1. München 1913, S. 613.

<sup>36</sup> Biese, S. 613.

<sup>37</sup> Vgl. Weiß, Christoph: „*Abgezwungene Selbstverteidigung*“. *Ein bislang unveröffentlichter Text von J.M.R. Lenz aus seinem letzten Lebensjahr*. In: *Lenz-Jahrbuch* 2 (1992), S. 7 – 41, hier S. 7f.

<sup>38</sup> Pautler, Stefan: *Jakob Michael Reinhold Lenz. Pietistische Weltdeutung und bürgerliche Sozialreform im Sturm und Drang*. Gütersloh 1999. Nachfolgend abgekürzt *Pietistische Weltdeutung*. Rezensiert v.: Beutel, Albrecht, Rez. Stefan Pautler, *Jakob Michael Reinhold Lenz. Pietistische Weltdeutung und bürgerliche Sozial[re]form im Sturm und Drang*, in: *ThLZ* (125) 2000, 1300-1303.

<sup>39</sup> Pautler: *Pietistische Weltdeutung*, S. 461.

<sup>40</sup> Pautler, *Pietistische Weltdeutung*, S. 15.

philosophische Strömung nicht grundsätzlich ab. Vielmehr bemüht er sich in seinen Schriften, einen Konsens aus pietistisch-restriktiver Glaubens- und Lebenspraxis zu schaffen und einer solchen, die sowohl an die persönliche moralische Verantwortlichkeit appelliert als auch die Autonomie des Individuums respektiert – jedoch stets innerhalb der Grenzen, die das Gebot der Nächstenliebe vorschreiben. Die Dissertation von Uwe Hayer widmet sich Lenz' theoretischen Abhandlungen und der Interpretation des theologisch relevanten Schriftverkehrs mit dessen Vertrautem aus Straßburger Zeiten, Johann Daniel Salzmann.<sup>41</sup> Die Schriften werden dabei im Kontext des theologischen Diskurses auch im Hinblick auf die Schuld- und Sündenthematik des 18. Jahrhunderts untersucht, was mit dem Vorgehen dieser Studie korrespondiert. Eine Einbeziehung der hier gewonnenen Ergebnisse auf Lenz' literarische Texte findet dabei nicht statt, was diese Arbeit nachholen möchte. Brita Hempel<sup>42</sup> berücksichtigt letztere, wobei sie die theoretischen Texte als Interpretationshilfe für die literarischen Texte heranzieht. Sie stellt zwar klar, dass „keine nähere historische Einordnung und Differenzierung von Lenz' Positionen im zeitgenössischen theologischen Diskurs geleistet werden [kann und soll]“<sup>43</sup>, beleuchtet aber Lenz' Verhältnis zu Sexualität und Sünde. Weiterhin behandelt sie seine Ausführungen zum Sündenfall. Die Untersuchung orientiert sich an Hempels Herangehensweise, die Lenz' private Korrespondenz sowie seine theoretischen und literarischen Texte in Bezug zueinander setzt. Gerhard Sauder unterzieht eine Auswahl von Lenz' moralisch-theologischen Schriften in seinem Aufsatz *Konkupiszenz oder empfindsame Liebe*<sup>44</sup> einem Vergleich und berücksichtigt gleichzeitig den zeitgenössischen Diskurs zur Erbsünde mit Fokus auf die Neologie, wobei auch die Ansichten des Autors zur Sündhaftigkeit der Sexualität nachvollzogen werden. Einen Einblick in Lenz' Überlegungen zur Konkupiszenz und damit einhergehend zum Sündenfall, bietet Johannes Friedrich Lehmann in seinem Aufsatz *Vom Fall des Menschen. Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder*.<sup>45</sup> Martin Rector erläutert in seinem Beitrag *Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz*<sup>46</sup> „Lenz' Versuch, eine die Denkschulen von aufklärerischer Psychologie und protestantischer Theologie versöhnende Anthropologie zu

---

<sup>41</sup> Hayer, Uwe: Das Genie und die Transzendenz. Untersuchungen zur konzeptionellen Einheit theologischer und ästhetischer Reflexion bei J. M. R. Lenz. Frankfurt a. M. 1995.

<sup>42</sup> Hempel: *Der gerade Blick*.

<sup>43</sup> Hempel: *Der gerade Blick*, S. 62.

<sup>44</sup> Sauder, Gerhard: *Konkupiszenz und empfindsame Liebe. J.M.R. Lenz' „Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen“*. In: Lenz-Jahrbuch 4 (1994), S. 7 – 30

<sup>45</sup> Lehmann, Johannes Friedrich: *Vom Fall des Menschen. Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder*. In: Maximilian Bergengruen (Hg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg 2001, S. 15 – 36.

<sup>46</sup> Rector, Martin: *Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz*. In: Winfried Menninghaus und Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literaturwissenschaft und politische Kultur. Für Eberhard Lämmert zum 75. Geburtstag*. Stuttgart 1999. S. 239 – 247.

entwickeln.“<sup>47</sup> Dabei stellt Rector die Bedeutung der Begriffe „Trieb“, „Vollkommenheit“ und „Glückseligkeit“ für das Verständnis der Lenz-Interpretation heraus.<sup>48</sup>

Für den kirchengeschichtlichen Teil dieser Arbeit ist Karl Aners Publikation *Die Theologie der Lessingzeit*<sup>49</sup> noch immer relevant. Eingehend werden die wichtigsten Theologen des 18. Jahrhunderts und die in deren Schriften formulierten Thesen, insbesondere im Hinblick auf die Erbsündendebatte, vorgestellt und in den Kontext des theologischen Modernisierungsprozesses gestellt. Anselm Schuberts Dissertation *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*<sup>50</sup> untersucht den im Titel genannten Prozess, wobei das pietistische Sündenverständnis hier keine Beachtung findet. Albrecht Beutel hat sich in verschiedenen Studien mit der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts beschäftigt. Einen allgemeinen Einblick in die verschiedenen theologischen Positionen und religiösen Bewegungen bietet er in *Die Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. In der Publikation *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*<sup>51</sup> stellt Beutel die Entwicklung des Protestantismus von Luther bis Schleiermacher dar. Insbesondere die Kapitel, die sich Spener und Spalding widmen, sind für diese Studie von Priorität. Dabei wird von Spener ein differenziertes Bild gezeichnet, das den Theologen „als eine Spielart der Aufklärung“<sup>52</sup> mit dem Neologen Spalding in engere geistige Verwandtschaft stellt, als man vermuten würde, gleichzeitig jedoch auch die Differenzen im Denken der beiden Theologen aufzeigt.<sup>53</sup>

---

<sup>47</sup> Rector: *Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz*, S. 245.

<sup>48</sup> Rector: *Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz*, S. 242.

<sup>49</sup> Aner, Karl: *Die Theologie der Lessingzeit*. Hildesheim 1964 (Nachdruck der Aufl. Halle 1929).

<sup>50</sup> Schubert, Anselm: *Das Ende der Sünde Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*. Göttingen 2002.

<sup>51</sup> Beutel, Albrecht: *Reflektierte Religion. Beiträge zur Erforschung des Protestantismus*. Tübingen 2007. Nachfolgend abgekürzt *Reflektierte Religion*.

<sup>52</sup> Beutel: *Reflektierte Religion*, S. 115.

<sup>53</sup> Vgl. Beutel: *Reflektierte Religion*, S. 115 – 124.

## 1. Der Schuld- und Sündenbegriff in Pietismus und Neologie

Pietismus und Neologie bezeichnen theologische Strömungen des Protestantismus, die zeitweise parallel den theologischen Diskurs beeinflussten. Der Pietismus begann sich seit der Veröffentlichung von Philipp Jakob Speners (1635 – 1705) *Pia Desideria* (1675), die in Kapitel 1.1.1 auszugsweise analysiert wird, als eine auf tätige Nächstenliebe ausgerichtete Frömmigkeitspraxis zu profilieren.<sup>54</sup> Von dem christlichen Gebot der Nächstenliebe leitet sich die ausgeprägte Bekehrungsabsicht der Mitmenschen zu einer wahren Frömmigkeit ab, die im Gegensatz zu einem oberflächlichen Glauben steht. Charakteristisch ist für den Pietismus zudem, neben der Wichtigkeit der Buße, die hohe Bedeutung, die das Erbsündendogma einnimmt. Aufgrund des angeborenen menschlichen Hangs zur Sünde warnen die Vertreter des Pietismus vor weltlichen Vergnügungen, wie etwa dem Tanz, da derartige Handlungen zu weiteren Sünden verleiten könnten. Dass man ein wahrer Christ beziehungsweise eine wahre Christin ist, zeigt sich nach pietistischem Verständnis, wenn sich der Akt der Wiedergeburt im Glauben vollzieht. Dieser ist durch die sukzessive Abkehr von der Sünde, die Überwindung der durch die Erbsünde verdorbenen menschlichen Natur zu erreichen. Auch nach der Wiedergeburt im Glauben ist es nötig, sich selbst auf die eigene Sündhaftigkeit zu befragen. Es obliegt der individuellen Verantwortung des Menschen, die Sünde aus wahrer Frömmigkeit zu vermeiden. Dieser Prozess, in dem sich das Individuum der Gottebenbildlichkeit annähert, ist an die Hoffnung auf göttliche Gnade im Jenseits geknüpft.

Die im 18. Jahrhundert aufkommende Neologie, auch Aufklärungstheologie genannt, plädiert für ein Christentum, das den Glauben mit der Vernunft in Einklang bringt. Wie auch im Pietismus soll die Ablehnung der Sünde aus innerer Überzeugung erfolgen. Grundlage für diese Entscheidung eines Christen oder einer Christin ist ein mündiger Glaube. Im Gegensatz zum Pietismus lehnt die Neologie die Erbsündenlehre als vernunftwidrig ab (vgl. Kapitel 1.2). Die Anerkennung wirklich begangener Sünden, insbesondere durch Missachtung des Gebots der Nächstenliebe und die Bereitschaft, diese zu bereuen, werden jedoch vorausgesetzt. Durch die geforderte Auseinandersetzung mit der eigenen Sündhaftigkeit soll der Wunsch nach Perfektibilität erwachsen. Auf Grundlage des die Neologie bestimmenden positiven Menschenbilds kann der Mensch durch seine Vernunftbegabung die Widernatürlichkeit der Sünde erkennen und sich nicht von ihr verleiten lassen. Wie auch die Vertreter des Pietismus

---

<sup>54</sup> Literaturhinweise werden jeweils zu Beginn der Kapitel genannt.



sind die Aufklärungstheologen überzeugt davon, dass der Mensch selbst die Verantwortung dafür trägt, gut zu handeln und somit die Chance auf Erlangung der Glückseligkeit bereits im Diesseits zu erhalten.

## 1.1 Pietismus

Mitursächlich für das Aufkommen des Pietismus<sup>55</sup> ist das Bedürfnis seiner Vertreter nach einer wahren Frömmigkeit, die sich in den alltäglichen Handlungen der Gläubigen ausdrückt. Das Leben Christi soll hierfür ein Beispiel gegeben haben, an dem Christen und Christinnen angehalten sind, sich zu orientieren. Die Gläubigen sind also dazu aufgefordert, die Lehren der Heiligen Schrift in ihrer Lebenspraxis anzuwenden.<sup>56</sup> Hierin möchte sich die Frömmigkeitsbewegung des Pietismus von dem der lutherischen Orthodoxie unterstellten Gewohnheitschristentum abgrenzen.<sup>57</sup> So zeugten nicht der regelmäßige Empfang des Abendmahls oder eine ritualisierte Beichtpraxis von einem christlichen Lebenswandel. Wahre Frömmigkeit beruht für die Vertreterinnen und Vertreter des Pietismus auf lebendigem, verinnerlichtem Glauben, der sich beispielsweise in tätiger Nächstenliebe und eingehender Selbstprüfung bezüglich persönlicher Motive, die einer begangenen Handlung zugrunde liegen, ausdrückt. Denn, wie mit Hilfe der ausgewählten Abhandlungen und Predigten Philipp Jakob Speners und August Hermann Franckes gezeigt wird, birgt auch eine an sich nicht schuldhaft Tat die Gefahr der Sünde. Ausschlaggebend dafür, ob die Handlung sündhaft ist oder nicht, ist der Beweggrund eines Menschen für diese.

Mit der fortwährenden kritischen Befragung des Selbst geht eine Tendenz zur Individualisierung in der pietistischen Frömmigkeitsbewegung einher.<sup>58</sup> Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die bei den Gläubigen vorausgesetzte Eigenverantwortung dafür, „Gott bei sich wohnen und wirken [zu] lassen“<sup>59</sup>. Die Bereitschaft zur Buße sowie die Annahme göttlicher Unterstützung bei der sukzessiven Abkehr von der Sünde sind Voraussetzung für das

---

<sup>55</sup> Zur Schwierigkeit einer einheitlichen Definition des Pietismus s. die der Dogmatik zuzuordnenden Dissertation von Elkar, Tim Christian: *Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freytingshausen*. Frankfurt am Main 2015, S. 58 – 66. Der gewählte komparatistische Ansatz der Studie erörtert Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten pietistischer und lutherisch-orthodoxer dogmatischer Abhandlungen. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass die festzustellenden Unterschiede häufig auf verschiedene Schwerpunktsetzungen der beiden theologischen Strömungen zurückzuführen sind, nicht jedoch auf grundlegende inhaltliche Differenzen in der Schriftauslegung.

<sup>56</sup> Vgl. Elkar, S. 304.

<sup>57</sup> Vgl. Wallmann, Johannes: *Der Pietismus*. Göttingen 2005, S. 21. Wallmann nimmt in seiner Einführung zunächst eine Differenzierung des Pietismus-Begriffs vor. Weiter werden wichtige Wegbereiter sowie Vertreterinnen und Vertreter des Pietismus vorgestellt und schließlich die unterschiedlichen Ausformungen der Frömmigkeitsbewegung untersucht.

<sup>58</sup> Vgl. Wallmann, *Der Pietismus*, S. 21.

<sup>59</sup> Elkar, S. 304.

Streben nach Vollkommenheit. Mit diesem Bekehrungsprozess einher geht die Wiedergeburt des Individuums als größtmögliche irdische Form der Annäherung an die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gleichzeitig stellt der Stand der Wiedergeburt den Anfang für ein Leben möglichst ohne Sünde dar, in dem das Individuum sich täglich aufs Neue bewähren muss.<sup>60</sup>

Bisher liegt noch keine Studie zur Definition von Sünde und Schuld im Pietismus vor. Die unterschiedlichen Ausprägungen dieser Frömmigkeitsbewegung mit damit einhergehenden vielfältigen, individuellen Auslegungen bezüglich dessen, was Sünde ist, gestalteten eine Festlegung der Begriffe auch schwierig.<sup>61</sup> Deshalb konzentriert sich die Untersuchung auf zwei prominente Vertreter des Pietismus,<sup>62</sup> mit deren Schriften und dem dort vermittelten Sündenverständnis der Pfarrerssohn Lenz während seiner Kindheit vertraut gemacht wurde – Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke.

Kapitel 1.1.1 widmet sich zunächst Speners *Pia desideria*<sup>63</sup> (Erstdruck 1675). Die Analyse ausgewählter Textstellen dieser gesellschafts- vor allem aber auch kirchenkritischen Schrift,<sup>64</sup> ermöglicht eine Annäherung an Speners Sündenverständnis. Es wird gezeigt, dass vor allem Trägheit als diejenige Sünde, auf die die mangelnde Bereitschaft der Gläubigen zu einer Abkehr von der Sünde zurückzuführen ist, überwunden werden muss. Inwiefern Spener die Kirche in der Pflicht sieht, gegen das damit einhergehende Gewohnheitschristentum vorzugehen, wird – auch auf seine Motivation hin – untersucht.

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu ausführlich Schmidt, Martin: *Speners Wiedergeburtstheorie*. In: Martin Greschat (Hg.): *Zur neueren Pietismusforschung*. Darmstadt 1977, S. 9 – 33 sowie Rüttgardt, Jan Olaf: *Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge sittlicher Ethik nach Philipp Jakob Spener*. Hg. von Kurt Ahland. Bielefeld 1978, (AGP, 16), S. 42 – 66. Folgender Beitrag untersucht die Entwicklung des Vervollkommnungskonzepts seit der Erbauungsliteratur im frühen 17. Jahrhundert und dessen Entwicklung bis zum Halleschen Pietismus. Dabei werden die innerprotestantischen Konflikte in Bezug auf die Rechtfertigungslehre ausführlich nachvollzogen. Drese, Claudia: *Der Weg ist das Ziel – Zur Bedeutung des Perfektionismus für die frühe pietistische Theologie*. In: Konstanze Baron und Christian Soboth (Hg.): *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung*. Hamburg 2018, S. 31 – 52.

<sup>61</sup> Aufschlussreich für Speners Sündenkonzept ist folgender als Vortrag verfasster Aufsatz: Brecht, Martin: *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus Strukturelemente theologischer Anthropologie des Pietismus*. In: Udo Sträter (Hg.): *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005*. Tübingen 2009, S. 63 – 85.

<sup>62</sup> Auch Wallmann empfiehlt die „biographische Methodik“ innerhalb der Pietismusforschung, vgl. Wallmann. *Der Pietismus*, S. 27.

<sup>63</sup> Spener, Philipp Jakob: *Pia desideria* (1675). Deutsch-Lateinische Studienausgabe (im Folgenden abgekürzt PD). Hg. v. Beate Köster. Gießen 2005.

<sup>64</sup> Eine schlüssige Inhaltszusammenfassung des Textes findet sich hier: Aland, Kurt: *Der Pietismus und die soziale Frage*. In: ders. (Hg.): *Pietismus und moderne Welt*. Witten 1974 (AGP, 12), S. 99 – 137, S. 99f.

Weiter werden Auszüge aus Speners (1635 – 1705) Predigtsammlungen *Die Evangelische Glaubenslehre* (1688)<sup>65</sup> sowie den *Evangelischen Lebenspflichten*<sup>66</sup> analysiert. So kann seine Position zur Erbsünde und Sünde im Allgemeinen konkretisiert werden. Auch werden die in den Predigten geäußerten Ratschläge Speners zum Umgang mit der eigenen Sündhaftigkeit untersucht. Wichtig ist hierbei die wiederholt herausgestellte Möglichkeit zur Überwindung der Sünde durch eine auf innerer Überzeugung durch den Glauben begründete Hinwendung zur Sittlichkeit.<sup>67</sup>

Speners Impulse für ein christliches Leben, dem die Botschaft der Nächstenliebe zugrunde liegt, fanden durch August Hermann Francke in den von ihm geführten sozialen Einrichtungen, beispielsweise den Franckeschen Stiftungen in Halle, praktische Umsetzung. Was Christsein für Francke vor dem Hintergrund der menschlichen Sündhaftigkeit bedeutet, wird in Kapitel 1.1.2 mit Hilfe der Analyse ausgewählter Schriften nachvollzogen. Folgende Abhandlungen werden für die Annäherung an Franckes Frömmigkeitsverständnis herangezogen: *Bekenntnis eines Christen*<sup>68</sup> (1697), *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum*<sup>69</sup> (1696), *Anhang Von der Christen Vollkommenheit*<sup>70</sup> (1691) sowie die 1689 verfassten *Schriftmäßigen Lebensregeln*<sup>71</sup>. In seinem *Lebenslauf*<sup>72</sup> (Niederschrift zwischen 1690 und

---

<sup>65</sup> *Die Evangelische Glaubenslehre 1688. In einem Jahrgang der Predigten Bey den Sonn- und Fest-täglichen ordentlichen Evangelien auß heiliger Göttlicher Schrift*, in: Philipp Jakob Spener *Schriften* Bd. 3, hg. v. Erich Beyreuther, Hildesheim / Zürich / New York 1986, zit. als Spener, *Glaubenslehre 1* / Spener, *Glaubenslehre 2* (im Folgenden abgekürzt *GIL*).

<sup>66</sup> Spener: *Die Evangelischen Lebens - Pflichten 1692, Predigten über die Evangelien*, in Philipp Jakob Spener *Schriften* Bd. 3 Teilbd. 2. Pfingsten bis 24. p. Trin. Auszug Predigten 1680/81, hrsg. v. Erich Beyreuther, Hildesheim/ Zürich/ New York 1992, S. 41 – 63.

<sup>67</sup> Georg Gremels analysiert in seiner Dissertation Speners ethisches Programm ausführlich unter besonderer Berücksichtigung der Predigtsammlung *Evangelische Lebens-Pflichten* (Erstdruck 1692). Gremels, Georg: *Die Ethik Philipp [!] Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten*. Hamburg 2002.

<sup>68</sup> Francke, August Hermann: *Bekenntnis eines Christen*. In: Erhard Peschke (Hg.): *Werke in Auswahl*. Berlin 1969, S. 367 – 369.

<sup>69</sup> Francke: *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum*. In: Peschke (1969), S. 360 – 364. Nachfolgend abgekürzt *Anleitung zum Christentum*.

<sup>70</sup> Francke: *Anhang von der Christen Vollkommenheit*. In: Peschke (1969), S. 356 – 359.

<sup>71</sup> Francke: *Schriftmäßige Lebensregeln*. In: Peschke (1969), S. 350 – 355.

<sup>72</sup> *Herrn M. August Hermann Franckens vormahls Diaconi zu Erffurt [...] Lebenslauf*. In: Markus Matthias: *Lebensläufe August Hermann Franckes. Autobiographie und Biographie*. Leipzig 2016, S. 7 – 59. Nachfolgend abgekürzt *Lebenslauf*.

1692)<sup>73</sup> setzt Francke sich mit der Erfahrung der Anfechtung, also seinen persönlichen Glaubenszweifeln,<sup>74</sup> auseinander, die seinen Glauben vor seiner Bekehrung<sup>75</sup> behinderte.<sup>76</sup> Schließlich vermittelt ein Tagebucheintrag Franckes aus dem Jahr 1719 einen Eindruck Franckes als Seelsorger. In der Analyse dieses persönlichen Zeugnisses lässt sich der Zusammenhang von Buße und Vergebung und der damit verbundenen Hoffnung auf Seelenheil bei Francke nachvollziehen.

### 1.1.1 Philipp Jakob Spener Sündenvermeidung durch wahre Frömmigkeit

Philipp Jakob Spener (1635 – 1705) zählt zu den bekanntesten Vertretern des Pietismus im 17. Jahrhundert. Der im Elsass geborene Theologe wirkte zwei Jahrzehnte in einflussreicher Funktion als Seniorat der protestantischen Kirche in Frankfurt am Main. Im Anschluss an diese Zeit, während der Spener sein Verständnis von pietistischer Frömmigkeit ausbildete, nahm er eine Stelle als Oberhofprediger in Dresden an. Des schlechten Verhältnisses Speners mit Kurfürst Johann Georg III. (1647 – 1691) wegen, gab er diese Stelle auf und wechselte als Probst an die Berliner Nikolaikirche. Dieses Amt übte er bis zu seinem Tod aus.<sup>77</sup>

Speners 1675 erstmalig erschienene Reformschrift *Pia desideria* war ursprünglich als Vorrede zur Postille des Theologen Johann Arndt (1555 – 1621) konzipiert. Jedoch bewogen ihn diverse

---

<sup>73</sup> Vgl. Matthias: *Editorische Notiz zum Lebenslauf*. In: ders.: *Lebenslauf*, S. 133 – 147, hier S. 137.

<sup>74</sup> Zur Bedeutung der Anfechtung bei Francke s Albrecht-Birkner, Veronika: *August Hermann Francke und der hallische Pietismus*. In: Ausst.Kat.: *Spener und die Geschichte des Pietismus*. S. 51 – 55. Ein weiterer Ausstellungskatalog setzt sich mit Francke, u.a. auch mit seinem Glaubensverständnis, auseinander: Holger Zaunstöck u.a. (Hg.): *Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700*. Halle 2013. Für die nachfolgende Analyse wurden folgende Beiträge herangezogen: Albrecht-Birkner: *Franckes Krisen*, S. 81 – 99 sowie Breul, Wolfgang: „Gewissheit“ bei Martin Luther und August Hermann Francke, S. 53 – 67.

<sup>75</sup> S. hierzu: Matthias: *Franckes Erweckungserlebnis und seine Erzählung*. In: Holger Zaunstöck u.a. (Hg.): *Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700*. Halle 2013, S. 69 – 80. Auch Wallmann widmet sich ausführlich Franckes Bekehrung in seiner biographischen Beschreibung. Wallmann: *August Hermann Francke und der hallische Pietismus*. In: ders. *Der Pietismus*, S. 103 – 135, zum Bekehrungserlebnis s. S105 – 110.

<sup>76</sup> Auch in den moralisch-theologischen Schriften von Lenz, die in Kapitel 2.2. untersucht werden, sind die Glaubenszweifel des Autors erkennbar. Kapitel 2.2.3 setzt sich ausführlich mit der Frage des richtigen Glaubens bei Lenz sowie der damit verbundenen Möglichkeit zur Sünde auseinander.

<sup>77</sup> Vgl. Wallmann, Johannes: *Philipp Jakob Spener*. In: Martin Greschat (Hg.): *Gestalten der Kirchengeschichte. Orthodoxie und Pietismus*. Stuttgart 1982, S. 205 – 223. Wallmann verknüpft in seinem Aufsatz Speners berufliche Entwicklung mit der Ausbildung seines theologischen Profils. Dabei stellt der Autor sowohl Speners Bedeutung für die Entwicklung des lutherischen Protestantismus im Allgemeinen und des Pietismus im Besonderen heraus. Ebenso berücksichtigt wird dessen Einfluss auf die Aufklärungstheologie.

Nachfragen dazu, den Text als eigenständige Publikation zu veröffentlichen.<sup>78</sup> Die Abhandlung ist als „der eigentliche Ausgangspunkt des deutschen kirchlichen Pietismus“<sup>79</sup> zu verstehen. Spener beschreibt den von einer Vielzahl von sozialen Missständen geprägten Ist-Zustand seiner Zeit, wie er ihn wahrnimmt. Seinen Beobachtungen setzt er, mit Verweisen auf biblische Erzählungen, das Ideal eines von Nächstenliebe geprägten menschlichen Miteinanders entgegen. So kontrastiert Spener die seiner Ansicht nach von Sünde getrübbte Realität mit den in der Bibel vermittelten Beispielen für eine gottgefällige Lebensweise, die den Gläubigen als Vorbild dienen sollen.

In den *PD* beklagt Spener auch die Untätigkeit der Kirche, die dem Missstand der sich unter den Gläubigen ausbreitenden falsch verstandenen Frömmigkeit nicht entgegenwirkt. Er sieht durch dieses fahrlässige Gewähren lassen seitens der Geistlichkeit das Seelenheil jener bedroht, die sich als Christinnen und Christen wähnen, deren Handlungen aber mit der christlichen Lehre im Widerspruch stehen und deshalb von Gott sanktioniert würden.<sup>80</sup> Vor dieser Angst um das Seelenheil seiner Glaubensbrüder und -schwestern erklärt sich die im Untertitel der *PD* deutlich werdende Dringlichkeit für den von Spener geforderten Handlungsbedarf ist sein „herzliches Verlangen nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen“, die aufgefordert sind, ihrer Verantwortung für das irdische, vor allem aber jenseitige Wohl der Gläubigen nachzukommen. Nachfolgend werden die Ursachen sowie die Ausprägungen dieser von Spener angemahnten falschen Frömmigkeit und die darin liegende Sündhaftigkeit untersucht.

Elementar im Spenerschen Reformprogramm ist die Forderung nach gelebter Nächstenliebe – die christliche Lehre muss sich in der Lebenspraxis der Gläubigen ausdrücken und dient somit als Handlungsanleitung.<sup>81</sup> Im täglichen Miteinander wird dieser für ihn essentielle Aspekt der christlichen Religionsausübung Spener zufolge jedoch, wie er mit Blick auf das Führen von Prozessen anmahnt, ignoriert:

---

<sup>78</sup> Vgl. Köster, Beate: *Editorische Vorbemerkung*. In: Philipp Jakob Spener: *Pia desideria*, S. V sowie Schmidt, Martin: *Philipp Jakob Spener und die Bibel*. In: Kurt Aland (Hg.): *Pietismus und Bibel*, Witten 1970 (AGP, 9), S. 9 – 58, hier S. 12.

<sup>79</sup> Hirsch, Emanuel: *Die Grundlegung der pietistischen Theologie durch Philipp Jakob Spener*, In: Martin Greschat (Hg.): *Zur neueren Pietismusforschung*. Darmstadt 1977, S. 34 – 52. Hier S. 34.

<sup>80</sup> Vgl. *PD*, S. 20, 28 – 34: „Dann sehen wir das leibliche an / so müssen wir bekennen / daß von ziemlicher zeit her die solcher kirche angehörige Reiche und Lande [...] alle die jenige plagen in pest / hunger [...] oder doch offters wiedererneuendn kriegem oftmahls erfahren haben müssen / mit welchen nach der Schrift der gerechte GOtt seinen zorn zu bezeugen und anzudeuten pflaget.“

<sup>81</sup> Zu Speners sozialem Engagement s.: Grün, Willi: *Speners soziale Leistungen und Gedanken. Ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a. M. und in Brandenburg-Preußen*. Würzburg 1934.

*Daher geschiehets / daß man es auch nicht vor sünde achtet / wo man solche vorthelle gebrauchet / die in der welt keinen bösen namen nach sich ziehen / sondern wol vor klugheit und vorsichtigkeit gerühmet werden / ob sie gleich dem nebenmenschen neben uns sehr beschwerlich / ja ihn gar unterdrucken und außsaugen.<sup>82</sup>*

Aufgrund der gesellschaftlich etablierten Gewohnheit, Rechtstreitigkeiten mit Hilfe von Prozessen beizulegen, rückt die Motivation eines Klägers für diesen Schritt in den Hintergrund. Doch der hinter diesem Entschluss stehende Beweggrund entscheidet darüber, ob das Verklagen eines Mitmenschen Sünde ist. Spener vermutet bei den meisten Klägern unlautere, weil eigennützige Motive für einen Prozess. So kommt er zu dem Schluss, dass „die meiste rechtende der obrigkeitlichen hülffe nicht anders gebrauchen / als zu einem Instrument ihrer rachgier / unbilligkeit / und unziemlicher begierden.“<sup>83</sup> Wird ein Prozess unter solchen Voraussetzungen geführt, ist er für Spener Sünde, da das Gebot der Nächstenliebe übergangen wird, um einen Vorteil für sich zu erstreiten. Der Kläger jedoch erkennt seine sündhafte Handlung nicht als solche und sieht deshalb auch nicht die Notwendigkeit zur Buße und Bitte um Vergebung für seine Sünde.<sup>84</sup>

Spener sieht hierin eine Gefährdung des Seelenheils. Denn schließlich ist Gott der höchste Richter und der Richter aller Gläubigen, der ein von der weltlichen Gerichtsbarkeit abweichendes Urteil fällen kann. Aufgrund der menschlichen Fehlbarkeit birgt jeder weltliche Richterspruch einerseits die Gefahr eines Fehlurteils, andererseits auch das Potenzial der Anmaßung der Menschen gegenüber Gott. Denn dieser vermag mit seiner Fähigkeit zur Alldurchschauung als einziger, ein wahrhaft gerechtes Urteil zu fällen – was „in der Welt“ akzeptiert sein mag, kann von Gott also durchaus als Sünde verurteilt werden. Umgekehrt muss eine vom weltlichen Gericht als schuldhaft verurteilte Handlung nicht auch von Gott als Sünde verstanden werden.<sup>85</sup>

Ursächlich für die in ihrer Lebenspraxis zu beobachtende Abweichung der Gläubigen von der christlichen Lehre ist für Spener das sich ausbreitende Gewohnheitschristentum, das sich im Gottesdienstbesuch erschöpft. Dieser ritualisierte, oberflächliche Glaube steht im Konflikt mit dem von ihm geforderten lebendigen Glauben. Für Spener stellt dieser die Grundlage für

---

<sup>82</sup> PD, 58, 28 – 32.

<sup>83</sup> PD, 58, 14 – 16.

<sup>84</sup> Vgl. PD, 58, 16 – 18.

<sup>85</sup> Zur literarischen Interpretation dieses Themas s. die Textanalyse der moralischen Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* von Lenz in Kapitel 3.3.2 der vorliegenden Studie.

ethisches Handeln dar, das sich in einem tätigen Christentum ausdrückt.<sup>86</sup> Wirklicher Glaube, so die Schlussfolgerung Speners, kann demnach nicht vorhanden sein, wenn gegen Gottes Gebote – auch aus gesellschaftlich etablierter Gewohnheit<sup>87</sup> – verstoßen wird.

Dass der Mensch zur Sünde neigt, ist auf die Wirkmächtigkeit der Erbsünde zurückzuführen. Denn vor dem Sündenfall Adam und Evas waren die Seele, der Wille und der Verstand des Menschen aufgrund der Liebe zu Gott auf diesen ausgerichtet, wodurch tugendhaftes Handeln der Natur des Menschen entsprach.<sup>88</sup> Doch diese Gottebenbildlichkeit wurde durch das Ignorieren des Verbots, die unerlaubte Frucht zu verzehren, aufgehoben. Spener beschreibt in der Predigt *Erneuerung und Wachstum im guten* (1680) diese Veränderung und die daraus resultierenden Konsequenzen wie folgt:

*Der stand der sünden [...] besteht [...] darinnen/ daß der mensch nun das Göttliche bild nicht mehr an sich/ sondern dasselbige verlohren hat/ hingegen an seine statt eine schändliche larve des satans gekommen ist. Also erkennet der Mensch GOTT und Göttliches/ ja sein eigen heil/ auß seinem eigenen vermögen nicht mehr.*<sup>89</sup>

Die verdorbene Natur des Menschen als Konsequenz des Sündenfalls, hat ihn sowohl von sich selbst entfremdet als ein Wesen, das Gott nach seinem Abbild geschaffen hat, als auch von seinem Schöpfer. Diese Entfremdung von dem ursprünglich guten Wesen verhindert, dass der sündigende Mensch seine Fehlritte als solche begreift. Auch erschließt sich ihm nicht, wie er durch dieses Verharren in der Sünde, diesem seiner wahren Natur entfremdetem Zustand, sich selbst schadet. Aus eigenem Vermögen wird er auch nicht zu dieser Einsicht gelangen, wie Spener feststellt. Der Mensch muss bereit sein, die gottgegebenen Kräfte in sich wirken zu lassen und zur Umsetzung eines gottgefälligen Lebens zu nutzen.

---

<sup>86</sup> Vgl. Müsing, Hans-Werner: *Speners Pia Desideria und ihre Bezüge zur deutschen Aufklärung*. In: Andreas Lindt und Klaus Deppermann (Hg.): *Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch 1976 zur Geschichte des neuen Protestantismus*. Bielefeld 1977. S. 32 – 70, hier S. 46.

<sup>87</sup> Vgl. *PD*, 54, 19 – 55, 5: Als Beispiel hierfür nennt Spener auch die in allen Gesellschaftsschichten verbreitete Trunksucht Eben die allgemeine soziale Akzeptanz – wenn nicht gar Verbindlichkeit – des übermäßigen Alkoholkonsums, steht der Einsicht entgegen, das sich in diesem Verhalten die Sünde der Maßlosigkeit erfüllt. Für Spener stellt dies, wie auch das Prozessieren, keine Schwachheitssünde dar, die etwa aus „Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit“ (Brecht, *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus*, S. 68) begangen wird. Mit Rekurs auf 1 Kor 6,9-10 erklärt Spener übermäßigen Alkoholenuss für ein ebensolches Vergehen wie Ehebruch, Raub und Knabenschändung – Sünden, die den Ausschluss aus dem Reich Gottes zur Konsequenz haben.

<sup>88</sup> Vgl. Rüttgardt, S. 37f.

<sup>89</sup> Spener: *Die Evangelischen Lebens - Pflichten 1692, Predigten über die Evangelien*, in Philipp Jakob Spener Schriften Bd. 3 Teilbd. 2. Pfingsten bis 24. p. Trin. Auszug Predigten 1680/81, hg. v. Erich Beyreuther, Hildesheim/ Zürich/ New York 1992, S. 41 – 63, hier S. 43. Hervorhebungen sind im Folgenden, soweit nicht anders vermerkt, aus der Vorlage übernommen.

Festzuhalten bleibt, dass das Individuum am Sündenfall selbst zwar keine direkte Schuld trägt, doch wird die Schuld der Ureltern an jeden Menschen in jedem Zeugungsakt weitervererbt. In dieser Weitergabe der Erbsünde liegt die Voraussetzung für alle weiter begangenen Sünden des Menschengeschlechts.<sup>90</sup> Gläubige sind deshalb dazu aufgefordert, diesen angeborenen Hang zur Sünde zu überwinden, was sich in der Wiedergeburt im Glauben vollzieht. Der sich hier realisierende wachsende, lebendige Glaube bestimmt fortan das Handeln der Gläubigen,<sup>91</sup> die aufgrund ihrer neugewonnenen Natur gut handeln – dies entspricht ihrem eigentlichen Wesen: das Gute tun „aus Lust und Liebe“.<sup>92</sup>

Dem freiwilligen Entschluss der Bekehrten für ein Leben, in dem der Mensch zwar die Sünde hat, aber auch über die Freiheit verfügt, diese nicht zu tun,<sup>93</sup> geht das Streben nach Vervollkommnung vorweg.<sup>94</sup> Die menschliche Schwachheit vor der Sünde soll überwunden werden. Doch Gutes zu tun, ohne dabei nach Vollkommenheit und Seligkeit zu streben, um so Gott näher zu kommen, führt sukzessive zur Sünde. Spener erläutert, „daß die sünde nicht nur bestehen könne in etwas böses / das man thut / sondern auch wo man etwas gutes thut / aber dasselbige nicht mit gehöriger vollkommenheit verrichtet“<sup>95</sup>. Ein Mangel an Vollkommenheitsstreben im guten Handeln birgt demnach auch das Potenzial, sich zu versündigen. Zwar ist dies nicht „an sich selbs sünde“, durch das Fehlen des Strebens nach Vollkommenheit in der guten Tat wird diese jedoch „mit sünden beflecket“<sup>96</sup>.

So ist nämlich der eigentliche Zweck guter Werke, Gott zu ehren, indem man seine Gesetze aus Liebe zum Schöpfer befolgt.<sup>97</sup> Zwar sei es ein Trost, „daß GOTT alle gute wercke / ob wir sie wol zuthun schuldig sind / dennoch in und aus gnaden belohnen wolle“ und die Tatsache, „daß wir aus den guten wercken eine versicherung unsers glaubens/gnaden-stands und seligkeit haben und erlangen können.“<sup>98</sup> Erhoffen sich die Gläubigen jedoch einen persönlichen Vorteil aufgrund einer guten Tat, handeln sie aus eigennützigen Motiven und nicht aus dem Wunsch heraus, Gott gefällig zu sein. In diesem Fall ist die Tat als sündhaft zu bewerten.

---

<sup>90</sup> Vgl. *GIL* 2, S. 1108.

<sup>91</sup> Vgl. Elkar, S. 106.

<sup>92</sup> Schmidt, Martin: *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*. Hrsg. v. Kurt Aland. Witten 1969 (AGP, 2), S. 19.

<sup>93</sup> Vgl. Brecht, Martin: *Philipp Jakob Spener und sein Programm*. In: ders. (Hg.): *Geschichte des Pietismus. 17. und 18. Jahrhundert*. Göttingen 1993, S. 291 – 390, hier S. 324.

<sup>94</sup> Vgl. Brecht: *Schwachheit und Perfektionismus*, S. 73.

<sup>95</sup> *GIL* 2, S. 1108.

<sup>96</sup> *GIL* 2, S. 1108.

<sup>97</sup> *GIL* 2, S. 964.

<sup>98</sup> *GIL* 2, S. 969.



Um die Gefahr einer sündhaften Motivation für eine gute Tat zu reduzieren, ist es für die Gläubigen nötig, jede ihrer Handlung zu hinterfragen, um sie auf ihren Beweggrund hin zu untersuchen.<sup>99</sup> Das persönliche Gewissen eines Menschen gibt Hinweise auf die jeweilige Intention einer Handlung.<sup>100</sup> So erklärt Spener in seiner Predigt *Über die Sünde*, dass, bevor Moses von Gott die Zehn Gebote empfing, den Menschen ein verinnerlichtes Gefühl für Gut und Böse Gesetz war – das Gesetz war ihnen „bereits durch die Natur in die Herzen geschrieben.“<sup>101</sup> Demnach hat der Mensch, trotz der Verderbnis seiner Natur durch den Sündenfall und eben gerade aufgrund der darauf folgenden Erkenntnis von Gut und Böse, eine Ahnung von Gut und Böse.

Somit bedeutet die Existenz des Gewissens für die Gläubigen zweierlei: Einerseits weckt es die Hoffnung darauf, dass das Wesen des Menschen durch den Sündenfall nicht komplett verdorben ist und Hoffnung auf eine partielle Überwindung der Sünde besteht. Andererseits nimmt das Gewissen aus eben diesem Grund die Gläubigen in die Pflicht, sich eigenverantwortlich von ihrem sündhaften Zustand zu befreien. Dabei kann das Gewissen, als verinnerlichte Ergänzung der Zehn Gebote, die Gläubigen im Streben nach Vollkommenheit in ihren Handlungen unterstützen. Vorausgesetzt, sie sind bereit, Gott in sich wirken zu lassen und sich dadurch ihrer ursprünglich guten Natur, wie Gott sie schuf, anzunähern.

Spener kritisiert in seinen *PD* mit Vehemenz das alltägliche, sündhafte Handeln der Menschen und vor allem die Untätigkeit gegen diese Missstände seitens der Kirche. Indem er gesellschaftliche Gepflogenheiten auf Konformität mit der biblischen Lehre prüft, kommt Spener zu dem Schluss, dass vieles von dem, was in der Gemeinschaft toleriert wird und im sozialen Miteinander seiner Zeit erwartet wurde, als Sünde zu verurteilen ist. So zeichnen sich in der alltäglichen Missachtung des Gebots der Nächstenliebe, wie am Beispiel des Prozessierens aus habgierigen Motiven nachvollzogen wurde, die Konsequenzen des sich ausbreitenden Gewohnheitschristentums ab. Für Spener gilt diese ausschließlich äußere Frömmigkeit(-sbekundung) als Hauptursache für die Sünde. Zwar kenne der Mensch die christliche Lehre, doch richtet er sein Handeln nicht daran aus – aus Trägheit verharret er weiter

---

<sup>99</sup> Brecht: *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus*, S. 67. „Die Selbsterforschung wird hier skrupulös bis in die Zweifel über die Echtheit der eigenen Motivation vorangetrieben.“

<sup>100</sup> Zur Funktion des Gewissens s. Kittsteiner, der auch die Bedeutung des Gewissens im religiösen Kontext berücksichtigt: Kittsteiner, Heinz D.: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt 2015. Zur Bedeutung des Gewissens in der Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts s. die Dissertation von Fromholzer, Franz: *Gefangen im Gewissen. Evidenz und Polyphonie der Gewissensentscheidung auf dem deutschsprachigen Theater der Frühen Neuzeit*. München 2013.

<sup>101</sup> *GIL* 2, S. 1107.

in dem sündhaften Zustand, der seiner ursprünglich von Gott als gut geschaffenen Natur entfremdet ist.

Wie die Analyse von Predigtauszügen Speners zeigt, ist er von der Notwendigkeit fortwährender Selbstbefragung bezüglich der Motivation für das eigene Handeln bei den Gläubigen überzeugt. Wichtig für ein Leben im Glauben ist eine intrinsische Motivation zum Guten aus Liebe und auch Schuldigkeit gegenüber Gott. Der sich in diesem Verhalten realisierende lebendige Glaube wird durch die fortwährende Bereitschaft, Gottes Gnade in sich wirken zu lassen, unterstützt. Die christliche Lehre drückt sich also in einer christlichen Lebensweise aus – in „eine[r] das ganze Leben durchdringende[n] *praxis pietatis*“<sup>102</sup>.

Doch auch nach der Wiedergeburt im Glauben ist anhaltende Erneuerung des lebendigen Glaubens durch Buße aufgrund der im Pietismus angenommenen faktischen Fehlbarkeit des Menschen<sup>103</sup> nötig. Zwar ist es den Gläubigen möglich, sich von der Sünde und der verderbten Natur des Menschen zu distanzieren. Doch lossagen können sie sich nicht von ihr, da ihnen die Erbsünde zeitlebens als Makel und Einfallstor für die Sünde anhaftet.<sup>104</sup> Für Spener ist es demnach nicht möglich, Vollkommenheit im irdischen Leben zu erreichen, doch danach zu streben ist jeder Mensch Gott schuldig.<sup>105</sup> In dieser Bemühung zur Überwindung der Sünde begründet sich für Spener die Hoffnung auf Seligkeit durch Vergebung und die Gnadenwirkung Gottes. Die Bereitschaft und die Verantwortung hierfür obliegen jeder Christin und jedem Christen selbst. Doch ist die Kirche, wie Spener in seinen *PD* appelliert, aufgefordert, die Gläubigen zur Ausübung eines tätigen Christentums anzuhalten und dabei zu unterstützen.

---

<sup>102</sup> Gleixner, Ulrike: *Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung. Die Ehe im lutherischen Pietismus*. In: Martin Brecht u.a. (Hg.): *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Göttingen 2003, S. 147 – 184, S. 150.

<sup>103</sup> Vgl. Brecht: *Zwischen Schwachheit und Perfektionismus*, S. 71.

<sup>104</sup> Vgl. Rüttgardt, S. 51.

<sup>105</sup> Vgl. Brecht: *Zwischen Schwachheit und Perfektion*, S. 70.

### 1.1.2 Bekehrung als Bedingung. Sünde und Sündenbewusstsein bei August Hermann Francke

August Hermann Francke wurde 1663 in Lübeck geboren. Er starb 1727 in Halle. Sowohl sein Frömmigkeitsverständnis als auch sein Sündenverständnis sind an die von ihm als existenzielle Bedrohung empfundenen Glaubenszweifel geknüpft, mit denen er sich bis zu seinem Bekehrungserlebnis 1687 auseinandersetzte.<sup>106</sup> Deshalb nimmt die Untersuchung Franckes *Lebenslauf*<sup>107</sup> (Niederschrift durch Francke zwischen 1690 und 1692, postume Veröffentlichung u. a. 1880 – 1882)<sup>108</sup> als Ausgangspunkt, um sich seiner Definition von Sünde anzunähern. In diesem Bericht beschreibt er sein Bekehrungserlebnis und kontrastiert sein diesem Ereignis vorangegangenes Leben mit dem nachfolgenden Leben, dem die Glaubensgewissheit zugrunde liegt. Dabei bezieht er kritisch Position zu seinen weltlichen Bestrebungen vor der Bekehrung:

*Was mein Christenthum betrifft, ist dasselbe [...] gar schlecht und laulich gewesen. Meine intention war ein vornehmer und gelehrter Mann zu werden, reich zu werden und in guten Tagen zu leben wäre mir auch nicht unangenehm gewesen [...]. Die anschlüge meines hertzens waren eitel, und gingen auff's zukünftige, welches ich nicht in meinen händen hatte. Ich war mehr bemühet Menschen zu gefallen, und mich in ihre Gunst zu setzen, als dem lebendigen Gott im himmel. [...] In summa: ich war innerlich und äusserlich ein welt Mensch, und hatte im bösen nicht ab, sondern zugenommen. Das wissen hatte sich wohl vermehret, aber dadurch war ich immer mehr auffgeblehet.*<sup>109</sup>

Francke beschreibt keinen sündhaften Lebenswandel, der sich in ebensolchen Taten ausdrückt, sondern einen äußerlichen und deshalb sündhaften Glauben. Seine Gelehrsamkeit, das Festhalten an der Vernunft, lässt ihn an dem Wahrheitsgehalt der biblischen Überlieferungen zweifeln. Die Diskrepanz zwischen einem „wahren, lebendigen glauben“<sup>110</sup>, und „einem bloßen menschlichen und eingebildeten wahn=glauben“<sup>111</sup> wird ihm deutlich bewusst. Francke muss sich eingestehen, dass er diesen falschen, eingebildeten Glauben hat. Dies erkennt er während des Abfassens einer Predigt kurz vor seinem Erweckungserlebnis:<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Vgl. Matthias: *Lebensläufe*. Nachwort, S. 166.

<sup>107</sup> Francke: *Lebenslauf*. In: Markus Matthias: *Lebensläufe August Hermann Franckes. Autobiographie und Biographie*. Leipzig 1999 (KTP,2), 7 – 59.

<sup>108</sup> Vgl. Matthias: *Lebensläufe*. Editorische Notiz, S. 135 – 136.

<sup>109</sup> Francke: *Lebenslauf*, S. 43.

<sup>110</sup> Francke: *Lebenslauf*, S. 50.

<sup>111</sup> Francke: *Lebenslauf*, S. 50.

<sup>112</sup> Siehe hierzu auch Matthias: *Franckes Erweckungserlebnis und seine Erzählung*, S. 71.

*Indem ich nun mit allem Ernst hierauff [dem Vermitteln eines wahren lebendigen Glaubens, JJ] bedacht war, kam mir zu Gemüth, daß ich selbst einen solchen Glauben, wie ich ihn erfordern würde in der predigt, bei mir nicht finde. [...] Ich meynte, an die H. Schrift würde ich mich doch halten <können>, aber bald kam mir in den sinn, wer weiß, ob auch die H. Schrift Gottes wort ist. [...] Denn ich glaubte auch an keinen Gott im himmel mehr, und damit war alles aus, daß ich mich weder an Gottes noch an menschen wert mehr halten kunte [...]. Wie gerne hätte ich alles geglaubet, aber ich konte nicht.<sup>113</sup>*

Francke wird während der an ihn gestellten Aufgabe, den Gottesdienstbesucherinnen und -besuchern die Gewissheit der Offenbarung zu vermitteln, mit seinen eigenen Glaubenszweifeln konfrontiert. Dieses Bewusstwerden seiner Zweifel stürzt ihn in eine Sinnkrise. Doch bereits zuvor empfand er die Diskrepanz zwischen dem in der Bibel geforderten lebendigen Glauben und seinem oberflächlichen Glauben. Gemäß Franckes persönlicher Aufzeichnungen, war die Bereitschaft zur Buße bei ihm gegeben.<sup>114</sup> Nach einer zeitlich nicht näher definierten Phase der Läuterung, als welche er diesen krisenhaften Zustand umschreibt, wird er schließlich von Gott erhört. Franckes Wiedergeburt und Bekehrung ist erreicht, als seine Glaubenszweifeln zur Glaubensgewissheit<sup>115</sup> werden.<sup>116</sup>

Um in den für die pietistische Frömmigkeit wichtigen Stand der Wiedergeburt zu gelangen, ist zunächst der Bußkampf nötig: das Erkennen der eigenen Schuld sowie der Sündhaftigkeit<sup>117</sup> mit anschließender ehrlicher Reue und damit verbunden der Wille, gegen die menschlichen Schwächen in sich und an sich zu arbeiten.<sup>118</sup> Auf diese Weise soll die Sünde im irdischen Leben so umfänglich wie möglich überwunden werden.

Was nun Christsein für Francke bedeutet, legt er in seiner Abhandlung *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum* (1696) dar:

---

<sup>113</sup> Francke: *Lebenslauf*, S. 50f.

<sup>114</sup> Vgl. Francke: *Lebenslauf*, S. 45 – 48.

<sup>115</sup> Vgl. Markus: *Bekehrung und Wiedergeburt*. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4. *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Hg. von Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, S. 49 – 79, hier S. 59.

<sup>116</sup> Vgl. Francke: *Lebenslauf*, S. 55.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu auch Francke: *Bekenntnis eines Christen* (1697), In: Peschke (1969): *Werke in Auswahl*, S. 367: „Ich erkenne mich für einen armen und elenden Wurm / der mit seinen Erb- und würcklichen Sünden Gottes Zorn und Ungnade / zeitlichen Tod und die ewige Verdammniß verdienet hat.“

<sup>118</sup> Vgl. hierzu: Huxel, Kirsten: Art. *Reue*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (im Folgenden abgekürzt mit RGG). Bd. 7. Tübingen 2008, Sp. 467 – 470, hier bes. Sp. 468. S.a. Ohst, Martin: Art. *Buße/Kirchengeschichtlich*. Ebd. Bd. 1. Tübingen 2008, Sp. 1910 – 1918, hier bes. Sp. 1917.

*Zu erst [ist] von nöthen / daß der Mensch seine Sünde erkenne / denn Gott spricht: Ich bin gnädig und barmhertzig / allein erkenne / daß du wieder den HErrn deinen Gott gesündigt hast. Daß solches nun geschehe / muß sich der Mensch von Herten Grund vor Gott demütigen / und Ihn ganz inniglich bitten / daß Er ihm sein böses und sündliches Hertz fein recht wolle zu erkennen geben / daß er sich janicht für frömmer halte als er sey; sondern sich lieber vor den allerärgsten Sünder halte und erkenne. Dann muß er nicht allein die äusserlichen groben Sünden / als huren / fluchen / stehlen / sauffen und dergleichen erkennen / denn das kann auch wohl ein Heyde bleiben lassen; sondern auch die Wurtzel aller Sünden nemlich den Unglauben für die allergrösste und schwereste Sünde erkennen / und weil er leicht sehen wird / daß er bißhero tieff gnug darin gesteket / so wird er zugleich bekennen müssen / daß all sein Thun [...] nicht als Sünde gewesen. [...] Was aber ein wahrer Christ ist / der mag essen oder trincken / so thut er alles zu GOTTes Ehren [...]. Es ist ihm zu thun nicht umb das zeitliche Leben / sondern umb das Ewige. [...] Wer daß nicht thut der ist ein Heyde.<sup>119</sup>*

Um ein wahrer Christ oder eine wahre Christin zu sein, muss sich der Mensch zunächst also in Demut üben. Gemeint ist damit die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der daraus entstehende Wille zur Buße.<sup>120</sup> Der Mensch muss Gott bitten, seine Sünden als solche zu erkennen. Francke deutet zu Beginn des Zitats an, Gott, in seiner Barmherzigkeit, vergebe diese unter der Prämisse der Einsicht sowie der Reue. Doch bewirke der verbreitete oberflächliche Glauben, dass Sünden eben nicht als solche erkannt werden. So wähne sich der Mensch aufgrund seiner falschen Frömmigkeit in falscher Sicherheit, wenn er nur äußerliche Sünden, die sich in Taten niederschlagen, wie im Zitat benannt, als Maßstab für seine Gottgefälligkeit heranzieht. Denn auch wenn der Mensch diese Tatsünden nicht begeht, droht doch stets die Sünde des mangelnden Glaubens, die die schwerste Sünde von allen ist. Diese Sünde zeige sich insbesondere darin, dass nicht jede Handlung, jeder Gedanke das Anliegen hat, damit Gott zu ehren, sondern weltliche Gründe als Ursache hat,<sup>121</sup> die leicht zur Sünde ausarten können. Diese

<sup>119</sup> Francke: *Anleitung zum Christentum*. In: Peschke (1969), S. 360f.

<sup>120</sup> Vgl. Köpf, Ulrich: Art. *Demut/Kirchengeschichtlich*. In: Hans Dieter Betz u.a.: RGG. Bd. 2. Tübingen 2008. Sp. 657 – 359, hier bes. Sp, 658.

<sup>121</sup> Anschaulich wird dies in Franckes Abhandlung aus dem Jahr 1697 *Was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sei, Vorrede*. In: Peschke (1969), S. 383 – 392. Vor diesem Hintergrund erklärt sich Franckes Warnung vor einer, für sich genommen, nicht sündhaften Handlung, wie etwa das Tanzen. Doch die innere Haltung des oder der Tanzenden sowie die allgemeine Verderbtheit der Gesellschaft sind ausschlaggebend für die Bewertung des Tanzens als Sünde, zeugen sie doch von der Welt-Lust der Menschen und nicht vom Lobpreis Gottes (vgl. ebd. S. 386). Vor allem aber ist der unentschuld bare Leichtsinn der Tanzenden zu verurteilen, die „sich selbst in solche Gefahr zu sündigen begeben“ (ebd. S. 389) und eben dadurch ihren Mangel an Ernsthaftigkeit in ihrem Christsein unter Beweis stellen (vgl. ebd., S. 389). Francke hält bereits in den *Schriftmäßigen Lebensregeln* (1689) fest, dass das Tanzen zu weiteren Sünden verleiten kann: „Wenn man spielen / oder sonst kurzweilige Actiones, Tantzen / Springen / etc. anfänget / so bedencke zuvor / weil bey diesen Dingen viel unanständiges und wüstes Wesen vorgehet / gemeinlich auch unzüchtige Geberden und Reden nicht ausbleiben / darauf andere grössere Sünden folgen / ob dir nicht auch rathsam sey / dich darvon zu machen / als mit einzulassen?“ Francke: *Schriftmäßige Lebensregeln*. In: Peschke (1969), S. 350 – 355, hier S. 353. Der Mensch allein trägt laut Francke die Verantwortung dafür, ob er sündigt oder nicht.

Gefahr lässt sich an Franckes Beispiel des Essens und Trinkens veranschaulichen: Denn diese dem Menschen nötigen Handlungen können in Genusssucht oder Trunksucht umschlagen.

Die Sünde der vermeintlich Glaubenden, liegt darin, dass sich ihr Fokus auf das irdische Leben richtet, nicht auf das jenseitige. Ihnen liege, so Franckes Annahme, mehr am Wohlergehen in der diesseitigen Welt als an ihrem ewigen Seelenheil. Für Francke sind solche Glaubenden Heiden, also keine Christen, sondern Ungläubige. Doch ist dieser sündhafte Zustand nicht irreversibel. So kann der Mensch durch die Anerkennung seines bisherigen vollständig sündhaften Daseins, der Buße, den Glauben an die Wahrheit des in der Bibel Geschriebenen sowie durch die Umsetzung der christlichen Lehre in die eigene Lebensweise auf Erlangung der göttlichen Gnade hoffen.<sup>122</sup>

Francke verurteilt, wie durch das Zitat deutlich wurde, jegliche Glaubenszweifel als Unglaube. Dieser ist für ihn die „Wurtzel aller Sünde“. Dabei hatten und haben Glaubenszweifel durchaus ihre Daseinsberechtigung in der lutherischen Tradition:

*Erfahrungen der Anfechtung des Glaubens kannte die lutherische Tradition [...]. Ungewissheit und Zweifel gehörten zum Glauben und galten als Prüfung, die ausgehalten werden musste.*<sup>123</sup>

Jüngel verweist darauf, dass selbst Jesus am Kreuz mit seinem Glauben haderte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ sei „der elementarste[] Ausdruck von Anfechtung.“<sup>124</sup> Ein mündiger und überzeugter Glaube ist nur unter der Prämisse des Zulassens und Aushaltens etwaiger Zweifel möglich. Für Spener stellten sie eine Prüfung der Glaubensfestigkeit dar.<sup>125</sup> Eine Auseinandersetzung mit diesen ist demnach nötig.<sup>126</sup>

Francke jedoch toleriert Zweifel nicht als eine dem Glaubensprozess zugehörige Phase. Ein Grund hierfür kann sein, dass sich für ihn in der Anfechtung die größtmögliche Ausprägung

---

<sup>122</sup> Vgl. hierzu auch Albrecht-Birkner: *Franckes Krisen* (2013), S. 92: „Als Ziel der Bekehrung kommt außer dem Erkennen der begangenen Sünden im Eigentlichen das Sich-Hüten vor künftigen Sünden als ‚wirkliches Vollbringen des Guten‘ und die Absage an die Welt in den Blick. Es geht um die Umsetzung der biblischen Gebote im eigenen Handeln, an das für den wahren Christen erhöhte Maßstäbe anzulegen seien.“

<sup>123</sup> Breul, S. 62 sowie Albrecht-Birkner: *August Hermann Francke und der hallische Pietismus*, S. 51. Mehr zu Glaubenszweifeln s. Bayer, Oswald: Art. *Anfechtung*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 1. Tübingen 2008, Sp. 478 – 480.

<sup>124</sup> Jüngel, Eberhard: *Anfechtung und Gewissheit des Glaubens oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt*. München 1976, S. 11.

<sup>125</sup> Vgl. Breul, S. 62.

<sup>126</sup> Vgl. auch Jüngel, S. 15f.: „Aus der Gewißheit der Nähe Gottes entsteht allererst die Erfahrung, von ihm verlassen zu sein. In der Anfechtung erwächst aus der Gottesgewißheit selbst eine noch größere Ungewißheit, die die vorangehende Gewißheit nicht einfach aufhebt, sondern auf ihren Ursprung hin befragt.“

des Hochmuts manifestiert. Dies hat zur Konsequenz, dass der gläubige Mensch, der sich qua seines Glaubensbekenntnisses als Geschöpf Gottes begreift, die daraus folgende Abhängigkeit anzweifelt. Er lädt Schuld auf sich, indem er mit seiner menschlichen Vernunft Antworten auf Fragen sucht,<sup>127</sup> die der göttlichen Sphäre vorbehalten sind.

Trotz oder eben gerade wegen der Intensität seines eigenen Gefühls der Verlorenheit während seiner Glaubenszweifel, lehnt Francke die Anfechtung rigoros als Zeichen des Unglaubens ab. Denn die von ihm als niederdrückend empfundene Sinnlosigkeit des eigenen Daseins kann bei den Zweifelnden auch zur Resignation führen. Ein anhaltendes Verharren im Zustand der Sünde könnte die Konsequenz sein, wodurch die Hoffnung auf Erlösung der menschlichen Seele verloren wäre.

Mit der Wiedergeburt erfüllt der Mensch zwar die Voraussetzung, um die göttliche Gnade zu erhalten und gerechtfertigt zu sein.<sup>128</sup> Doch muss er sich, um auf sein Seelenheil hoffen zu dürfen, auch nach der Wiedergeburt fortwährend bewähren. So ist der Mensch angehalten, den göttlichen Willen als Grundlage seiner Handlungen zu begreifen und in diesem Sinne umzusetzen. Den noch immer herausfordernden Hang zur Sünde muss der Mensch stets neu überwinden.<sup>129</sup> Francke beschreibt in seiner Abhandlung *Anhang von der Christen Vollkommenheit* (1691) das menschliche Dilemma: Die Sehnsucht nach Gott und dem Seelenheil bei gleichzeitigem Verharren in der Sünde. Denn die weltlichen Verlockungen reizen den Menschen, trotz seines zunehmenden Glaubens noch immer zur Sünde:

*Wenn aber nun der Mensch gerechtfertiget ist / so kann er seiner Seeligkeit gantz gewiß sein; Aber er findet bald die Schwachheit des Fleisches und die angebohrne sündliche Unarth. Er verlanget von Grund seines Hertzens nichts anders / als GOTT und das ewige Leben / und achtet alles was in der Welt ist / Augen-Lust / Fleisches-Lust / und Hoffärtiges Leben für Dreck und Schaden dagegen. Aber er befindet, daß die Erbsünde sich in seinem Fleische reget / und ihm allerhand Zweiffel und böse Gedancken / bald böse Reitzungen des Willens verursacht [...].<sup>130</sup>*

Francke merkt an, dass der Mensch zwar auf Erlösung hoffe, sich angesichts weltlicher Versuchungen allerdings zu leicht zur Sünde verleiten lässt. Wie auch Spener macht Francke die Wirkmächtigkeit der angeborenen Erbsünde für die anhaltende Neigung des Menschen zur

---

<sup>127</sup> Vgl. Breul, S. 62: „Die Bekehrung wird von ihm [Francke, JJ] verstanden als Überwindung der Vernunft und der sie begleitenden Zweifel.“

<sup>128</sup> Vgl. Kuhn, Thomas K.: *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*. Tübingen 2003, S. 29.

<sup>129</sup> Kuhn, S. 31.

<sup>130</sup> Francke: *Anhang von der Christen Vollkommenheit*. In: Peschke (1969), S. 357.

Sünde verantwortlich. Die Entfremdung des Menschen von seiner von Gott ursprünglich als gut geschaffenen Natur steht im Konflikt zu dem tiefliegenden menschlichen Bedürfnis, sich Gott anzunähern und sich der göttlichen Gnade zu versichern.

Zwar könne (und soll) der Glaube des Menschen stets wachsen. Doch im irdischen Leben vermag der Mensch es nicht, seinen Hang zur Sünde ablegen zu können. Tatsächlich soll er dies auch nicht:

*In solchem Wachsthum aber mag der Mensch so weit kommen / als er immer will / wird er dennoch nie gantz vollkommen / [...] Und wer sich in dem Verstande der Vollkommenheit rühmet /betreugt sich selbst und andere. [...]die Schrift [will] nicht / daß der Mensch gantz vollkommen in diesem Leben werden könne / daß er ohne Sünde und Reitzung zu Sünde sey / sondern daß der Mensch zu einer männlichen Stärcke im Christenthum kommen könne.<sup>131</sup>*

Die beiden Textauszüge stellen klar, dass mit der Wiedergeburt keine Immunität gegen die Sünde einhergeht. Denn der Mensch kann im irdischen Leben keine Vollkommenheit erreichen – wer dies von sich glaubt, begeht Selbst- und Fremdbetrug.<sup>132</sup> Denn eben in dieser fortwährenden Bewährung, der Sünde zu widerstehen, zeigt sich die Festigkeit im Glauben eines Menschen. Der Glaube und das sich daraus ableitende Streben nach Gottebenbildlichkeit sollen dann stark genug sein, um sich nicht von weltlichen Versuchungen zur Sünde verleiten zu lassen. So überwindet der geistige Mensch den leiblichen.

Die bisher analysierten Textauszüge rückten Franckes Appelle zur Sündenvermeidung in den Fokus. Die Notwendigkeit zur Einsicht der eigenen Sündhaftigkeit sowie der Buße als Voraussetzung, um Seelenheil zu erlangen, wurde erörtert. Nun wird am Beispiel eines Tagebucheintrags von Francke vom 22. August 1719 nachvollzogen, wie er seiner Aufgabe als Seelsorger nachkommt, wenn eine Gläubige vor ihrem nahenden Tod um Vergebung für ihre Sünden bittet. „Seelsorge“, erläutert Renja Rentz in ihrer Dissertation, „zielte darauf, dass Menschen ihre Sünde, im Sinne der Überschreitung geltender Gebote und Normen, bekennen und den Zuspruch der Vergebung hören.“<sup>133</sup>

Anhand des untersuchten Tagebucheintrags wird deutlich, dass Franckes Appelle zur Abkehr von der Sünde von Nächstenliebe motiviert sind. Denn als Pastor und als Mensch sieht er es –

---

<sup>131</sup> Francke: *Anhang von der Christen Vollkommenheit*. In: Peschke (1969), S. 358.

<sup>131</sup> Vgl. Kuhn, S. 30.

<sup>132</sup> Schon allein die in einer solchen Annahme mitschwingende Anmaßung, würde die Unvollkommenheit eines Individuums für Francke unterstreichen.

<sup>133</sup> Rentz, Renja: *Schuld in der Seelsorge. Historische Perspektiven und gegenwärtige Praxis*. Stuttgart 2016, S. 25.



im Sinne der *praxis pietatis* – als seine Aufgabe als frommer Christ an, seine Glaubensbrüder und -schwestern in diesem Prozess mit Nachdruck zu unterstützen, damit sie auf ihr Seelenheil im Jenseits hoffen dürfen.<sup>134</sup> Doch verwehrt er auch einem Menschen, der erst kurz vor seinem Tod um Vergebung für seine Sünden bittet, nicht den in dieser Hoffnung liegenden Trost:

*Ich hätte ein solch Exempel gehabt, dass eine alte Frau von 70 Jahren mich zu sich berufen, da sie kranck gewesen, u. als mit d. Verzweifelung gerungen. Da ich sie nach d. Ursach gefragt, habe sie gesagt, sie habe in ihren jungen Jahren ein unehlig Kind bekommen u. ermordet. Da wäre es ja dieser Person beßer gewesen, dass sie ihre GewissensNoth bey Zeitem einem treuen Lehrer entdeckt hätte, als daß sie sich von ihrer Jugend auf bis ins höchste Alter damit geschleppet, da es ihr noch die Verzweifelung ausgepreßet; wiewol sie sich doch noch nach ihrem Bekenntnis u. darauf geschehen Gebeth u. Zuspruch in ihrem Gebeth zur Ruhe begeben.<sup>135</sup>*

Francke hält in seinem Eintrag die Begegnung mit einer sterbenden Frau fest. Aufgrund der schweren Schuld, die sie durch die Tötung ihres unehelich geborenen Kindes auf sich geladen hat und wegen der aufgrund dieser Sünde drohenden Verdammnis ist sie verzweifelt. Um ihr Gewissen zu erleichtern, und sicherlich auch aus Angst um ihr Seelenheil, fasst sie den Entschluss, sich dem Pastor anzuvertrauen, in der Hoffnung, göttliche Vergebung zu erlangen.

Der Tagebucheintrag ist aufschlussreich, um die von Francke geforderte Buße bei den Glaubenden zu veranschaulichen. In seiner Ausführung wird der Prozess zur Vergebung der Sünde nachvollziehbar: Die alte Frau hat ihre Sünde als ebensolche erkannt und nimmt ihre Schuld an. Der verzweifelte Zustand der Greisin sowie ihr quälendes Gewissen legen nahe, dass sie ihre Sünde aufrichtig und innig bereut. Als Prozess der Buße ist ihre „GewissensNoth [...] von ihrer Jugend auf bis ins höchste Alter“ zu interpretieren. Durch die Bitte um Vergebung kann sie hoffen, von ihrer Schuld freigesprochen und der damit auf sich geladenen Sünde erlöst zu werden. Francke spendet der Sterbenden Trost und Zuspruch. Die Hoffnung auf die göttliche Gnade im Jenseits wird ihr von Francke nicht verwehrt.

So ist dieses persönliche Zeugnis ein Hinweis auf Franckes Verständnis als Seelsorger, das sich der Nächstenliebe verpflichtet sieht. Die Tat der Frau wird von ihm sachlich und ohne Vorwurf beschrieben, auch äußert sich Francke nicht zu der dieser vorangegangenen Sünde der Unzucht. Zwar ist nicht festgehalten, wie das Gespräch im Detail verlief. Augenscheinlich liegt der Fokus

---

<sup>134</sup> Vgl. Albrecht-Birkner: *Franckes Krisen*, S. 95: „Dieses Tagebuch [...] sollte nach Franckes Intention zweifellos als umfassende, quasi lückenlose Rechenschaftslegung wahrgenommen werden, die ihn als wahren – und das hieß nach seinem Verständnis – *handelnden* Christen auswies.“

<sup>135</sup> Tagebucheintrag Francke vom 22. August 1719.

von Franckes Interesse jedoch auf der seelischen Last, welche die Frau seit der begangenen Sünde mit sich trug. Diese Gewissensnöte hätten, wie Francke bemerkt, durch ein Gespräch mit einer Vertrauensperson, wenn nicht überwunden, so doch wahrscheinlich handhabbarer werden können – das Gewissen der Frau hätte erleichtert werden können.

Auch das nicht erhaltene Taufsakrament des Kindes, wodurch ihm aus theologischer Sicht das Heilmittel verwehrt wurde,<sup>136</sup> findet in dem Tagebuchauszug keine Erwähnung. Stattdessen vermittelt der Eintrag, Francke sei es an dem Seelenheil der Beichtenden gelegen, das es für deren Friedensschluss mit ihrem diesseitigen Leben zu erlangen gilt. Dass Francke nicht die sündhafte Tat der Sterbenden verurteilt, sondern ihre seelische Versehrtheit in den Vordergrund seiner Aufzeichnung rückt, bekräftigt die Annahme, seine Mahnungen vor der Sünde liegen in der Sorge um das irdische – und mehr noch – das ewige Seelenheil der Menschen begründet.<sup>137</sup>

Abschließend lässt sich festhalten, dass Francke sich ausdrücklich gegen Glaubenszweifel ausspricht. Wer Christ beziehungsweise Christin sein möchte, dürfe Gefühle der Anfechtung nicht empfinden. Denn für Francke sind Glaubenszweifel ein Beweis für den Unglauben, was Zweifelnden den Vorwurf des Atheismus einbringt. Diese „Wurtzel aller Sünden“ wurde als eine Ausformung der Sünde des Hochmuts erkannt, da der Mensch mit seiner begrenzten Vernunftbegabung sich anmaßt, Gott durchschauen oder zumindest hinterfragen zu wollen. Schließlich stellt der Mensch durch den Zweifel an der Wahrheit der Offenbarung und somit für Francke auch an seinem Glauben in letzter Konsequenz seine Interpendenz von Gott als dessen Schöpfer in Frage. De facto kommt Franckes Verbot der Anfechtung, worin er etwa auch von Speners Meinung abweicht, einer Entmündigung der Gläubigen gleich. Doch Francke bewertet das Risiko, dass die Gläubigen ihren Glauben vollends verlieren, als hoch. Um des

---

<sup>136</sup> Vgl.: Steiger, Johann Anselm: Art. *Taufe, Evangelisch/Lutherisch*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 8. Tübingen 2008, Sp. 72 – 74, hier bes. Sp. 73.

<sup>137</sup> Franckes Fokus auf den Akt des Trostspendens ist vor dem historischen Hintergrund umso bemerkenswerter. Otto Ulbricht erklärt in seiner umfangreichen empirischen Studie *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*, in der er Verhörprotokolle der Täterinnen als Quellen heranzieht, die Vorwürfe, mit denen sich Kindsmörderinnen im zeitgenössischen Kontext konfrontiert sahen: Ulbricht, Otto: *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*. München 1990, S. 22: „Der Kindsmord rief [...] deshalb so starke Gefühle hervor, weil er ein Bruch von zwei fundamentalen Grundsätzen der christlichen Lehre war: zum einen natürlich des Tötungsverbots, das in den Grundsatz der Unverletzbarkeit allen Lebens eingebettet ist; zum anderen des Gebots der Hilfe gerade für die Schwachen und Benachteiligten. Logischerweise wurden die Täterinnen als „gottlos“ und die Tat als „unchristlich“ bezeichnet; wie andere auch, doch, wie es scheint, mit mehr Nachdruck. Unchristlich war das Verbrechen noch aus einem weiteren Grund: Durch die Tat blieb das Kind ungetauft, und damit wurde ihm das wichtigste christliche Gut vorenthalten, der Schlüssel zur ewigen Seligkeit.“

dies- und mehr noch des jenseitigen Seelenheils willen, muss das Abfallen vom Glauben an Gott verhütet werden.

Um auf Seelenheil hoffen zu dürfen, verlangt Francke eine permanente Selbstprüfung hinsichtlich der Wahrhaftigkeit der Frömmigkeit von den Gläubigen. Diese innere Haltung ist auch ausschlaggebend dafür, ob eine Handlung, die an sich nicht Sünde ist, aufgrund der ihr zugrundeliegenden Intention doch als sündhaft zu bewerten ist. Denn für Francke äußert sich in kleinen Verfehlungen ein Mangel an Glauben und diese sind damit gleichbedeutend mit Unglauben. Solch lässliche Sünden mahnt er als wegbereitend für große Sünden an, die das Seelenheil der Gläubigen gefährden. Daher appelliert er eindringlich, kritische Situationen, die in sündhaften Handlungen resultieren könnten, zu vermeiden. Seine Motivation hierfür zog er aus dem ernsthaften Interesse an der Bekehrung der Gläubigen, deren Seelenheil ihm ein persönliches Anliegen war. So legt Franckes Tagebucheintrag seine ehrliche Überzeugung bezüglich des für die Gläubigen notwendigerweise zu erlangenden Seelenheils nahe.

Franckes Mahnungen und Appelle gegen die Sünde sind Ausdruck seiner praktischen Nächstenliebe. Mit Blick auf das jenseitige Leben möchte er die Gläubigen vor der ewigen Verdammnis bewahren und seinen Beitrag dazu leisten, dass sie auf die Gnade Gottes nach ihrem Leben auf dieser Welt hoffen dürfen. Bei Francke drückt sich in der rigorosen Forderung von der Überwindung der Versuchungen der Welt und dem Vermeiden von Sünde sein Verständnis der *praxis pietatis* aus.

## 1.2 Christlicher Glaube und irdische Glückseligkeit bei Johann Joachim Spalding

Mit Johann Joachim Spalding<sup>138</sup> (1714 – 1804) rückt ein Zeitgenosse von Lenz in den Fokus der Untersuchung, an dessen Beispiel ein vom Pietismus differenziertes Frömmigkeitsverständnis erörtert wird. Spalding war ein Vertreter der Neologie. Die in den beiden parallel bestehenden Frömmigkeitsbewegungen festzustellenden Unterschiede, mitunter auch Gemeinsamkeiten, im jeweiligen Verständnis von Sünde und Schuld sind zu untersuchen sowie auf ihre Ursachen hin zu erörtern.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Ausführlich zu Spalding s. die Biographie von Beutel, Albrecht: *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 2014. Nachfolgend abgekürzt *Meistertheologe*.

<sup>139</sup> Bisher liegt auch für die Aufklärungstheologie oder einzelne ihrer Vertreter noch keine Studie zum Schuld- und Sündenverständnis vor.

Der sich während der Aufklärung etablierende Vernunftanspruch drang schließlich auch in theologische Debatten vor. Im Zuge der Aufklärungstheologie bildete sich die Neologie heraus. Die Neologen, wie sich ihre Vertreter nannten, waren der Ansicht, dass die göttliche Offenbarung mit der menschlichen Vernunft in Einklang zu bringen sei.<sup>140</sup> Daraus resultierten eine Bejahung der menschlichen Vernunftfähigkeit und die Forderung, sowohl die gottgegebene Gabe für das individuelle Glaubensverständnis als auch die Glaubenspraxis zu nutzen. Etwaige Glaubenszweifel der Gläubigen wurden, anders als bei Francke, nicht tabuisiert. Vielmehr wurde man angehalten, die Ursachen dieser Zweifel zu ergründen, die ihren Ursprung schließlich in sündhafter Trägheit haben könnten. Um dies zu veranschaulichen, wird ein Auszug der von Spalding an Ostern 1775 gehaltenen Predigt *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*<sup>141</sup> untersucht.

Die Erbsünde wird in der Aufklärungstheologie zwar kritisiert und abgelehnt. So setzt sich Spalding in der nachfolgend analysierten Schrift *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*<sup>142</sup> (erstmalig 1772 erschienenen) mit dem Dogma auseinander. Doch wird die Bereitschaft eines Sündenbewusstseins bei den Gläubigen vorausgesetzt. Mit der Betonung des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit<sup>143</sup> legt Spalding in einer am Dreikönigstag 1773 gehaltenen Predigt (*Die Folgsamkeit unter dem Namen Gottes*<sup>144</sup>) die Notwendigkeit zur Abkehr von der Sünde dar.<sup>145</sup> Die von ihm geäußerten Vorschläge, die diesen Prozess befördern

---

<sup>140</sup> Einen ausführlichen Überblick über die Vertreter der Neologie und ihr jeweiliges persönliches theologisches Profil bietet folgende, noch immer relevante Publikation: Aner, Karl: *Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929. Albrecht Beutels Überblickswerk *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*. Göttingen 2009, erörtert die theologischen Positionen innerhalb der Aufklärungstheologie vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen sowie kulturellen Bedingungen. Zudem beleuchtet die Studie auch aufklärerische Tendenzen im Katholizismus. Als weiterführende Literatur zur Aufklärungstheologie empfiehlt sich der Sammelband *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*. Hrsg. v. Albrecht Beutel u.a. Leipzig 2006. Die Monographie *Reflektierte Religion* untersucht, ausgehend von Martin Luther, die Veränderungsprozesse in der Religionsauffassung und -ausübung bis um 1800: Beutel: *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen 2007.

<sup>141</sup>Spalding: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*. In: Ders., *Barther Predigtbuch. Nachgelassene Manuskripte*, hrsg. v. Albrecht Beutel u.a., Tübingen 2010, S. 362 – 372. Nachfolgend abgekürzt SpKA II/5 *Gewissheit*.

<sup>142</sup> Spalding: *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*, hrsg. v. Tobias Jersak, Tübingen 2002. Nachfolgend abgekürzt: SpKA I/3 *Nutzbarkeit*.

<sup>143</sup> Aner erläutert, was in der Aufklärung unter irdischer Glückseligkeit verstanden wurde: „Glückseligkeit, wie sie die Lebensstimmung jener Tage erstrebt, [ist] himmelweit von dem verschieden, was die ‚Welt‘ unter Glück versteht; da ist nirgends eine Spur von raffiniertem Genuß oder schrankenloser Lustbegierde. Trauliche Häuslichkeit, herzliche Freundschaft, stille Naturfreude, edle Geistesluft, gemeinnützige Arbeit – das sind die Güter, die ersehnt werden und das Gemüt völlig ausfüllen.“ Aner, S. 85.

<sup>144</sup> SpKA II/5: *Die Folgsamkeit gegen die Leitungen Gottes*, S. 103 – 122.

<sup>145</sup> Zur Bedeutung des Glücks und dem Streben nach Glückseligkeit für Spaldings Frömmigkeits- und Glaubensverständnis s.: Claussen, Johann Hinrich: *Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff*. Tübingen 2005. Zu Spalding s. S. 275 – 325.

sollen, korrespondieren in ihrem Appell nach praktischer Nächstenliebe mit den Ansprüchen, die der Pietismus an Gläubige stellt.

Spaldings theologisches Konzept unterscheidet sich von pietistischen Grundsätzen jedoch u. a. in Bezug auf das nicht durch die Erbsünde verdorbene und deshalb positive Menschenbild sowie seiner Überzeugung, Glückseligkeit lasse sich durch Tugend bereits im Diesseits erreichen.<sup>146</sup> In seiner ausschnittsweise vorgestellten kritischen Auseinandersetzung mit dem Pietismus, *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*<sup>147</sup> (1761), warnt Spalding vor einer zu ausgeprägten Innerlichkeit und Ichbezogenheit der Frömmigkeit.

Weiter lehnt Spalding, in Abgrenzung zum Pietismus, weltliche Vergnügungen nicht *per se* als potenzielle Versuchungen zu Sünde ab. Stattdessen setzt er bei den Gläubigen die Fähigkeit zur Reflexion und Differenzierung des eigenen Denkens und Handelns voraus. Darin, wie auch in der Befragung des Gewissens<sup>148</sup>, liegt für Spalding der Schlüssel zur Bewertung einer sündhaften beziehungsweise unschuldigen Tat.

Spalding weiß um die Sündhaftigkeit der Menschen. Jedoch ist er von der menschlichen Möglichkeit zur *Perfektibilität*, der gottgegebenen Fähigkeit zur Vervollkommnung überzeugt. Diese Gabe zu nutzen, ist die christliche, durch die Vernunft begründete Pflicht der Gläubigen. In dieser sukzessiven Hinwendung zu tugendhaftem Handeln realisiert sich schließlich irdische Glückseligkeit. Doch wie auch im Pietismus ist die Anerkennung der eigenen Sünden Voraussetzung für diesen Vervollkommnungsprozess des Individuums. Spaldings 1773 gehaltene Predigt *Die Folgsamkeit gegen die Leitung Gottes*, schlägt vor, wie eine kontinuierliche Hinwendung zur Tugend gelingen kann:

---

<sup>146</sup> Vgl. Claussen, S. 290.

<sup>147</sup> Spalding: *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum* (1761), hrsg. v. Albrecht Beutel u. a. Tübingen 2005. Nachfolgend abgekürzt: SPkA I/2, *GWG*.

<sup>148</sup> Spalding definiert, ähnlich wie Spener, das Gewissen als Instanz, in der Gott dem Menschen ein Gefühl für die Sünd- oder Tugendhaftigkeit einer Handlung oder eines Gedankens vermittelt. Vgl. Spalding: *GWG*, S. 95 – 97: „In der menschlichen Natur ist unläugbar eine gewisse moralische Fähigkeit, vermöge welcher wir von Recht und Unrecht eine Empfindung haben, und vornehmlich unsere eigene Schuld oder Unschuld mit einem besondern Bewußtseyn fühlen. Mit einem Worte: Wir haben ein Gewissen. [...] Es sey also das Gewissen der moralische Sin der vernünftigen menschlichen Seele [...]. Hier mögte ich also die Sphäre und Gegend der geistlichen Gnadenwirkungen hinsetzen. Wo überhaupt zu der Besserung und Glückseligkeit der menschlichen Seele ein beständiger Einfluß Gottes statt hat, so ist entweder dieß moralische Urtheil über uns selbst, dieß jedesmalige Gefühl von eigener Schuld und Unschuld, ganz das Werk Gottes und sein unaufhörlicher unmittelbarer Eindruck.“

*Ich sehe, daß ich auf unrechtem Wege bin, daß ich Gott in der gegenwärtigen Art meines Lebens nicht gefalle, daß es dabey nicht gut mit mir abgehen kann. // Ich sehe, daß /wahre/ christliche Frömmigkeit und Tugend mein eigentliches bestes Glück seyn würde. Das leget Gott in meinem Gewissen so nahe, er will [mich] dadurch, daß mir dieß so klar einleuchtet, von meinem Verderben zurückziehen. // Ich will /ihm/ also nicht widerstreben, ich will mich von ihm führen lassen, ich will auf eine redliche Aenderung meines Sinnes und Verhaltens bedacht seyn, ich will ihn selbst bitten, daß er mir s[eine] Gnadenhülfe dazu verleihe [...] // Entschließung darauf, sich noch mehr ermuntern zu lassen, noch sorgfältiger über das Herz zu wachen, noch vorsichtiger die Gelegenheiten zum Bösen zu vermeiden, noch mehr Fleiß im Wachsthum der Tugend zu beweisen. [...] // ich sehe, daß der Stolz Torheit und Sünde ist, darum /will/ ich mich davon losmachen. // Daß ich durch Rachgier und Feindseligkeit meine Natur und mein Christenthum schände, darum will ich Sanftmuth und Versöhnlichkeit in mein Herz pflanzen, // daß die bittere Beurtheilung meines Nächsten wider alle Billigkeit streitet, darum will ich mir von nun an diese Unart abgewöhnen, // daß ich meine hülfsbedürftigen Nebenmenschen mehr Mitleiden, mehr Wohltätigkeit schuldig bin, darum will [ich] ihnen mein Herz nicht so lieblos wie bisher verschließen.<sup>149</sup>*

Zunächst fällt die von Spalding gewählte Ich-Form auf, die er für seine Predigt wählt. Seine Rhetorik vermittelt den Zuhörern und Zuhörerinnen den Eindruck, an einem privaten Selbstgespräch teilzuhaben. Der hier öffentlich imitierte Reflexionsprozess über die eigene Sündhaftigkeit möchte die Gemeindemitglieder zur Nachahmung motivieren. Die Gläubigen sollen aus innerer Überzeugung, die durch die menschliche Vernunft unterstützt und bestärkt wird, die Sünde ablehnen und stattdessen tugendhaft, also christlich, handeln.<sup>150</sup>

Zu Beginn des gewählten Predigtauszugs werden die eigene Sündhaftigkeit sowie das daraus resultierende Missfallen Gottes bezüglich des eigenen Verhaltens eingesehen. Auch die Konsequenzen, die die Sünde mit sich bringt, werden angedeutet („Ich sehe, [...] daß es dabey nicht gut mit mir abgehen kann“). Die im Konjunktiv formulierte Erkenntnis, dass „wahre/ christliche Frömmigkeit und Tugend“ das wirkliche Glück bedeuten, wird mit dem Wirken Gottes auf das persönliche Gewissen begründet. Der Zusammenhang von Glück und gottgefälligem Handeln leuchtet dem Prediger Spalding ein. Durch diese Einsicht möchte Gott ihn vor dem „Verderben“ bewahren.

Spalding macht deutlich, dass das Glück des und der Einzelnen allein vom persönlichen, freien Entschluss abhängt, sich zu bessern, sich moralisch zu vervollkommen. Hierzu ist der Wille gefordert, Vertrauen in Gottes Führung und schließlich die Fügung in diese aufzubringen – man muss Gott um Unterstützung im Prozess der Vervollkommnung bitten und dann auch willens

<sup>149</sup> SpKA II/5: *Die Folgsamkeit gegen die Leitung Gottes*, S. 118f.

<sup>150</sup> S. auch Beutel: *Meistertheologe*, S. 115: „Die [...] von Spalding betriebene Glaubenslehre sollte die religiöse Mündigkeit jedes einzelnen Gemeindemitglieds stiften und stärken. [Deshalb, JJ] pochte Spalding auf die unbedingte Notwendigkeit eigenen Nachdenkens und schonungslos authentischer, im Licht der biblischen Wahrheit sich vollziehender Selbsterkenntnis.“

sein, ihn in sich wirken zu lassen. Wenn der Wille der Gläubigen nun darauf ausgerichtet ist, mit Gottes Hilfe die eigenen Lebens- und Denkgewohnheiten stets neu zu hinterfragen und diese mehr und mehr an die göttlichen Gebote anzunähern, realisiert sich die göttliche Gnadenwirkung. Doch damit dieses Sich-fügen in den göttlichen Willen gelingen kann, muss der Mensch seinen Stolz, der bei den Pietisten als Hochmut bezeichnet wurde, als Sünde erkennen und letztlich überwinden.<sup>151</sup>

Aufschlussreich für Spaldings Anthropologie ist seine Aussage, dass man „durch Rachgier und Feindseligkeit [s]eine Natur und [s]ein Christenthum schände“. Die Missachtung des Gebots der Nächstenliebe, das in diesen Sünden ihren Ausdruck findet, stellt also einen Widerspruch sowohl zum von Gott als gut geschaffenen Wesen des Menschen als auch zur christlichen Botschaft dar. Daraus leitet sich einerseits die Schlussfolgerung ab, dass der Mensch an sich gut ist, gut sein will – ebenso wie Gott und die christliche Religion. Andererseits gebietet eben auch die Vernunft, auf eine positive Veränderung des eigenen Handelns hinzuwirken, denn wenn der Mensch tugendhaft handelt, verhält er sich gemäß seiner Natur.<sup>152</sup>

Für Spalding muss sich der Mensch nicht erst zum Tun des Guten überwinden. Vielmehr ist er aufgefordert, sich freiwillig zur Tugend zu bekennen und nach ihren Geboten zu handeln. Dazu muss es ihm gelingen, „ein beständiges Geräusch von Eitelkeit, Zerstreung und Leidenschaften“ zu ignorieren, durch das „die Stimme Gottes und der Wahrheit so [...] betäubt [wird], daß sie gar nicht mehr Eingang in unsere Seele finden kann.“<sup>153</sup> Die Analyse des Predigtauszugs zeigte, dass die Bereitschaft hierfür von jedem und jeder freiwillig geschaffen werden muss. Gott in sich wirken zu lassen, sich von ihm führen zu lassen, liegt in der Verantwortung jeder und jedes Einzelnen. Ein mündiger Glaube ist hierfür Bedingung, da hierin die Wurzel des guten Handelns aus innerer Überzeugung, begründet durch die Vernunft, und nicht aus Gewohnheit oder Pflichtgefühl liegt.<sup>154</sup>

Während des Prozesses, der zu einem mündigen Glauben führen und der damit einhergehenden aus der Vernunft entspringenden Abkehr von der Sünde führen soll, ist das Auftreten von Glaubenszweifeln seitens der Gläubigen nicht auszuschließen. Diesen Aspekt erörtert Spalding in seiner an Ostern 1775 gehaltenen Predigt *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> Stolz beziehungsweise Hochmut meint die Gefahr, der Mensch maße sich an, sich über Gott stellen zu wollen und seine Abhängigkeit von diesem nicht (an-)erkennen zu wollen.

<sup>152</sup> Vgl. Claussen, S. 285: „Wer moralisch handelt, folgt seiner eigenen Neigung. [...] Im Tun des Guten verwirklicht der Mensch sein höheres Selbst.“

<sup>153</sup> SpKA II/5: *Die Folgsamkeit gegen die Leitung Gottes*, S. 121.

<sup>154</sup> Vgl. Claussen, S. 281f.

<sup>155</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 362 – 372.

Die Vernunftfähigkeit der Menschen lässt sich in den folgenden Fragen als Auslöser für ebenjene Glaubenszweifel ausmachen:

*Ist ein Gott, der mit Weisheit die Welt und unsere Schicksale regiert? Macht er zwischen Guten und Bösen, zwischen Tugend und Laster mit s[einem] Beyfall und mit s[einen] Vergeltungen einen Unterscheid? Stehet uns nach dem zeitlichen Tode noch ein anderes Leben bevor? Können wir der Lehre Jesu, in ihren Anweisungen und Verheißungen, insonderheit von der Vergebung der Sünde, göttliche Wahrheit und Gültigkeit zuverlässig zutrauen?*<sup>156</sup>

Zunächst stellt Spalding stellvertretend für die Zweifelnden die grundlegende Frage nach der Existenz eines Gottes. Unter der Prämisse, dass es einen Gott gibt, stellen sich weitere Fragen für die Glaubenswilligen – aber nicht vollständig Überzeugten – ein. Damit benennt Spalding konkrete Symptome einer Glaubenskrise, die er auf ihre Konsequenzen für die Lebens- und Frömmigkeitspraxis der Zweifelnden ausweitet:

*Bey Zweifeln in diesen Lehren weiß ich nicht, was ich thun und was ich lassen soll: // Gott als meinen Herrn mit Gehorsam ehren, oder mich meinen Begierden überlassen? mich zu einem beßern Leben mit Glauben und Gottseligkeit zubereiten, oder mich nur an den Vortheilen und Vergnügungen dieser Welt halten? auf eine untrüglich weise und gütige Fürscheidung trauen, oder zwischen steter Furcht und Hoffnung alles von einem blinden Ohngefähr erwarten? In den Vorwürfen meines Gewißens verzagen und allen Muth zur Beßerung aufgeben, oder mit Zuversicht auf die Erlösung und Versicherung Jesu Gnade hoffen und dadurch desto eifriger mich der Frömmigkeit befleißigen?*<sup>157</sup>

In dem Predigtauszug wird die Zerrissenheit der Zweifelnden scheinbar objektiv rekonstruiert, die zwischen dem Nachgeben der Sünde und dem Streben nach Tugend schwanken. Doch zeugt die häufige Verwendung des Wortes „nur“ von einer kritischen Tendenz Spaldings bezüglich der individuellen Ursachen von Glaubenszweifeln. So mutmaßt er schließlich, diese würden von den Zweifelnden als Alibi zur Verschleierung der Sünden „Trägheit oder Leichtsin“<sup>158</sup> bemüht werden. Glaubenszweifel, die eine mangelnde Bereitschaft zur Abkehr von der Sünde verschleiern sollen, sind an sich Sünde.

Doch den von ehrlicher Anfechtung Betroffenen rät Spalding tröstlich dazu,

---

<sup>156</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 365.

<sup>157</sup> Ebd.: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 365.

<sup>158</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 369.



*nicht allen Glaubensgewißheiten abzusprechen, die nicht die Beweise davon zu klären wissen. [...] Gesunder Menschenverstand und redliches Gewißen sagt uns bald, was in solchen wichtigen Dingen zu glauben ist, was unserm Herzen am besten Genüge thut.<sup>159</sup>*

Spalding räumt demnach ein, dass die Vernunft in Glaubensdingen an ihre Grenzen stößt. Der Glaube muss deshalb umso überzeugter und stärker sein, um diesen Zweifeln, die in diesem Fall nicht von der sonst so wichtigen Gabe der Vernunft aufgelöst werden können, begegnen und durch Gottvertrauen überwinden zu können. Die Vernunft an sich kann keine Glaubensgewissheit schaffen. Doch die Gewissheit, tugendhaft zu handeln und das daraus resultierende Wohlgefühl („was unserm Herzen am besten Genüge thut“), bezeugt die Gnadenwirkung (eines) Gottes. Denn so sei es letztlich „eine höchst glückselige Verfaßung des Gemüths, sagen zu können: Ich habe die ganze große Sache mit Ernst überdacht, und weiß nun, woran ich bin. Ich habe es gefunden, und weiß es mit Zuversicht, daß Gott mich in Jesu Christo auf dem Wege der Rechtschaffenheit glücklich machen will.“<sup>160</sup>

Spalding versteht Glaubenszweifel, im Gegensatz zu Francke, nicht als Zeichen des Unglaubens. Er fasst sie als Etappe auf dem Weg zu einem mündigen, starken Glauben auf, der „die unverrückbare Richtschnur meines Sinnes[,] meines Lebens und meiner Hoffnungen seyn [soll].“<sup>161</sup> Für den Aufklärungstheologen sind Glaubenszweifel ein Ansporn für die Gläubigen, der ihnen hilft, herauszufinden, „wie viel der Mensch selbst dazu thun kann, um in seinem Glauben gewiß zu werden.“<sup>162</sup> Demnach erwartet Spalding für die Überwindung der Anfechtung Eigeninitiative und Verantwortungsübernahme für das Erreichen des im wahren Glauben liegenden Glücks.<sup>163</sup> Nach der intensiven, fundierten Auseinandersetzung mit persönlichen Glaubenszweifeln sollen diese einem vollumfänglichen Gottvertrauen weichen, das auch durch die Grenzen, an die die Vernunft in Glaubensdingen gelangen kann, nicht vermindert wird. Für Spalding realisiert sich in der tröstlichen und Hoffnung spendenden Glaubensgewissheit Glückseligkeit.

Das bisher für Spaldings Theologie und Frömmigkeitsverständnis Herausgearbeitete, in dem die Verantwortung der Gläubigen für die freiwillige Abkehr von der Sünde betont wird, steht im Konflikt mit dem in der lutherischen Orthodoxie und – für diese Studie relevant – dem

---

<sup>159</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 367.

<sup>160</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 371.

<sup>161</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 371f.

<sup>162</sup> SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 362.

<sup>163</sup> Vgl. SpKA II/5: *Die Sorge für die Gewißheit unsers Glaubens*, S. 365: „O wie wohl bey der Gewißheit, wie elend bey dem Zweifel!“

Pietismus anerkannten Erbsündendogma. Dem Aufklärungstheologen widerstrebt es, die angeborene menschliche Schuld am Sündenfall anzuerkennen. Dass das irdische Dasein jedes Individuums mit einer Schuld, die kein lebender Mensch zu verantworten hat, begonnen werden soll, ist für Spalding aus einer Vielzahl von Gründen inakzeptabel.

In seiner umfangreichen Abhandlung *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (Erstdruck 1772) begründet Spalding seine Kritik an der Erbsünde. Dabei argumentiert er vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Anforderungen, die seiner Meinung nach an Pastoren gestellt werden müssen. Den in Spaldings Schrift geäußerten Vorschlägen beziehungsweise Anregungen zum pastoralen Berufs- und Selbstverständnis liegen folgende Fragen zugrunde: Was sind die Aufgaben eines Pastors und wie kann er durch seine Berufsausübung und dessen zugrundeliegendem Verständnis von Religion den Gläubigen nützen? Wie kann ein Pastor (im Idealfall) seine Gemeinde durch die Ausbildung ihrer Frömmigkeit und daraus schlussfolgernd in der Ausbildung ihrer Perfektibilität sowie dem Streben nach Glückseligkeit unterstützen?<sup>164</sup>

Das Dogma der Erbsünde hält Spalding für völlig ungeeignet, um die Gläubigen von der glückselig machenden Verheißung des Glaubens zu überzeugen. Eben wegen seiner Forderung nach Verantwortungsübernahme des und der Einzelnen für die eigene Glückseligkeit durch tugendhaftes Handeln stellt Spalding sich gegen die Erbsünde. Wo Sünde ist, muss Schuld sein und wo Schuld ist, muss eine selbst verantwortete Tat eines Menschen ausgeführt worden sein. Bei der Erbsünde trifft dieser Zusammenhang nicht zu, weshalb die in lutherischer Orthodoxie und im Pietismus geforderte Demütigung der Gläubigen aufgrund ihrer angeborenen Sündhaftigkeit aus Spaldings Sicht falsch ist, denn

*der Unterscheid ist groß zwischen Demüthigung wegen Schuld, und Demüthigung wegen unverschuldeter Unvollkommenheit. Da diese letztere schlechterdings kein Gegenstand der moralischen Schaam und Selbstverdammung seyn kann, so kann sie auch kein Antrib einer besseren Richtung des Willens werden. Es ist nach der Natur der Seele unmöglich, ein Uebel eigentlich zu bereuen und sich deshalb strafbar zu finden, so lange man in dem unumschränktesten Verstande Recht hat, davon zu sagen: ich kann dafür nicht; es ist nicht meine Schuld. Der Mensch soll sich also des Hasses und der Strafen Gottes um so etwas würdig finden, was ihm angebohren ist, was vor allem seinen eigenen Willen vorhergeheth und davon gar nicht abhänget!*<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Zum literarischen Entwurf eines Pastorenidals bei Lenz, das sich an Spaldings Ausführungen in der *Nutzbarkeit* orientiert, s.: Lenz: *Der Landprediger*. In: *Werke und Briefe in drei Bänden*, hrsg. von Sigrid Damm. Bd. 2. Frankfurt a. M. 2005, S. 413 – 463. Nachfolgend abgekürzt mit *WuB*, Angabe des Bands erfolgt in römischen Ziffern.

<sup>165</sup> Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 193 – 194.

Demut, also die Bereitschaft zur Buße und der Wille zur moralischen Besserung mit Gottes Hilfe, ist für Spalding ein wichtiger Bestandteil individueller Frömmigkeit. Doch ehrlich empfundene Demut kann nur aufgrund der Reue über eine wirkliche, selbst ausgeführte sündhafte Tat erwachsen. Dass das Erbsündendogma diese Voraussetzung erfüllt, bezweifelt Spalding. Fraglich sei auch, „ob eine solche Empfindung [die Demut, JJ] durch diesen Weg erregt und also die heilsame bußfertige Demuth durch die Vorstellung, daß wir alle, als verdammungswürdige Sünder, gebohren sind, hervorgebracht werden könne.“<sup>166</sup>

Spalding sieht die mit dem Erbsündendogma manche Gläubige niederdrückende Schuld weniger als Motivation zur Abkehr von der Sünde, sondern vielmehr als Bedrohung für die Bereitschaft zur Selbstvervollkommnung:

*ich bin eben so gewiß versichert, daß jedesmal, wenn es damit zu einer wahren moralischen Demüthigung, zu einem Verlangen nach göttlicher Verzeihung, und zu einem Antriebe, besser zu werden, gekommen ist, sich der Gedanke von einer eigenen damit verknüpften Schuld dabey einmischet.*<sup>167</sup>

Die Furcht der Gläubigen vor „einem strengen, willkürlich strafenden Gott (ein Begriff, den wir aufs weiteste aus der liebenswürdigen Religion Jesu verbannen sollten!)“<sup>168</sup>, kann Spaldings Meinung nach als derart überwältigend empfunden werden, dass sie in Resignation mündet. Er hält es für möglich, dass der mögliche Impuls eines oder einer Gläubigen zur Überwindung der Sündhaftigkeit zu sündhafter Trägheit führt. Ursächlich für dieses Verharren ist das Gefühl der Ausweglosigkeit und der Hilflosigkeit angesichts der angenommenen verderbten menschlichen Natur, die auf den Sündenfall zurückzuführen ist und Bestrafung durch Gott rechtfertigt. Für Spalding ist, wie oben zitiert, die Vorstellung eines strafenden Gottes nicht in Einklang zu bringen mit der Liebesbotschaft, die die christliche Religion für ihn birgt. Ein Gott, der tätige Nächstenliebe als Grundpfeiler seiner Religion fordert, kann nicht ungerecht sein. Gott wäre allerdings ungerecht, würde er die Menschen sozusagen in Sippenhaft in Form drohender Verdammnis für eine Tat nehmen, die niemand von ihnen zu verantworten hat.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 194.

<sup>167</sup> Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 194 – 195.

<sup>168</sup> Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 195.

<sup>169</sup> Vgl. Schollmeier, Joseph: *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh 1967, S. 80 – 81: „Dieses Dogma [der Erbsünde, JJ] verstößt gegen [...] die Lehre von Gottes Gerechtigkeit und Güte. [...] Seine Auffassung, daß es von Gott zu strafende Sünder ohne Bewußtsein und willentliche Zustimmung, also ohne Schuld des „Sünders“ gibt, ist Gottes unwürdig, eine Blasphemie, weil sie in Gott unmoralische Züge – Ungerechtigkeit, Grausamkeit, Willkür – hineinträgt.“

Spalding führt aus, was den Gläubigen im Streben nach Glückseligkeit nötig und nützlich ist:

*Soll diese [heilsame und bessernde Reue] in den menschlichen Seelen lebendig werden, so geschieht es durch die Erkenntniß von wirklicher eigener Verschuldung; und das ist also der große Artikel, worauf wir einen jeden führen müßen, um ihn zu lehren, wie tief er sich vor Gott, in Absicht auf Sünde und Strafe, zu erniedrigen habe. Hier wird dem Menschen, der noch denken und empfinden will, Ursache genug zur Demuth, zur Scham, zur Verurtheilung seiner selbst, zu dem sehnlichen Wunsch, in einen bessern Zustand zu kommen, gegeben werden können, ohne daß wir nöthig haben, ihn durch solche Vorstellungen zu schrecken und niederzuschlagen, die er bey genauerer Prüfung nicht gegründet findet.<sup>170</sup>*

Noch einmal betont Spalding die Notwendigkeit zur Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der Bereitschaft, wirklich begangene Sünden zu bereuen. So empfänden Gläubige bei ehrlicher Reue Scham und würden sich Selbstvorwürfen aussetzen. Dieser Bußprozess und die damit ausgelösten negativen Gefühle könnten, so Spaldings Vermutung, zukünftigen sündhaften Handlungen vorbeugen.

Im Gegensatz zu der mit der Erbsünde verbundenen Annahme der eigenen Schlechtigkeit, die eine Auseinandersetzung mit tatsächlich begangenen Sünden behindern kann, kann die Reue wegen wirklicher Sünden zu einer nachhaltigen Abkehr von der Sünde führen. Angst vor göttlicher Strafe löst vielleicht einen Impuls aus, der eine sündhafte Handlung verhindern kann. Doch ist dieser Entschluss dann nicht auf einem von Spalding geforderten tiefen wahren Glauben, aus dem ein intrinsisches Bedürfnis erwächst, nicht zu sündigen, begründet. Ein Impuls ist auch nicht von Vernunft geleitet, er erfolgt affektiv. Spalding jedoch wünscht sich mündige Gläubige, die auf Glückseligkeit für sich und ihre Mitmenschen im Diesseits hinarbeiten. Möglich wird dies für ihn durch die freiwillige, bewusste, reflektierte und auch vernunftbasierte Entscheidung für den Glauben. Aus diesem Entschluss heraus folgt bei mündigen Christinnen und Christen die stets wachsende Hinwendung zur Tugend und damit einhergehend die Überwindung der eigenen Sündhaftigkeit.

Spalding erwartet von den Gläubigen, ebenso wie die Pietisten, tätige Nächstenliebe, die Bereitschaft zur Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit sowie den Willen zur Abkehr von der Sünde. Jedoch unterscheiden sich die Begründungen für die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis in den beiden theologischen Strömungen. Denn wo im Pietismus die Pflicht zur Gottgefälligkeit betont wird, die aus der Schuldigkeit des Menschen gegenüber seinem

---

<sup>170</sup> Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 196 – 197.

Schöpfer resultiert, argumentiert Spalding mit der menschlichen Freiheit, Gottes Gesetze zu bejahen und ihnen gemäß zu handeln. Denn das Individuum verfügt über die gottgegebene Freiheit bei gleichzeitiger Verantwortung zu tugendhaftem Handeln. In jeder Tat und in jedem Gedanken wird dem Menschen die Freiheit eingeräumt, diese im Sinne Gottes, also tugendhaft, oder gegen Gott, also sündhaft, auszuführen. Die Vernunft, als gottgegebene Instanz, gebietet nun den Gläubigen aufgrund der für sie erstrebenswerten Erlangung der Glückseligkeit, dass ihre Entscheidung zu Gunsten einer tugendhaften Handlung ausfällt. Wie auch insbesondere Spener ist Spalding davon überzeugt, dass der Mensch im Tun des Guten und in der Abkehr von der Sünde seine wahre Bestimmung erfüllt und eben deshalb glücklich werden kann.

So hat auch die Art des zwischenmenschlichen Umgangs Einfluss auf die persönliche als auch die allgemeine Beförderung oder auch Verminderung der Glückseligkeit. Die irdische Welt ist für Spalding der konkrete Wirkungskreis der Menschen und es liegt in ihrer Verantwortung, wie sie diesen gestalten. Mit Hilfe der Predigtanalyse (*Die Folgsamkeit gegen die Leitungen Gottes*) wurde anschaulich, dass gemäß Spalding ein von Nächstenliebe geprägtes Miteinander sowohl zum eigenen Glück beiträgt als auch zu dem der Mitmenschen. Somit ist für Spalding die diesseitige Welt nicht zwangsläufig ein Ort der Sünde.<sup>171</sup> Vielmehr begreift der Neologe die Welt als einen Ort, in dem der Mensch die Freiheit besitzt, sich selbst im Tun des Guten zu verwirklichen, indem er durch Anwendung der Tugend sein von Gott als gut geschaffenes Wesen mehr und mehr ausbildet.<sup>172</sup> Begründet wird dies durch sein positives Menschenbild, in dem das menschliche, gottgegebene Potenzial zur Vervollkommnung

---

<sup>171</sup> Für Spalding müssen weltliche Vergnügungen nicht zwangsläufig Sünde sein – im Gegensatz zur pietistischen Frömmigkeit, die in dieser Form des Zeitvertreibs eine nahezu unweigerliche Einleitung für eine sündhafte Tat oder sündige Gedanken sieht (vgl. Beispiel des Tanzens bei Francke in Kapitel 1.1.2). Spalding steht beispielsweise Tanzverboten skeptisch gegenüber. Die Ursache seiner Kritik, ist wohl auf die in solchen Verboten liegende Bevormundung des Menschen zurückzuführen, die mit Spaldings Verständnis von einem mündigen und vernünftigen Christentum in Konflikt steht. In seiner Abhandlung *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum* (1761), hinterfragt Spalding die Fokussierung auf Gefühle als Indikator für die eigene Frömmigkeit im Pietismus. Auch mahnt er die Gefahr des Hochmuts an, die aus der Annahme eines vermeintlich von Sünde befreiten Daseins resultiert, weil in manchen Ausprägungen des Pietismus ein oberflächliches, äußeres Sündenverständnis als Bewertungsgrundlage von Sünde diene. Anschaulich wird dies an folgendem Textauszug: *GWG*, S. 132: „[D]ie unmerklichen Verderbnisse des Herzens, die feinern Regungen von Lieblosigkeit und Stolz, von Partheilichkeit und Misgunst, von Unterdrückung und Rachgier verlieren nicht immer mit der Vermeidung des Tanzens und Spielens auch zugleich schon ihre Herrschaft; und es ist manchmal aus sehr wahrscheinlichen Gründen zu besorgen, daß derjenige, der in dieser sichtbaren Umkehrung sehr leuchtet, und zum Theil alle die Bewunderung genießet, die er erwartet, dennoch jene ungleich giftigern Uebel bey sich gar nicht einmal argwohnet, viel weniger auszurotten gesucht hat. Das muß uns nothwendig lehren, wie höchst nöthig es sey, seine eigenen besondern Unarten und Verschuldungen, und in denselben die unselige Wirksamkeit des natürlichen Verderbens auf eine genaue bestimmte Art zu kennen, und die damit übereinstimmende Empfindung zu haben.“

<sup>172</sup> Vgl. auch Claussen, S. 289 – 290: „Die Tugend ist darum ein Glück, weil in der Ausrichtung auf den höchsten Zweck die existenzielle Frage nach dem ‚Wozu‘ ihre Antwort findet und der Mensch eine höhere Einheit mit sich selbst erreicht. [...] Dieses ethische Glück ist keine fremde Gabe, kein kontingentes äußeres Gut, sondern als die Fähigkeit, man selbst zu sein, ein anderes Wort für Freiheit. Es liegt ganz im Machtbereich des eigenen Selbst[.] [...] In der Tugend erfüllt der Mensch seine Bestimmung, und diesen manifesten Lebenssinn zu erfahren, ist eine Lust.“

hervorgehoben wird. Die Vernunftbegabung jedes Menschen befördert die Einsicht zur Ablehnung und Überwindung der eigenen Sündhaftigkeit. Unter der Voraussetzung der vernünftigen Anwendung der menschlichen Handlungsfreiheit kann für Spalding Glückseligkeit bereits im Diesseits erlangt werden. In dieser Annahme, wie auch in der Ablehnung des Erbsündendogmas, grenzt er sich zur pietistischen Frömmigkeit ab.

Das nachfolgende Kapitel widmet sich den moralisch-theologischen Schriften von Lenz, in welchen der Autor sich eingehend mit Sünde und Schuld auseinandersetzt. Dabei sind eben jene Unterschiede, die für die theologischen Strömungen des Pietismus und der Neologie festgestellt wurden, auch für das Schuld- und Sündenverständnis des Autors relevant.

## 2. Schuld und Sünde in J. M. R. Lenz' moralisch-theologischen Schriften

Der Kirchenhistoriker Karl Aner konstatiert in seiner erstmals 1929 veröffentlichten und bis heute relevanten Studie „Die Theologie der Lessingzeit“<sup>173</sup> über eben jene Epoche und ihre Protagonisten:

*Die Neologie [...] war das Neuartige, Charakteristische und die Problematik Beherrschende ihrer Zeit. Selbstredend flossen die älteren Strömungen – Orthodoxie, Pietismus, Wolffianismus – nebenher. [...] Große Genien [...] nahmen auch zur fortschreitenden Theologie ihres Zeitraums kritische Stellung [...]. So ergibt sich ein Bild äußerster Kompliziertheit, belebt durch zahlreiche augenfällige Kontroversen und abwechslungsreich in der Mannigfaltigkeit der Tendenzen, die sich oft in demselben Individuum kreuzten.<sup>174</sup>*

Diese pointierte Schilderung der theologischen Situation in gelehrten Kreisen ab den 1740er-Jahren ist ebenso passend für die Beschreibung von Jakob Michael Reinhold Lenz' Versuchen, eine zeitgemäße Position in theologischen Fragen zu entwickeln. „Augenfällige Kontroversen“ sowie eine „Mannigfaltigkeit der Tendenzen“ prägen seine Texte und treten auch in der Auseinandersetzung mit dem Schuld- und Sündenbegriff zutage.

Ein Grund für die bei Lenz zu beobachtenden uneinheitlichen Bewertungen schuld- und sündhafter Taten ist in den sich unterscheidenden Frömmigkeitsstilen zu suchen, welche ihn – auch in seiner Art des Glaubens – beeinflussen. Die sich an August Hermann Franckes Pietismus orientierende Frömmigkeit wurde Lenz in seinem pastoralen Elternhaus vermittelt und steht in einem spannungsvollen Verhältnis zu seiner sich entwickelnden Sympathie und Nähe für die Neologie Spaldings.<sup>175</sup> Insbesondere dessen Argumentation gegen das Erbsündendogma wird Lenz eingeleuchtet haben.

Die Tendenz, die Erbsünde abzulehnen, wird durch ein positives Menschenbild befördert. Damit grenzt sich die Neologie von der pietistischen Anthropologie ab, die den Sündenfall als Ausgang der Entfremdung des Menschen von Gott begreift. Die positive Anthropologie der Neologen unterstellt dem Menschen die Fähigkeit zur Vervollkommnung – zur Perfektibilität; eine intrinsische Motivation, schuld- und sündhafte Taten nicht zu begehen.<sup>176</sup> Das setzt jedoch

---

<sup>173</sup> Aner, Karl: *Die Theologie der Lessingzeit*. Hildesheim 1964 (Nachdruck der Aufl. Halle 1929).

<sup>174</sup> Aner, S. 1.

<sup>175</sup> Vgl. Brief von Lenz an Johann Daniel Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 271.

<sup>176</sup> Die von Konstanze Baron und Christian Soboth herausgegebene interdisziplinäre Aufsatzsammlung beleuchtet die Debatte über Perfektionismus und Perfektibilität in Pietismus und Aufklärung: Konstanze Baron und Christian Soboth (Hg.): *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung*. Hamburg 2018. Zu Lenz s. den Beitrag von Soboth: „was den vollkommenen Menschen mache?“

die Bereitschaft der Gläubigen voraus, ihr Handeln nach den christlichen Geboten zu richten. Dies wiederum führt zu einem gesteigerten Verantwortungsbewusstsein für das eigene Tun, das zum Wohl der Mitmenschen beitragen soll, wie Lenz näher ausführt: Der menschliche Hang zum Bösen, die Konkupiszenz, muss stets aufs Neue überwunden werden. In diesem andauernden Prozess muss sich der Mensch durch seine Bereitschaft, schuld- und sündhafte Taten zu vermeiden, als Christ bewähren. Um zu verstehen, wie dies erreicht werden kann, ist im Folgenden herauszuarbeiten, was Lenz unter Schuld und Sünde versteht. Mit Hilfe seiner bei Damm den moralisch-theologischen Schriften zugeordneten Abhandlungen,<sup>177</sup> aber auch seiner im nächsten Kapitel diskutierten fiktionalen Texte, wird dies nachvollziehbar. Dabei muss die in seinen Texten mitunter zu beobachtende Inkongruenz bezüglich der als schuld- und sündhaft kategorisierten Handlungen berücksichtigt werden. Wo tritt sie auf und wie kann sie begründet werden? Welche zwischenmenschlichen Situationen und individuellen Lebensumstände können gemäß Lenz zum Nachgeben der Konkupiszenz verleiten? Inwieweit also beeinflussen die Verhältnisse eines Menschen seine Handlungen? Denn der einzelne Mensch bewegt sich, so Lenz' Grundannahme, in sozialen Kontexten, er steht in einem Verhältnis zu seiner Umwelt. Der Verlauf seines Lebens ist neben den eigenen Handlungen auch abhängig von denen seiner Mitmenschen, was selbstverständlich auch umgekehrt zutrifft. Aufgrund dieser Überlegung kommt Lenz zu der Überzeugung, dass jedes Individuum Verantwortung für das Wohlergehen oder auch das Leid seiner Mitmenschen trägt. Auf dieser Grundannahme baut Lenz' Verständnis von Schuld und Sünde auf. Aus theologischer Sicht legitimiert sich sein Anspruch gegenseitiger Verantwortung durch das christliche Gebot der Nächstenliebe. Wird dieses ignoriert, wird der göttliche Willen missachtet. Gott will die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, wozu jede und jeder so viel als ihr oder ihm möglich beitragen soll. Wer sich nun nicht bemüht, an diesem Prozess zu partizipieren, sündigt. Die Schuld besteht für Lenz in der Nichtwahrnehmung der von ihm angenommenen Pflicht, zum Wohl der Mitmenschen beizutragen. Ein Hinwegsetzen über die göttliche Forderung bedeutet nämlich, dass das irdische Streben nach Glückseligkeit für sich selbst und auch für andere durch die Sünde der Trägheit behindert wird.

Für Lenz steht der Mensch ebenso mit Gott in einem Verhältnis. Dieses wird durch das Dasein als Christ<sup>178</sup> als Faktum angenommen, zu dem sich das Individuum *verhalten* muss – bejahend

---

*Formen, Funktionen und Aneignungen von Vollkommenheit bei Jakob Michael Reinhold Lenz*, ebd. S. 215 – 236. Nachfolgend abgekürzt „*was den vollkommenen Menschen mache?*“

<sup>177</sup> Ausführlich zu den Ausgaben sowie der Zuordnung von Lenz' theoretischen Schriften s. Rector, Martin: Art. *Theoretische Schriften*. In: Julia Freitag u.a. (Hg.): *J.M.R. Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 186 – 241.

<sup>178</sup> Es ist anzunehmen, dass für Lenz als Christ gilt, wem das Taufsakrament gespendet wurde.



oder ablehnend. Lenz setzt die Fähigkeit, eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen, voraus. Aus dieser, seiner Überzeugung, leitet sich die für den Menschen angenommene Wahlfreiheit für ein Leben im Glauben oder dagegen ab. Unter dieser Prämisse werden in diesem Kapitel die zwischenmenschlichen Verhältnisse sowie das Verhältnis des Menschen zu Gott näher bestimmt und die Verknüpfungen mit Schuld und Sünde bei Lenz erörtert.

Für dieses Kapitel wird eine Auswahl der moralisch-theologischen Schriften für die Analyse des Schuld- und Sündenverständnisses des Autors herangezogen. Sie sollen zunächst, zum Zwecke der Übersichtlichkeit, in chronologischer Reihenfolge benannt werden, bevor anschließend im Rahmen der Erläuterung zur Vorgehensweise in diesem Kapitel, kurze Inhaltsbeschreibungen erfolgen: *Über das erste Principium der Moral*<sup>179</sup> (1771/72), *Entwurf eines Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert*<sup>180</sup> (1771 – 72), die Aufsatzsammlung *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen* (Entstehung 1771/72 – 1773, Druck 1780)<sup>181</sup>, *Catechismus*<sup>182</sup> (1772), *Über die Natur unseres Geistes*<sup>183</sup> (1771/73) *Meinungen eines Laien den geistlichen zugeeignet*<sup>184</sup> (Entstehung 1773 – 74, Druck 1775) sowie die *Stimmen des Laien auf dem letzten theologischen Reichstage im Jahr 1773*<sup>185</sup> (Entstehung 1773 – 74, Druck 1775).

Weiterhin ergänzen Briefe an Vertraute aus dem Zeitraum 1772 bis 1776, die einen Bezug zu Schuld und Sünde aufweisen, die Analyse. Auch Lenz' 1776 abgeschlossener Reformvorschlag *Über die Soldatenehen*<sup>186</sup>, soll im Hinblick auf die gesellschaftlich-soziale Dimension von Schuld und Sünde untersucht werden.<sup>187</sup>

---

<sup>179</sup> Lenz: *Über das erste Principium der Moral*. In: WuB II, S. 499 – 514. Nachfolgend abgekürzt *Principium*.

<sup>180</sup> Lenz: *Entwurf eines Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert*. In: WuB II, S. 483 – 487. Nachfolgend abgekürzt *Entwurf*.

<sup>181</sup> Die *Philosophischen Vorlesungen für empfindsame Seelen* setzen sich aus sechs Abhandlungen zusammen, die sich aufeinander beziehen. S. Lenz: *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen. Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt u. Leipzig 1780*. Mit einem Nachwort hg. von Christoph Weiß. St. Ingbert 1994: *Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses*, S. 3 – 13, *Supplement zur vorhergehenden Abhandlung*, S. 14 – 21, *Zweites Supplement*, S. 22 – 28, *Drittes und letztes Supplement*, S. 29 – 35, *Anhang. Einige Zweifel über die Erbsünde*, S. 36 – 50, *Unverschämte Sachen*, S. 51 – 72. Die jeweiligen Abhandlungen verfasste Lenz als Vorträge für die Straßburger *Société de Philosophie et de belles Lettres*. Sie wurden 1780 – wohl im Auftrag Johann Georg Schlossers als *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen* publiziert. Lenz war zu diesem Zeitpunkt aufgrund seiner psychischen Erkrankung wieder in Livland, vgl. *Philosophische Vorlesungen*: Nachwort, S. 76 – 84. Die Textsammlung wird nachfolgend abgekürzt mit *PV*.

<sup>182</sup> Lenz: *Catechismus*. In: Christoph Weiß: *J.M.R. Lenz' „Catechismus“*. In: *Lenz-Jahrbuch* 4 (1994), S. 31 – 67.

<sup>183</sup> Lenz: *Über die Natur unseres Geistes*. In: WuB II, S. 619 – 624.

<sup>184</sup> Lenz: *Meinungen eines Laien den Geistlichen zugeeignet*. In: WuB II, S. 522 – 564. Nachfolgend abgekürzt *Meinungen*.

<sup>185</sup> Lenz: *Stimmen des Laien auf dem letzten theologischen Reichstage im Jahr 1773* In: WuB II, S. 565 – 618. Nachfolgend abgekürzt *Stimmen*.

<sup>186</sup> Lenz: *Über die Soldatenehen*. In: WuB II, S. 787 – 827. Nachfolgend abgekürzt *Soldatenehen*.

<sup>187</sup> Dieser Entwurf wird im Gegensatz zu den oben genannten Texten nicht den moralisch-theologischen Schriften zugeordnet, sondern den gesellschaftspolitischen Schriften.

Kapitel 2.1 setzt sich mit Lenz' Haltung zur Erbsünde auseinander, wofür zunächst die Abhandlung *Einige Zweifel über die Erbsünde* (als Bestandteil der *Philosophischen Vorlesungen* verfasst 1771/72 – 1773, Druck 1780) aus seinen *Philosophischen Vorlesungen* erörtert wird. Seine Zweifel begründet er hier unter anderem damit, dass die Vernunft der Annahme widerspricht, der urelterliche Fehltritt hätte zum allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur führen können. Schließlich bedeutete dies das Scheitern des göttlichen Plans, sein menschliches Ebenbild zu schaffen. Allein deshalb sei auch die Konkupiszenz nicht ausschließlich negativ zu bewerten. Lenz' *Drittes und letztes Supplement*<sup>188</sup> greift den Zusammenhang zwischen den Verhältnissen der Menschen untereinander vor dem Hintergrund der Gesetze Gottes auf. Inwieweit zwischenmenschliches Verhalten, das mit den Geboten Gottes konform geht, mit Glückseligkeit korrespondiert, wird hier erörtert. Dies konkretisiert Lenz in den *Meinungen eines Laien*, während die *Stimmen des Laien* Hoffnungslosigkeit infolge einer verminderten Glaubensbereitschaft als die eigentliche Erbsünde des Menschen definieren.

Inwiefern Liebe und Sexualität bei Lenz das Potenzial haben, zu schuld- und sündhaften Handlungen zu verleiten, wird in Kapitel 2.2 untersucht. Bevor im ersten Teil des 2. Kapitels die gesellschaftlichen Auswirkungen schuldhafter Handlungen am Beispiel von Lenz' sozialreformerischem Entwurf *Über die Soldatenehen* untersucht werden, befasst sich Kapitel 2.2.1 zunächst mit seinen Vorschlägen zur Prävention von unehelicher und damit sündiger Sexualität. Hierfür werden die Abhandlungen *Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses* sowie *Unverschämte Sachen* herangezogen, in welchen Lenz den Konkupiszenzbegriff auf den Bereich der Sexualität bezieht.<sup>189</sup> In beiden Schriften versucht Lenz die Geschlechterliebe innerhalb der göttlichen Schöpfung zu plausibilisieren, indem er sie als Möglichkeit benennt, sich Gott anzunähern. Dies jedoch keineswegs uneingeschränkt, denn ein voreiliges Nachgeben des Triebes wird von ihm, ebenso wie außereheliche Sexualität, durchaus als Sünde gewertet. Um diese zu vermeiden, empfiehlt Lenz im Falle eines solcherart unerlaubten Wunsches nach körperlicher Liebe, diese zur empfindsamen Liebe zu sublimieren. Hieran anknüpfend wird sein *Catechismus* einbezogen, um die bereits in den beiden vorweg diskutierten Texten festgestellte

---

<sup>188</sup> Bezogen auf die Abhandlung *Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses*.

<sup>189</sup> Andreas Urs Sommers knapper und dabei informativer Aufsatz *Theodizee und Triebverzicht. Zu J. M. R. Lenzens ‚Philosophischen Vorlesungen für empfindsame Seelen‘* erläutert einleitend den Konkupiszenzbegriff innerhalb der griechischen Philosophie und der christlichen Tradition. Dabei stellt er die Nähe von Lenz' Definition der Konkupiszenz zur griechischen heraus und setzt sie in Bezug zum zeitgenössischen philosophischen sowie theologischen, hier insbesondere von der Neologie angeführten, Diskurs. Der Beitrag wurde publiziert in: *Lichtenberg-Jahrbuch* (1995, ersch. 1996), S. 242 – 250.

strenge Sexualmoral des Autors zu unterstreichen.<sup>190</sup> Weiß erläutert, dass Lenz dieses Regelwerk nicht ausschließlich als persönliche moralisch-christliche Handlungsorientierung verfasste. So weist Lenz darauf hin, er „schreibe auch dieses nicht für mich, sondern für andere die einmal dies Papier finden könnten.“<sup>191</sup> Die in dieser Anmerkung implizierte Bekehrungsabsicht, der Aufruf zur Verhaltensänderung, ist keineswegs singulär in Lenz' theoretischen Schriften. Wie gezeigt wird, unterscheidet sich vor allem die Deutlichkeit und die äußere Form seiner Forderungen im *Catechismus* von seinen übrigen Texten, was sich dadurch erklärt, dass dieser nicht als Vortrag für die *Société* konzipiert wurde. Auf rhetorische Attraktivität für die Zuhörer musste Lenz bei dieser Schrift deshalb keine Rücksicht nehmen. So formuliert er hier, klar in Paragraphen strukturiert, Verhaltensweisen im Sinne eines gottgefälligen Lebensstils,<sup>192</sup> die das Risiko der Sünde minimieren sollen. Der Text kontrastiert vor allem aufgrund seiner Drastik mit den übrigen moralisch-theologischen Schriften, weniger wegen seines Inhalts.

In Kapitel 2.2.2 rückt die gesellschaftliche Komponente von Schuld bei Lenz in den Fokus der Untersuchung. In seinem eigenwilligen Entwurf *Über die Soldatenehen* (1776) versucht Lenz, zum Vorteil der allgemeinen Wohlfahrt, einen – wenn auch utopischen – Beitrag zur Triebregulierung zu leisten. Konkrete soziale und gesellschaftliche Probleme, die aus dem Heiratsverbot für Militärangehörige resultieren, werden darin beschrieben. Dabei rückt die Frage nach der Schuld des Individuums innerhalb eines die Menschenwürde ignorierenden und die persönliche Entfaltung stark einschränkenden Systems in den Vordergrund.<sup>193</sup> Sein Lösungsansatz intendiert, eigens dafür ausgewählte Bürgerinnen, gegen steuerliche Vorteile, mit Soldaten zu verheiraten, um so das Ausleben des Sexualtriebs vor der Gesellschaft und Gott zu legitimieren. Dieser Vorschlag möchte nichts weniger, als eine gesamtgesellschaftliche Schuldvermeidung im sexuellen Kontext zu befördern. Dabei scheint für Lenz die Tatsache,

---

<sup>190</sup> Insbesondere im Vergleich der moralisch-theologischen Schriften mit Lenz' fiktionalen Texten fallen Unterschiede hinsichtlich der Bewertung schuld- und sündhafter Handlungen auf. Offensichtlich wird dies im Bereich der Sexualität. Während die moralisch-theologischen Schriften – ironischen Einschüben zum Trotz – scharf vor außerehelich gelebter Sexualität warnen, überwiegt in seinen fiktionalen Texten ein kreativer, beinahe milder Umgang mit dieser Form der Verfehlung. Eben diese Diskrepanz berücksichtigend, wird in den beiden folgenden Kapiteln erörtert, was Lenz unter Schuld und Sünde, auch im Kontext der Sexualität versteht.

<sup>191</sup> Lenz: *Catechismus*, S. 62. Eine von Lenz geplante Veröffentlichung des *Catechismus* ist unwahrscheinlich. Der Erstdruck erfolgte im Zuge einer Biographie über Lenz 1901 in russischer Sprache, 1909 in deutscher durch Matwej Nikanorowitsch Rosanow, vgl. ebd.

<sup>192</sup> So mahnt Lenz etwa zur Mäßigung bei Essen und Trinken und tabuisiert den Konsum von Rauschmitteln und begründet dies mit der Einschränkung der persönlichen Freiheit durch das Suchtpotenzial, vgl. Lenz: *Catechismus*, S. 49f.

<sup>193</sup> Für die Analyse wird der aufschlussreiche Essay von Julian Nida-Rümelin herangezogen: Ders.: *Warum die Menschenwürde auf Freiheit beruht*. In: *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart 2012, S. 127 – 159.

dass dieser ebenso die persönliche Freiheit – vor allem die von Frauen – beschneiden würde, sekundär. Dass dieser Plan seine Zeitgenossen zum Widerspruch reizte, verwundert daher nicht.

Insbesondere die *Soldatenehen* (1776) zeugen von Lenz' Unsicherheit innerhalb einer sich verändernden Gesellschaft. In dieser Situation, die grundlegende Fragen an das Individuum und die Gesellschaft stellt, etwa, was meint die Würde des Menschen? – spielt der Glaube für Lenz eine besonders wichtige Rolle. Für den Autor ist dieser identitätsstiftend. Wie und warum für Lenz der Glaube an die Offenbarung der Selbstvergewisserung dient, wird deshalb in Kapitel 2.3 anhand der bereits in den vorigen Kapiteln berücksichtigten moralisch-theologischen Schriften erörtert, drei weitere ergänzen den Textkorpus. Durch die Analyse von Briefen an Vertraute aus dem Zeitraum 1772 – 1776 wird Lenz' Bemühung erkennbar, sich in schwierigen Lebenssituationen in ein Verhältnis mit seiner Umwelt zu setzen – auch, um Glaubenszweifel und damit ein distanziertes Verhältnis zu Gott zu überwinden. Die Stärkung, die die Überwindung einer solchen Krise bewirken kann, reflektiert Lenz in der Abhandlung *Über die Natur unseres Geistes* (1771/73).

Der *Entwurf eines Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert* (1771/772) kritisiert die These des Frühaufklärers Pierre Bayle (1647 – 1706), wonach der Mensch moralisch unfrei sei. Die Frage nach der menschlichen Freiheit korrespondiert mit der Verantwortlichkeit eines Individuums und damit einhergehend mit dessen Schuldhaftigkeit. Diese Meinungsverschiedenheit, die auf der Haltung zur Theodizeefrage basiert, soll mit Hilfe der im *Dictionnaire critique et historique* (Erstdruck 1697) ersichtlichen divergierenden anthropologischen und religiösen Prämissen untersucht werden. Die zur gleichen Zeit entstandene Abhandlung *Über das erste Principium der Moral* (1771/72) greift ebenso den Freiheitsdiskurs auf. Lenz bekräftigt hier, dass der Mensch die ihm gegebene Willensfreiheit im Sinne einer ihm angeborenen Moral gebrauchen solle. Denn der innerliche Glaube drückt sich bei Lenz in wirklichen moralischen Handlungen aus. Unmoralische Handlungen hingegen entsprechen nicht der gottgegebenen Natur des Menschen. Dieser Zusammenhang wird unter der Prämisse des Vollkommenheits- und Glückseligkeitsbegriffs untersucht.

Die insbesondere in den *Stimmen des Laien* geäußerte Ablehnung atheistischer Tendenzen wird auf ihr Motiv hin erörtert und für Lenz' Glaubenskonzept<sup>194</sup> berücksichtigt. Besonders hier lässt

---

<sup>194</sup> Den tautologischen Ansatz von Lenz' Glaubenskonzept stellt folgender Beitrag heraus: Lehmann, Johannes F.: *Glückseligkeit. Energie und Literatur bei J. M. R. Lenz*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. *J. M. R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern, 2003, S. 285 – 306.

sich sein Schuld- und Sündenverständnis auf Grundlage der für ihn identitätsstiftenden Bedeutung des Glaubens nachvollziehen und auch begründen.

Lenz beschäftigt sich in seinen moralisch-theologischen Schriften wiederholt mit der Frage nach dem rechten Glauben und der richtigen Glaubenspraxis. Die Motivation, wenn nicht gar den Drang hierfür kann durch die Heranziehung von Franckes *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum* von 1696 erklärt werden. Darin heißt es:

*Wenn nun einer also siehet / daß er sich bißhero gantz fälschlich einen Christen genennet / oder auch / wenn einer an sich selbst zweiffelt: Ob er auch bißhero ein rechtschaffener Christ gewesen / so muß er bey Leib und Seel nicht auffschieben sich mit allem Ernst zu GOTT zu bekehren; Denn was ist schrecklichers / als nicht wissen / ob er ein Kind der ewigen Seeligkeit sey oder nicht.<sup>195</sup>*

Lenz' Auseinandersetzung mit der Theologie rührt von seinem Zweifel, den Glauben verinnerlicht zu haben – sozusagen richtig zu glauben, was durch das pietistische Elternhaus verstärkt worden sein mag. Seine Verunsicherung versucht er durch die stetige, analytische Beschäftigung mit der Theologie zu überwinden. So beschäftigt er sich schließlich auch – angeregt durch Immanuel Kant, dessen Vorlesungen er während seiner Königsberger Studienzeit besucht – mit der Aufklärungsphilosophie.<sup>196</sup> Von hier ausgehend, greift Lenz, begünstigt durch den intellektuellen Austausch in Straßburg,<sup>197</sup> auch Überlegungen der Neologie auf. Von der Kritik der Aufklärungstheologen an grundsätzlichen christlichen Dogmen ermutigt, erlaubt auch er sich Zweifel an deren Wahrheitsgehalt. Dies wiederum kann seine Angst vor Sünde begünstigt haben. Der permanente Zweifel daran, ob ihm göttliche Gnade zuteilwerden würde, mag bei Lenz den Drang, sich mit zeitgenössischen theologischen Fragestellungen<sup>198</sup> (selbst-)kritisch auseinanderzusetzen, befördert haben. So sind seine moralisch-theologischen Schriften als Versuch zu verstehen, die unterschiedlichen Frömmigkeitsstile des Pietismus und der Neologie, die sich auch im jeweiligen Gottes- und Menschenbild niederschlagen und divergierende Ansichten zu Schuld und Sünde zur Folge haben, zu versöhnen. Inwieweit ihm dies gelingt, wird nun untersucht.

---

<sup>195</sup> Francke: *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum*. In: Erhard Peschke: *Werke in Auswahl*. Berlin 1969, S. 360 – 364, hier S. 360.

<sup>196</sup> Vgl. Winter, Hans-Gerd: *J.M.R. Lenz*, Stuttgart 1987, S. 31.

<sup>197</sup> Vgl. Winter, S. 35.

<sup>198</sup> Babelotzky untersucht in seiner Dissertation u.a. die zeitgenössischen theologischen Diskurse ausführlich anhand der sich verändernden Predigtpraxis im 18. Jahrhundert in Kapitel 1.1 *Transformationen von Rede: Rhetorik, Homiletik, Literatur*. Babelotzky, Gregor: *Jakob Michael Reinhold Lenz als Prediger der „weltlichen Theologie“ und des „Naturalismus“*. *Wechselwirkungen von Literatur und Predigt in Biographie und poetischem Schaffen*. Göttingen 2019, S. 32 – 50.

## 2.1. Erbsünde. Sünde ohne Schuld

Lenz' Beitrag zur seinerzeit hitzig geführten Erbsündendebatte<sup>199</sup> zu beleuchten, ist grundlegend für diese Studie. Denn durch die Untersuchung seiner Ausführungen zum Erbsündendogma, wird zum einen eine Annäherung an sein Verständnis von Schuld und Sünde möglich. Zum anderen wird mithilfe der nachfolgend analysierten moralisch-theologischen Schriften auch Lenz' Gottes- und Menschenbild nachvollziehbar.

Wie auch die Aufklärungstheologen,<sup>200</sup> hält Lenz das Dogma der Erbsünde für vernunftwidrig und hinderlich für das Streben nach Vollkommenheit der Gläubigen. So stellt Lenz fest, dass die Vernunft der Idee widerspräche, Gott habe seine Schöpfung nicht seinen Vorstellungen gemäß geschaffen.<sup>201</sup> Deshalb kommt er zu dem Schluss, die Sündhaftigkeit der Menschen müsse also Gottes Absicht entsprechen. Und Gott, als das Gute schlechthin, könne nicht so ungerecht sein, seinen Geschöpfen eine Schuld anzulasten, wofür sie nicht verantwortlich sind. Wie Lenz seine Überzeugung von der Nichtvererbbarkeit dieser Ursünde zu plausibilisieren versucht, ist nun Gegenstand der Untersuchung.

Lenz' *Philosophische Vorlesungen* enthalten das *Supplement zur vorhergehenden Abhandlung*<sup>202</sup>, nämlich die Abhandlung *Vom Baum des Erkenntnisses Gutes und Bösen*.<sup>203</sup> In diesem Abschnitt der Vortragssammlung hinterfragt er die Legitimation des Erbsündendogmas vor dem Hintergrund des daraus resultierenden negativen Menschenbilds. Vielmehr besteht für Lenz ein Zusammenhang zwischen der Konkupiszenz, also dem Begehren, der Sünde nachzugeben, und Glückseligkeit. Unter dieser Prämisse begründet er in der Rolle des Vortragenden<sup>204</sup> vor seinen Zuhörern in der Straßburger *Société*, warum er die Erbsünde ablehnt. Im Verlauf seiner Ausführungen äußert er scharfe Kritik gegen die in orthodoxen-protestantischen Kreisen verbreitete negative Interpretation der Konkupiszenz. Denn die Orthodoxie versteht den menschlichen Hang zur Sünde als „Folge der Erbsünde“<sup>205</sup> – ein

---

<sup>199</sup> Vgl. Sauder, Gerhard: *Konkupiszenz und empfindsame Liebe. J.M.R. Lenz' „Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen“*. In: *Lenz-Jahrbuch* 4 (1994), S. 7 – 30, hier S. 21. Eine Studie zur Erbsünde bei Lenz liegt noch nicht vor. Zum Verständnis des Lenzschen Konkupiszenz-Begriffs empfiehlt sich der hier genannte Beitrag von Sauder. Untersucht wird dort auch der Einfluss der Neologie auf Lenz' Argumentation gegen die Erbsünde.

<sup>200</sup> Vgl. Kapitel 1.2 der vorl. Studie.

<sup>201</sup> Vgl. *PV*, S. 37.

<sup>202</sup> *PV*, S. 14 – 21.

<sup>203</sup> *PV*, S. 3 – 13.

<sup>204</sup> Alle Abhandlungen, die in den *PV* gesammelt sind, wurden in der Straßburger *Société* vorgetragen, vgl. Weiß in: *PV*, S. 77.

<sup>205</sup> Hengelbrock, Jürgen: Art. *Konkupiszenz*. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4. Basel 1976, Sp. 968 – 970, hier Sp. 969.

Zusammenhang, der auf den Kirchenvater Augustin zurückzuführen ist. Diesem Verständnis nach zeigt sich in der Konkupiszenz die durch den Sündenfall verderbte Natur des Menschen. Lenz differenziert jedoch zwischen dem menschlichen Drang zu sündigen, der eben keine Sünde darstellt, und der Sünde selbst. Dies verdeutlicht er am Beispiel Adam und Evas:

*Ich hab Ihnen gezeigt, daß die **Konkupiszenz**, das Streben nach Vereinigung, den Fall unserer ersten Eltern, verursacht. War sie also eine Sünde? Das sei ferne! Nur ihre zu **ungedultige** Befriedigung war es.<sup>206</sup>*

Lenz verwendet den Konkupiszenz-Begriff hier im bekannten Zusammenhang mit dem sündigen sexuellen Begehren.<sup>207</sup> Doch, versinnbildlicht durch die Lust der Ureltern, den verbotenen Apfel zu essen, erklärt er, wie noch erläutert wird, ihr Begehren zur Voraussetzung des Sündenfalls. Damit erhebt Lenz die Konkupiszenz zu einer von Gott in seinem Schöpfungsplan vorgesehenen Komponente. Denn die Konkupiszenz, das Begehren nach etwas, sei ein wichtiger Antrieb für die Menschen und sogar notwendig, um Glückseligkeit zu empfinden. Eine eingehende Betrachtung dieser Aussage erscheint sinnvoll.

Lenz führt aus, Glückseligkeit müsse genossen werden, wobei Genuss kein Vergnügen bringen könne, wenn man nicht zuvor begehrt habe.<sup>208</sup> Adam und Eva beehrten die verbotene Frucht und anstatt der Versuchung zu widerstehen – das Begehren auszuhalten – setzten sie sich über Gottes Verbot hinweg. Darin liegt das Sündhafte ihrer Handlung. So lässt sich durch die Nuancierung der Sünde im Sündenfall Folgendes für Lenz Definition von Sünde ableiten: Der Bedürfnisbefriedigung, welcher Art auch immer, muss eine Phase des Widerstehens vorausgegangen sein. Nur unter der Voraussetzung des zunächst als Defizit Empfundene erkennt der Mensch das Erreichen des Ziels, nämlich seine Bedürfnisbefriedigung, als schätz- und genießbar an. Nun verfügt der Mensch über die individuell unterschiedlich stark ausgeprägte Fähigkeit der Willenskraft sowie dem Vermögen, Triebe durch Vernunft zu regulieren. Eben aufgrund dieser angeführten gottgegebenen Fähigkeiten schätzt Lenz die Konkupiszenz als „die herrlichste aller Gaben Gottes“<sup>209</sup>, ist sie doch das vom Schöpfer gegebene Mittel, um bei souveränem Umgang mit dem menschlichen Begehren, Glückseligkeit zu erreichen.

---

<sup>206</sup> PV, S. 14.

<sup>207</sup> Vgl. Hengelbrock: Sp. 969: „Die Kirchenväter [verurteilen] die Begehrlichkeit als eine die Seele gefährdende, böse Sinnenlust.“

<sup>208</sup> Vgl. PV, S. 14f.

<sup>209</sup> PV, S. 14.

Der vorangegangene Abschnitt zeigt, dass Lenz' Menschenbild auf seiner Überzeugung bezüglich der menschlichen Fähigkeit zu eigenverantwortlichem und vernünftigem Handeln beruht. Aus der Vernunftfähigkeit des Menschen resultierend, setzt er die Bereitschaft des Individuums voraus, anzuerkennen, dass es in einem Verhältnis mit dem Schöpfer steht. Um dieses Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen entstehen lassen zu können, waren das gegen Adam und Eva geäußerte Verbot und die bei Übertretung erfolgte Strafe notwendig, wie nachfolgend mithilfe der *Meinungen* erörtert wird. Doch eine vermeintliche Erbsünde entstand laut Lenz dadurch nicht. Unter Zuhilfenahme der Exegese von Bibelstellen,<sup>210</sup> stellt er sich deshalb gegen die Existenz der Erbsünde im Alten wie im Neuen Testament. Mittels seiner Auslegung des Römerbriefs<sup>211</sup> kann Lenz' Argumentation nachvollzogen werden:

*Da sagt er nun [Paulus, JJ] im fünften Capitel im zwölften Vers, dem dictum probans der Erbsünder – was sagt er? daß die Sünde zu allen Menschen durchgedrungen? Nicht wahr – wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kommen und der Tod durch die Sünde – von wem ist hier die Rede? lieber sperrt doch die Augen des Verstandes auf! von dem einen Menschen, und ist also der Tod zu allen Menschen hindurchdrungen nicht die Sünde, und warum ist der Tod durchdrungen? weil sie alle **gesündigt haben**. Was ist das? gesündigt haben? nicht die wirkliche Sünde? welcher böse Dämon lehrt hier die Leute von Erbsünde träumen? [...] Adam hat lang nicht so viele [...], so eine große Anzahl Menschen durch seine Sünde und deren Beispiel verderben können als Christus wieder hergestellt, errettet und ins ewige Leben gebracht hat. Nennen Sie jetzt Sünde [...] eine Handlung die mich in der Folge unglücklich macht – und die ganze Stelle wird Ihnen klar und deutlich, Licht, Geist, und Leben. Wo keimet da aber nur ein Sprößchen von dem ehrwürdigen altväterischen Begriff der Erbsünde in dem ganzen Capitel und der ganzen Epistel hervor?<sup>212</sup>*

Durch Adams Fehltritt tritt zwar die Sünde in die Welt und damit auch die irdische Sterblichkeit. Der Begriff Sünde meint für Lenz jedoch zwingend Tatsünden, also sündhafte Handlungen, die ein Individuum wirklich begangen hat. Der Tod ist für Lenz nun die Konsequenz der Sünde. Da alle Menschen fehlbar sind, also niemand frei von Sünde ist, stirbt jeder Mensch. Doch weist die Sünde, von der Paulus spricht, keineswegs auf die Erbsünde hin; nicht einmal genannt würde der Begriff in der Epistel.

Anstatt an dem anachronistischen Erbsündendogma festzuhalten, appelliert Lenz an seine Zuhörer, ihre Verstandeskräfte zu nutzen, um eben jene vernunftwidrige Vorstellung von der

<sup>210</sup> Gen.3;8.21 Röm 1-16; 2.Sam 11-12.

<sup>211</sup> Damit zieht Lenz die gleiche Bibelstelle für seine Argumentation heran wie bereits Augustin. Er verfährt solcherart, um mit seiner Auslegung des Römerbriefs Augustin zu widerlegen, der meint, der Mensch sei seiner Sündhaftigkeit ausgeliefert. Vgl. Sommer, S. 243: „Die Konkupiszenz ist, nach augustinischer Paulus- und Genesisex[e!]gese, durch keine Vernunftanstrengung und Willenslenkung zu bändigen.“

<sup>212</sup> *PV*, S. 39 – 41.



Erbsünde durch eigenes Nachdenken zu überwinden. So insistiert Lenz in seiner, ebenfalls zunächst als Vortrag gehaltenen Abhandlung *Einige Zweifel über die Erbsünde*, allein schon die Vernunft widerspreche der Unterstellung, „daß der erste Mensch durch einen Fehltritt alles das wieder habe verderben und verhudeln können, was der allmächtige Schöpfer weis und gut geschaffen“<sup>213</sup> hat. Das Zutrauen in die gottgegebenen und aus eigenem Antrieb heraus zu vervollkommnenden Fähigkeiten zeigt sich für Lenz auch in dem Bemühen um einen mündigen Glauben, wovon er selbst ein Beispiel gibt.

Lenz interpretiert die Vertreibung aus dem Paradies und die daraus folgende irdische Sterblichkeit, der der Mensch fortan unterworfen ist, als Bedingung dafür, Gott und Mensch in ein Verhältnis zu setzen. Diese Konsequenz sei nötig gewesen, da der Mensch „die Gottheit [...] empfinden lernen [musste], um das Verhältnis zwischen sich, ihr und der ganzen Natur zu bekommen“<sup>214</sup>, erklärt er in den *Meinungen*. Denn andernfalls „wär [der Mensch, JJ] Atheist geblieben und der unschuldigste, der je auf Gottes Erdboden herumging. [...] Die Sünde – der physisch damit verknüpfte Tod – waren also die einzigen Mittel, wodurch die Gottheit ihren ganzen Abstand von ihm, ihm zu fühlen geben konnte.“<sup>215</sup>

Um nun die menschliche Sündhaftigkeit vernünftig begründen zu können, ohne dabei die göttliche Autorität in Frage zu stellen, muss Lenz den Hang zur Sünde zum göttlichen Willen erklären. So stellt er fest, dass die Konkupiszenz von dem Menschen verlangt, sich zu entscheiden – für oder gegen Gott. Eben in dieser Entscheidungsfreiheit liege die Absicht Gottes. Denn dieser wollte den Menschen handelnd, nicht „blos ein denkendes und empfindsames Wesen“<sup>216</sup>, sonst hätte er Adam und Eva nicht verboten, von jenem Baum zu essen: „Gott um unserer Konkupiszenz den höchsten Schwung zu geben, uns zur Handlung zu determiniren mußte verbieten.“<sup>217</sup> Denn erst dieses Verbot reizte die Ureltern zu dessen Missachtung und ermöglichte ihnen gleichzeitig, eine freie Entscheidung zu treffen – eine Entscheidung, die sich nach den Wünschen Gottes richtet oder auch nicht. Gottes Ankündigung, „welches Tages du davon issest wirst du des Todes sterben“, interpretiert Lenz als „das erste Kollegium der Moral das Gott dem Menschen las, und dabei sollte es bleiben.“<sup>218</sup> Durch den Sündenfall kann sich bei den Menschen eine Vorstellung von Moral und Unmoral entwickeln. Im Urzustand ist ihnen dies nicht möglich. Deshalb ist das arglose Nachgeben ihrer

---

<sup>213</sup> *PV*, S. 37.

<sup>214</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 522 – 564, hier S. 529.

<sup>215</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 529.

<sup>216</sup> *PV*, S. 15.

<sup>217</sup> *PV*, S. 16. Siehe hierzu auch Lenz' Kritik an Pierre Bayles Thesen, die in Kap. 2.3 aufgegriffen werden.

<sup>218</sup> *PV*, S. 15.

Konkupiszenz bei Adam und Eva ihrer Unbedarftheit geschuldet, die Lenz voraussetzt. Denn dass sie für die Übertretung von Gottes Verbot Sühne leisten müssen und was diese konkret bedeutet, wird ihnen erst nach ihrem Sündenfall bewusst. Erst mit dem Verzehr der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis erkennen die Ureltern den Unterschied zwischen Gut und Böse – sie gelangen zur Erkenntnis von Moral und Unmoral, Sünde und Gottgefälligkeit, indem sie sterblich werden und ihre Gottebenbildlichkeit verlieren. Nun erst ist für die Ureltern die Voraussetzung geschaffen, frei zu handeln. Denn ohne ein Bewusstsein für das Sündhafte der von ihnen begangenen Handlung, ohne jegliches Sündenbewusstsein, stellt sich konsequenterweise die Frage nach tatsächlicher Freiheit, wenn sie im Urstand nicht wussten, wofür oder wogegen sie sich durch ihre Tat entschieden.

Die Zweischneidigkeit der Konkupiszenz thematisiert Lenz in seinem *Supplement zur vorhergehenden Abhandlung*. Die positive Antriebskraft, die der Konkupiszenz entspringt, kann nämlich durch leichtsinniges Nachgeben der Begierde schlimme Folgen haben. Doch verfüge der Mensch über die Fähigkeit der Velleität<sup>219</sup>, die dabei hilft, einer Versuchung zu widerstehen. Der Begriff umschreibt die menschliche Willenskraft, die stark genug ist, um standhaft zu bleiben und so ermöglicht, Wünschen und Begierden nicht nachzugeben, die schuld- und sündhaft sind. Eben aus der von ihm angenommenen Gewissheit heraus diese gottgegebene Fähigkeit zu besitzen, kritisiert Lenz die pessimistische orthodoxe Anthropologie. Die Virulenz der Erbsündendebatte<sup>220</sup> zeigt sich also auch im folgenden Zitat:

*Umgekehrt also die Trödelbuden und Wechslertische der Philosophischen und Theologischen Moral Verkäufer die uns gern zu nichts machen wollten, um uns gut zu machen die den Tod des Sünders wollen da Gott nur will daß er sich bekehre und lebe – Diese Konkupiszenz ist meine herrlichste Gabe, nur behaltet sie ungeschwächt als ein Gefäß mir zu Ehren, behaltet sie **lebendig** – damit sie euch durch eine Ewigkeit bekleide, damit ihr eine Glückseligkeit ohne Ende damit auflösen könntet. So bald ihr aber esset – eure **Velleität** der Konkupiszenz nachgiebt so wird diese Konkupiszenz nach kurzem Genuß **eines ihrer nicht würdigen Gutes**, immer enger zusammen schrumpfen, immer **weniger begehren**, sterben. Leerer entsezlicher Zustand, ihr begehrt, wünscht, hofft nichts mehr, ihr kehrt in Staub und Verwesung zurück, ihr sterbt des Todes.<sup>221</sup>*

---

<sup>219</sup> Vgl. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis fortgesetzt von Johannes Hoffmeister vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Hamburg 1998, Sp. 698: Das aus dem Französischen stammende Wort Velleität meint „die Willensregung, die Anwendung, der Wunsch, der nicht zur Tat wird.“

<sup>220</sup> S. hierzu auch: Hayer, S. 131.

<sup>221</sup> *PV*, S. 17f.

Der letzte Satz des Zitats relativiert die zunächst uneingeschränkt positive Konnotation der Konkupiszenz, wie die Ausführungen zum sicheren seelischen und angedeuteten physischen Tod verdeutlichen. Am Umgang mit der Konkupiszenz lässt sich gemäß dem obigen Zitat erkennen, ob und wie sehr ein Mensch bereit ist, diese Fähigkeit anzuwenden, um unerlaubten Versuchungen zu widerstehen.

So wiederholt sich das Dilemma Adams und Evas in jeder Versuchung zur Sünde: Soll man der Sünde zur kurzfristigen Bedürfnisbefriedigung nachgeben oder standhaft bleiben und so die Sündhaftigkeit jedes Mal aufs Neue überwinden, um auf Glückseligkeit hoffen zu dürfen? Allerdings vermögen die Gläubigen, im Gegensatz zu den Ureltern, zum einen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden – sie haben ein Sündenbewusstsein. Zum anderen haben sie aus der Offenbarung eine Vorstellung von den sie zu erwartenden Konsequenzen, wenn sie sich für das Böse, also die Sünde entscheiden, beziehungsweise wenn sie das Gute als Grundlage für eine Handlung vorziehen. Diese sind, abhängig von der gefällten Entscheidung, Verlust oder eben Erlangung irdischer und ewiger Glückseligkeit. Denn jede sündhafte Tat ist eine Handlung, die sich gegen Gott richtet und damit die Gott-Menschbeziehung anzweifelt. In dieser Leugnung der menschlichen Abhängigkeit von seinem Schöpfer liegt für Lenz das Potenzial für eine nachhaltige Erschütterung der Gott-Menschbeziehung, die schließlich völlig verkümmern kann.

Lenz widmet sich dieser Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund der Erbsündendebatte in den *Meinungen*. Diese Abhandlung vermittelt auch einen Einblick in Lenz' nicht immer stringent verlaufendem Prozess der religiösen Emanzipation von der Frömmigkeit seines pietistischen Elternhauses. Dass er im Zuge dieser Entwicklung einen mündigen Glauben entwickeln konnte, deutet sich auch in eigenständigen theologischen Positionen, etwa in Bezug auf das Erbsündendogma, an. Die der Mündigkeit vorausgehende Reflexion eigener Standpunkte, teilt Lenz mit den Zuhörern in der *Société*:

*Sie wissen [...] wie sehr ich immer am Dogma der Erbsünde zweifelte, und doch konnte ich nie die Sache ganz wegwerfen. Ich habe sie immer als Realität angesehen, und (weil die Sache doch einmal, seitdem Augustin – zum Heil der Kirche? – schrieb, es so erfordert) gewünscht, daß ein redlicher, erfahrener scharfsinniger Mann, [...] die Natur des Menschen, die Bestimmung aller seiner Triebe und Fähigkeiten, und das Verhältnis, in dem wir mit Gott und der Natur stehen, untersuchen möchte. Dies, deucht mich, wäre der Ort davon auszugehen wäre, um zu bestimmen was Erbsünde ist.<sup>222</sup>*

---

<sup>222</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 524f.

Lenz gibt zu, die Erbsünde zunächst für real gehalten zu haben, jedoch lehnt er dieses Dogma nach eingehender Prüfung ab. Erschwert wurde ihm dieser Entschluss durch die Autorität des Kirchenvaters Augustin, der sich die Frage gefallen lassen muss, ob seine Ausführungen zur Erbsünde nicht eher dem Wohl der Kirche als dem Wohl der Gläubigen nutzen. Gleichzeitig deutet Lenz die Dringlichkeit an, die vermeintliche Erbsünde zu plausibilisieren. Er jedenfalls interpretiert die Erbsünde, „der Name ist freilich ärgerlich“<sup>223</sup>, differenziert. Lenz begreift sie als Bestandteil des Daseins, das dem Menschen zugehörig ist, aber nicht als per se negatives Attribut zu verurteilen ist. Zugespitzt kann man sagen, Lenz bemühe sich um ein Menschenbild, das die Erbsünde integriert.

In diesem Sinne benennt Lenz die Erbsünde als Natur, die ihre Zwecke habe, ebenso wie der wahrhaftig freie Mensch die seinigen, wobei die Vereinigung dieser Zwecke das vollkommenste Ganze erbe.<sup>224</sup> Was Lenz hier als Erbsünde bezeichnet, meint den menschlichen Hang zur Sünde, die Konkupiszenz. Doch besitze jeder Mensch die von Gott gegebene Fähigkeit, diesem Hang nicht nachgeben zu müssen. Der Zweck der sogenannten Erbsünde besteht demgemäß darin, dass sie eine fortwährende, von Gott eingerichtete Prüfung der Gläubigen darstellt, an der sie scheitern können oder, bei entsprechender Ausbildung der Velleität, auch nicht. Trifft letzteres zu, dann unterstützt diese Fähigkeit das Streben nach Vollkommenheit und kann letztlich zur Glückseligkeit führen. Eben hierin realisiert sich die zu erreichende Harmonie zwischen den Gläubigen und Gott, was das „vollkommenste Ganze“ darstellt.

In den *Stimmen* betont Lenz erneut die Bedeutung der Gott-Menschbeziehung. Zunächst stellt er fest: „Haß, Neid, Mord, Ehebruch, alles liegt in der Natur“<sup>225</sup> und die Sünde an sich sei die „Vernachlässigung des Verhältnisses, in welchem wir mit der Gottheit stehen“<sup>226</sup>. Die von ihm benannten Tatsünden sind also auf die innere Sünde des Menschen zurückzuführen: die Vernachlässigung der Gott-Menschbeziehung. Dafür ist der Mensch verantwortlich – nicht Gott. Denn dem Menschen fehlt es an Glauben, um Gott in sich wirken zu lassen und mit seiner Hilfe die Sünde zu überwinden.

Anschaulich beschreibt er das beklemmende Gefühl, das hiermit einhergeht und äußert nun auch seine Interpretation dessen, was der Begriff Erbsünde für ihn bedeutet:

---

<sup>223</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 525.

<sup>224</sup> Vgl. *Meinungen*. In: WuB II, S. 532.

<sup>225</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 532.

<sup>226</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 530.

*Es [gibt] gewisse Situationen unseres Lebens [...], wo alles für uns verloren scheint, wo wir uns so gar nichts mehr dünken, wo wir unsere ganze Unbestimmtheit, das traurige Los der Menschheit, ich möchte das ihre Erbsünde nennen, aufs höchste fühlen. Es gibt Gemüter, die in diesen Augenblicken in einer halben Verzweiflung das erste Brett ergreifen, um zu einer gewissen Realität zu schwimmen, und grad diese Augenblicke sind die günstigsten fürs einladende Laster. [...] Nichts als Mangel der Courage ist diese Unbestimmtheit, Mangel des Glaubens, der einzigen Federkraft der Seele.<sup>227</sup>*

Lenz formuliert hier keinen Vorwurf an jene Gemüter, vielmehr beschreibt er einen seiner Auffassung nach allgemein-menschlichen, einen natürlichen Zustand. Dieser kann durch äußere Einflüsse hervorgerufen werden oder auch durch Zweifel, die dem Individuum selbst entspringen. Er appelliert, auf Gott zu vertrauen und standhaft im Glauben zu sein, um Kraft zu schöpfen und das an Verzweiflung grenzende Gefühl der Unbestimmtheit zu überwinden. Hierfür sei es nötig, wie Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* in der dazugehörigen Abhandlung *Drittes und letztes Supplement*<sup>228</sup> schreibt, sich ins richtige Verhältnis mit sich selbst, seiner Umwelt und der göttlichen Ordnung zu setzen, denn „**die Lehre von den Verhältnissen ist die große Lehre unserer Glückseligkeit**“<sup>229</sup>, wobei „die Vernunft“ hierbei als „das Vermögen“ zu verstehen sei, „Verhältnisse einzusehn.“<sup>230</sup> Begibt man sich außerhalb dieser Verhältnisse, „gehen wir auf dem Wege der Glückseligkeit irre“<sup>231</sup>, wovon das oben beschriebene Gefühl der emotionalen, seelischen Verlorenheit zeugt.

Denn der Verlust dieser Beziehung hat den Verlust der Hoffnung auf irdische und mehr noch, auf ewige Glückseligkeit zur Folge. Da unter solchen Voraussetzungen die Annäherung an Gott nicht mehr möglich ist, bedeutet dies den ewigen Tod des Menschen. So knüpft Lenz wie bereits in seiner Auslegung des Römerbriefs erneut an die „alte Koppelung von Konkupiszenz und Sterblichkeit“<sup>232</sup> an. Tatsächlich stellt Lenz hier einen Zusammenhang her, der aus der Orthodoxie sowie dem Pietismus bekannt ist. Doch trotz einer augenscheinlichen Nähe hinsichtlich der Gefahr der Konkupiszenz für das Seelenheil unterscheidet sich Lenz' Position von jener der beiden genannten Frömmigkeitsstile. Denn die von ihm im Zitat kritisierten Vertreter der Orthodoxie gehen, in der Tradition Augustins, von der durch den Sündenfall verderbten Natur des Menschen aus.<sup>233</sup> Gemäß dem obigen Textauszug verlangen die

---

<sup>227</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 617.

<sup>228</sup> Bezogen auf die Abhandlung *Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses*.

<sup>229</sup> *PV*, S. 30.

<sup>230</sup> *PV*, S. 31.

<sup>231</sup> *PV*, S. 30.

<sup>232</sup> Sommer, S. 247.

<sup>233</sup> S. auch Hayer, S. 132f.: „Das in orthodoxer Theologie traditionell mit dem Konkupiszenzgedanken verbundene Motiv, aus einer mit der negativen Wertung der Sinnlichkeit abgeleiteten pessimistischen Anthropologie heraus eine von göttlichen Dezsionen be[s!]timtete heteronome Heilsgeschichte zu beschreiben, verhält sich zu diesem Verständnis völlig gegenläufig. [...] Der anthropologische Realismus Lenzens enthält [...] die Erwartung, der

orthodoxen Theologen von den Gläubigen die Auslöschung ihrer sündhaften Natur und damit der Konkupiszenz, um ein wahrer Christ beziehungsweise eine wahre Christin sein zu können. Scheitert das Individuum an der Sünde, sei der seelische Tod die gerechte Strafe für die mangelnde Bereitschaft, die sündhafte Natur zu überwinden.

Für Lenz allerdings stellt die Konkupiszenz das größte Geschenk Gottes an die Menschen dar. Deshalb widerspricht Lenz der Forderung der Orthodoxie, die Sündhaftigkeit zu tilgen, stünde dies doch im Widerspruch zu seinem Gottesbild. Gott will die Menschen zum Handeln motivieren – und beinahe jede Handlung hat das Potenzial zur Sünde – jeder Mensch ist Sünder oder Sünderin. Denn der Mensch ist von Gott als ein zur Sünde neigendes Geschöpf geschaffen worden und darf dennoch auf die göttliche Gnade hoffen. Denn die Konkupiszenz bietet den Gläubigen die Chance, sich angesichts der eigenen Sündhaftigkeit zu bewähren und auf ein Leben zu hoffen, das vom irdischen bis ins jenseitige reicht. Deshalb betont Lenz, dass Gott sich eben nicht den Tod des Sünders wünscht. Denn um seinen Geschöpfen die Hoffnung auf Glückseligkeit zu schenken, hat Gott sie als frei handelnde Wesen geschaffen, die sich aus eigener Verantwortung durch Vernunft und Willenskraft vor einem Nachgeben der Konkupiszenz verhalten können. Die Bekehrung des Menschen zum Glauben, also zu Gott, bestärkt und unterstützt ihn dabei, aus Überzeugung gut zu handeln und so die Konkupiszenz gespannt zu halten.

Um nun den Fokus der Untersuchung auf den Aspekt der Eigenverantwortung im Kontext der Erbsünde bei Lenz zu richten, empfiehlt sich ein kurzer Blick auf entsprechende Positionen der Aufklärungstheologie. Denn wie die vorangegangene Analyse verdeutlicht, ist Lenz von der menschlichen Fähigkeit zur Vervollkommnung überzeugt. In dieser Annahme, dass der Mensch durch eine kontinuierliche Umsetzung der Tugend in seinem Handeln fähig ist, sich der Gottebenbildlichkeit anzunähern, zeigt sich seine Nähe zu den Vertretern der Neologie.<sup>234</sup> Weiß erklärt, dass das Dogma der Erbsünde „mit den aufgeklärten Vorstellungen von Menschenwürde und Perfektibilität am wenigsten vereinbar“ sei, weshalb es „von den Neologen an erster Stelle attackiert“<sup>235</sup> wurde. Für Spalding gilt, dass er sich besonders mit der Plausibilität des Diktums Schuld qua Zeugung ohne jegliche individuelle Verantwortung

---

Mensch durchliefe eine Entwicklung, die erst unter dem (natur)geschichtlichen Primat der bloß tierischen Natur stand, sich dann, so der Trieb (Sinnlichkeit, Konkupiszenz) den geistigen Vermögen die Objektivierung ermöglicht, im Zuge fortschreitender Affektregulierung zum Vernünftigen vermitteln kann.“

<sup>234</sup> Vgl. *PV*, S. 93f.

<sup>235</sup> Vgl. *PV*, S. 94. Sieht Spalding vor allem die Gefahr der Resignation, die durch das Erbsündendogma bei den Gläubigen ausgelöst werden kann, kritisiert der Neologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem in seinen Predigten von 1745 deutlich die Unvereinbarkeit von der vererbaren Verderbtheit des Menschen mit der Menschenwürde. Vgl. hierzu: Auer, S. 158 – 163.

schwer tat (vgl. Kapitel 1.2). Denn den Gläubigen zu vermitteln, sie trügen Schuld an dem Fehltritt der Ureltern – einer Handlung, die außerhalb ihrer eigenen Entscheidungsgewalt lag – stellte die Prediger vor eine argumentative Herausforderung. Die Kritik der Aufklärungstheologen an der Erbsünde hatte neben den moralisch begründeten Einwänden also durchaus auch praktische Gründe: die Nichtvermittelbarkeit einer zur Last gelegten Schuld der Gläubigen, ohne dass diese eine wirkliche Tat begangen haben, die sich gegen Gott richtet. Gerade weil ein mündiger Glaube die Bereitschaft der Gläubigen zur Sündenerkenntnis einschließt, erweist sich das Erbsündendogma hinderlich für diesen Prozess. Dieser verlangt, dass die Gläubigen Verantwortung für tatsächlich begangene Sünden übernehmen, indem sie sie zunächst als solche erkennen und schließlich auch aufrichtig bereuen. Dafür muss man Gott um Vergebung der Sünde bitten und willens sein, einen gottgefälligeren Lebensstil zu pflegen, indem die Fähigkeit zur Perfektibilität<sup>236</sup> angewendet wird. Die Verantwortung dafür, diese Schritte zu befolgen, obliegt jedem und jeder selbst. Eben in dieser Verantwortungsübernahme drückt sich ein mündiger Glaube aus. Doch auf die Erbsünde ist dieser Prozess zur Abkehr von der Sünde weder übertrag- noch anwendbar. So verfehlt die Vermittlung des Erbsündendogmas das eigentliche Ziel der Sündenerkenntnis und des Glaubens an sich, nämlich die Gläubigen in einer gottgefälligen Lebensweise zu unterstützen und zu dieser zu motivieren.

So unterstellt Lenz in der Einleitung seiner umfangreichen Abhandlung *Einige Zweifel über die Erbsünde*<sup>237</sup>, dieses Dogma schade den Gläubigen eher, als dass sie ihnen nutze:

*Ich bin kein Theolog, ihr Herren, das heißt, ich bin in keiner Dogmatik initiert, will auch nicht glauben was andere vor mir geglaubt haben, sondern was Gott durch die heiligen Männer zu meiner Glückseligkeit mir hat aufschreiben lassen. Also alles das bei Seite gesezt was Gelehrte und Ungelehrte jemals über diese Materie können gesagt haben, find ich bei aufrichtiger Prüfung vor dem Angesicht Gottes, des einzigen höchsten und besten Zeugen der Wahrheit, daß der hergebrachte Begriff von Erbsünde, Erbübel, weder seiner Ehre und Verherrlichung zuträglich, noch mir oder irgend einem meiner Nebenmenschen wozu nützlich, hingegen höchst schädlich und der allgemeinen Vervollkommnung und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts hinderlich sein können. Was soll ich also dabei thun? Schweigen? dazu spühr ich izt keinen Beruf, da die Gegenparthei allenthalben so überlaut ist.*<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Lenz selbst verwendet den in der Aufklärung etablierten Begriff der *Perfektibilität* in keinem seiner Texte. Stattdessen spricht er von *Vollkommenheit*, *Vervollkommnung* bzw. von *vollkommen*. Soboth hält es für möglich, dass Lenz den älteren Begriff für die Verbesserungsfähigkeit des Menschen bevorzugte, da ihm dieser aus der pietistischen Frömmigkeit seines Elternhauses vertraut war. Vgl. Soboth „*was den vollkommenen Menschen mache?*“, S. 216.

<sup>237</sup> *PV*, S. 36 – 50.

<sup>238</sup> *PV*, S. 36f.

Lenz beansprucht für sich das Recht, „von allen kindlichen von Jugend auf eingepflanzten Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen unbefangen“<sup>239</sup>, sich eine eigene Position zur Erbsünde zu erarbeiten und zu vertreten – er plädiert für einen mündigen Glauben. Denn diese Meinungen wurden von Menschen gefasst und auch an ihn weitergetragen. Doch Gott ist dasjenige Wesen, dem man glauben soll und was das ist, erschließt sich den Gläubigen durch die Offenbarung. So bekräftigt Lenz, dass er darin keine Hinweise auf eine vermeintliche Erbsünde gefunden habe. Vielmehr zeuge die Bibel, vor allem das Neue Testament,<sup>240</sup> von Gottes Absicht, ihn und alle Geschöpfe glücklich werden zu lassen. Diese Liebesbotschaft, in der sich ein fürsorgliches Gottesbild ausdrückt, widerspricht laut Lenz – wie auch Spalding kritisiert – dem Erbsündendogma. Die sich darin niederschlagende unterstellte Ungerechtigkeit Gottes steht im Konflikt mit dem Bild von Gott als liebendem Vater. Die möglicherweise aufkommende Unsicherheit der Gläubigen, die durch ein solch unmoralisches Gottesbild nicht darauf vertrauen können, im Glauben an einen liebenden Gott geborgen zu sein, hält Lenz für schädlich.

Schlimmstenfalls könne die niederdrückende Last der Erbsünde zu sündhafter Trägheit führen. Denn Lenz sieht in dieser Bürde eine Gefahr für die persönliche Entfaltung des eigenen Potenzials, als Hemmnis zu Handeln und damit als Hindernis im Streben nach Glückseligkeit. Deshalb sieht Lenz es als Notwendigkeit an, die Vorstellung von der Erbsünde zu überwinden.

Lenz lehnt die Erbsünde auch aufgrund seiner Forderung nach Eigenverantwortung ab. Denn die Berufung auf eine angeborene Sünde könne schließlich als Ursache für sündige Handlungen herhalten. Die Schuld für diese läge dann nicht bei dem sündigenden Individuum, sondern bei der Erbsünde. Gegen diese Form der Verantwortungsleugnung aufgrund eines angeblichen Determinismus des Menschen zur Sünde richtet sich Lenz. So sei es nicht wahr, „daß das böse Tichten und Trachten des menschlichen Herzens Erbsünde“<sup>241</sup> sei. Stattdessen sei „es [...] wirkliche Sünde als Hurerei, Mord und Ehbruch“<sup>242</sup>. Dabei stelle jeder böse Gedanke eine Handlung unseres Geistes dar, die zwar erworben wurde, jedoch nicht vererbt. Lenz sieht als Ursache für die Allgegenwart der Sünde vielmehr das schlechte Beispiel, das die Mitmenschen

---

<sup>239</sup> PV, S. 38.

<sup>240</sup> Vgl. Soboth: „*was den vollkommenen Menschen mache?*“, S. 219: „Christi *freiwilliger* Opfertod [...] zerreißt die Kausalittenkette von Sünde, Schuld und Strafe. An die Stelle des Gesetzes als lenkende und strafende Instanz tritt die frohe Botschaft der Liebe und Versöhnung. [...] Die Glückseligkeit der Menschen ist in der Lehre wie im Leben und im Tod Christi eigentlicher Lebenszweck und Lebenssinn.“

<sup>241</sup> PV, S. 42.

<sup>242</sup> PV, S. 42f.



geben. Dadurch fällt es schwer, einen Ansporn zu entwickeln, selbst nach Vollkommenheit streben zu wollen oder der Ansatz dazu schwindet schließlich.<sup>243</sup>

Lenz betont, dass niemand zu sündhaften Handlungen gezwungen wird – der Entschluss zur Ausführung einer solchen liegt allein bei dem Individuum.<sup>244</sup> Eben diese Willens- und Handlungsfreiheit befähigt den Menschen auch zur Abkehr von der Sünde, zur Überwindung des erworbenen trägen Verharrens in der Sünde. Denn die von Gott eingerichtete menschliche Fähigkeit zur Einsicht, gepaart mit Entschlusskraft und Durchhaltevermögen, ermöglicht die Abkehr von der Sünde. Trotz bereits begangener Fehlritte ist der Beginn einer gottgefälligen Lebensweise jederzeit möglich. Eben weil man nun im Sinne Gottes und gemäß seiner angeborenen, guten Natur handelt, empfindet das Individuum Glück und Erfüllung darin:

*Seid ihr gefallen, so sagt, ich bin gefallen, aber ich stehe wieder auf, tröste mich mit deiner Hilfe und ich will die Uebertreter deine Wege lehren. Heil euch, die ihr Lust habt zur Wahrheit die im Verborgenen liegt – zur Wahrheit, daß Gottes Gnade höher als alle Erkenntniß und das ihr geschaffen seid, nach Maaßgabe dieser Erkenntniß unaussprechlich glücklich zu sein.*<sup>245</sup>

Diese ermutigenden Sätze zum Abschluss von Lenz' Abhandlung *Einige Zweifel über die Erbsünde* sollen dazu motivieren, nicht in Resignation zu verharren, angesichts bereits wirklich begangener Sünden und der von ihm kritisierten Erbsünde. Denn Gott unterstützt die Bemühungen der Einsichtigen und Bereuenden und gewährt ihnen seine Gnade. Dem Gebot der Nächstenliebe folgend, soll man aber nicht nur sein eigenes Glück, das mit einem Leben nach den göttlichen Gesetzen einhergeht, im Fokus haben. Deshalb ist man angehalten, auch seine Mitmenschen mit diesen vertraut zu machen. Durch den sich so erweiternden Kreis jener, die Tugend aus Überzeugung anwenden, wird gemäß Lenz die allgemeine Glückseligkeit befördert. Die Erbsünde ist in diesem Prozess von Lenz nicht vorgesehen.

Die Analyse der ausgewählten moralisch-theologischen Schriften von Lenz zeigt, dass das Erbsündendogma sowohl seinem Gottes- als auch Menschenbild widerspricht. Die von Gott gegebene Freiheit des Menschen ermöglicht die Sünde. Wichtig ist dabei, wie das Individuum mit seiner Konkupiszenz umgeht. Denn als mündiger Mensch obliegt es dem jeweils eigenen

---

<sup>243</sup> Vgl. zur fiktionalen Interpretation dieses Aspekts Kapitel 3.3.1 der vorl. Studie. Das schlechte Beispiel der Eltern in der Majorsfamilie von Berg im Drama *Der Hofmeister* wird als begünstigender Faktor für die außereheliche Beziehung der Tochter erörtert.

<sup>244</sup> Vgl. *PV*, S. 43.

<sup>245</sup> *PV*, S. 49f.

Verantwortungsbereich, Entscheidungen zu fällen und die guten oder schlechten Konsequenzen – je nach getroffener vorangegangener Wahl – für diese zu tragen.

Gott wollte diese Handlungsfreiheit für den Menschen. Deshalb musste er Adam und Eva durch ein Verbot zu dessen Übertretung bewegen. Erst die darauf folgende Konsequenz, ihre Sterblichkeit, vermittelte den Ureltern einen Eindruck von der Macht Gottes und erlaubte ihnen, den Unterschied zwischen Gut und Böse zu erkennen. Durch die Sterblichkeit gewannen sie Erkenntnis. Dadurch war es ihnen möglich, eine Beziehung zu ihrem Schöpfer zu entwickeln. Für Lenz ist die Möglichkeit, sich mit Gott in ein Verhältnis setzen zu können, der größte Liebesbeweis Gottes.

Für Lenz bringt das Erbsündendogma keinerlei Nutzen für die Gläubigen mit sich. Im Gegensatz zur Orthodoxie und dem Pietismus verurteilt er die Konkupiszenz nicht als Ausdruck der Erbsünde. Denn aufgrund der menschlichen Fähigkeit zur Perfektibilität versteht Lenz die Konkupiszenz als Möglichkeit, sich Gott anzunähern. Dies geschieht, indem man der Sünde nicht nachgibt und sich stattdessen immer weiter zu vervollkommen versucht. Die in dieser Entscheidung liegende Freiheit zum Tun des Guten trägt zur Beförderung der eigenen sowie der allgemeinen Glückseligkeit bei. So nimmt Lenz den Menschen als Geschöpf Gottes in die Pflicht, um an dessen Schöpfung aktiv zu partizipieren und die durch schlechtes Beispiel erworbene sündhafte Trägheit zu überwinden.

## 2.2 Liebe und Sexualität

Dieses Kapitel untersucht Lenz' moralisch-theologische Schriften (Kapitel 2.2.1) sowie seine gesellschaftskritische Abhandlung *Über die Soldatenehen* (1776) (Kapitel 2.2.2) im Hinblick auf das Potenzial zur Sünde im Kontext der Sexualität. In seinem Entwurf zu den Soldatenehen hebt Lenz die Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung hervor, die er mit einer außerhalb der Ehe gelebten Sexualität verbindet. Aufgrund der von ihm angenommenen Wirkmächtigkeit des Sexualtriebs, der mit einer enthaltsamen Lebensweise im Konflikt steht, bemüht Lenz sich in seinem Entwurf um einen Kompromiss. Dieser empfiehlt regulierte, staatlich initiierte Eheschließungen, wodurch der Sexualtrieb normenkonform ausgelebt werden darf.

Dem Sexualtrieb selbst haftet für Lenz nichts Sündhaftes an. Hervorzuheben ist diese Beobachtung aufgrund der darin erkennbaren Abgrenzung zu orthodoxen und pietistischen Positionen, die die Konkupiszenz, die sich im Sexualtrieb ausdrückt, als „das sichtbare Zeichen

der Erbsünde<sup>246</sup> verurteilen. Im Gegensatz zu dieser Einschätzung vertritt Lenz die Ansicht, dass der Mensch von Gott dazu befähigt wurde, seine Triebe – also auch den Sexualtrieb – zu leiten.<sup>247</sup> Der Mensch selbst trägt demnach die Verantwortung dafür, diesen Trieb nicht zu missbrauchen – andernfalls sündigt er. So stellt für Lenz ein übereiltes Nachgeben der sexuellen Begierde, was auch ein übereiltes Nachgeben der Konkupiszenz bedeutet, eine sündhafte Handlung dar.<sup>248</sup>

Im vorangegangenen Kapitel wurde Lenz' positives Gottesverständnis herausgestellt. Doch die Wirkmächtigkeit des Sexualtriebs, mit dem Gott seine Geschöpfe ausgestattet hat und der ihren Widerstand gegen die Sünde stets aufs Neue herausfordert, vermag sein Bild von Gott als fürsorglichem Vater zu trüben. Denn die Gefahr des Scheiterns der Gläubigen an diesem am stärksten ausgeprägten Trieb ist stets gegeben. Damit würde Gott, als Urheber des Sexualtriebs, immer wieder ihre Hoffnung auf Glückseligkeit bedrohen. Doch für Lenz ist Gott gut, er würde seine Geschöpfe nicht einem solch großen Risiko für ihr Seelenheil aussetzen. Gerade weil Gott gut ist, muss auch der Sexualtrieb gut sein, so Lenz' Schlussfolgerung. Wie er also den Geschlechtstrieb im göttlichen Schaffensplan im Rahmen seiner moralisch-theologischen Schriften zu plausibilisieren versucht, wird in diesem Kapitel untersucht.

Vor dem Beginn der Untersuchung der Texte empfiehlt sich ein genauere Blick auf die Begriffe „Konkupiszenz“ und „Geschlechtertrieb“, die Lenz verwendet. Er nimmt eine Differenzierung vor, die für das Verständnis seiner im Folgenden diskutierten Abhandlungen aufschlussreich ist. Durch diese Nuancierung können augenscheinliche Inkongruenzen in Lenz' moralisch-theologischen Schriften relativiert werden:

*Der „Geschlechtstrieb“, wie ihn Lenz nennt, ist nicht einfach eine Eindeutigung der Konkupiszenz, sondern eine andere Modalität derselben Energie. Während die Konkupiszenz letztlich auf Vereinigung mit dem Absoluten gerichtet, also gewissermaßen göttlich ist (und also dem Trieb nach Vollkommenheit entspricht), wirkt der Geschlechtertrieb im Sozialen, das heißt im konkreten Verlangen nach dem anderen Geschlecht (dem Vollkommenheitstrieb entsprechend).<sup>249</sup>*

---

<sup>246</sup> Sommer, Andreas Urs: *Theodizee und Triebverzicht. Zu J. M. R. Lenzens ‚Philosophischen Vorlesungen für empfindsame Seelen‘*. In: *Lichtenberg-Jahrbuch* (1995, ersch. 1996), S. 242 – 250, hier S. 243.

<sup>247</sup> S. hierzu auch: Lehmann, Johannes Friedrich: *Vom Fall des Menschen. Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder*. In: Maximilian Bergengruen (Hg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg 2001, S. 15 – 36.

<sup>248</sup> Neben den in diesem Kapitel untersuchten Textsorten, setzt sich Lenz auch in seinen literarischen Texten mit der menschlichen Sexualität auseinander. Während in Dramen und Prosa eine Tendenz zur Entschuldigung unerlaubter, gesellschaftlich als schuld- und sündhaft bewertete Sexualität zu beobachten ist (vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.3.2 der vorl. Studie), trifft dies nicht für die hier untersuchten Texten zu.

<sup>249</sup> Thüning, Hubert: *Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik. 1750 – 1938*. München 2012, S. 133.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich die einerseits die positive Konnotation der Konkupiszenz bei Lenz, die jedoch andererseits immer wieder durch mahnende, drohende Hinweise auf die Gefahr eines zu eiligen Nachgebens der Konkupiszenz relativiert wird. Ursächlich für die mitschwingende Bedrohung durch die Konkupiszenz ist gewissermaßen die sich in ihr realisierende Vermischung der göttlichen Sphäre mit der menschlichen. So wird ein verantwortungsvoller Umgang mit der göttlichen Gabe der Konkupiszenz in modifizierter Weise, nämlich in Form des Geschlechtertriebs, den Menschen übertragen.

Die Frage nach dem richtigen, das heißt innerhalb der göttlichen Ordnung sich bewegenden Umgang der Geschlechter miteinander und mit der eigenen Sexualität, ist für Lenz' Sündenverständnis von großer Bedeutung. Für Kapitel 2.2.1 werden erneut die *Philosophischen Vorlesungen* erörtert. Der Fokus liegt dabei auf der in dieser Sammlung enthaltenen Abhandlung mit dem provokanten Titel *Unverschämte Sachen*<sup>250</sup>. Diskutiert werden hier zum einen Aussagen, die den Umgang und das Verhältnis der Geschlechter erörtern, zum anderen aber auch die Problematik des Sexualtriebs bezüglich der Gefahr des sich Versündigens.

In den nachfolgend untersuchten Abhandlungen entwirft Lenz Ansätze, die sich um einen souveränen Umgang mit der Konkupiszenz im Bereich der Sexualität bemühen. Denn dank der von ihm vorausgesetzten Befähigung zur Vervollkommnung ist der Mensch imstande, den Sexualtrieb zu lenken. So soll er eine womöglich sündhafte, weil körperliche Zuneigung zu einer begehrten Person, in Richtung einer gottgefälligen empfindsamen Liebe verändern. Dass sich sein Konzept in der Praxis bewähren kann, davon ist er selbst nicht ganz überzeugt, wie sich im Laufe der Untersuchung abzeichnet. Somit widmet sich dieses Kapitel eigentlich der Beschreibung eines Ideals im Umgang mit der menschlichen Fehlbarkeit am Beispiel des Sexualtriebs, dessen Übertragbarkeit in die Realität fraglich ist.

Als Ergänzung zu dieser Schrift wird Lenz' *Catechismus* (um 1772) für die Untersuchung herangezogen. Bereits die Titel könnten eine kaum größere Diskrepanz aufzeigen, was sich vordergründig auch auf Lenz' Definitionen zu sündhaften Handlungen niederschlägt. Unter Berücksichtigung der Konkretisierung des Konkupiszenzbegriffs durch Thürmann können Thesen, die widersprüchlich erscheinen, aber zu einem gewissen Grad harmonisiert oder zumindest nachvollziehbar werden.

---

<sup>250</sup> PV, S. 51 – 72.

Kapitel 2.2.2 stellt Lenz' Reformprojekt *Über die Soldatenehen* vor. In diesem zeigt sich die bereits von Christoph Weiß konstatierte „nachhaltig, beunruhigende Faszination, die von Lenz' Werk ausgeht“<sup>251</sup> wohl am deutlichsten. Dies schlägt sich auch in der Sekundärliteratur nieder, die sich mit diesem Text auseinandersetzt. Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag zur Vermittlung der Positionen leisten und einen Erklärungsversuch wagen, um das grundsätzliche ethische Problem dieses Lenzschen Projekts nachzuvollziehen und zu benennen.

Die Reformschrift der *Soldatenehen* wirft die Frage auf, inwieweit das individuelle Streben nach Glückseligkeit eingeschränkt werden darf, um eine vermeintliche gesellschaftliche Glückseligkeit etablieren zu können. Die damit einhergehende beschränkte Handlungsfreiheit eines Individuums mindert gleichzeitig die persönliche Verantwortlichkeit, wie nachvollzogen wird. Um diesen Zusammenhang zu erläutern, wird Julian Nida-Rümelins Essaysammlung *Über menschliche Freiheit*<sup>252</sup> herangezogen. Diese Studie erweist sich als aufschlussreich, um der von Lenz angedeuteten Frage nach der Verantwortlichkeit des eigenen Handelns innerhalb eines Systems, in dem die Menschenwürde unbeachtet bleibt, nachzugehen. Damit einhergehend steht auch die Schuld des betroffenen Individuums zur Disposition.

### 2.2.1 Sublimierung als Strategie zur Vermeidung von Sünde und Schuld

Im vorangegangenen Kapitel wurde die positive Bewertung der Konkupiszenz für Lenz' Anthropologie und deren wichtige Bedeutung für die Beziehung zwischen Mensch und Gott herausgestellt. Doch auch als Bindeglied der Menschen untereinander fällt der Konkupiszenz bei Lenz, als von Gott gewollte Eigenschaft seiner Geschöpfe, eine wichtige Rolle zu. Denn der Geschlechtertrieb stellt für Lenz eine Ausprägung der göttlichen Konkupiszenz dar, wie mittels der Begriffsdifferenzierung in der Einführung dieses Kapitels festgestellt wurde.

Folgt man dieser Definition, bezöge sich die Konkupiszenz auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, der Geschlechtertrieb hingegen auf das Verhältnis zwischen Mensch und begehrter Person. Doch auch ein solch zwischenmenschliches Verhältnis hat das Potenzial, eine Ahnung vom Göttlichen zu bekommen, wie gezeigt wird.

Unter welchen Bedingungen und warum Glückseligkeit im Diesseits durch die Liebe erreicht werden kann, erörtert Lenz in der bereits im vorangegangenen Kapitel diskutierten Abhandlung

---

<sup>251</sup> Weiß: *Catechismus* (Vorwort), S. 31.

<sup>252</sup> Nida-Rümelin, Julian: *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart 2012.

*Baum des Erkenntnisses Gutes und Bösen* aus den *Philosophischen Vorlesungen*. Der Text ist vor allem aufgrund der dortigen Definition der Konkupiszenz äußerst ergiebig, um Rückschlüsse auf das Verhältnis der Geschlechter im Zusammenhang mit dieser menschlichen, von Gott gegebenen Eigenschaft, zu gewinnen. So beschreibt Lenz dort die Konkupiszenz als „das Streben nach Vereinigung, die Begier“<sup>253</sup> – eine deutlich sexuell konnotierte Beschreibung. Weiter erklärt er sie zur Gottesgabe, die nötig sei, um zur Glückseligkeit zu gelangen. „Denn“, so fragt Lenz, „wie können wir glücklich sein, ohne zu geniessen und wie können wir geniessen ohne begehrt zu haben.“<sup>254</sup> Um das Erreichte zu schätzen und eben genießen zu können, muss vorher ein Gefühl des Mangels, ein Bedürfnis empfunden worden sein, das gestillt werden will. Andernfalls sind die Bedeutung und der Wert, der in der Befriedigung eines Wunsches liegt, gering. Wichtig sei auch, den Gegenstand der Begierde auf „Kongruität mit allen Theilen unsres Ichs“<sup>255</sup>, zu prüfen. So sei es nötig, präzisiert Lenz, „daß [...] nicht blos körperliche sondern auch geistige Homogenität begehrt“<sup>256</sup> würde, da nur ein hoher Grad an Ähnlichkeit zur umfänglichen Befriedigung der Konkupiszenz führen kann.<sup>257</sup> Diese Homogenität – also die umfängliche Übereinstimmung des inneren und äußeren Menschen mit sich und seiner Umwelt – wird durch die ideale Schönheit einer partnerschaftlichen Verbindung erreicht:

*Um aber zum Genuß der **idealen Schönheit** zu kommen, [...] müssen wir unser Ich zu derselben erheben, alle unsere Kräfte schärfen und unsere Konkupiszenz nicht allein gespannt erhalten, sondern sie auch höher spannen: kurz unser Ganzes dem schönen Ganzen ausser uns, gegen über setzen, das heißt, **ihm** [Gott, JJ] **nachahmen**.*<sup>258</sup>

Hier gewinnt die Konkretisierung des Konkupiszenz-Begriffs an Relevanz. Denn Ziel oder Zweck dieser Eigenschaft ist für Lenz nicht die eigentliche Stillung des Geschlechtertriebs – doch kann sie bei entsprechender Lenkung, der Vervollkommnung, der sukzessiven Annäherung an Gott dienen. Plausibel wird dieser Zusammenhang dadurch, dass sich in Lenz' Vorstellung von einer idealen Beziehung, die sexuelle Aspekte einschließen kann, das Paar im Prozess der Vervollkommnung, einer immerwährenden Steigerung zum Guten, gegenseitig unterstützt. Die sich daraus entwickelnde Harmonie entspricht der Harmonie, die Lenz in der

---

<sup>253</sup> PV, S. 5.

<sup>254</sup> PV, S. 5.

<sup>255</sup> PV, S. 6.

<sup>256</sup> PV, S. 10.

<sup>257</sup> Als Negativbeispiel zu diesem Ideal ist die Figur der Donna Diana aus dem Drama *Der neue Menoza* konzipiert, die in Kapitel 3.3.2 untersucht wird.

<sup>258</sup> PV, S. 6f.

göttlichen Schöpfung verwirklicht sieht: „dem Schönen Ganzen ausser uns.“ Was Glückseligkeit bedeutet, lässt sich deshalb in einer solch idealen Beziehung erahnen. So geht Lenz davon aus, dass die Grenzen von menschlicher und göttlicher Sphäre im Kontext von Liebe und Sexualität verschwimmen können. Dies sei möglich, weil der Zustand der Glückseligkeit, den nur Gott spenden kann, auch innerhalb der seelischen, aber auch körperlichen Vereinigung zweier Individuen erfahrbar werden kann.

So ist die Geschlechterliebe für Lenz die irdische Ausprägung der Konkupiszenz, die sich in zwischenmenschlicher Interaktion ausdrückt. Dabei hat die Geschlechterliebe durchaus das Potenzial, den Menschen im Streben nach Vollkommenheit und Hoffnung auf Glückseligkeit zu unterstützen. Denn für Lenz vermag die ideale Liebe dazu befähigen, über sich selbst hinauszuwachsen und sich so mehr und mehr zu vervollkommen, um sich dem Zustand der Gottebenbildlichkeit anzunähern.

Weiterhin ist in einer Beziehung, die auf Seelenverwandtschaft aufbaut, für Lenz die größtmögliche Annäherung im irdischen Leben an die Verbindung erfahrbar, die zwischen Gott und Mensch besteht. Die ideale Liebe im Diesseits symbolisiert sozusagen zum einen die Liebe, die zwischen Gott und Mensch anzustreben ist. Zum anderen fungiert sie gewissermaßen als Stellvertreterin der göttlichen Liebe im Diesseits. Dadurch trägt die ideale Liebe das Göttliche in sich.

Lenz' nachfolgende Ausführungen behandeln dagegen die falsche Art zu lieben. So führt er aus, dass der Mensch zwar nicht zur absoluten Ruhe geschaffen sei, doch, so konstatiert er, „unsere Ruhe ist, wann wir uns nach den von Gott geordneten Gesezen der allgemeinen Harmonie zu ihm hinauf bewegen.“<sup>259</sup> Ruhe liegt gemäß dieser Erklärung in der Bewegung, im Streben nach Gottebenbildlichkeit durch die Anwendung der gottgegebenen Fähigkeiten. Tatsächlich bestehe jedoch der große Fehler unserer Welt darin, „daß in ihr kein Muth, keine Hoffnung, kein Glaube mehr anzutreffen“<sup>260</sup> sei. Lenz kritisiert eine von ihm beobachtete allgemeine Trägheit, die er auf mangelnde Glaubensbereitschaft zurückführt. Er vermisst bei seinen Glaubensgenossinnen und -genossen das Vertrauen darauf, dass Gottes Gebote sinnhaft sind und ihre Befolgung die individuelle Glückseligkeit befördern kann.

Der damit einhergehende nachlassende Widerstand gegen die Sünde wird bei einer Personengruppe, so Lenz' Ansicht, durch sündhaften Missbrauch der Konkupiszenz

---

<sup>259</sup> *PV*, S. 8.

<sup>260</sup> *PV*, S. 11.

offensichtlich: „O ihr Sittenverderber, welche Glückseligkeit raubt ihr der Welt, wann ihr ihr die Tugend raubt?“<sup>261</sup> So mahnt er in seinem Vortrag:

*Hütet euch, Jünglinge beiderlei Geschlecht für der geschwinden Willfahung eurer Konkupiscenz, noch einmal – haltet diesen Bogen mit dem eisernen Arm der Vernunft gespannt. Laßt euch den Gedanken nie aus dem Sinn, daß nur unter dieser Bedingung eine unbekannte Glückseligkeit auf euch warte, die eurer gesammten Wünsche, eures ganzen Bestrebens würdig ist.*<sup>262</sup>

Bemerkenswert ist, dass, obwohl ausschließlich männliche Zuhörer anwesend sind, beide Geschlechter zu einem verantwortungsvollen Umgang mit ihrem sexuellen Begehren aufgerufen werden.<sup>263</sup> Ein sündhafter Umgang mit dem sexuellen Begehren ist demnach ein geschlechterübergreifendes Problem für Lenz, das dem Streben nach Vollkommenheit nicht förderlich ist. Dadurch wiederum ist seiner Ansicht gemäß die Annäherung an den Zustand der Glückseligkeit gefährdet.<sup>264</sup> Die Vernunft wird hier jedoch als Rüstzeug empfohlen, um gegen die Versuchung, dem Trieb übereilt nachzugeben, anzukämpfen. Ihr wird die Fähigkeit zugesprochen, zu erwartende negative Folgen der Sünde zu erkennen und zugunsten des eigenen Wohls sowie dem des Nebenmenschen eine moralische und damit gottgefällige Entscheidung zu treffen. Die Hoffnung darauf, dem Hang zur Sünde im sexuellen Kontext widerstehen zu können, ist also an die menschliche Vernunft geknüpft, die sich als moralische, göttliche Instanz zu bewähren hat. Entsprechend dem Perfektibilitätsgedanken triumphiert die Vernunft über die Triebhaftigkeit, so die Hoffnung und Erwartung von Lenz.

Das *Supplement* zur Abhandlung *Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses* knüpft an die menschliche Fähigkeit des Widerstehens an und erläutert den Zusammenhang zwischen Sündenvermeidung und dem Streben nach Glückseligkeit. Dieses Streben beschreibt Lenz als immerwährenden Prozess. Die positiven Emotionen, die für ihn mit der Annäherung an diesen im irdischen Leben unerreichbaren Zustand einhergehen, erklärt er anschaulich im folgenden

---

<sup>261</sup> *PV*, S. 11.

<sup>262</sup> *PV*, S. 11f.

<sup>263</sup> Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass Lenz beabsichtigte, seine in der *Société* gehaltenen Vorträge, die ohne sein Zutun, wie bereits dargelegt, 1780 veröffentlicht wurden, einer breiteren Öffentlichkeit durch eine Publikation seiner Texte zugänglich zu machen.

<sup>264</sup> Vgl. Lehmann, Johannes F.: *Glückseligkeit. Energie und Literatur bei J. M. R. Lenz*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. *J. M. R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 285 - 306, hier S. 294: „Der Körper ist bei Lenz nicht lediglich unterste Stufe des Sinnenglücks und als solche der wahren Glückseligkeit entgegengesetzt, sondern das körperliche Begehren ist zugleich Bedingung und Bedrohung der Glückseligkeit. Bedingung, weil er die Energie bereitstellt, die notwendig ist, um sich zur eigentlichen Glückseligkeit [...] emporzuarbeiten. Bedrohung, weil jede Befriedigung, körperliche Energie, diese unwiderruflich schwächt und zerstört.“ Nachfolgend abgekürzt *Glückseligkeit*.



Zitat. Dabei erinnert die gefühlsbetonte und erbauliche Beschreibung des Seelenzustands, an die im Pietismus geläufige Sprache<sup>265</sup>:

*Wieder einmal **gewollt!** Empor dich gearbeitet, nach den **leichtesten** Gesetzen, die du nur finden kannst: Gott wird deine Bemühungen unterstützen. [...] Dich Gott deinen Herrn nicht furchtbar gedacht, dieser Sonne die über Gerechte und Ungerechte scheint, deine kranke Konkupiscenz entgegen gewendet, daß sie wachse Stunde für Stunde, Tag für Tag, in Ewigkeit. Geistige Vergnügungen gesucht, des Fleisches Geschäft getödtet, alle subjective Schönheit verglichen und nur in dem **grossen Verhältniß** zu ihr genossen. Dann auch gehandelt, o wie göttliches Vergnügen verbreitet jede freie Handlung, um dich herum gearbeitet, so weit du reichen magst, auch bei andern dies Lebensfeuer wieder anzuzünden [...]. Nach seinem Beispiel dich deinem Nächsten mitgetheilt – aufgeopfert – wer so sein Leben verliert, der wird es erhalten – Ich sinke – die **leichtesten Geseze** nach welchen diese Besserung, dieser Erwerb der höchsten Realität vor sich geht, dem Gott seine unmittelbare Unterstützung versprochen hat – sind die Geseze der höchsten objektiven Schönheit, oder vielmehr der **von Gott geordneten Natur** – die in Christo Jesu **realisirt** wurden.<sup>266</sup>*

Die Dynamik, die durch die Aneinanderreihung von Appellen im ersten Abschnitt des Zitats aufgebaut wird, spiegelt den emotional aufgewühlten Zustand des Autors respektive Vortragenden wider.<sup>267</sup> So kann der Eindruck entstehen, das vorherige Insistieren auf die Vernunft weiche der Emotion. Doch für Lenz stellen Vernunft und Emotion keinen Widerspruch dar. Für ihn realisiert sich die Vernunft im Befolgen der „leichtesten Gesetze“, die der gottgegebenen, guten menschlichen Natur gemäß sind und deshalb gottgefällig sind.

Unerlaubten Begierden nachzugeben ist im Umkehrschluss widernatürlich und Sünde. Unschuldige, geistige Beschäftigungen sollen einem Scheitern an der Triebhaftigkeit vorbeugen. Zudem wird der Glaube an die Güte Gottes sowie die Kraft des Glaubens selbst als seelisch-moralische Stützen der Standhaftigkeit gegen die Sünde empfohlen. Sünde wäre auch, wenn die Anziehungskraft zu einem Menschen rein körperlich ist. Denn die subjektive

---

<sup>265</sup> Vgl. hierzu die Studie von August Langen, die einen interessanten, übersichtlichen Eindruck bezüglich der Verwendung pietistischer Begriffe in Schriften dieser Frömmigkeitsbewegung vermittelt. Langen, August: *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen 1968. Die Zusammenhänge beziehungsweise Adaptionen von Wörtern, die sich im Pietismus im deutschsprachigen Raum etablierten und aus der puritanischen Frömmigkeitsbewegung Englands übernommen wurden, erläutert folgende Dissertation: Damrau, Peter: *The Reception of English Puritan Literature in Germany*. London 2006.

<sup>266</sup> PV, S. 20f.

<sup>267</sup> Vgl. hierzu Babelotzky, S. 27f.: „Die Verkündigung des Gotteswortes steht vor dem Problem, das nur schwer explizit zu machen ist, wie sich die christliche Wahrheit im Alltag konkretisiert. Lenz arbeitet sich daran ab, wie diese Wahrheit zu verstehen und wie sie zu verbreiten ist, ohne Gewalt auszuüben. Die Kraft seines Redens speist sich aus der Überzeugung, dass es richtig ist, die Wahrheit Gottes zu verkünden, zugleich aber aus dem Zweifel, ob er dafür geeignet ist, und der Frage, wie er das angemessen tun kann, liegt doch das Sprechen des Predigers nicht allein in seiner Hand. Weder liegt es in seiner vollen Verfügung, reden zu können, noch in seiner Gewalt, dass das Gegenüber der Rede sich der verkündeten Wahrheit zuwendet. [...] Der Prediger kann scheitern, weil die Menschen frei sind, das Wort Gottes zu hören oder aber sich ihm zu verschließen.“

Schönheit eines Individuums, womit Lenz wohl das Wesen desselben meint, muss mit dem eigenen Wesen harmonieren. Der seelische Einklang mit sich selbst und dem Partner oder der Partnerin befördert die gegenseitige Unterstützung im Vervollkommnungsprozess innerhalb einer Beziehung. So vermag eine zwischenmenschliche Verbindung einen Hauch des Göttlichen zu bekommen. Die objektive Schönheit, die Schönheit, die auf Gott rekurriert, erhält Einzug ins Zwischenmenschliche, in die irdische Welt.

Der Bekehrungsaufforderung nachzugehen, die fordert, „auch bei andern dies Lebensfeuer wieder anzuzünden“, wird als Akt der Nächstenliebe erwartet. Das von Lenz erklärte Ziel ist letztlich die gegenseitige Unterstützung in der Bewältigung der triebhaften Natur. Dabei wird Jesus als Vorbild angeführt, dessen Lebensweise als Handlungsanleitung dienen soll. Das schlechte Beispiel der Mitmenschen und der zur Gewohnheit gewordene sündhafte Umgang mit dem Sexualtrieb, trübt, gemäß Lenz, die von sich aus gute menschliche Natur.

Diesen Erläuterungen folgt eine ruhige sowie sich besinnende Konklusion. Hier wird die unmittelbare Wirkung der göttlichen Gnade, die die Fähigkeit der Gläubigen zum Guten unterstützt, erneut bekräftigt. Ein gleichzeitig motivierendes wie auch trostspendendes Fazit, dessen tatsächliche Wirkungskraft jenseits eines konstruierten Ideals angezweifelt werden darf, wie Lenz selbst an anderer Stelle einräumen wird.

Denn die Einhaltung der moralischen Vorgaben und göttlichen Gesetze gestaltet sich vornehmlich in der Sexualität als problematisch, gesteht Lenz. Zwar wird im obigen Textauszug die Tötung der fleischlichen Lust gefordert – also sexuelle Abstinenz – allerdings ohne konkrete Hinweise anzuführen, wie diese umgesetzt werden könnte. Intensiv setzt Lenz sich – frei von idealisierten Vorstellungen der menschlichen Natur – mit dem Dilemma der Triebbefriedigung und der von Gott und Vernunft geforderten Abstinenz in der Abhandlung *Unverschämte Sachen*<sup>268</sup> auseinander, wovon nachfolgender Auszug ein Beispiel gibt:

*So wüthen wir wieder uns selber. Das ist seltsam, m. H. ! und sollte uns fast versuchen, wider den Schöpfer zu murren, der diesen Trieb so allgemein ausgetheilt hat, daß es scheint, er habe uns allen, aus Reue daß er uns geschaffen Dolche in die Hände gegeben, sein herrliches Werk wieder zu zerstören. Das macht denn nun, daß gewisse kurzsichtige Pygmäen von störrigter Gemüthsart, die wir bei ihrem Namen nicht nennen wollen, weil sie bei uns an ehrwürdigen Plätzen stehen, das ganze Ding unter dem Namen Erbsünde [...] dem Teufel und seinen Engeln zuschreiben, und uns mit diesem kurzen Faden aus einem dädalischen Labyrinth führen wollen. Sie deklamieren also aufs heftigste wider diesen Trieb, dessen Quelle sie grades Weges aus der Hölle herleiten, und wissen uns, wenn der Himmel uns noch keine Frau beschert hat, noch auch Mittel, eine Frau zu*

---

<sup>268</sup> PV, S. 51 – 72.

*versorgen, keinen bessern Rath zu geben, als uns um des Himmelreichs willen, zu verschneiden.*<sup>269</sup>

Lenz beschreibt einen steten Konflikt, der aus dem Bedürfnis nach Triebbefriedigung und dem Wissen resultiert, dass man, kommt man diesem nach, gegen die Vernunft handelt und damit gegen den göttlichen Willen. Lenz' Ratlosigkeit über die Existenz des Sexualtriebs wird deutlich. Denn das in diesem Trieb liegende Zerstörungspotenzial widerspricht augenscheinlich dem Wesen Gottes, das gut sein muss, wie auch seine Geschöpfe.

So kommt es, dass manche Theologen die Konkupiszenz nicht als von Gott eingerichteten Teil seiner Schöpfung anerkennen, sondern als List des Teufels verunglimpfen, die zur Zerstörung des Werks Gottes beitragen soll. Daraus folgt, dass die Konkupiszenz, in Form des Sexualtriebs, als Ausdruck der Erbsünde interpretiert wird. Sie wird demnach als das Böse schlechthin verurteilt, das bekämpft werden muss.

Doch die geäußerten Vorschläge der Theologen zum Umgang mit dem Sexualtrieb erscheinen Lenz als lebensfremd. Seinen eigenen, durchaus ähnlichen Ausführungen in der zuvor vorgestellten Abhandlung, in der er die Tötung des Fleisches fordert, zum Trotz, kritisiert Lenz die Realitätsferne der zwei von den Geistlichen geduldeten Optionen scharf, die da wären Heirat oder Kastration. Die erstgenannte Möglichkeit für die Liebe ohne Sünde bleibt vielen verwehrt. So benennt Lenz fehlende finanzielle Ressourcen als Grund, der der Versorgung einer Ehefrau entgegenstehen könne. Die dem Matthäusevangelium entlehnte Möglichkeit der Selbstkastration,<sup>270</sup> ist für Lenz so absurd, dass „sich gewiß kein Freygeist, ja der blossе Weltweise nicht einmal, [damit] abspeisen läßt.“<sup>271</sup>

Für Lenz gilt es zu verhindern, dass der Sexualtrieb als Ausprägung des Bösen im Menschen verstanden wird. In letzter Konsequenz bedeutete dies nämlich, dass die menschliche Fehlbarkeit ihren Ursprung im Bösen selbst hätte und nicht von Gott vorgesehen gewesen sei. Die Annahme eines solchen Makels, der ein Verderbnis der gesamten menschlichen Natur impliziert, könnte wiederum zur Resignation führen und damit zum Hemmnis im Streben nach Vollkommenheit werden. Denn wenn das Böse als derart übermächtig verstanden wird, dass jegliche Anstrengung zu seiner Überwindung als vergebens erachtet wird, behindert dies eine positive Verhaltensänderung.

---

<sup>269</sup> PV, S. 51f.

<sup>270</sup> Vgl. MT 19,12. Die literarische Auseinandersetzung mit diesem Rat der Theologen, den Lenz hier anführt, wird im Rahmen der *Hofmeister*-Analyse im 2.2.3 Kapitel erfolgen.

<sup>271</sup> PV, S. 52f.

Weiterhin hält Lenz es für möglich, dass manche Gläubige sich trotz sündhafter Handlungen als schuldlos für diese wähen. Sie sehen dann nicht sich selbst als Verursachende einer Tatsünde, sondern die angeborene Sündhaftigkeit wird als Auslöser für diese angeführt. Die Forderung nach Eigenverantwortung, die Lenz wiederholt formuliert, verlore dadurch an Relevanz. Deshalb bemüht er sich, nach anfänglich mitschwingendem Unverständnis am göttlichen Willen, auf den dieser Trieb zurückzuführen sein muss, den Sexualtrieb innerhalb der Schöpfung zu plausibilisieren:

*Es scheint als ob dieser Trieb ein Institut sey, das die ganze Natur umfängt, um alles was lebet, glücklich zu machen. Bis auf den geringsten Wurm hat jedes seine Freude, jedes seinen Grad von Genuß und Glückseeligkeit. In Wahrheit ein Institut, das eines allgütigen Schöpfers würdig ist.<sup>272</sup>*

Über Gattungsgrenzen hinweg liegt in der Erfüllung des Sexualtriebs die Möglichkeit zum temporären Empfinden von Glückseligkeit. Eine solch positive Empfindung, wie Lenz sie beschreibt, muss ihren Ursprung in Gott haben, sie kann nicht auf das Böse zurückzuführen sein. Auch dass diese Empfindung jedem Geschöpf ermöglicht werden kann, ist für Lenz ein Hinweis auf einen göttlichen Ursprung des Geschlechtstrieb.

Diese Annahme führt er weiter aus. So sei der Geschlechtstrieb als die „Quelle der Geschlechterliebe“<sup>273</sup> zu verstehen. Der Geschlechtstrieb wiederum bewirke, das Bedürfnis nach „Beweglichkeit, die der **Grundtrieb** aller lebenden Geschöpfe ist und ihre **Hauptglückseeligkeit** ausmacht“<sup>274</sup>, einzudämmen. „Mit einem gemeinschaftlichen Bande [...], das stark genug sein mußte, um jenen Trieb bisweilen zu überwinden und das unruhig herumschweifende Thier auf gewisse Zeitlang auf einen Ruhepunkt zu fixieren“, gelingt es, „diese Geschöpfe einander wieder zu nähern.“<sup>275</sup> Der Sexualtrieb muss gemäß Lenz’ Ausführungen der stärkste Trieb sein, damit er allen übrigen Trieben, zumindest vorübergehend, Einhalt gebieten kann, um so die Fokussierung auf einen Gegenstand, ein Gegenüber, zu ermöglichen. So fungiert der Geschlechtstrieb also als Initiator eines tieferen Gefühls – der (Geschlechter-)liebe.

In den *Unverschämten Sachen* greift Lenz erneut auf den Sündenfall der Ureltern Adam und Eva zurück. Sünde, Begehren und Liebe gehören bei dem von Lenz angeführten Beispiel

---

<sup>272</sup> PV, S. 54f.

<sup>273</sup> PV, S. 55.

<sup>274</sup> PV, S. 55.

<sup>275</sup> PV, S. 55.

Adams zusammen. Denn „sein Weibchen erkannte“<sup>276</sup> der Urvater erst nach dem Sündenfall, war er doch die Voraussetzung für die menschliche Konkupiszenz. Folgerichtig stellt Lenz seinen Zuhörern rhetorisch die

*grosse Frage ob er [Adam, JJ] in diesem Augenblick nicht seinen Verlust [die Vertreibung aus dem Paradies, JJ] für hinlänglich ersetzt hielt, [...] wenn er diese nächtliche Glückseligkeit bei Tage durch den Schweiß seines Angesichts verdienen mußte.*<sup>277</sup>

Adam kann nachts die (körperliche) Liebe mit Eva genießen, eben weil er sie tagsüber entbehrte und begehrte. Denn erst dieses Begehren, dem eine Entbehrung vorausgegangen ist, ermöglicht die Empfindung von Glückseligkeit, die mit der sexuellen Begegnung Liebender einhergeht. In der Erfüllung sexueller Lust sieht Lenz die Güte Gottes, die selbst „Malefikanten“<sup>278</sup> gewährt würde. Dass die göttliche Gnade, die Erlösungshoffnung für alle Menschen gilt, deutet diese Interpretation an. Denn in der Sexualität wird eine Art Vorschau der himmlischen Glückseligkeit bereits im Diesseits gegeben. Man könnte auch sagen, die sexuelle Ekstase, die Lenz andeutet, ermöglicht innerhalb der irdischen Sphäre das zeitlich begrenzte Empfinden der immerwährenden Glückseligkeit im Jenseits. Dabei ist sich der Autor darüber im Klaren, dass er mit dieser These einen Tabubruch begeht. Ergänzend rechtfertigt er diesen Schritt, seine provokanten Ansichten öffentlich zu äußern, mit dessen schierer Notwendigkeit:

*Stossen Sie sich nicht, meine Herren! an der Freimüthigkeit, mit der ich über diese Sachen rede. Alles das muß einmal gesagt sein, und wenn ich nicht befürchtete, Ihnen eine Abhandlung in einer Abhandlung zu schreiben, wollt ich mich getrauen Ihnen zu beweisen, daß die verwünschte Dezenz die alle diese Gegenstände überfirnißt unsern Herzen eben so viel Schaden thun als die Schminke unsern Gesichtern [...].*<sup>279</sup>

Lenz plädiert in seinem Vortrag also für einen offeneren Umgang mit dem Thema Sexualität. Denn die von ihm konstatierte Verurteilung des Sexualtriebs lässt Raum für Spekulationen seinen Ursprung betreffend sowie seinen Nutzen für den Menschen. Die mögliche Folge daraus ist die Entfremdung des Menschen von sich selbst, der sich nicht mehr als gut geschaffenes Wesen anerkennen kann und seine Bedürfnisse verleugnet. Denn ein verfälschtes Selbstbild und Selbstverständnis, äquivalent zur Unnatürlichkeit eines künstlich verschönerten Äußeren,

---

<sup>276</sup> PV, S. 58.

<sup>277</sup> PV, S. 58.

<sup>278</sup> PV, S. 59.

<sup>279</sup> PV, S. 59

behindert den Menschen in seinem moralischen Fortkommen aufgrund der wachsenden Unkenntnis seiner selbst.<sup>280</sup>

Die negativen Konsequenzen, zu denen die Definition des Sexualtriebs als Ausprägung der Konkupiszenz führen kann, werden kurz zusammengefasst: Akzeptanz der vermeintlich unausweichlichen Sündhaftigkeit, Resignation und demnach die Aufgabe des Strebens nach Vollkommenheit. Das Lebensziel der Gläubigen, das in der Annäherung an Gott liegt, wird so verfehlt, da die Last der vermeintlichen Sünde, die in der Sexualität als Fakt betrachtet wird, derart niederdrückend und lähmend werden kann, dass selbst der Versuch zur Umkehr, zum Tun des Guten, behindert werden kann.

Ist man nun geneigt, bei Lenz aufgrund seiner Rhetorik eine gewisse Liberalität auf dem Gebiet der Sexualität zu vermuten, wird dieser Eindruck bald relativiert. Denn in der gleichen Abhandlung wie eben (*Unverschämte Sachen*) erklärt er, die Befriedigung des Sexualtriebs stelle eine Sünde dar.<sup>281</sup> Lenz führt aus: „Wir werden kalt und Empfindungs-leer gegen alles, also auch gegen den Urheber dieses Alles gegen Gott, und verfehlen also ganz und gar unsere Bestimmung, welche Liebe und Glückseligkeit war.“<sup>282</sup> Besonders bei älteren Menschen, die ihre Sexualität nicht mehr ausleben könnten und darüber verbittert werden, sei eine Veränderung des Gemüts festzustellen. So weiche die Gutherzigkeit des Charakters in jungen Jahren einer mangelnden Bereitschaft zur Empathie.<sup>283</sup> Sie würden „wo nicht kränklich und mürrisch, doch schaal und kaltsinnig gegen alles was sie umgiebt“<sup>284</sup> werden. Lenz konkretisiert seine Beobachtung:

*Selbst unempfindlich gegen alles, können sie sich auch oft nicht einmal einen Begriff von den Empfindungen anderer machen und können ihnen Pein und Qualen im gerüttelten und geschüttelten Maaß zumessen, ohne daß sie ein mitleidiger und zärtlicher Gedanken darüber beunruhigt. [...] Es darf in eine solche abgedämpfte Seele nur eine kleiner Zorn, oder andere widerliche Neigung kommen, als Geiz, Neid, Hochmuth – so sind die Folgen unbegreiflich böse, und sie der allerhäßlichsten und entsetzlichsten Handlungen fähig [...].<sup>285</sup>*

---

<sup>280</sup> Zu Lenz' Forderung, sich selbst zu kennen als Voraussetzung der Vervollkommnung, siehe ausführlich auch Kapitel 2.3 der vorl. Studie.

<sup>281</sup> Vgl. *PV*, S. 62.

<sup>282</sup> *PV*, S. 69f.

<sup>283</sup> *PV*, S. 65.

<sup>284</sup> *PV*, S. 65.

<sup>285</sup> *PV*, S. 65f.

Die Ursache für die negative Wesensveränderung der hier exemplarisch angeführten Personengruppe ist in einem Mangel an Glauben zu suchen. Denn der Glaube zu Gott wird von den als negativ beschriebenen Charakteren nicht als Quelle der Glückseligkeit gekannt. Nur irdische, oberflächliche Glückseligkeit in Form von Sexualität wurde von ihnen bisher genossen. Die Liebe zu Gott jedoch wurde zeitlebens vernachlässigt und kann nun keine Freude bringen, da sie nicht bereits in jungen Jahren als Quelle zur Beförderung der Glückseligkeit entdeckt wurde. Gleichzeitig drückt sich in der obigen Charakterisierung eine Entfremdung von der ursprünglich gut geschaffenen menschlichen Natur aus. Nur auf den eigenen Genuss fokussiert, resultiert die ausgeprägte Selbstbezogenheit in der Unfähigkeit, Mitgefühl für die Sorgen und Nöte der Mitmenschen zu empfinden. So führt für Lenz die Abkehr vom Glauben letztlich zum Ausschluss aus der Gemeinschaft der Mitmenschen, der die Aufkündigung der Gemeinschaft mit Gott vorausgegangen ist. Diese absolute Einsamkeit äußert sich schließlich in Verbitterung und steigert sich zu einem allumfassenden Hass, der auch vor Selbsthass nicht Halt macht.

Im Anschluss differenziert Lenz nun zwischen der oben beschriebenen schlichten Stillung des Sexualtriebs und erfüllter Sexualität, die durch tiefe Zuneigung, durch die Liebe zweier Individuen füreinander, das Gute im Menschen hervorrufen kann:

*Kriegerische Gemüther werden oft auf dem Schooße der Venus zu Tauben gewandelt [...]. Sie werden menschlicher, sie können andere Leute neben sich leiden, sie fangen an gewisse Leute gern zu leiden, sie werden geschmeidiger und können sich so gar in die Fehler dieser gewissen Leute schiken [...]. Es scheint daß dieses harte Temperament wenn es durch die Liebe aufzuschmelzen anfängt, desto mehr innere Consistenz und Dauer bekommt [...].<sup>286</sup>*

Mit seiner Unterscheidung zwischen simpler Triebstillung von der Sexualität als Ausdrucksform der Liebe, die irdische Glückseligkeit mit gottgegebener, jenseitiger Glückseligkeit verbindet, betont Lenz die Wichtigkeit eines souveränen Umgangs mit dem Sexualtrieb als Ausprägung der Konkupiszenz. Ist dies gewährleistet, so impliziert die Formulierung „auf dem Schooße der Venus“, dass die körperliche Liebe förderlich für den Prozess der Annäherung an das gottgegebene gute Wesen des Menschen sein kann.

Lenz' Überzeugung von der Befähigung zur Triebbewältigung als Bestandteil der Vervollkommnung korrespondiert mit der positiven Anthropologie, wie sie die Neologie

---

<sup>286</sup> PV, S. 66f. Man könnte vermuten, die Figur des Major von Tellheim aus Gotthold Ephraim Lessings Lustspiel *Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück* (1767) habe Pate gestanden für diese Beschreibung. Lenz recurriert auch in seinem 1771/72 verfassten (vgl. Damm: WuB I, S. 708) Drama *Der Hofmeister* auf dieses bekannte Stück (vgl. Damm: WuB I, II, 3, 66).

vertritt. Karl Aner erläutert die aufklärungstheologische Position hinsichtlich des Umgangs mit der Triebnatur des Menschen. Auch Lenz' Forderung nach andauernder Entwicklung beziehungsweise Bewegung, die letztlich zur moralischen Selbstoptimierung führen soll, taucht in Aners Analyse auf:

*Sie [die natürlichen Neigungen, JJ] galten der Neologie nicht als schlechthin verwerflich. Gewiß können sie den Menschen mißleiten oder in Leidenschaften ausarten; aber an sich sind sie gut, geben der Selbsttätigkeit die gehörige Schnellkraft, sind die Prinzipien des Mutes und der Standhaftigkeit, welche zum Vollbringen erforderlich sind. Erziehung, gesellschaftliche Ordnung und Einschränkung nebst einem fortgesetzten Unterricht sind nötig, nicht um diese Triebe zu unterdrücken, sondern um sie auf das moralisch Gute zu richten.<sup>287</sup>*

Aner hält für die Neologen fest, dass Triebe geleitet werden müssen, nicht gelehnet. Ähnlich, jedoch mit eingeschränkter Zuversicht in die menschlichen Widerstandskräfte, äußert sich Lenz. Zwar könne man versuchen, sich aus dieser Dependenz durch Fasten und Keuschheit herauszusetzen, um so die schlechten Neigungen zu kontrollieren. Vollständig entsagen könne man ihnen jedoch nicht.<sup>288</sup> Die moralische Freiheit des Menschen versteht Lenz nun als „die Stärke, die wir anwenden können, den Trieben der Natur nach den jedesmaligen Erfordernissen unsrer bessern Erkenntnis und unserer Situation zu widerstehen.“<sup>289</sup> Die Lebensumstände eines Menschen bedingen gemäß diesem Zitat die Fähigkeit des Menschen, der Sünde zu widerstehen. Lenz deutet also an, dass nicht allein fehlender Wille zur Sündenvermeidung im Sinne der Triebregulierung Ausschlag gebend für den Erfolg dieses Bemühens ist. Denn auch äußere Faktoren, eben die „Situation“ eines Menschen, hat Einfluss darauf und vermag die Größe der Sünde und Schuld zu relativieren. Dessen ungeachtet ist Lenz davon überzeugt, dass der Glaube sowie die Vernunftfähigkeit des Menschen, also an Gott geknüpfte Gaben, einen souveränen Umgang mit der Triebnatur befördern.

Die Wirkmächtigkeit des Geschlechtertriebs stellt Lenz erneut heraus, indem er ihn zur „**Mutter aller unserer Empfindungen**“<sup>290</sup> erklärt. Dieser Trieb und die damit verbundenen Gefühle sind demnach die ursprünglichsten, anders gesagt, die primitivsten. Dieser Ausdruck ist für Lenz nicht negativ konnotiert, bedeutet er doch Unverfälschtheit, Ungekünsteltheit und damit der gottgegebenen menschlichen Natur entsprechend. Im Sexualtrieb und den daran

---

<sup>287</sup> Aner, S. 53.

<sup>288</sup> Vgl. *Entwurf*. In: WuB II, S. 485.

<sup>289</sup> Vgl. *Entwurf*: In: WuB II, S. 485f.

<sup>290</sup> *PV*, S. 68.



geknüpften Empfindungen drückt sich also gewissermaßen der Naturzustand des Menschen aus – eben jener Zustand, in dem der Mensch dem Schöpfungsplan am ehesten entspricht. Dies kann für Lenz nur positiv sein. Mit dieser Feststellung kehrt er nun zu seinen einleitenden Ausführungen zurück: Der Geschlechtertrieb müsse „nur geleitet, nicht getötet werden“.<sup>291</sup> Hierfür empfiehlt Lenz, an Franckes Apelle zur Sündenvermeidung erinnernd, zunächst:

*Präkautionen, Gebeth, gute Grundsätze und Maximen fleißig und oft sich wiederholt und eingepägt [...] eine strenge Lebensordnung, Fasten so gar und Enthaltung von unerlaubten Vergnügungen, Vermeidung böser Gelegenheit, Flucht.*<sup>292</sup>

Die Wirksamkeit seiner Ratschläge schränkt Lenz jedoch zugleich ein, indem er, den individuellen Charakter und die Schwäche eines jeden Menschen berücksichtigend, feststellt:

*Alle die Recepte unserer heutigen Moralisten sind gar gut, aber man erlaube mir es zu sagen, sie sind keine Universalmedicin, die für alle Subjekte brauchbar ist, und gemeiniglich äussern diese schönen Rathschläge ihre ganze Kraft erst, oder von uns erst dann in ihrer Heilsamkeit eingesehen, wenn der Schaden schon geschehen, wenn die Stunde der Versuchung schon vorübergegangen ist und wir unterlegen haben.*<sup>293</sup>

Lenz zeigt hier eine genaue Kenntnis von der Vielfältigkeit menschlicher Charaktere, die Schwächen und damit einhergehende Probleme anerkennt, aber nicht verurteilt. Er stellt fest, dass Erkenntnis Erfahrung voraussetzt. Dies gelte auch in Bezug auf die Akzeptanz der eigenen Fehlbarkeit und die Bereitschaft zu ihrer Bewältigung – ähnlich wie bei den Ureltern, die eben erst nach der begangenen Sünde verstanden, dass sie gesündigt haben.

Sündhafte Triebbefriedigung kann laut Lenz dennoch vermieden werden, wenn man seine nachfolgend konkretisierte Sublimierungsstrategie anwendet. Diese folgt der bereits angesprochenen Idee, das sexuelle Begehren zu leiten, nicht zu töten. Denn dass der Mensch ungerne auf ein Vergnügen verzichtet, wenn nicht ein anderes als Ersatz verfügbar ist<sup>294</sup>, räumt Lenz ein. Doch als Substitut für die unerlaubte körperliche Liebe bietet sich „die empfindsame Liebe“<sup>295</sup> an. So ermutigt er am Ende seiner Abhandlung:

---

<sup>291</sup> PV, S. 70.

<sup>292</sup> PV, S. 70f.

<sup>293</sup> PV, S. 71.

<sup>294</sup> PV, S. 72.

<sup>295</sup> PV, S. 72.

*Seht ihr einen Gegenstand, der euern Geschlechtertrieb rege macht, versucht ob ihr ihn lieben könnt, etwas liebenswürdiges wird er immer haben, und ein weit reicheres Maaß von Vergnügen werdet ihr ernten, als euch der letzte Genuß geben könnte. Die rechten Verhältnisse und Grade in der Liebe zu finden, dazu habt ihr die Vernunft, Gottesgabe und vollkommenes Gesetz. Sela!<sup>296</sup>*

Erneut wird betont, dass Liebe, nicht die Triebstillung, der Schlüssel zur Glückseligkeit ist. Um den Trieb zu regulieren, soll er in ein tiefes Gefühl für die begehrte Person gewandelt werden. Verhindern äußere Umstände das Ideal einer geistigen Liebe, die sich auch in körperlicher Liebe ausdrücken kann, soll die Liebe im Geist, also in eine seelische Verbundenheit, transformiert werden. So fügt man sich in die Verhältnisse, die die Gesellschaft und vor allem Gott durch seine Gesetze vorgeben.

Es ist zu betonen, dass Lenz seine Forderung für realisierbar hält, da Gott die Menschen dazu befähigt habe, die Sinnhaftigkeit seiner Verbote, zu denen die unerlaubte Stillung des Sexualtriebs zählt, einzusehen. Diese Vernunftfähigkeit ermöglicht, laut Lenz, schließlich auch göttlichen Vorgaben gemäß zu handeln. Doch – dies sollte nicht verschwiegen werden – führt diese empfohlene Maßnahme von Lenz dazu, dass die auf den Sexualtrieb zurückzuführenden Bedürfnisse gewissermaßen geleugnet werden, da man sie zu einem Gefühl verfälscht. Ob es gelingt, einen Trieb handhabbar zu machen, indem er zu einem Gefühl modifiziert wird, ist anzuzweifeln, handelt es sich doch um völlig verschiedene Empfindungskategorien.<sup>297</sup> Lenz empfiehlt letztlich die Quadratur des Kreises im Umgang mit dem Sexualtrieb.

Die unterhaltsame, mitunter freimütige Rhetorik in den *Unverschämten Sachen* vermag zwischenzeitlich die Konformität von Lenz' Thesen mit den gesellschaftlichen wie auch religiösen Gepflogenheiten zu bemänteln. Doch vor allem am Ende seiner Ausführungen wird deutlich, wie sehr Lenz sich zur bestehenden Ordnung bekennt. Nur die Institution der Ehe, als „die große von Gott etablierte Ordnung“, schafft die von Gott gebilligte Voraussetzung, „in der wir diesen Trieb mäßig stillen dürfen“<sup>298</sup> ohne zwangsläufig zu sündigen. Unter dieser Prämisse muss Lenz auch die eingangs im Text angeführten Hinderungsgründe für eine Eheschließung in eben derselben Abhandlung schließlich verdrängen. Doch sein Appell: „Also – nur frisch geheirathet, ihr Herren“<sup>299</sup> kann nicht die mitschwingende Verbitterung darüber verhehlen, dass

---

<sup>296</sup> PV, S. 72.

<sup>297</sup> Vgl. Esfeld, Michael: Art. *Gefühl*. In: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hg.): *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart 2008, S. 197.

<sup>298</sup> PV, S. 61.

<sup>299</sup> PV, S. 61.

eben dies vielen jungen Menschen nicht möglich ist<sup>300</sup> und sie vor die Wahl stellt, zu sündigen oder einen Teil ihrer Natur, ihres Selbst zu verleugnen.

Lenz' im kleinen Kreis der *Société* vorgetragener Impuls, der die empfindsame Liebe als mit den göttlichen Gesetzen konforme „säkulare“<sup>301</sup> Alternative zum Ehestand vorschlägt, ist als ein theoretisches, weil idealisierendes Gedankenspiel zu verstehen. Seinen eigenen Ansprüchen zum Trotz, die sich zur Berücksichtigung realer Umstände verpflichten und die menschliche Natur samt ihrer Fehlbarkeit darstellen will, überhöht er deren Fähigkeiten und beschönigt die Wirklichkeit. Wie Hempel richtig erkennt, liegt dies darin begründet, dass für Lenz das „Individuum, das Gegebene als fraglos richtig vor Gott zu akzeptieren und an sich selbst im Verhältnis zu den Gegebenheiten zu arbeiten“<sup>302</sup> hat. So wirkt sein Lösungsvorschlag, den Sexualtrieb mittels empfindsamer Liebe zu der begehrten Person zu sublimieren, als schwer realisierbares Unterfangen. Immerhin bezeichnet er selbst diesen Trieb als den am stärksten ausgeprägten des Menschen. Demnach ist die Wirksamkeit seines vorgeschlagenen Kompromisses<sup>303</sup> fragwürdig. Vielmehr stellt er ein theoretisches Konstrukt dar, denn eine umsetzbare Strategie anzubieten, die dabei helfen könnte, einen Ausweg aus dem Konflikt Sexualtrieb und gottgefällige Lebensweise anzubieten.<sup>304</sup>

Bemüht Lenz sich in seinen Vorträgen, seine Überzeugung von der Sündhaftigkeit außerehelicher Sexualität in unterhaltsame Worte zu kleiden, ist dies in seiner kurz nach den *Philosophischen Vorlesungen* verfassten Schrift *Catechismus* (um 1772) nicht zu beobachten. Ursächlich hierfür ist, dass es sich bei den Texten um unterschiedliche Sorten und Adressaten handelt. Lenz verfasste den *Catechismus* als eine Art moralische Handlungsanleitung und Orientierungshilfe zunächst für sich selbst, von der er sich aber auch einen Nutzen für andere, nicht näher definierte Menschen erhofft, die seine Ausführungen womöglich einmal lesen könnten.<sup>305</sup> Diese darin zum Ausdruck kommende Bekehrungsabsicht ist der pietistischen Frömmigkeit angelehnt.

---

<sup>300</sup> Vgl. Sauder, S. 22: „Angesichts der zahlreichen hindernden Umstände und Gesetze klingt dann die Aufforderung leichtfertig und ironisch.“

<sup>301</sup> Sauder, S. 12.

<sup>302</sup> Hempel: *Der gerade Blick*, S. 94.

<sup>303</sup> Vgl. Velez, Andrea: *Wie „unverschämt“ sind Lenz' „Philosophische Vorlesungen“?* In: Ulrich Kaufmann u.a. (Hg.): *„Ich aber werde dunkel sein.“ Ein Buch zur Ausstellung Jakob Michael Reinhold Lenz*. Jena 1996, S. 46 – 57, hier S. 52.

<sup>304</sup> Dieser Ansatz basiert, wie Lehmann feststellt, auf Lenz' Verhältnis von Körper und Glaube, das er „als energetisches Kontinuum [denkt] und nicht als bloßen Gegensatz.“ Lehmann: *Glückseligkeit*. S. 292.

<sup>305</sup> Vgl. *Catechismus*, S. 62.

Die von Urs Sommer bereits für die *Philosophischen Vorlesungen* konstatierten „orthodoxen Anklänge“ und „die alte augustinische Doktrin vom Menschen als einem Spielball seiner Begierden“<sup>306</sup>, treten im *Catechismus* noch wesentlich deutlicher zutage. Ersichtlich wird dies an der Rigorosität der hier formulierten restriktiven Sexualmoral und Forderungen zur Askese sowie Selbstdisziplinierung, die nahezu alle Lebensbereiche umfassen.<sup>307</sup>

Bevor Lenz diverse Empfehlungen für seine Zeitgenossen ausführt,<sup>308</sup> die das Risiko der Sünde beim Umgang der Geschlechter miteinander minimieren sollen, erläutert er die Sanktionen, die für Sünde im sexuellen Kontext zur Lebenszeit Jesu galten. Lenz legt dar, dass begierdevolles Anschauen mit dem Tode bestraft worden sei. Wie ein tatsächlich begangener Ehebruch könne schließlich auch dies zu einem Samenerguss führen, weshalb das Nachgeben eines optischen erotischen Reizes ebenso zu verurteilen sei wie der tatsächlich vollzogene Akt. Schließlich würde man sich erstens individuell schaden, indem diese Sünde „unser Individuum dessen beraubt was sein edelstes Gehalt ausmacht, [...] der Saamen der Menschen [der] eigentlich das Vehickel ihrer Geister ist [und der] Hauch den die Gottheit in uns gelegt.“<sup>309</sup>

Mit seinen Ausführungen partizipiert Lenz an dem seinerzeit aktuellen Onaniediskurs, der vor den moralischen und gesundheitlichen Risiken der Selbstbefriedigung für beide Geschlechter warnt. Der Verlust des Samens führe zu einer Schwächung des Körpers, so der Konsens bei Experten und Laien.<sup>310</sup> Für Lenz' Ideal von einem gottgefälligen Leben ist aber vor allem problematisch, dass dieser „unlauter[e] Brand der Begierden den Wachstum unsers Geistes für die Ewigkeit [...] hemmen und [...] hindern, so daß wir nicht fähig mehr sind Blätter

---

<sup>306</sup> Sommer, S. 247.

<sup>307</sup> So etwa beim Essen: „1. Nie zu essen oder zu trinken als wenn mich hungert oder dürstet. 2. Allemal das schlechtere Gericht dem bessern vorzuziehen denn das macht den Geist stark und verhindert die Unmäßigkeit.“ *Catechismus*, S. 61.

<sup>308</sup> Vgl. hierzu auszugsweise aus dem *Catechismus*, S. 62: „1. Kein Frauenzimmer jemals anders anzurühren als auf der Hand und auf dem Munde, welches unschuldige Ausdrücke der Werthschätzung und Hochachtung sind [...] 3. Sobald sich wollüstige Begierden in mir regen, oder ich merke daß ich welche in einem Frauenzimmer rege mache, mich von demselben entfernen. 4. Nie auch in Gesellschaft mit der Phantasey weiter gehen als mit den Sinnen [...]“

<sup>309</sup> *Catechismus*, S. 40.

<sup>310</sup> Vgl. Schirmer, Sonja: *Körper in Gefahr: Bernhard Christoph Fausts Beitrag zum deutschsprachigen Onaniediskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts*. In: *Lenz-Jahrbuch* Bd. 13 (2008), S. 183 – 221, hier S. 184. Der Aufsatz ist lesenswert, um einen umfassenden Überblick über die Entwicklung und die Wortführer des Anti-Onaniediskurses im 18. Jahrhundert zu gewinnen. Der Teil allerdings, der sich mit Lenz' moralisch-theologischen Schriften und seinem Drama *Der Hofmeister* auseinandersetzt, enthält Fehler hinsichtlich der Datierung und demnach der Kontextualisierung der moralisch-theologischen Schriften. Weiter werden wenig überzeugende Thesen aus der Forschungsliteratur zur Figur Läubfers aus dem genannten Drama übernommen. So soll dieser sich aufgrund der Bewusstwerdung seiner Sünde der Onanie kastriert haben, nicht, wie in dieser Studie dargelegt, aus Reue wegen der begangenen Sünde der außerehelichen Sexualität und der ihn belastenden Schuld, die er damit auf sich lud. Die im Aufsatz angeführte Argumentation, die Läubfers Tat in den Kontext des Onaniediskurses stellen will, beruht auf Spekulation und ist deshalb kritisch zu bewerten. Zur Interpretation von Läubfers Kastration im *Hofmeister*-Drama siehe Kapitel 3.3 der vorl. Studie.

hervorzutreiben, geschweige denn Frucht.“<sup>311</sup> Onanie bezeugt das Scheitern der Vernunft an der Triebhaftigkeit. Dadurch wird der moralische Fortschritt eines Individuums und damit das Streben nach Vollkommenheit aufgrund der sündhaften Schwächung des Körpers torpediert, so Lenz’ Befürchtung. Zudem lässt die sexuelle Praktik der Onanie eine gegenseitige Unterstützung im Streben nach Vervollkommnung nicht zu. Und dies ist der eigentliche Zweck den Lenz der Sexualität in einer Liebesbeziehung zuschreibt.

Die sozialen Auswirkungen illegitimer Sexualität, die Onanie eingeschlossen, deutet Lenz an. Denn diese Sünde schadet der Allgemeinheit, da

*sie alle Ordnung in der Welt aufhebt und Unordnung Jammer und Höll’ überall anrichtet, denn sie macht uns den Ehestand eckel und verhaßt, der doch die Basis aller Glückseeligkeit in der Welt ist, das Fundamentalinstitut der fortgehenden Schöpfung, und hindert also nicht allein die Fortpflanzung, sondern auch die ganze Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechts.*<sup>312</sup>

Zur Erinnerung: Für Lenz stellt Sexualität innerhalb einer legitimen Liebesbeziehung eine Vorstufe zu der erhofften Glückseligkeit im Jenseits dar. In ihr kann sich die Erlösungshoffnung von Christinnen und Christen begründen. Ein missbräuchlicher Umgang mit dem gottgegebenen Geschenk der Konkupiszenz verrät die sich darin offenbarende Güte Gottes. Die Auswirkungen, anders gesagt, die Strafe für sexuelle Sünden, folgen umgehend. Eine Destabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung sei zu erwarten, wenn die Ehe nicht als legitimierender Rahmen für das Ausleben der Sexualität akzeptiert wird. Lenz deutet hier die soziale und gesamtgesellschaftlich allumfassende Abwärtsspirale an, die er in seiner Reformschrift *Über die Soldatenehen* ausführlich darlegt und für die er, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, Lösungen sucht, um diesem Prozess entgegenzuwirken.

In Abgrenzung zu der dort erkennbaren Lösungsorientiertheit überwiegen in der religiösen Schrift *Catechismus* allerdings martialische Elemente und weniger zeitgemäße Ansätze für eine fromme Lebensweise. Die Dringlichkeit, die Lenz in seinem Bekehrungsauf Ruf für eine gottgefällige Lebenspraxis sieht, zeichnet sich auch in folgendem Rekurs auf das Neue Testament ab. So empfahl Christus angesichts der Bedrohung für das Seelenheil, die sündhaften „Glieder [...] lieber abzuhaue[n] und aufzuopfern“<sup>313</sup>, erklärt Lenz. Zwar findet sich dieser Rat nicht in den Vorschlägen zum Umgang der Geschlechter zu seiner Zeit, doch ist nicht von der

---

<sup>311</sup> *Catechismus*, S. 39.

<sup>312</sup> *Catechismus*, S. 40.

<sup>313</sup> *Catechismus*, S. 39.

Hand zu weisen, dass in diesem speziellen Text eine gewisse Sympathie für die Selbstverstümmelung zugunsten des Seelenheils angedeutet wird.

Welche Resultate lassen sich nun nach der Analyse dreier Texte von Lenz für sein Verständnis von Sünde im Bereich der Sexualität gewinnen? Vor allem, dass seine Ansichten bezüglich dessen, was im sexuellen Kontext Sünde ist, innerhalb der moralisch-theologischen Schriften stringent sind. Zwar scheint ein eklatanter Unterschied hinsichtlich der Drastik der geäußerten Forderungen zwischen den *Philosophischen Vorlesungen* und dem *Catechismus* zu bestehen. Dieser ist jedoch rein oberflächlich. Denn bei genauer vergleichender Lektüre der Texte lässt sich eine rein thematische Akzentverschiebung beobachten. So wird in den *Philosophischen Vorlesungen* der Weg zum Erreichen der Glückseligkeit peu à peu nachvollzogen, wobei der Konkupiszenz eine bedeutende Rolle zugewiesen wird. Die positiven Aspekte dieses göttlichen Attributs, das im Streben nach Vollkommenheit unterstützt, werden betont. Schließlich möchte Lenz in seinem Vortrag motivieren sowie zur Nachahmung animieren, weshalb der Fokus nicht auf die Bedrohung durch die Konkupiszenz gerichtet sein sollte. Doch immer wieder beharrt Lenz auch in dieser Aufsatzsammlung nachdrücklich darauf, dass das Ausleben dieses Triebes außerhalb der Ehe Sünde ist. Gleichzeitig schildert er in gravierender Deutlichkeit das existenzielle Dilemma, das aus dem Bedürfnis nach gelebter Sexualität und dem Einhalten der göttlichen Gesetze resultiert – dieser Aspekt kann als das Alleinstellungsmerkmal der *Philosophischen Vorlesungen* in Abgrenzung zu den Abhandlungen seiner Zeit verstanden werden.

Tatsächlich stellt die Offenheit, mit der Lenz die Macht des Sexualtriebs beschreibt, einen Tabubruch dar. Seine mitunter amüsanten provokanten Einschübe, wie etwa, dass Adam seine Vertreibung aus dem Paradies durch den so möglichen Genuss der körperlichen Liebe als glückliche Fügung begrüßte, können aber nicht über seine Überzeugung von der Sündhaftigkeit der Triebausübung außerhalb der Ehe hinwegtäuschen. Im *Catechismus* vertritt Lenz diese Meinung unverhohlen und bedient sich zur Veranschaulichung seiner Forderungen biblischer Läuterungsszenarien, die Selbstverstümmelung als Option zur Sündenvermeidung nahelegen.

Zwar weniger brutal, doch Lenz' geringe Kompromissbereitschaft bezüglich der Befreiung des Sexualtriebs von Sünde<sup>314</sup> offenlegend, ist sein Lösungsvorschlag, die empfindsame Liebe als Mittel zur Sublimierung des Geschlechtstriebes zu erwägen. So knüpft Lenz im *Catechismus* dort an, wo er in der vorherigen Abhandlung endete – dem Ehestand als

---

<sup>314</sup> Diese Beobachtung trifft vor allem auf seine moralisch-theologischen Schriften zu. Innerhalb der literarischen Texte zeigt sich eine hohe Toleranzschwelle bezüglich der Bewertung von Sünde im Kontext der Sexualität.

Sphäre, in welcher Sexualität, der göttlichen Ordnung gemäß, maßvoll ausgelebt werden darf. Seine Sexualmoral folgt demnach den reglementierenden Vorstellungen, wie sie die pietistische als auch die orthodoxe Frömmigkeitstradition fordert<sup>315</sup>, wenn er auch die Konkupiszenz selbst positiv bewertet.

Seinen Ausführungen zur Stärke des Sexualtriebes zum Trotz, vermittelt Lenz klar, dass ein Scheitern an der Enthaltensforderung selbstverschuldet ist. Denn, so seine in den moralisch-theologischen Schriften vermittelte Ansicht, Gott hat die Menschen schließlich zum Gebrauch der Vernunft befähigt und es obliegt ihrer Anstrengung, sich ihrer Kräfte und Fähigkeiten zu ermächtigen und im Sinne der göttlichen Gebote anzuwenden. Unter dieser Voraussetzung bleibt vielen Gläubigen, die keine Ehe eingehen können, nur die Hoffnung auf Vergebung ihrer Sünde. Denn dass der Hauch der Glückseligkeit, der in der Sexualität erfahrbar wird und den Gott gemäß Lenz eben auch Malefikanten gewährt, zur Sünde verführt, bleibt aufgrund der Konkupiszenz anzunehmen.

### 2.2.2 *Soldatenehen*. Ein utopischer Vorschlag zur Triebregulierung

Im vorangegangenen Kapitel wurde festgehalten, dass für Lenz der Sexualtrieb nur innerhalb der Ehe ausgelebt werden darf, wenn er nicht zur Sünde werden soll. Die nun untersuchte Abhandlung *Über die Soldatenehen*<sup>316</sup> (1776, Druck 1913) bestärkt zum einen seine Forderung nach legitimierter, also ehelicher, Triebausübung. Zum anderen berücksichtigt Lenz in seinem Entwurf die tatsächlichen Lebensbedingungen seiner Gegenwart. Diese stehen seiner Forderung entgegen. Deshalb sucht er in seinem Reformvorschlag nach Möglichkeiten, die die Voraussetzungen für das Ausleben der Sexualität schaffen können, ohne dass man sich zwangsläufig vor Gott versündigt und schuldig wird an der Gesellschaft und deren Ordnung. Denn dass seine Forderungen nach Enthaltensamkeit, die er in seinen moralisch-theologischen Schriften formuliert, in der Realität kaum einzuhalten sind, scheint Lenz bewusst zu sein. Er

---

<sup>315</sup> Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 93.

<sup>316</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 787 – 827. Zu den Entstehungshintergründen vgl. Griffiths, Elystan und Hill, David: *Art. Die Berkaer Schriften*. In: Julia Freitag u.a. (Hg.): *J.M.R. Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 257 – 267, hier S. 257: Der Entwurf *Über die Soldatenehen* wird der Fragmentsammlung *Berkaer Schriften* zugeordnet dem Lenz sich im Sommer 1776, während seines Rückzugs aus Weimar nach Berka mit großer Aufmerksamkeit widmete, um sozialreformerische Projekte zu konzipieren. S. hierzu: Lenz: *Schriften zur Sozialreform*. Das Berkaer Projekt, zwei Teile, Bd. 2, hg. v. Elystan Griffiths u.a. Frankfurt am Main 2007. Nachfolgend abgekürzt: Griffiths/Hill: *Die Berkaer Schriften*.

bemüht sich deshalb in seinem Entwurf um einen Kompromiss, der zwischen seinem Ideal und den Bedingungen der Wirklichkeit vermitteln soll.

Wie notwendig Lenz die Ehe als Institution zur moralischen und deshalb theologischen Legitimierung der Sexualität hält, wird durch seinen gesellschaftspolitischen Entwurf *Über die Soldatenehen* unterstrichen. Das zu seiner Zeit geltende Heiratsverbot für Angehörige des Militärs provozierte Konflikte zwischen dieser Berufsgruppe und der Zivilbevölkerung. Denn durch diese Regel wurden illegitime Beziehungen zwischen Soldaten und Bürgerinnen befördert, was Nachteile für die gesamte Gesellschaft mit sich brachte. Beinahe zwangsläufig führte die Pflicht, ledig zu bleiben, zu schuldhaftem Handeln durch die Soldaten gegen die Zivilbevölkerung und deshalb zu einem Leben, das mit den göttlichen Geboten im Konflikt steht. Denn auch wenn von Seiten eines Liebespaares der Wunsch nach einer ehelichen Verbindung bestand, konnte dieser aufgrund der zeitgenössischen Gesetzgebung nicht umgesetzt werden. Lenz sieht in diesem Verbot der Eheschließung für Militärangehörige vor allem ein beinahe unausweichliches Scheitern des Menschen an der Konkupiszenz, dem menschlichen Hang zur Sünde. Zwar verwendet er diesen Begriff nicht in seinem Reformvorschlag, doch wird das Risiko des Scheiterns an der Konkupiszenz durch seine Ausführungen in den moralisch-theologischen Schriften klar. Das Risiko zu sündigen, das aus dem missbräuchlichen Umgang mit dieser Gabe Gottes erwächst, welche die Menschen eigentlich im Streben nach Vollkommenheit unterstützen soll, bewertet er als hoch.

Lenz führt das bestehende Gesetz des Heiratsverbots auf die Unkenntnis der Herrschenden bezüglich der realen Lebensumstände sowie der Bedürfnisse ihrer Untertanen im Allgemeinen und, in dem hier vorgestellten Text, konkret auf die der Soldaten zurück. Das Heiratsverbot für Militärangehörige münde nahezu unweigerlich in einem Leben in Sünde. Lenz' an Monarchen adressierte Abhandlung<sup>317</sup> zeugt von dem für ihn als sicher und für jedes Individuum geltenden Zusammenhang aus Tugend als Handlungsmaxime und Glückseligkeitsstreben. In seinem Entwurf *Über die Soldatenehen* rückt nun die Lebenssituation der Militärangehörigen in den Fokus, in der ein mit den moralischen und religiösen Forderungen konform gehendes Lebens- und Familienkonzept kaum zu realisieren ist. Diesem Missstand möchte der Reformers Lenz mit seiner Abhandlung begegnen. Darin schlägt er Monarchen eine institutionalisierte

---

<sup>317</sup> Lenz erwog, seine Abhandlung sowohl Herzog Carl August von Sachsen-Weimar, als auch dem französischen Hof unter Ludwig XVI. zukommen zu lassen, vgl. Griffiths, Elystan und David Hill: *Kommentar zu: Jakob Michael Reinhold Lenz: Schriften zur Sozialreform. Das Berkaer Projekt*, zwei Teile, hg. v. Griffiths und Hill, unter Mitwirkung von Heribert Tommek, Frankfurt am Main 2007, Bd. 2, S. 429f.



Eheschließungspraxis zwischen Soldaten und ausgewählten Bürgerinnen zur Umsetzung vor. Die Frauen sollen für den Schritt in eine solche Ehe finanziell entlohnt werden.

Die im obigen Abschnitt benannte Schuld der Soldaten wird von Lenz als eine relative verstanden. Denn die Verhältnisse, in denen sich die Angehörigen des Militärs befinden, mindern die Schuld ihrer Handlungen, wie nun näher ausgeführt wird. So wurde bereits im Kapitel zur Erbsünde sowie mittels Spaldings Predigtauszügen dargelegt, dass das Schuldigwerden eine selbstverantwortete Handlung voraussetzt. Schuldig zu sein ohne Verantwortung zu haben ist demnach nicht möglich. Lenz impliziert in den *Soldatenehen* ebenso wie in seinen ablehnenden Äußerungen zur Existenz der Erbsünde, dass innerhalb eines restriktiven, die individuellen physischen und psychischen Bedürfnisse seiner Mitglieder negierenden oder zumindest ignorierenden Systems, dem Individuum keine Schuld vorgeworfen werden kann.

Die Menschenwürde findet also unter den beschriebenen Voraussetzungen, in denen die Rechte der Einzelnen unterminiert sind, keine Beachtung. Julian Nida-Rümelin geht in seiner Essaysammlung *Über menschliche Freiheit*<sup>318</sup> auch auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Verantwortlichkeit ein, wobei die Vernunftfähigkeit des Menschen, wie auch bei Lenz, vorausgesetzt wird:

*Individuen, die zur Selbstachtung fähig sind und die damit gedemütigt werden können, zeichnen sich dadurch aus, dass sie für ihr eigenes Tun Verantwortung übernehmen können, d. h. dass sie im Stande sind, Gründe abzuwägen, ihr Tun sich selbst und anderen gegenüber zu rechtfertigen. Sie gestalten ihr Leben und ihr Verhältnis zu anderen Menschen in dem Bewusstsein, nicht nur von externen Ursachen, sondern auch von dem Ergebnis der eigenen Abwägung geleitet zu sein. In genau diesem Sinne sehen sie sich selbst als frei Handelnde. Diejenige Demütigung, die hier für uns ausschlaggebend ist, die die Selbstachtung beschädigt und die Menschenwürde verletzt, ist eine in diesem Sinne existenzielle: Sie bezieht sich auf das, was zu den unabdingbaren Voraussetzungen eines selbstbestimmten Lebens gehört. Man könnte dies auch so formulieren: Die Verletzung der Menschenwürde bedroht den Status des Individuums als Person, als freien und verantwortlichen Akteur. Und damit sind wir [...] bei der Verbindung zwischen Menschenwürde und Menschenrechten. Lassen sich die Menschenrechte nicht charakterisieren als diejenigen fundamentalen Bedingungen menschlichen Lebens, die Freiheit und verantwortliches Handeln ermöglichen? Die existenzielle Erniedrigung, die eine Verletzung der Menschenwürde ausmacht, wäre also in dieser Weise ein Verstoß gegen Menschenrechte.<sup>319</sup>*

---

<sup>318</sup> Nida-Rümelin: *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart 2012.

<sup>319</sup> Nida-Rümelin, S. 136. Hervorhebungen durch JJ.

Eben diesen Zusammenhang von Selbstbestimmung und Verantwortungsübernahme erkennt Lenz. Die von ihm diagnostizierten Verstöße der Menschenrechte innerhalb des Militärwesens werden von ihm, als Kind seiner Zeit, zwar nicht als solche bezeichnet, doch anschaulich beschrieben und analysiert. Die zur Selbstachtung fähigen Soldaten sehen sich permanent Demütigungen ausgesetzt, was sich auch darin zeigt, dass ihre Perspektiven auf eine individuelle Lebensgestaltung sehr eingeschränkt sind und ihre Möglichkeit zur Selbstbestimmung äußerst begrenzt sind. Am schwersten wiegt dabei sicher das Heiratsverbot, das die Hoffnung auf eine Erfüllung privater Zufriedenheit oder gar irdischer Glückseligkeit im Lenzschen Sinne unmöglich macht. Die Integrität eines Menschen bleibt unter diesen Bedingungen nicht gewahrt, wodurch die Selbstentfremdung der Soldaten von ihrem gottgegebenen guten Wesen im Grunde unausweichlich fortschreitet, womit wiederum ein sukzessives Abgleiten in die Sünde einhergeht.

Diese fatalen Zusammenhänge möchte Lenz als Möglichkeit zur „Ent-Schuldigung“ für das gesellschaftlich regelwidrige Verhalten der Soldaten zumindest andeuten, wie gezeigt wird. Dass seine entworfenen Pläne in den *Soldatenehen* jedoch die Freiheit des Individuums gleichermaßen beschneiden, wie die von ihm kritisierten Lebensumstände der Militärangehörigen, scheint der Verfasser nicht zu bemerken. Womöglich nimmt Lenz diesen Makel aber auch bewusst in Kauf, um damit einem vermeintlich höheren Zweck zu dienen. Dieser liegt für ihn darin, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen so anzupassen, dass eine Lebensweise gewährleistet werden kann, in der die göttlichen Gebote befolgt werden können und so Sünde vermieden werden kann. So wäre die Voraussetzung dafür geschaffen, dass jeder Mensch seine Fähigkeiten bestmöglich einsetzen kann, um an der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit mitzuwirken.

Weiter sind für die Untersuchung Angelika Kempers Ausführungen zur Flexibilität des Schuldbegriffs relevant, da sie eine Erklärung für die in den *Soldatenehen* beschriebenen Konflikte der beteiligten Parteien anbieten. So führen die unterschiedlichen gesellschaftlichen und sozialen Sphären, in denen sich die Militärangehörigen und die Zivilbevölkerung bewegen, auch zu divergierenden Werten und gesellschaftlichen Normen. Was also für die eine Seite als akzeptierte Handlung tolerierbar ist, woraus ein fehlendes Schuldbewusstsein resultiert, stellt für die andere einen klaren Regelverstoß dar. Diesen Zusammenhang erklärt Kemper wie folgt:

*Der Begriff der ‚Schuld‘ wird zum großen Teil über Wertungskriterien bestimmt, in denen sich die normativen Bedingungen (indirekt der Zustand) der jeweiligen gesellschaftlichen Umgebung spiegeln. Diese Kriterien können als ‚Kanon‘ der gesellschaftlich oder anderweitig institutionell legitimierten Schuldbewertung [...] eingesetzt werden oder bestimmte Wertungen als implizite Anweisungen transportieren. Denn die Begrifflichkeit der ‚Schuld‘ ist zwar weich und definitorisch offen, wird aber vorrangig von der jeweiligen sozialen Formation geprägt.<sup>320</sup>*

Überträgt man diese Definition auf Lenz' *Soldatenehen* wird klar, dass darin auch das Aufeinanderstoßen zweier divergierender Wertesysteme und Lebenswelten behandelt wird. Dies ist einerseits der reglementierte, militärische Alltag, der keine persönlichen Perspektiven erlaubte und somit insbesondere das Ausleben der Sexualität zwangsläufig im Konflikt mit geltenden gesellschaftlichen Normen stand. Und andererseits das Leben der Zivilbevölkerung, die im Falle der Geburt unehelicher Kinder sowohl die Versorgung der Mütter als auch deren Nachwuchs gewährleisten sollte – eine Aufgabe, die eigentlich dem durch die Ehe mit der Mutter legitimierten Vater oblag. Doch das für Soldaten geltende Heiratsverbot konterkariert die Idee der Ehe als gesellschaftlich etabliertes soziales und familiales Ordnungsinstrument. Um eine Brücke zwischen den unterschiedlichen Lebenswelten des Militärs und des Bürgertums zu bauen, möchte Lenz in seiner Abhandlung als eine Art Mediator fungieren, der den Bedürfnissen und moralischen Werten beider Parteien Rechnung trägt.<sup>321</sup> Dass Zivilisten Militärangehörigen mit Argwohn begegneten, wird in der Analyse der *Soldatenehen* deutlich. Um das mitunter moralisch fragwürdige Verhalten der Soldaten zu plausibilisieren, möchte Lenz für ihre emotional prekäre Situation sensibilisieren sowie einen Einblick in ihren Alltag vermitteln.

Die Realität des Soldatenlebens und die daraus resultierenden, für den Herrscher nachteiligen Konsequenzen beschreibt Lenz, ohne zu beschönigen und ohne Rücksicht auf die möglichen Reaktionen, der von ihm angedachten Empfänger seiner Abhandlung:

---

<sup>320</sup> Kemper, Angelika: „Auf, aufgelebt, du alter Adam!“ ‚Schuld‘ in der deutschsprachigen Komödie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. St. Ingbert 2007, S. 19.

<sup>321</sup> Zur Notwendigkeit der Vermittlung zwischen einander nicht vertrauten Parteien s. Lotter, Maria-Sibylla: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin 2012, S. 11: „Eine Kommunikation im eigentlichen Sinne kann nur zwischen Personen stattfinden: zwischen Menschen, die einander (mehr oder weniger) respektieren, weil sie sich als moralisch ansprechbare verantwortungsfähige Wesen – und nicht als vollkommen fremdartige, gänzlich unberechenbare Angehörige der Spezies Mensch – wahrnehmen.“

*Ein großer Haufen Unglücklicher, die mehr wie Staatsgefangene als wie Beschützer des Staats behandelt werden, denen ihr Brot und ihre Schläge täglich zugemessen sind, denen außer den verbotenen Freuden, die ihr am Ende doch bestrafen müßt um nicht aus eurem Staat eine Mördergrube zu machen, daß heißt seinen und euren Untergang vor Augen zu sehen, fast keine einzige unschuldige Freude des Lebens übrig gelassen ist – aus denen wollt ihr eure Verteidiger machen?*<sup>322</sup>

Lenz kritisiert den brutalen Umgang mit den Soldaten und beschreibt die negativen Auswirkungen dieser unwürdigen Lebenssituation. Denn ein Dasein unter solch widrigen Bedingungen steht im Konflikt mit einer gesunden Selbstachtung, die schließlich auch zu einer schwindenden Achtung der Mitmenschen führt. Deshalb appelliert Lenz an die Herrschenden, ihren Umgang mit Soldaten einer Revision zu unterziehen. Diese Neuorientierung muss die Selbstliebe des Individuums berücksichtigen, die sich für ihn in erster Linie im Streben nach Glückseligkeit ausdrückt, wofür Raum geschaffen werden muss. Dies sei die Prämisse, unter der Integrität und Loyalität bei den Angehörigen des Militärs erreicht werde.<sup>323</sup> Furcht als Disziplinierungsmethode habe sich schließlich als fruchtlos erwiesen.<sup>324</sup> Denn der Selbsterhaltungstrieb der durch Restriktionen unterdrückten Soldaten ist stärker als ihre Angst vor Bestrafung.<sup>325</sup> Auch dieser sich auflehnenen Reaktion gegen die in der bestehenden Struktur des Militärs gebräuchlichen Verbote, sind die gesellschaftlichen Probleme, wie Lenz sie beschreibt, geschuldet:

*Man sucht diese Unordnungen [außereheliche Sexualität der Soldaten, JJ] heut zu Tage besser zu verstecken, das Übel schleicht heimlicher aber eben deswegen desto gefährlicher. Die verdorbenen Sitten entnerven Bürger und Soldaten, die Schamhaftigkeit ist von unseren Weibern gewichen [...], die Ehen werden selten und die Nachkommenschaft elend, die Armeen aber müssen am Ende fast das Ansehen von gewaffneten Leichnamen bekommen [...].*<sup>326</sup>

Die Notwendigkeit für eine Reform ist für Lenz vor allem aufgrund der nachteiligen Auswirkungen, die die gegebene Situation für die Zivilbevölkerung mit sich bringt, dringlich. Lenz diagnostiziert eine gesamtgesellschaftliche moralische Abwärtsspirale, die ihren Ursprung im Soldatenwesen hat, denn, „unsere Beschützer, die wir bezahlen müssen, [greifen]

---

<sup>322</sup> Soldatenehen. In: WuB II, S. 794f.

<sup>323</sup> Soldatenehen. In: WuB II, S. 795.

<sup>324</sup> Soldatenehen. In: WuB II, S. 797.

<sup>325</sup> Als Ausprägung des Selbsterhaltungstriebes kann auch der Sexualtrieb verstanden werden, worauf in Kapitel 3.3.2 in der vorl. Studie näher eingegangen wird.

<sup>326</sup> Soldatenehen. In: WuB II, S. 796.

unsere Glückseligkeit an ihren Wurzeln an und zerstören sie dadurch für uns und unsere Nachkommen auf ewig.“<sup>327</sup>

Lenz bewertet das unmoralische Verhalten der Soldaten als Reaktion auf ihre ausweglose, hoffnungslose Situation. Denn auch die Soldaten leiden unter dem für sie geltenden Heiratsverbot – körperlich und seelisch. Ihnen wurde die Hoffnung auf Lebensfreude genommen. Daraus kann wiederum Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen ihrer Mitmenschen erwachsen, wodurch das göttliche Gebot der Nächstenliebe ignoriert wird. So stellen Angehörige des Militärs, die die Bevölkerung beschützen sollen, schließlich eine Bedrohung für das Gemeinwohl dar. Sie handeln sowohl völlig entgegen ihrer vom Staat vorgesehenen Bestimmung, die Bevölkerung zu schützen, als auch entgegen ihrer gottgegebenen Bestimmung: durch Sündenvermeidung nach Vollkommenheit und Glückseligkeit zu streben. Soldaten bleibt demnach nicht nur das Glück verwehrt, Sinn in ihrer beruflichen Tätigkeit zu finden, sondern auch – was für Lenz noch schwerer wiegt – kaum Aussicht auf Erlangung der göttlichen Gnade zu haben.

Die eingangs skizzierten Probleme, die durch das Nebeneinander, doch ohne Kenntnis der jeweiligen Lebenssituationen von Soldaten und Bürgertum entstehen, konkretisiert Lenz nun:

*Wieviel zerrissene Ehen, wieviel sitzengebliebene Jungfrauen, wieviel der Population so gefährliche Buhlerinnen, wieviel andere schreckliche Geschichten, Kindermorde, Diebstähle, Giftmischereien, die dem Nachrichten so viel zu schaffen geben.*<sup>328</sup>

In diesen Ausführungen realisieren sich die angedrohten Konsequenzen der Sünde der Unzucht, wie Lenz sie im *Catechismus* beschreibt.<sup>329</sup> Die Lebensbedingungen der Soldaten lassen kaum Raum für moralisch-sittlich korrektes Verhalten. Militärangehörige können zwischen einer zölibatären, die natürlichen Bedürfnisse negierenden Lebensweise wählen, oder aber sich durch eine illegitime Liebesbeziehung schuldig machen, indem sie die Tugend einer Frau angreifen. Das nachfolgende Zitat macht einerseits Lenz' Skepsis bezüglich der Fähigkeit zur Enthaltbarkeit bei den Soldaten deutlich. Andererseits berücksichtigt es auch das in der Liebe liegende Potenzial für das Streben nach Glückseligkeit, das den Soldaten jedoch verwehrt

---

<sup>327</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 805.

<sup>328</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 805. Durch seine Anstellung als Gesellschafter der adeligen Brüder von Kleist, die als Offiziere in Straßburg stationiert waren, wusste Lenz um das Konfliktpotential, das das Aufeinandertreffen der militärischen und der bürgerlichen Sphäre barg, vgl. Winter: *J.M.R. Lenz*, S. 34 und 45.

<sup>329</sup> S. Kap. 2.2.1. der vorliegenden Studie. Vgl. auch Hempel: *Der gerade Blick*, S. 193: „Die nachhaltig eingeführte Vorstellung, daß illegitime Sexualität eine immense psychische, physische und soziale Gefährdung, ja die Zerstörung aller Betroffenen bedeutet, erklärt Lenz' Insistieren auf einer strengen Sexualmoral.“

bleibt. Diese für Lenz auch emotional prekäre, kritische Situation ist der Nährboden für die fatale Entwicklung, wie er sie beschreibt:

*Der Mangel und die Unmöglichkeit zu heiraten treibt diese Leute herdenweise zusammen um in [...] dem Rausch viehischer Ausschweifungen die Bedürfnisse des Lebens zu vergessen. So wird das ganze Land eine Wüste, wo Geiz, Mangel und Barbarei [...] herrschen.<sup>330</sup>*

Das Zitat unterstreicht die bei Lenz erkannte Überzeugung, dass das menschliche Bedürfnis nach Sexualität nicht vorwiegend nach dessen Stillung strebt, sondern mit der Hoffnung auf Glück, das sich in einer partnerschaftlichen Beziehung finden lassen kann, verbunden ist. Denn in der gegenseitigen Unterstützung im Prozess der Vervollkommnung steigert sich die Hoffnung auf ewige Glückseligkeit. Eine Annäherung an den Zustand der Glückseligkeit durch Vervollkommnung wird den Soldaten aber erschwert, setzt dies doch tugendhaftes, gottgefälliges Handeln voraus. Die Hoffnung auf Erlangung der Glückseligkeit bleibt ihnen also verwehrt.

Geiz und Mangel beziehen sich im obigen Zusammenhang auf die Rücksichtnahme im menschlichen Miteinander. Dieser Geiz und dieser Mangel an gelebter Nächstenliebe können wiederum in Barbarei gipfeln. Die Ursache für diese Abwärtsspirale moralischen Handelns liegt in der Würdelosigkeit, mit der die Soldaten behandelt werden, so Lenz' Überzeugung. Als Angehöriger des militärischen Standes werde man ununterbrochen gequält, was „keine menschliche Kreatur [...] aushalten“ könne und so aus ihm „die elendste Kreatur [macht], die jemals auf zwei menschlichen Beinen gestanden hat.“<sup>331</sup> Letztendlich, so verdeutlichen Lenz' Aussagen, werden die Soldaten durch den Umgang, dem sie ausgesetzt sind und der nicht nur mit seiner persönlichen Vorstellung von einem würdevollen Leben im Konflikt steht, entmenschlicht.

Damit hat Lenz die konkreten, die Allgemeinheit treffenden Konsequenzen der restriktiven Heiratsbestimmungen, die für Soldaten galten,<sup>332</sup> anschaulich beschrieben. Diese Entwicklung hat ihren Ursprung in einem beinahe zwangsläufigen missbräuchlichen Umgang mit der Konkupiszenz, was in einem allgemeinen Verfall der Sitten resultiert. Anschaulich wird dies

---

<sup>330</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 822.

<sup>331</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 811.

<sup>332</sup> Vgl. Pröve, Ralf: *Stehendes Heer und städtische Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Göttingen und seine Militärbevölkerung 1713 – 1756*. München 2009, S. 114. Besonders der dritte Teil dieser umfassenden Publikation leistet einen wichtigen, interessanten Beitrag zur Annäherung an die Lebenssituation einfacher Soldaten. So untersucht Pröve den beruflichen Hintergrund wie die Herkunft der Soldaten. Weiter wurden Quellen zu ihrer Verpflegung und Besoldung fruchtbar gemacht. Die enthaltenen Informationen sind äußerst aufschlussreich, auch, um die gesellschaftliche Relevanz von Lenz' hier untersuchten Abhandlung zu verstehen.

an den gravierenden soziokulturellen Auswirkungen, besonders in Bezug auf das Verhalten des weiblichen Geschlechts als auch die Lebenssituation der illegitimen Kinder.<sup>333</sup> Die oben geschilderte Verkettung unglücklicher Abläufe repräsentieren für Lenz die negativen Auswirkungen einer nicht erfolgten Triebregulierung.<sup>334</sup>

Um nun die Tugend der weiblichen Bevölkerung zu restituieren, muss diese Personengruppe Lenz' Ansicht nach vor den Annäherungsversuchen der Militärangehörigen geschützt werden. Hierfür gilt es Voraussetzungen zu schaffen, um dem zu beobachtenden Sittenverfall entgegenzuwirken.<sup>335</sup> Entsprechend seiner im vorherigen Kapitel herausgestellten Überzeugung, dass der Sexualtrieb nicht getötet, sondern geleitet werden müsse, wirbt Lenz deshalb in seiner Abhandlung zu den Soldatenehen für eine institutionalisierte Eheschließungspraxis. Diese sieht die Verheiratung von Soldaten mit sich eigens dafür zur Verfügung stellende Frauen vor:

*Ist es ein Gedicht das ich jüngsthin las, oder ein Gesicht das ich sah, daß alle die Bürger, alle die Bauren, alle die Edelleute selbst von allen bürgerlichen Abgaben oder von den Zöllen befreit waren, die ihre Töchter an Offiziere oder Soldaten verheuratet hatten. Daß dagegen alle die Offiziere und Soldaten die heurateten die Erlaubnis hatten, den Winter über bei ihren Weibern auf dem Lande [sich] aufzuhalten, den Sommer aber sich wieder unter den Waffen einfinden. Daß dafür ihre Schwiegerväter gehalten waren, ihre Weiber lebenslänglich zu ernähren, mit den Kindern aber sich nicht belasten durften, weil sie ihnen der König abnahm und auf seine Unkosten zu künftigen Soldaten erzog. Waren es aber Töchter, ihnen eine Ausstattung aus der königlichen Kasse bewilligte, übrigens sie der Sorgfalt der Eltern und Großeltern überließ.*<sup>336</sup>

Die Umsetzung dieses Unterfangens würde für das Individuum zweifellos eine Beschneidung der Freiheits- und Persönlichkeitsrechte bedeuten. Dass männlichen Nachkommen dieser regulierten Ehen qua Geburt eine Karriere beim Militär vorherbestimmt sein soll, stellt heute zwar einen Irritationsfaktor dar. Im 18. Jahrhundert jedoch war es nicht ungewöhnlich, sich beruflich am Werdegang des Vaters zu orientieren.<sup>337</sup> Sicherlich dürften aber andere Aspekte

---

<sup>333</sup> Vgl. hierzu Mitterauer: *Ledige Mütter*, S. 19.

<sup>334</sup> Siehe hierzu auch Pautler: *Pietistische Weltdeutung*, S. 291: „Die Verrohung der Soldaten, sprich das unkontrollierbare Ausleben der Sexualität, ist in Lenz' Augen nur Ausdruck des allgemeinen verderbten Zustandes der Gesellschaft.“

<sup>335</sup> Vgl. Pautler: „*Wehe dem neuen Projektmacher.*“ *Überlegungen zur sozialreformerischen Programmatik im Werk von J.M.R. Lenz.* In: Wolfgang Albrecht u.a. (Hg.): „*Ich aber werde dunkel sein.*“ *Ein Jahrbuch zur Ausstellung Jakob Michael Reinhold Lenz.* Jena 1996, S. 32 – 45, hier S. 41. Pautler spricht von einer „allgemeine[n] Remoralisierung der Gesellschaft.“

<sup>336</sup> *Soldatenehen.* In: WuB II, S. 798f.

<sup>337</sup> Eben dies hatte sich auch Christian David Lenz für seinen Sohn Jakob gewünscht. Vgl. Winter: *J.M.R. Lenz*, S. 27.

von Lenz' Entwurf zur Militärreform als nicht realisierbar abgelehnt worden sein. So sieht sich etwa die Idee, Familien, die junge Frauen aus ihren Reihen als Soldatenfrauen zur Verfügung stellen, mit Steuer- und Zollerlass zu entlohnen, mit dem Vorwurf der Prostitution konfrontiert.<sup>338</sup> Auch der rabiater formulierte Gedanke, männliche Nachkommen der Familie abzunehmen, irritiert. Doch Lenz relativiert diesen Vorschlag selbst in der gleichen Schrift.<sup>339</sup> Die literaturwissenschaftliche Forschung tut sich mit seinem *Entwurf zu den Soldatenehen* sichtlich schwer.<sup>340</sup> Offensichtlich wird dies bei Wilson:

*Die Töchter – nun, man hat den Eindruck, Lenz weiß nicht recht, was er mit ihnen machen soll, es überrascht eigentlich, daß er sie nicht wie ihre Mütter von vorneherein zu künftigen Soldatenweibern und -gebärerinnen bestimmt. Auf jeden Fall spielen die Wünsche der Betroffenen überhaupt keine Rolle; sie werden alle für den Staat instrumentalisiert, die Mutter als Gebärmachine, Vater und Sohn als Kampfmaschinen [...]. Die Befreiung von Abgaben [...] hat ihre Begründung lediglich in der Bezahlung für die sexuellen und reproduktiven Dienste; den Gewinn haben allerdings [...] in erster Linie nicht die Prostituierten, sondern die Zuhälter, nämlich ihre Väter [...].*<sup>341</sup>

Eine Tendenz zur Polemik durchzieht Wilsons Analyse. Doch er räumt die „fatalen Auswirkungen der Ehelosigkeit der Soldaten“<sup>342</sup> zu Ungunsten des Gemeinwohls ein. Dessen ungeachtet allerdings, erkennt Wilson nicht, dass eben in dem Wunsch nach Behebung der Missstände für Lenz die Motivation liegt, die gegebenen Umstände auf durchaus eigentümliche Weise reformieren zu wollen. Denn allen guten Absichten zum Trotz: Was Lenz nicht aufzufallen scheint, ist, dass mit der Umsetzung seiner Ideen die Beschneidung der individuellen Freiheit, vor allem auf Kosten der Frauen, einherginge. Lenz' Vorschlag verteilt die Nachteile demnach um.

In Lenz' Modell muss sich das Wohl des und der Einzelnen dem Allgemeinwohl unterordnen, um dem weiteren Verfall der Sitten, der zu illegitimen Geburten und schlimmstenfalls zu Kindsmorden führt, vorzubeugen. Das große Übel seiner Gegenwart soll sozusagen mithilfe eines kleineren Übels – der Beschneidung der Persönlichkeitsrechte – bewältigt werden. Es ist die Brisanz der Problematik, die Lenz als Legitimationsgrundlage für seinen eigenwilligen Reformvorschlag begreift, was auch Wilson eingeschränkt zugibt. Jedoch fokussiert sich sein

---

<sup>338</sup> Vgl. Wilson, W. Daniel: *Zwischen Kritik und Affirmation. Militärphantasien und Geschlechterdisziplinierung bei J. M. R. Lenz*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen...“. *Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz*. Stuttgart 1994, S. 52 – 85, hier S. 59.

<sup>339</sup> Vgl. *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 814 und S. 825.

<sup>340</sup> Einen ausführlichen, differenzierten Überblick über die Forschungsliteratur zu den *Soldatenehen* mit kritischer Kommentierung bietet Hempel: *Der gerade Blick*, S. 181 – 186.

<sup>341</sup> Wilson: *Militärphantasien und Geschlechterdisziplinierung bei J. M. R. Lenz*, S. 59ff. Pautler folgt Wilsons Sichtweise, vgl. Pautler: *Pietistische Weltdeutung*, S. 293f.

<sup>342</sup> Wilson, S. 59.



Beitrag vor allem auf den unterstellten ausgeprägten misogynen Charakter des Autors, der sich Wilsons Überzeugung nach in den *Soldatenehen* ausdrückt. So kritisiere Lenz in seinem Konzept der Soldatenehe vor allem „die Schleifung der Geschlechterdifferenz.“<sup>343</sup> Dem kann nicht zugestimmt werden. Zwar bedient sich Lenz mitunter eines rüden Sprachduktus. Dieser intendiert jedoch, die Virulenz der gesellschaftlichen Missstände gegenüber der herrschenden Klasse zu veranschaulichen, die keine Vorstellung von der Lebensrealität ihrer Untertanen hat.

Wilson selbst befürchtet Einwände, die seine Argumentation als „reichlich unhistorisch, von modernen Einsichten über die Natur der Geschlechterverhältnisse geprägt“<sup>344</sup>, kritisieren. In seinem Bestreben, die seinerseits Lenz unterstellte Misogynie, die sich in den *Soldatenehen* zeige, nachzuweisen, verliert Wilson die Möglichkeit aus den Augen, dass jeder Prozess, der sich mit Neuartigem beschäftigt, auch ein Fehlerrisiko birgt – ohne dass sich darin zwangsläufig ein Charakterzug einer reformwilligen Person offenbaren muss. So übersieht Wilson, dass Lenz’ sukzessive Anpassungen seines Projekts einer persönlichen Unsicherheit bezüglich des Umgangs mit der Dynamik einer sich verändernden Gesellschaft<sup>345</sup> geschuldet sein können.<sup>346</sup> Der Diskurs darüber, was die Würde des Menschen bedeutet, wurde in seiner Zeit, in der Epoche der Aufklärung, lebendig geführt. Beispielhaft hierfür ist insbesondere das bei Lenz zu beobachtende Austarieren dessen, was dem Menschen zumutbar ist. Diese Überlegungen berührt auch die die Frage nach Lebenskonzepten, die mit der Würde des Menschen konform gehen.

Der potenzielle Reformler Lenz wagt sich in den *Soldatenehen* an ein heikles Thema, das die moralischen und bürgerlichen Konventionen, nämlich die Notwendigkeit der Ehe in seiner Zeit zuspitzt und im Grunde die daraus resultierenden Konsequenzen formuliert. Diese fordern allerdings zur Kritik heraus<sup>347</sup> – bis heute, wie ein Blick in die Forschungsliteratur zu den *Soldatenehen* zeigt.<sup>348</sup> Nida-Rümelin wird herangezogen, um die selten neutralen Reaktionen auf Lenz’ Projekt sachlich zu erklären:

---

<sup>343</sup> Wilson, S. 64.

<sup>344</sup> Wilson, S. 59.

<sup>345</sup> Vgl. Griffith/Hill: *Kommentar zu: Jakob Michael Reinhold Lenz: Schriften zur Sozialreform. Das Berkaer Projekt*, Bd. 2, S. 423.

<sup>346</sup> Siehe auch Griffith/Hill: *Kommentar zu: Jakob Michael Reinhold Lenz: Schriften zur Sozialreform. Das Berkaer Projekt*, Bd. 2, S. 423.

<sup>347</sup> Vgl. Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller u. Gerhard Sauder. Bd. 16: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Hg. v. Dieter Sprengel. München 1985, S. 634: „[Die] frühe Bekanntschaft mit dem Militär [hatte] die eigene Folge für ihn [Lenz, JJ] daß er sich für einen großen Kenner des Waffenwesens hielt; auch hatte er wirklich dieses Fach nach und nach so im Detail studiert, daß er einige Jahre später ein großes Memoire an den französischen Kriegsminister aufsetzte, wovon er sich den besten Erfolg versprach. Die Gebrechen jenes Zustandes waren ziemlich gut gesehn, die Heilmittel dagegen lächerlich und unausführbar.“

<sup>348</sup> Man sollte bei der Analyse des Reformvorschlags nicht vergessen, welche hohe Bedeutung Lenz der Ehe und auch der darin gelebten Sexualität beimisst. Vgl. hierzu auch: Weiß: *Nachwort*. In: Lenz: *PV*, S. 101: „Ausgehend

*Kulturelle Normen, die die kollektive Praxis über eine lange Zeit prägen, lassen sich von den Mitgliedern der betreffenden Gemeinschaft in der Regel je individuell kaum in Frage stellen. Der wesentliche Grund dafür ist, dass eine Infragestellung, ja erst recht der offene Widerstand, die Person außerhalb der jeweiligen Gemeinschaft stellen würde. Man kann in solchen Fällen von kulturellen Praktiken sprechen, die gemeinschaftskonstitutiv sind, d. h. die den Zusammenhalt der Gemeinschaft bestimmen. [...] Das menschliche Individuum, das sich solchen gemeinschaftskonstitutiven Praktiken widersetzt, stellt sich außerhalb der Gemeinschaft.<sup>349</sup>*

Die strikte Trennung der Lebensformen von Militär- und Zivilgesellschaft war zu Lenz' Zeit etabliert. Er, als Bürgerlicher, der die Missstände und das Risikopotenzial dieser getrennten und dennoch nebeneinander existierenden Sphären erkannte und zu Papier brachte, konnte seine Ideen als Einzelner nicht gegen die „kollektive Praxis“ durchsetzen. Ohne Frage provoziert(e) vor allem sein Ehekonzept, das sich nicht ohne Grund dem Vorwurf der Prostitution ausgesetzt sieht. Mit seinem Vorschlag der Vermischung dieser beiden Lebenswelten auf Grundlage eines staatlich institutionalisierten Modells zur Eheschließung, rüttelt Lenz seinerzeit an einer „gemeinschaftskonstitutiven Praktik“, die sich nicht nur auf das Ausbleiben der Aussteuer der Braut bezieht. Mit seinen Ideen zu den Soldatenehen positioniert sich Lenz „außerhalb der Gemeinschaft“ – dabei wollte er gerade das friedfertige Miteinander, eben die Gemeinschaft der Menschen untereinander, – aber auch mit Gott –, befördern.

Das Reformprojekt zu den Soldatenehen ist beispielhaft für das, was Lenz während seiner Schaffenszeit in den 1770er-Jahren bewegte: Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, was als gut und was als schlecht zu verstehen sei und vor allem, wie man das Gute befördern und das Schlechte minimieren kann. Dabei ist wiederholt eine persönliche Unsicherheit des Autors zu erkennen, während er bemüht ist, gesellschaftlich umsetzbare Ansätze zu entwickeln,<sup>350</sup> in denen die menschliche Natur, Moral und göttliche Gebote mehr oder weniger gleichermaßen berücksichtigt werden können.

Es mag der isolierten Lektüre der Reformschrift geschuldet sein, dass man geneigt ist, dieser eine frauenfeindliche Tendenz zu unterstellen. Damit verkennt man jedoch Lenz' eigentliches Anliegen: Die Umsetzung des göttlichen Willens, der verlangt, dass die Menschen glücklich

---

von der zentralen Rolle, die Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* der Institution Ehe zuweist, [wäre] noch einmal gründlich die Thematisierung der Ehe und ihre Bedeutung für Lenz' Gesellschaftskonzept in seinen übrigen Werken zu untersuchen: angefangen vom *Hofmeister*, [...] dessen Schluß nicht zwingend parodistisch gelesen werden muß, bis zu hin zu seinen Vorschlägen im Zusammenhang der *Soldatenehen*.“

<sup>349</sup> Nida-Rümelin, S. 143.

<sup>350</sup> Vgl. Griffiths/Hill: *Die Berkaer Schriften*, S. 264: „Das Beieinander sich widersprechender Konzepte zeigt, dass die *Berkaer Schriften* unterschiedliche, schwer einzuordnende Etappen eines Denkprozesses darstellen, von denen *Über die Soldatenehen* nur eine [...] ist. Dennoch macht diese große Anzahl von Fragmenten deutlich, welche Probleme und welche möglichen Lösungen Lenz am meisten beschäftigten.“

sind. Jedoch macht Lenz die seinerzeit realen gesellschaftlichen Strukturen als hinderlich für die Umsetzung dieser Forderung Gottes aus. Dies zeigt sich insbesondere im Militärwesen, wobei die Reglementierung in Bezug auf Eheschließungen gesamtgesellschaftliche negative Auswirkungen mit sich bringt.

Wilson hingegen interpretiert Lenz' *Soldatenehen* als Nobilitierungsinstrument, von dem dieser sich erhoffe, in den Offiziersstand erhoben und schließlich geadelt zu werden oder womöglich eine Anstellung am französischen Hof zu erhalten. Die Motivation für Lenz' unterstelltes Interesse an einer militärischen Laufbahn liege in seiner unerwiderten Zuneigung zu Henriette von Oberkirch, geborene Waldner,<sup>351</sup> begründet, sozusagen, um sich der Baronin standesmäßig anzunähern. Gestützt werden soll diese These mit Verweisen auf literarische Texte von Lenz, in welchen er diese Fantasie literarisch verwirklicht haben soll.<sup>352</sup> Diese Argumentation erscheint recht konstruiert. In Wilsons Lesart der *Soldatenehen*, die sich auf den von der Liebe enttäuschten und deshalb Frauen verachtenden Revanchisten stützt, bleibt außerdem die Staatskrise Frankreichs unberücksichtigt, von der Lenz sich womöglich Interesse an seinem Reformvorschlag seitens des Hofes unter Ludwig XVI. erhoffte.<sup>353</sup>

Der Fokus von Wilsons Beitrag, liegt auf dem Lenz unterstellten „Phantasma der verfügbaren Frau“<sup>354</sup> und läuft dabei Gefahr, sich einer Argumentationsweise zu bedienen, die wissenschaftlich fragwürdig ist. Insbesondere die Aussage, Lenz, als labiler Mensch, erlag der Ungeheuerlichkeit seiner Zeit,<sup>355</sup> birgt im Gesamtkontext des Aufsatzes das Risiko, die Texte des Autors als nichternstzunehmende geistige Ergüsse abzutun. Mit dieser hier beobachteten, auf ein bestimmtes Argumentationsziel ausgerichteten Vorgehensweise,<sup>356</sup> die Lenz' Hauptthema, nämlich die Religion und ihren Nutzen für das Individuum, vollständig ignoriert, wird man zum einen dem Autor nicht gerecht. Zum anderen verkennt man so seine Absichten grundlegend, was im schlimmsten Fall zu einer Fehlinterpretation seiner Texte führt.

---

<sup>351</sup> Diese für Lenz schwierige Episode seiner Vita wird in Kap. 2.3 ausführlich erörtert werden. Vorerst sei nur erwähnt, dass die Eheschließung der von ihm begehrten Frau ihn in eine existenzielle Krise führte.

<sup>352</sup> Wilson, S. 67ff.

<sup>353</sup> Vgl. Gibbons, James: *Politics and the Playwright. J.M.R. Lenz and Die Soldaten*. In: *The Modern Language Review*, 96 (2001), S. 732 – 746, hier S. 733. Ausführlich zur Situation Frankreichs nach der Thronbesteigung Ludwig XVI. und dem Zusammenhang zu Lenz' *Ueber die Soldatenehen* s. Kommentar zu Lenz: *Schriften zur Sozialreform. Berkaer Schriften*, S. 433 – 444.

<sup>354</sup> Wilson, S. 74.

<sup>355</sup> Vgl. Wilson, S. 75.

<sup>356</sup> Diese übersieht nämlich auch, dass schon vor der für Lenz sicherlich emotional belastenden Situation (s. ausführlich Kapitel 2.3 der vorl. Studie) bestehende Interesse am Militärwesen, vgl. Griffiths/Hill, S. 258. Zudem äußert er sich in einem Brief an Herder vom 20. November 1775 im Kontext des Schlusses seines Dramas *Die Soldaten* (1775!) zu den *Soldatenehen*, vgl. WuB III, S. 353 – 354, hier S. 353. Seine im nächsten Abschnitt erörterten persönlichen Beobachtungen als Gesellschafter junger, adeliger Offiziere, die in das Drama mit einfließen, mögen zum Entstehen und dem Inhalt der hier untersuchten Abhandlung beigetragen haben. Wilson verweist sogar auf diesen Brief, doch zieht er ihn ausschließlich zur Untermauerung seines, Lenz unterstellten misogynen Charakters heran, vgl. Wilson, S. 60.

Passender und nachvollziehbar sind hingegen Hempels Ausführungen bezüglich der reglementierenden Aussagen in den *Soldatenehen*, insbesondere, da hier der für Lenz wichtige, souveräne Umgang des Menschen mit der Konkupiszenz berücksichtigt wird:

*Die Gefährdung durch regelwidrige Sexualität wird bei Lenz als so bedrohlich dargestellt daß dem Menschen hierbei nicht die Freiheit mündiger Orientierung nach dem trial-and-error-Prinzip zugemutet werden kann, weil er außerordentlich leicht einem fatalen Orientierungsfehler unterliegt. [...] Das Befolgen verbindlicher überindividueller Vorschriften anstelle selbständiger Einzelfallprüfung ist [...] die einzig praktikable Lösung, da im Umgang mit „einem so heftigen Triebe“ theoretische Erkenntnisse im Ernstfall des akuten Orientierungsverlustes mißachtet würden.<sup>357</sup>*

Lenz will mit den Vorschlägen in den *Soldatenehen* aktiv dazu beitragen, gesellschaftliche Missstände zu beheben. Deshalb sieht er sich veranlasst, als „Dolmetscher der Natur“<sup>358</sup> zu fungieren, mit der Absicht, die „Würde und Freiheit des Menschen“<sup>359</sup> in seinem Reformprogramm zu integrieren. Dabei wird seine Kenntnis von der menschlichen Natur, wobei ihre Schwächen durchaus berücksichtigt, ihr sogar zugestanden werden, deutlich:

*Eine vernünftige Vorstellung, vom Manne, von der Selbstliebe hergenommen und eingeschränkt, tut tausendfach schneller Wirkungen als alle eure Predigten, Lehrstühle, Katechismusbücher und Ohrenbeichten, mit denen ihr den gemeinen Mann den Himmel und sich selbst betrügen lehrt.<sup>360</sup>*

Konkret meint dies, wenn der Soldat Frau und Kinder hat, weiß er, wofür es sich zu kämpfen lohnt, wodurch seine Moral und zugleich seine Tapferkeit gestärkt würden.<sup>361</sup> Denn die Theorie von der Glückseligkeit, wie Theologen sie vermitteln, kann nicht überzeugen. Stattdessen müssen Soldaten, wie eigentlich alle Menschen, Freude und Glück wirklich erfahren und erleben, um den Sinn tugendhaften Handelns zu begreifen. Die Überzeugung von der Bereitschaft zur Verhaltensänderung des Menschen, wenn er denn weiß, wofür er dies tut, liegt Lenz' Konzept zugrunde. Es steht somit stellvertretend für den ersten Schritt hin zur persönlichen Vervollkommnung, die in dem Glück der Familie, als privateste Form, in welcher Nächstenliebe gelebt wird, ihren Anfang nimmt.<sup>362</sup>

---

<sup>357</sup> Hempel: Lenz' „*Loix des femmes Soldats*“: *Erzwungene Sittlichkeit in einer „schraubenförmigen Welt“*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „*Die Wunde Lenz*“. *J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 373 – 288, hier S. 379.

<sup>358</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 807.

<sup>359</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 811.

<sup>360</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 802.

<sup>361</sup> *Soldatenehen*. In: WuB II, S. 798.

<sup>362</sup> Kritik an Lenz *Soldatenehen* äußert Müller, Maria E.: *Die Wunschwelt des Tantalus. Kritische Bemerkungen zu sozial-utopischen Entwürfen im Werk von J. M. R. Lenz*. In: *Literatur für Leser 1984*, Band 3, S. 148 – 161,

Die Bedeutung des Glückseligkeitsstrebens für Lenz' Anthropologie und religiöses Konzept – beides darf nicht getrennt voneinander betrachtet werden – bildet für ihn doch die menschliche Natur im Idealfall eine Symbiose mit der Religion und ist wichtig für das Verständnis der *Soldatenehen*. Denn auch, wenn sich dies nicht ohne weiteres erschließen mag: In seinem Reformprojekt spiegelt sich Lenz' Verständnis von gelebter Nächstenliebe wider. Zwar mag er sich bewusst gewesen sein, dass sein Konzept nicht zu einer allumfassenden Glückseligkeit beitragen kann. Im Vergleich zu den Zuständen, die seine Gegenwart prägten, stellte es in seinen Augen dennoch einen Fortschritt dar, um den Weg für das Streben nach Vollkommenheit zu ebneten.

Insbesondere im Hinblick auf die physische (Gewährleistung der Versorgung von Nachkommen), moralische (Vermeidung illegitimer sexueller Kontakte und ebensolcher Nachkommenschaft) sowie seelische (eheliche Sexualität als Gottesgeschenk, Schutz der Reputation der Frau, Vermeidung von Kindsmord) Verfassung des Individuums, ging Lenz von einer Verbesserung des Status quo aus. Gleichzeitig entspricht „dieser Ansatz [...] Lenz' individualethischem Konzept, das das Individuum auf das ‚Glücklichmachen‘ des Mitmenschen verpflichtet“<sup>363</sup>, auch auf Kosten des eigenen Glücks. Dieser Altruismus ist charakteristisch für Lenz' Glückseligkeitskonzept, in dem sich das Wirken Gottes im Diesseits erfahren lässt. So rechtfertigt sich, zumindest für Lenz, auch das utilitaristische Konzept, das den *Soldatenehen* zugrunde liegt. Um darzulegen, warum Lenz' Reformvorschlag nach Ansicht der Allgemeinheit allerdings nicht umzusetzen ist, soll Nida-Rümelins Essay *Warum die Menschenwürde auf Freiheit beruht*<sup>364</sup> als theoretisches Fundament herangezogen werden:

*Wir sehen [...], dass die Kritik menschenunwürdiger Praktiken die universelle Geltung bestimmter Individualrechte voraussetzt. Individuelle Verantwortung und universelle Geltung bedingen einander. Erst das Bewusstsein der universellen Geltung einzelner Grundrechte ermöglicht es auch dem einzelnen Individuum, sich gegen entwürdigende kulturelle Praktiken zur Wehr zu setzen. Während Selbstachtung zunächst nur einen Begriff des individuellen Rechts voraussetzte, der auch mit einer lediglich lokalen, regionalen oder kulturellen Geltung vereinbar war, führt uns das Postulat, dass Kritik auch an gemeinschaftskonstitutiven menschenunwürdigen, kulturellen Praktiken*

---

hier, S. 161. Die Mediävistin meint, Lenz würde „nicht gewahr [werden], daß er das Leben um so unerbittlicher dem Zugriff der Macht preisgibt. [...] Mit der Einbeziehung der Affektstruktur der Beherrschten unterbreitet Lenz Techniken zur Perfektionierung von Herrschaft; einer Herrschaft, der es nicht mehr nur um blinde Unterwerfung und Ausbeutung der Untertanen geht, sondern um Machtmethoden, die es erlauben, deren Fähigkeiten, Kräfte und Energien zu steigern und optimal verwertbar zu machen.“ Vielleicht sieht Lenz darin aber auch ein geringeres Übel für die Gesellschaft, als es die unkontrollierte Konfrontation der Soldaten mit der Zivilgesellschaft bedeutet. In jedem Fall ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich eine möglicherweise unreflektierte Komplizenschaft mit der Monarchie seitens Lenz beobachten lässt.

<sup>363</sup> Pautler: „*Wehe dem neuen Projektmacher*“, S. 39.

<sup>364</sup> Rümelin-Nida: *Warum die Menschenwürde auf Freiheit beruht*. In: *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart 2012, S. 127 – 159.

*möglich sein muss, zur These universeller Geltung bestimmter individueller Recht, eben zur These der Existenz von Menschenrechten [...].*<sup>365</sup>

Bereits das erste Kriterium gilt weder für die Zeit, in der Lenz lebte, noch für sein Projekt selbst. Die Nichtexistenz anerkannter allgemeiner Individualrechte und der fehlende Konsens darüber, was diese definiert, verleitete Lenz dazu, die Selbstachtung der und des Einzelnen in seinen *Soldatenehen* nicht zu berücksichtigen. Er vermochte es nicht, über die ständisch organisierte Gesellschaftsstruktur, in der das Recht auf Selbstverwirklichung bei einem Gros der Bevölkerung stark eingegrenzt war, hinaus zu denken.<sup>366</sup> Abgesehen davon, dass er damit die Herrscher, für die seine Abhandlung bestimmt war, gegen sich aufgebracht hätte, lag ihm eine Umwälzung der gesellschaftlichen Ordnung fern. Da jedoch seiner Ansicht nach konkrete soziale Probleme mit Hilfe seiner Vorschläge eingedämmt werden könnten, verstand Lenz die von ihm konzipierte Reform des Soldatenwesens durchaus als eine Optimierung im Vergleich zu dem Zustand, der sich ihm darbot. Dabei übersah er jedoch, dass „die Demütigung einer Person [...] nicht dadurch gerechtfertigt [wird], [...] damit die Demütigung anderer Personen verhindert werden kann.“<sup>367</sup> Doch eben dies wäre die Folge gewesen, wenn seine Ideen umgesetzt worden wären, in denen Soldatenfrauen gewissermaßen als staatlich subventioniertes Mittel zur Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit fungieren sollten.

Lenz' Abhandlung *Über die Soldatenehen* zeugt, wie auch seine moralisch-theologischen Schriften, von einer restriktiven Sexualmoral. Das Ausleben der Sexualität außerhalb der Ehe ist für ihn eine schwerwiegende Sünde, deren Konsequenzen er variantenreich und realitätsnah schildert. Eben diese negativen Folgen bedeuten für Lenz ein Hindernis im Streben nach Glückseligkeit, unter anderem, weil sie zu einer Verkomplizierung der Lebenssituation, insbesondere für Frauen, beitrug. Die in der Forschungsliteratur zu findende Begründung, Lenz habe „die Triebregulierung unvermittelt zum Ausgangspunkt von Heeres- und Gesellschaftsreformen [...] machen“ wollen, da ihm „die eigne Sexualität aufs unglücklichste missraten war“<sup>368</sup>, ist allein schon aufgrund des defizitären wissenschaftlichen Gehalts zu kritisieren. Auch verliert dieses Argument, wie bereits Wilsons, Lenz' allgemeines Glückseligkeitskonzept aus den Augen.

---

<sup>365</sup> Nida-Rümelin, S. 144.

<sup>366</sup> Anders verhält es sich in Lenz' literarischen Texten, wie in Kapitel 3 der vorl. Studie untersucht wird.

<sup>367</sup> Nida-Rümelin, S. 151.

<sup>368</sup> Glaser, Horst Albert: *Bordell oder Familie? Überlegungen zu Lenzens „Soldatenehen“*. In: Karin A. Wurst (Hg.): *J.R.M. (sic!) als Alternative? Positionsanalysen zum 200. Todestag*. Köln 1992, S. 112 – 12., hier S. 122.

Zwei Motive sind für Lenz' ausführliche Erörterungen der menschlichen, insbesondere der illegitimen Sexualität, plausibel. Als erstes ist der offensichtliche Widerstreit von Vernunft und Trieb zu nennen. Dabei können diese beiden Gegenpole als repräsentativ für das irdische Leben gelten, das aus tugendhaften, gottgefälligen und unmoralischen, sünd- und schuldhaften Handlungen besteht. In diesem existenziellen Dilemma kann sich das Individuum bewähren oder scheitern – es obliegt seiner persönlichen Verantwortung und Bereitschaft zur Willensanstrengung.<sup>369</sup>

In seinem Text *Über die Soldatenehen* thematisiert Lenz allerdings die Grenzen menschlicher Vernunft und beschreibt die Auswirkungen dieser Einschränkung.<sup>370</sup> Die Kraft des Sexualtriebs und die Lebensumstände der Soldaten bergen ein hohes moralisches Konfliktpotenzial und damit das Risiko zu sündigen. Denn Militärangehörige haben keine Möglichkeit, diesen menschlichen Trieb, den Lenz als den stärksten bezeichnet und der biologisch gesehen mit dem Selbsterhaltungstrieb korrespondiert, auf gesellschaftlich akzeptierte Weise und – für den Autor mindestens ebenso relevant – von und vor Gott legitimiert, auszuleben. Zwangsläufig führt diese widernatürliche Situation dazu, dass Soldaten an der Zivilbevölkerung schuldig werden und zudem gegen Gottes Gebote verstoßen. Aufgrund dieses beinahe zwangsläufigen Sündigens bleibt den Militärangehörigen das Streben nach Vollkommenheit und Hoffen auf Glückseligkeit, der gottgegebene Daseinszweck des Menschen verwehrt.

Als zweites und mit der vorangegangenen These korrespondierend ist zu vermuten, dass Lenz das Thema der illegitimen Sexualität vor allem auch deshalb so beschäftigte, weil an diesem konkret der Zusammenhang aus schuldhaftem Handeln gegenüber den Mitmenschen respektive Sünde gegen Gott und nachfolgender Strafe anschaulich wurde. Für einen gottesfürchtigen Autor, der in seinen Schriften den Sinn und den Weg zu einem gottgefälligen diesseitigen Leben durchdeklinierte, mag hierin eine wenngleich einschüchternde und bedrohliche, dennoch große Faszination gelegen haben.

---

<sup>369</sup> Pautler deutet Lenz' Überforderung angesichts der suggerierten Freiheiten an, die den Aufklärungsdiskurs mitbestimmten. S. Pautler: „*Wehe dem neuen Projektmacher*“, S. 42: „In Lenzens Militärreform wird dem Individuum die Aufgabe der Persönlichkeitskonstitution und die Chance einer selbständigen Lebensplanung quasi abgenommen und der neuen Gesellschaftsverfassung übertragen. Lenz wird diese Übertragung zweifellos als Entlastung empfunden haben, da sie die Individualitätskonstitution erleichtert. Die rigorose ‚Entmachtung‘ des Individuums zeigt jedoch an, daß Lenz vor dem Freiraum, den ein neuzeitliches Individualitätsverständnis [...] kapituliert.“ Problematisch gestaltete sich dabei für Lenz die mitunter schwere Vereinbarkeit der göttlichen Gebote mit der Freiheitsmaxime. Wurde diese auf Kosten des Wohlergehens der Gemeinschaft eingefordert, konnte dies nicht im Sinne der göttlichen Ordnung sein. Zu Lenz' zwiespältigem Verhältnis von menschlicher Individualität und Freiheitsstreben die Analyse des Prosatextes *Zerbin oder die neuere Philosophie* in Kap.3.1.2 der vorliegenden Studie.

<sup>370</sup> In deutlicher Abgrenzung von der idealisierten Vernunftfähigkeit, die in Kapitel 2.2.1 für Lenz moralisch-theologischen Schriften festgestellt wurde.

## 2.3 Glaube als Selbstvergewisserung

Während sich die beiden vorangegangenen Kapitel konkreten Aspekten von Sünde und Schuld in Lenz' moralisch-theologischen Schriften widmeten, untersucht dieses das Glaubenskonzept, auf dem das Sünde- und Schuldverständnis des Autors basiert. Dabei treten persönliche Unsicherheiten des Autors hinsichtlich der Frage nach dem „richtigen“ Glauben zutage. Umso stärker beharrt Lenz auf der Wichtigkeit des Glaubens als identitätsstiftender Faktor. Die Hoffnung auf Glückseligkeit ist an diese Überzeugung geknüpft, wobei das Streben nach derselben die Pflicht aller Christinnen und Christen ist – ihr Ignorieren ist Sünde.

Für die nachfolgende Untersuchung werden die wichtigsten Abhandlungen aus Lenz' moralisch-theologischen Schriften<sup>371</sup> herangezogen. Der Textkorpus wird mit Briefausschnitten an Vertraute ergänzt, die sich mit Fragen danach, wann der Mensch Schuld auf sich lädt und was Sünde meint, beschäftigen. Die Berücksichtigung von Aussagen aus verschiedenen Quellen ermöglicht eine umfassende Annäherung an Lenz' Religiosität, aus der sein Schuld- und Sündenverständnis resultiert. Auf eine Darstellung in chronologischer Reihenfolge der Texte wird für die Analyse verzichtet, da auf diese Weise Lenz' Thesen verdichtet werden und in einen Kausalzusammenhang gebracht werden können.

Lenz' Verständnis von der Bestimmung des Menschen im Diesseits soll mittels einer Analyse der Abhandlung *Versuch über das erste Principium der Moral* (1771/72)<sup>372</sup> eingehender untersucht werden.<sup>373</sup> So können die in den vorangegangenen Kapiteln gewonnen Erkenntnisse hinsichtlich seiner Anthropologie<sup>374</sup> und dem daraus resultierenden Schuld- und Sündenverständnis präzisiert werden. Außerdem erfolgt eine weitere Annäherung an das von ihm postulierte Ideal eines gottgefälligen Lebens. Der Text beginnt mit einer Definition, was

---

<sup>371</sup> Mit einer Ausnahme finden sich alle behandelten und hier genannten Texte in: WuB II: *Über das erste Principium der Moral* (1771/72), S. 499 – 514, nachfolgend abgekürzt *Principium. Über die Natur unseres Geistes* (1771/173), S. 619 – 624), *Meinungen eines Laien* (verfasst 1773/74, Druck 1775), nachfolgend abgekürzt *Meinungen*, S. 522 – 564 sowie die zu dieser Abhandlung zugehörigen *Stimmen des Laien* S.565 – 618, nachfolgend abgekürzt *Stimmen*, außerdem *Entwurf eines Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert* (1771/72), S. 483 – 487, nachfolgend abgekürzt *Entwurf. Anmerkungen übers Theater* (1774), S. 642 – 671. Zudem wird der bereits in Kapitel 2.2.1 herangezogene *Catechismus* (1772) in diesem Kapitel berücksichtigt.

<sup>372</sup> Die Erwähnung eines 1772 in der *Société* gehaltenen Vortrags von Johann Daniel Salzmann (wahrscheinlich *Ueber die Liebe*) legt nahe, dass die Abhandlung *Über das erste Principium der Moral* im Jahr 1772 verfasst wurde.

<sup>373</sup> S. hierzu auch den Beitrag von Soboth: „*was den vollkommenen Menschen mache?*“ v.a. S. 215 – 224.

<sup>374</sup> Zu Lenz' Anthropologie s. auch: Graubner, Hans: *Theologische Anthropologie bei Hamann und Lenz*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „*Die Wunde Lenz*“. *J.M.R Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 185 – 194 sowie Rector, Martin: *Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz*. In: Winfried Menninghaus und Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literaturwissenschaft und politische Kultur. Für Eberhard Lämmert zum 75. Geburtstag*. Stuttgart 1999. S. 239 – 247.



Moral meint. Diese sei „die Lehre von der Bestimmung des Menschen und von dem rechten Gebrauch seines freien Willens um diese Bestimmung zu erreichen.“<sup>375</sup> Der gottgegebene freie Wille des Menschen darf für Lenz jedoch nicht missbraucht werden, weshalb die menschliche Handlungsfreiheit durch die Gebote der Religion begrenzt wird, wie sich zeigen wird. Nach Überzeugung des Autors gehen moralisches Handeln und aufrichtiger Glaube eine Symbiose ein: Wer glaubt, handelt gut. Deshalb müssen Moral und Glaube als Einheit gedacht und untersucht werden.

Zunächst soll das menschliche Streben nach Vollkommenheit in den Fokus der Betrachtung rücken, da dessen Annahme als Lebenssinn Lenz' Anthropologie beeinflusst. Daraus lassen sich auch Rückschlüsse auf sein Verständnis von Sünde und Schuld ableiten. So beschreibt Lenz im Zuge seiner Überlegungen den „Trieb nach Vollkommenheit [...] [als] das ursprüngliche Verlangen unsers Wesens, sich eines immer größeren Umfanges unserer Kräfte und Fähigkeiten bewußt zu werden.“<sup>376</sup> Dabei gibt er zu, dass nichts so schwer sei, als sich selbst ganz kennenzulernen.<sup>377</sup> Das jedoch ist eine wichtige Voraussetzung: Damit der Mensch seine Fähigkeiten kompetent und vor allem in gottgefälliger Weise gebrauchen kann, muss er sie zunächst kennen. Gleiches gilt für seine Schwächen, die er nur durch ihre Kenntnis mindern oder gar überwinden kann.

Lenz' Bemühung um eine Harmonisierung von Trieb und Vernunft, Körper und Geist steht im Zusammenhang mit seiner Überzeugung von der menschlichen Perfektibilität, der Fähigkeit, sich durch Tun des Guten mehr und mehr zu vervollkommen. So hat die bisherige Untersuchung gezeigt, dass Lenz sich der menschlichen Schwächen, vor allem in Bezug auf die Gefahr eines missbräuchlichen Umgangs mit der Konkupiszenz, zwar sehr bewusst war. Insbesondere im Bereich der Sexualität wurde dies deutlich. Doch allen empirischen Beobachtungen und Erfahrungen zum Trotz, kann er sich, als Verfechter eines Ideals, nicht von der Hoffnung auf eine Überwindung der triebhaften Natur durch Selbstoptimierung lösen.<sup>378</sup> Denn die für die Vertreter der Aufklärung konstatierte Akzeptanz der Triebnatur des Menschen,

---

<sup>375</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 499.

<sup>376</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 504.

<sup>377</sup> Vgl. *Principium*. In: WuB II, S. 504.

<sup>378</sup> Vgl. Winter, Hans-Gerd: „Denken heißt nicht vertauben.“ *Lenz als Kritiker der Aufklärung*. In: David Hill (Hg.): *Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk*. Opladen 1994, S. 81 – 96, hier S. 83: „Lenz' Menschenbild zielt auf Modellierung und Zivilisierung des einzelnen, auf „Festigkeit“ durch Ausbildung des Ichs als Steuerungszentrum; doch wendet er sich gegen die aufklärerische Tradition der Trennung von Körper und Geist. Eine Modellierung kann nur sehr behutsam aufgrund der Anerkennung und Kenntnis unserer körperlichen und psychischen Strebungen erfolgen. Dahinter steht offensichtlich die Utopie eines harmonischen Ausgleichs zwischen Zivilisierung und Natur.“ Nachfolgend abgekürzt: *Lenz als Kritiker der Aufklärung*.

würde von Lenz mit mangelnder Anstrengung im Kampf gegen den Trieb erklärt werden. In seinem theoretischen Entwurf über eine gottgefällige Lebensweise ist ein Scheitern an der Sündhaftigkeit aufgrund der Wirkmächtigkeit der Triebnatur auf individuelle Bequemlichkeit zurückzuführen und damit selbstverantwortet.

Die von Lenz geforderte Selbstreflexion verfolgt das Ziel des sich Kennenlernens, um so die Voraussetzung für das Streben nach Vollkommenheit zu erfüllen. Innerhalb dieses Prozesses geht eine Annäherung an das Ideal der Gottebenbildlichkeit einher. Lenz erklärt, das Hinterfragen des eigenen Ichs stelle eine fortdauernde Aufgabe an den Menschen dar, da dieser Prozess kaum in einem Leben vollendet werden könne.<sup>379</sup> Da der Mensch in vielfältigen Verhältnissen mit seiner Umwelt und Gott steht, handelt es sich um einen stets andauernden Prozess, zu dem sich das Individuum verhalten muss.

Diesem dynamischen Konzept liegt Lenz' wichtigster Appell an seine Mitmenschen zugrunde; niemals sollen sie sich mit dem Erreichten zufriedengeben, sondern immer weiter streben, um sich mehr und mehr zu vervollkommen:

*Nichts in der Welt ist zu einer absoluten Ruhe geschaffen und unsere Bestimmung scheint gleichfalls ein immerwährendes Wachsen, Zunehmen, Forschen und Bemühen zu sein. Wir sollen immer weiter gehen und nie stille stehen.*<sup>380</sup>

Das Gegenteil, die Trägheit, widerspricht dagegen Lenz' Glaubenskonzept und stellt für ihn die grundlegendste Sünde dar, da sich in ihr doch der fehlende Wille zum Glauben und damit an Gott selbst ausdrückt. Allein durch mangelnde Aufmerksamkeit – ohne Absicht – kann sie die persönliche Entwicklung im Glauben behindern.

Zwar waren die ersten Menschen laut Lenz fähig zur Vollkommenheit, jedoch nicht vollkommen, „sonst würden sie nicht gefallen sein.“<sup>381</sup> Der Sündenfall lag in der Absicht Gottes, um seinen Geschöpfen Handlungsfreiheit einzuräumen, wie in Kapitel 2.1 herausgearbeitet wurde. Dadurch hat der Mensch die Möglichkeit, sich Gott anzunähern, sich weiter zu vervollkommen. Doch dafür ist sein fortwährendes Streben danach nötig.

So soll die Vollkommenheit letztlich zum Erlangen der Glückseligkeit führen. Tatsächlich ist weder Vollkommenheit noch Glückseligkeit im irdischen Leben erreichbar, wie Lenz

---

<sup>379</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 504.

<sup>380</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 504.

<sup>381</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 505.

bemerkt.<sup>382</sup> Lenz begreift Glückseligkeit als einen Zustand, der von Gott gegeben wird.<sup>383</sup> Die Vollkommenheit hingegen stellt für ihn eine Eigenschaft dar.<sup>384</sup> Der Mensch ist angehalten, an der Ausbildung dieser zu arbeiten, um auf den Status der Glückseligkeit hoffen zu dürfen. Gott hat die Natur des Menschen so geschaffen, dass diese selbst nach Erfüllung des Vollkommenheitstrieb strebt. Denn schließlich sei

*der höchste Zustand der Bewegung [...] unserm Ich der angemessenste, das heißt derjenige Zustand, wo unsere äußern Umstände unsere Relation und Situation so zusammenlaufen, daß wir das größtmögliche Feld vor uns haben, unsere Vollkommenheit zu erhöhen zu befördern und andern empfindbar zu machen, weil wir alsdann das größtmögliche Vergnügen versprechen können, welches eigentlich bei allen Menschen in der ganzen Welt in dem größten Gefühl unserer Existenz, unserer Fähigkeiten, unsers Selbst besteht.*<sup>385</sup>

Anders gesagt: Erst die Beziehung zu unseren Mitmenschen ermöglicht es dem Menschen seine gottgegebenen Fähigkeiten zu erproben, anzuwenden und zu verbessern. Die Interaktion mit den Mitmenschen dient ihm also gewissermaßen auch als Projektionsfläche des Selbst. Denn sein Handeln und sein Verhalten werden ihm zurückgespiegelt, was ihn dabei unterstützt, dieses als gut oder schlecht – also sündhaft oder gottgefällig – einordnen zu können. Indem der Mensch sich also in ein Verhältnis mit seiner Umwelt setzt, schafft er die Voraussetzungen, um sich vor den Mitmenschen und vor allem vor Gott zu bewähren. Hierfür muss er sich des Hilfstriebs des sich Mitteilens bedienen, denn

*die meisten, die größten und fürtrefflichsten unserer Fähigkeiten liegen tot, sobald wir aus aller menschlichen Gesellschaft fortgerissen uns völlig allein befinden. Daher schaudert unserer Natur für nichts so sehr, als einer gänzlichen Einsamkeit, weil alsdann unser Gefühl unserer Fähigkeiten das kleinstmögliche wird.*<sup>386</sup>

---

<sup>382</sup> Vgl. *Principium*. In: WuB II, S. 505.

<sup>383</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 509.

<sup>384</sup> *Principium*: In: WuB II, S. 506.

<sup>385</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 507f.

<sup>386</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 505. Im Anschluss verweist Lenz auf einen Vortrag Salzmanns, in welchem dieses Argument näher ausgeführt wird. Dabei wird es sich um die Abhandlung *Ueber die Liebe* handeln, die am 5. März 1772 vorgetragen wurde. Darin heißt es: „Die Menschen sind nicht bestimmt in der Welt allein zu leben. Unsere Sinnen würden zu gar nichts dienen, wenn außer uns nichts wäre: und unsere Geisteskräfte liegen todt und vergraben, bis sie durch die äußeren Gegenstände, wie ein Roßknopf durch die Sonnenwärme belebet und auseinander gelegt werden. [...] Wir lieben erst alsdann die Empfindung unseres Daseyns, wann sie durch starke und angenehme Empfindungen von außen her erhöht und durchdrungen wird. Wir sind simpathische Geschöpfe, und unser glückliches oder unglückliches Schicksal wird durch die angenehmen oder widrigen Empfindungen von aussen her bestimmt. [...] Da uns nun in der ganzen sichtbaren Natur kein Gegenstand mehrere Mannichfaltigkeit, Schönheit und Vollkommenheit ausweisen kann, als der **Mensch, welcher** so wie wir mit einem selbstständigen, vernünftigen und empfindsamen Geist belebet ist; so kann auch nicht in der Schöpfung dem Menschen größere Dienste hierinn leisten als der Mensch. Ein **Mensch kann in gewissem Verstande des andern Gott seyn**. Salzmann, Johann Daniel: *Kurze Abhandlungen über einige wichtige Gegenstände aus der*

Das Zitat deutet Lenz' Furcht vor emotionaler oder auch realer Einsamkeit an. Diese entspringt der Angst vor dem Verlust der eigenen Identität. Denn das Selbst konstituiert sich auch durch die Resonanz der Mitmenschen auf das eigene Verhalten, Handeln – auf das grundsätzliche Dasein des Menschen in der Welt. So braucht er die zwischenmenschliche Interaktion, um sich der eigenen Tugend zu versichern.<sup>387</sup>

Das obige Zitat korrespondiert mit der Textstelle in den *Stimmen des Laien*, wonach es gewisse Situationen im Leben gäbe, in denen alles für uns verloren scheint, in der man die ganze Unbestimmtheit, das traurige Los der Menschheit, eben Lenz' Definition der Erbsünde, aufs höchste fühle.<sup>388</sup> Lenz deutet damit auch die Entfremdung des Menschen von seiner gottgegebenen Natur an, die – um die Brücke zurückzuschlagen – nicht zur Einsamkeit geschaffen sei.

Ebenso wichtig wie der Austausch mit anderen ist für Lenz jedoch auch fortwährende Selbstreflexion. Die Fokussierung auf das Innenleben des Menschen ist auf seine Sozialisierung in der pietistischen Frömmigkeit zurückzuführen. In der Abhandlung *Über die Natur unseres Geistes* erklärt Lenz, wie und warum dies mit dem Prozess der Vervollkommnung zusammenhängt:

*Denken heißt [...] seine unangenehmen Empfindungen mit aller ihrer Gewalt wüten lassen und Stärke genug in sich fühlen, die Natur dieser Empfindungen zu untersuchen und sich so über sie hinauszusetzen. Diese Empfindungen mit vergangenen zusammenzuhalten, gegeneinander abzuwägen zu ordnen und zu übersehen. Da erst kann man sagen, man fühle sich – und wenn solch ein Strauß überstanden ist, bekommt der Mensch, oder des Menschen Geist eine Festigkeit die ihm für die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit seiner Existenz Bürde wird.<sup>389</sup>*

Zunächst ist der Mensch also auf sich selbst zurückgeworfen. Er muss sein Verhalten begründen sowie die zugrundeliegende Motivation ergründen. Durch dieses Hinterfragen ist es dem Menschen schließlich möglich, die Ursache für seine schlechte emotionale Verfassung herauszufinden. So hilft die Vernunftfähigkeit des Menschen dabei, das eigene Verhalten zunächst gewissermaßen zu abstrahieren, um durch den damit einhergehenden Perspektivwechsel, einsichtig zu werden. In dieser Phase der Läuterung liegt für Lenz die

---

*Religions- und Sittenlehre. Faksimiledruck der Ausgabe von 1776. Mit einem Nachwort von Albert Fuchs.* Stuttgart 1966, S. 29 – 48, hier S. 35f.

<sup>387</sup> Vgl. hierzu auch Stanitzek: *Blödigkeit*, S. 107f.: „Dieser Umgang, in welchem das Innerste der Beteiligten offen zutage liegt, in welchem die Identität der Individuen sich darin beweist, daß sie einander gleichsam durchsichtig werden, gewährt die Teilhabe an der eigentlichen, der Tugend-Natur des Menschen.“

<sup>388</sup> Vgl. *Stimmen*. In: WuB II, S. 617.

<sup>389</sup> *Über die Natur unseres Geistes*. In: WuB II, S. 621.

Chance, dass das Individuum gefestigt daraus hervorgeht – gefestigt im Geist und damit auch im Glauben. Nur darauf zu hoffen, dass eine Verbesserung der Situation eintritt, reicht nicht aus. Denn „hoffen läßt den Leidenden leiden, Glauben setzt ihn in Bewegung, Hoffen ohne Glauben ist nur ein momentaner Aufschub des Leidens, durch welcher dasselbe neue Kräfte zu sammeln scheint, um mit verdoppelter Wut auf uns einzudringen.“<sup>390</sup>

Hoffnung ist bei Lenz also an den Glauben geknüpft. Hoffnungslosigkeit stellt für ihn einen Mangel an Glauben dar.<sup>391</sup> Das bedeutendste Glaubenszeugnis und nachahmungswürdigste Beispiel in der Standhaftigkeit des Glaubens gibt Jesus den Gläubigen:

*Jesus Christus, der auch wie wir an Gebärden als ein Mensch erfunden ward, nahm zu an Alter Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Er dachte nie an seinen eigenen äußerlichen Zustand [...], er suchte nicht seine eigne Ehre, aber er zog umher, lehrte, tat wohl und beförderte die Ehre Gottes. Er ging so weit in der Aufopferung seinen eigenen Glückes, daß er nicht allein sein Leben, sondern sogar – und bei dieser Tat schauert das innerste Wesen meiner Seele, die höchste die einzigmögliche Glückseligkeit, die Gemeinschaft mit Gott aufgab und sich am Kreuz drei Stunden von Gott verlassen sah – Das ist der einzige Begriff den wir in der Bibel von einer Hölle haben.<sup>392</sup>*

Lenz betont hier den Altruismus des für ihn allervollkommensten Menschen, Jesus, den sich die Gläubigen als Beispiel für ihr eigenes Handeln nehmen sollen. Doch in Bezug auf die Hoffnung ist vor allem wichtig, dass diese sich, allen Widrigkeiten zum Trotz, niemals von Gott verlassen fühlen dürfen. Am Beispiel seines Sohnes zeigte er, dass sich die Erlösungshoffnung erfüllen wird, so die für Lenz' Glaubenskonzept dringliche Annahme. Denn von Gott verlassen zu sein, bedeutet für Lenz ein allumfassendes Gefühl der Verlorenheit, Hoffnungslosigkeit und deshalb Trostlosigkeit. Die Hölle ist für Lenz ein Ort, der im Menschen selbst liegt. Ein Ort, an dem alles Streben nach Vervollkommnung niedergedrückt ist. Warum Gott seinen Sohn in diese verzweifelte Lage brachte und ihn dadurch läuterte, wird von Lenz nicht hinterfragt. Die in der Textstelle mitschwingende Ungewissheit hinsichtlich des Zuteilwerdens der göttlichen Gnade soll die Gläubigen in ihrem Glauben prüfen und zugleich bestärken, indem sie sich Jesus als Beispiel nehmen und nicht nach den Absichten Gottes fragen.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> *Meinungen*. In: WuB II, S. 612.

<sup>391</sup> Vgl. *Meinungen*. In: WuB II, S. 617.

<sup>392</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 512.

<sup>393</sup> Vgl. Lehmann Johannes F: *Glückseligkeit. Energie und Literatur bei J. M. R. Lenz*. In: Inge Stephan u.a.(Hg.): „Die Wunde Lenz“. *J. M. R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 285 – 306, hier S. 303f.: „An die Stelle eines Vertrauens in Gottvater und in eine Glückseligkeit, für die er schon sorgen wird, tritt die Anschauung

Für Lenz gibt es demnach keine Alternative zum festen Glauben. Aller Ungewissheit auf die Heilserwartung zum Trotz, muss an der Güte und Weisheit Gottes festgehalten werden. Auch wenn sich ihm die Absichten Gottes nicht erschließen mögen, müssen diese doch gut sein. Dieses Denkverhalten zeigt sich in einem Brief vom 14. März 1776 an Johann Heinrich Merck (1741 – 1791):

*Mir fehlt zum Dichter Muße und warme Luft und Glückseligkeit des Herzens, das bei mir tief auf den kalten Nesseln meines Schicksals halb im Schlamm versunken liegt und sich nur mit Verzweiflung emporarbeiten kann. Alles das muß gut sein, weil es mir in jenem geheimen Rat oben so zugesprochen ward. Ich murre nicht, habe auch nicht Ursach, weil ich alles das mir selber zugezogen.<sup>394</sup>*

Lenz setzt sich in dem Brief mit seinem als unbefriedigend empfundenen Dasein als Dichter auseinander. Er ist nicht glücklich, dennoch postuliert er die unbedingte Bereitschaft zur unhinterfragten Akzeptanz des eigenen Schicksals – auch wenn er die Absicht, die Gott damit verfolgt, nicht erkennen kann. Gut sein muss diese für ihn unangenehme Situation allein deshalb, weil Gott dies so verfügte – und was von Gott kommt, kann nur gut sein. Die Verantwortung für eine schwierige Situation trägt schließlich jedes Individuum selbst. Lenz macht für sich in seiner Überzeugung keine Ausnahme. So muss er selbst, als Geschöpf Gottes, an seiner Einstellung zu seinen Lebensbedingungen arbeiten. Allein Lenz ist verantwortlich dafür, sich mit den Umständen zu arrangieren und bestenfalls etwas Gutes darin zu finden – und sei es, eine von Gott auferlegte Prüfung zu bestehen.<sup>395</sup>

Denn schlimmer als die bei Lenz sicherlich mitschwingende und als beklemmend empfundene Ungewissheit, ob er von Gott verlassen ist, ist für ihn die Abwendung vom Glauben, da so jegliche Hoffnung auf Glückseligkeit verloren geht.<sup>396</sup> Ein Brief vom August 1775 an Johann

---

Jesu Christus, dessen tiefstes und unerreichbares Leiden uns Ermunterung zu einem Glauben geben soll, der von keiner Erfahrung getragen wird.“ Nachfolgend abgekürzt *Glückseligkeit*.

<sup>394</sup> Brief von Lenz an Merck vom 14. März 1776. In: WuB III, S. 406.

<sup>395</sup> Siehe auch Lehmann: *Glückseligkeit*, S. 298: „Die Moral und das Streben nach Vollkommenheit hängen [...] [bei Lenz, JJ] von der eigenen Anstrengung ab, die Glückseligkeit, verstanden als die Bedingung für ein solches Streben, aber von äußeren Umständen, auf die unsere moralische Anstrengung faktisch keinerlei Einfluß hat. [...] Egal also wie die Umstände aussehen, [...] niemals können sie Entschuldigung für mangelndes Streben nach Vollkommenheit sein.“

<sup>396</sup> Zu Lenz' tautologischem Glaubenskonzepkt s. Lehmann: *Glückseligkeit*, S. 301f.: „Das Fundament dieses Glaubens ist der Glaube selbst. Unter vollständigem Verzicht auf empirische Folgen der Kräfteanspannung wird immer wieder der Glauben beschworen, der zugleich Voraussetzung ist für die Erhaltung und Steigerung der Kräfteanspannung. Immer wieder behauptet Lenz den Belohnungszusammenhang zwischen Anstrengung und Glück in einem Satz, um ihn im nächsten zu widerrufen. So führt das energetische Steigerungsprogramm, das jegliche Selbstreferenz, die nicht selbst wieder Steigerung ist, verbietet, zu einem hypertrophen Glauben, der gerade deshalb immer droht, dem Zweifel zu verfallen. Als Motivationsquelle, als „einzige Federkraft unserer Seele“, bleibt angesichts des manifesten Unglücks nur die Beschwörung des Glaubens an den Glauben.“

Gottfried Herder (1744 – 1803) unterstreicht Lenz' Festhalten am Glauben an eine alles zum Guten richtende Gottheit – auch angesichts bedrückender äußerer Umstände:

*Was für Sümpfe habe ich noch zu durchwaten. [...] Ach so lange ausgeschlossen unget, einsam und unruhvoll. Den ausgestreckten Armen grauer Eltern – all meinen lieben Geschwistern entrissen. Meinen edelsten Freunden ein Rätsel – mir selbst ein Exempel der Gerichte Gottes, der nie unrecht richtet und selbst wenn er züchtigt, mir einen Heraufblick zu ihm erlaubt.<sup>397</sup>*

Selbst in der Bestrafung offenbart Gott sich Lenz als gütiger Vater, der Hoffnung spendet. So erklärt sich für den Sohn eines Pastors die Pflicht, dem Trieb nach Vollkommenheit zu folgen und diesem entsprechend zu handeln – dem Beispiel Christi nacheifernd. Mit diesem beharrlichen Festhalten am Glauben ist die Hoffnung verbunden, Glückseligkeit zu erlangen. Auch in seiner Abhandlung *Versuch über das erste Principium der Moral* betont Lenz seine Forderung nach einem nicht zu hinterfragenden Glauben daran, dass Gott nie für widrige Lebensumstände verantwortlich sein kann, sondern immer man selbst:

*Gott gibt uns unsern Zustand, unsere Glückseligkeit und zwar [...] nach Maßgebung unserer Vollkommenheit, das heißt unsers Bestrebens nach Vollkommenheit. Diesen Lehrsatz so lebendig zu erkennen, dessen so gewiß zu sein, daß wir uns durch keine Scheinwidersprüche darin irre, oder davon abwendig machen lassen, nenne ich: Glauben. Es ist dieses der moralische, oder wollen Sie lieber, der natürliche Glaube, an ein Wesen, das uns die ganze Schöpfung und der Trieb zur Vollkommenheit und nach einem Zustande der dieser Vollkommenheit der beförderlichste ist, schon als das allervollkommenste Wesen kennen gelehrt hat.<sup>398</sup>*

Das Maß des Glückseligkeitsempfindens hängt also mit dem individuellen Streben nach Vollkommenheit zusammen. Je stärker man sich um Vollkommenheit bemüht, desto größer wird die Glückseligkeit. Der Mensch beeinflusst demnach seine Hoffnung darauf, von Gott in den Stand der Glückseligkeit gesetzt zu werden. Lenz setzt den moralischen Glauben mit dem natürlichen Glauben hier gleich. Denn zu glauben ist ein von Gott eingerichtetes Bedürfnis seiner Geschöpfe,<sup>399</sup> es liegt in ihrer Natur.<sup>400</sup> Die Egalisierung der Begriffe Moral und Natur

---

<sup>397</sup> Brief von Lenz an Herder vom 28. August 1775. In: WuB III, S. 333.

<sup>398</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 509.

<sup>399</sup> vgl. auch Hempel: *Der gerade Blick*, S. 66: „Glauben“ bedeutet für Lenz [...] die innere Gewißheit, von Gott in seinem Bemühen um ein moralisches und dabei glückliches Leben unterstützt zu werden, wobei dieser in Gott über alle „Scheinwidersprüche“ hinweg harmonisierte Lebensentwurf im Einklang mit der „großen Weltordnung“ und der alltäglichen Empirie steht.“

<sup>400</sup> S. a.: *Stimmen*. In: WuB II, S. 598f. „Woher kommen die überall angenommenen stummberechten Lehren des Natur- und Völkerrechts? Woher die daraus erzeugten überall eingeführten Empfindungen? Woher die Sehnsucht nach einem Wesen, das höher als wir, vor dem wir knien, von ihm höhere Glückseligkeit, als wir wirklich besitzen, hoffen können? Die Götterei, sei sie nun Abgötterei oder wahre für uns, ist das hier gleichgültig? Woher die Namen

in Bezug auf den Glauben, unterstreicht Lenz' Überzeugung, dass Unglauben widernatürlich und damit unmoralisch ist. Um seiner Natur nun treu bleiben zu können, darf der Mensch allen Zweifeln und Widrigkeiten zum Trotz nicht von seinem Glauben abfallen. Er muss seine Dependenz von Gott (an-)erkennen, andernfalls ginge für ihn jede Hoffnung auf Erlangung göttlicher Gnade, die für Lenz' Glaubenskonzept essenziell ist, verloren. Denn wahrer Glaube zeigt sich in der Standhaftigkeit, an diesem in allen Lebenslagen festzuhalten – so wie der gekreuzigte Christus, „das allervollkommenste Wesen“, dies als Ideal vorgelebt hat.

Lenz muss sein Glaubenskonzept so konstruieren, dass kein Zweifel an einem guten Gott aufkommen darf. Deshalb bemüht er sich darum, Empirie und den Glauben an einen gütigen Gott miteinander in Einklang zu bringen. Seine Angst, an diesem Anspruch zu scheitern, wird ihre Ursache in der Furcht vor Fatalismus haben, in dessen Folge jeglicher Lebenssinn bei Lenz ausgelöscht werden könnte.

Um seinen Glauben an einen guten Gott weiter vor sich selbst und seinen Zuhörern zu bestärken, verweist Lenz auf das natürliche Gute des menschlichen Wesens, das genau den Vorstellungen des Schöpfers entspräche, der sie eben deshalb so schuf. So kommt er im *Principium* zu dem Schluss, dass die Bibel kein Medium sei, das eine neue Moral lehren will. Vielmehr soll es „die einzige und ewige Moral, die der Finger Gottes in unser Herz geschrieben [hat], in ein neues Licht [...] setzen.“<sup>401</sup> In dieser Aussage klingt der bereits im 1. Kapitel erörterte Gewissensdiskurs an. Ohne das Wort zu erwähnen, beschreibt Lenz den Begriff „Gewissen“ in seiner Abhandlung *Über die Natur unseres Geistes*, indem er auf die unangenehmen Empfindungen, in denen sich ein schlechtes Gewissen ausdrückt, eingeht. „Böse Handlungen geben sich gleich zu erkennen, durch die dadurch verursachten quälenden Gefühle, deren Deutlichkeit der Mensch aufhalten, die er aber nie ganz vertilgen kann.“<sup>402</sup> Der Mensch kann demnach zwar versuchen, sein schlechtes Gewissen zu ignorieren, doch

---

Vater, Mutter, wenn sie nicht von einer gewissen Empfindung der Pietät der Erkenntlichkeit für Dasein und Erziehung uns wären unvergeßlich gemacht worden? Das hindert mir hier nichts, daß diese Pietät in wer weiß was ausartet, ich habe mit dem Walde hier nichts zu tun, sondern mit den Keimen dazu. Woher bei den mehr polizierten Völkern auch nur die erste Idee von einem ehelichen Leben, wo sich zwei oder mehr Individuen in einer Gesellschaft zusammentaten, um den von ihnen erzeugten Menschen eine bequemlichere Entwicklung zu verschaffen, als sie wie rohe Kinder der Natur in den wilden Wäldern erfahren hatten; woher dies, wenn der Keim dazu nicht in der menschlichen Natur gelegen, Liebe zu seiner Gattung, Liebe zu seinen Jungen [...]. Woher nachmals die Grenzen, die diese bloß sich selbst gelassenen Nationen um ihre eheliche, häusliche, bürgerliche Gesellschaften absteckten [...]? Ja, werden Sie sagen, das allgemeine Beste, die allgemeine Glückseligkeit – aber ich frage, wer lehrte die Leute grad die allgemeine Glückseligkeit auf die und die, so und so eingerichtete, ihr untergeordnete Privatglückseligkeit der Individuen festsetzen?“

<sup>401</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 511.

<sup>402</sup> *Über die Natur unseres Geistes*. In: WuB II, S. 622.



überwinden kann er es nicht.<sup>403</sup> Er fühlt also, wenn er eine Sünde begangen hat, auch wenn er sich dieser kognitiv nicht bewusst sein mag. Doch Gott wirkt in seinen Geschöpfen fortwährend, auch wenn sie dies nicht wahrnehmen. Die Verbindung zu Gott kann von menschlicher Seite nicht aufgelöst werden. Und gerade deshalb bietet sich dem Menschen in jedem Moment seines Lebens die Chance zur Umkehr für ein Leben ohne Sünde.

So betont Lenz in den *Stimmen* die Eigenverantwortung einer Person für ihr Handeln und den daraus folgenden Zustand, in dem sie sich befindet. Das Handeln soll sich nach dem von Gott gegebenen Moralsystem ausrichten, über das jeder Mensch als Geschöpf Gottes verfügt:

*Jeder Mensch bringt sein Maß von Begierden und Kräften, sein Moralsystem mit sich auf die Welt, und nach Maßgabe des Gebrauchs, den er von denselben macht, erhöht und verbessert sich dasselbe unaufhörlich. Wir werden alle gut geboren, und das Bessere und Schlimmere unserer Handlungen und unseres Zustandes hängt lediglich von uns selber ab.*<sup>404</sup>

Der Mensch strebt demnach mehr und mehr nach Vollkommenheit, die immer weiter wächst, je stärker sich das gottgegebene Moralsystem in seinen Handlungen ausdrückt. Wenn der Mensch so handelt, kann er nur tugendhaft, also moralisch handeln, da er ja gut geboren wurde. So bietet sich in jeder einzelnen, frei gewählten Handlung die Gelegenheit zur Selbstvervollkommnung. Dies wiederum befördert das Glückseligkeitsempfinden des Menschen – jener Zustand, in den Gott Gläubige setzen kann.

Scheitert man jedoch an dieser von Gott gestellten Aufgabe, liegt dies an der fehlenden Bereitschaft des Menschen, seine Fähigkeiten so zu nutzen, wie Gott sich dies wünscht. Das Ausbleiben der Glückseligkeit ist somit auf das Verharren in der Sünde zurückzuführen. Der Mensch trägt die Verantwortung für seinen selbstverschuldeten, weil frei gewählten Zustand – er hat sich für das Schlechte statt des Guten entschieden:

*[D]ie Fähigkeit des Menschen zum Bösen geht [...] auf Gottes Willen zurück. Daß der Mensch böse handeln kann, liegt für Lenz in Gottes Schaffensplan [...]. Lenz baut die Möglichkeit des geistigen Widerstands gegen diese Natur des Menschen zu einer moralischen Steigerung des Subjekts aus, die ihn zur Göttlichkeit hinaufträgt; Sünde ist für ihn nur noch das Zurückfallen hinter die jeweils erreichten Stufen der Distanzierung von der Konkupiszenz.*<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Vgl. *Stimmen*. In: WuB II, S. 622. Die Figur Zerbins aus der gleichnamigen moralischen Erzählung gibt ein literarisches Beispiel von der Wirkmächtigkeit des Gewissens. Die Analyse erfolgt in Kapitel 3.1.2 der vorl. Studie.

<sup>404</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 600.

<sup>405</sup> Graubner, S. 190.

Die Gläubigen müssen ihre Trägheit in Bezug auf einen souveränen, gottgefälligen Umgang mit ihrer Konkupiszenz überwinden lernen, so Lenz' Überzeugung und wiederholter Appell. Gelingt ihnen das nicht, ist es ihnen allein anzulasten, da sie es an Anstrengung fehlen lassen und sich so aus eigener Schuld und ebensolcher Verantwortung in den Stand der Sünde zurückversetzen.

Ergänzend zu Lenz' theoretischen Ausführungen bezüglich der Freiheit zur Sünde beziehungsweise zur Tugend werden nun Ausschnitte eines 1772 verfassten Briefes an seinen Vertrauten Johann Daniel Salzmann (1722 – 1812) analysiert. Dies dient der Verdeutlichung des für Lenz untrennbaren Zusammenhangs zwischen Glückseligkeitsstreben und moralischer Freiheit bei gleichzeitiger Pflicht zum Handeln. Seine hierin formulierte „Hypothese“<sup>406</sup> leitet er mit einem Gleichnis von Leibniz ein:

*Leibnitz (sic!), da er den Ursprung des Bösen mit der höchsten Güte Gottes reimen will, hält viel auf diese unmittelbare Einwirkung, oder Einfluß der Gottheit, welchen er eine immerfortwährende Schöpfung nennt. Er vergleicht ihn einem Strom, der seinen Lauf hält, die Freiheit des Menschen aber einem Boot auf diesem Strom [...]. Da die Sünde eigentlich in einer Privation des Guten besteht und also die Quelle derselben nichts als Trägheit ist, die von unsern Fähigkeiten nicht den gehörigen Gebrauch machen will, so gleicht diese Trägheit der Last oder Schwere des Boots und kann die Schuld warum letzteres nicht so geschwinde fortgeht, nicht dem Strom, sondern dem Boot zugeschrieben werden.*<sup>407</sup>

Sünde bedeutet für Lenz also eine Negierung des Guten, dessen Ursache in der Trägheit des Individuums begründet liegt, die eigenen Fähigkeiten zum Ausführen von tugendhaftem Handeln einzusetzen. Der Mensch ist demnach qua seiner Freiheit in der Verantwortung für sein (Nicht-)Handeln, nicht Gott. Somit trägt der Mensch auch die Schuld an seinem Zustand. Eben diese Weigerung, den gottgegebenen Vollkommenheitstrieb nicht auszuleben, versteht Lenz als Sünde. So verharrt der Mensch in Trägheit und verfehlt sein eigentliches Ziel – die Glückseligkeit.

Lenz führt seine Gedanken in dem Brief weiter aus:

---

<sup>406</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 280.

<sup>407</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 280.

*Nun hat Gott uns gewollt, das heißt er hat uns geschaffen, als freiwillige und selbstständige Wesen, versehen mit gewissen Kräften und Fähigkeiten, von denen wir einen Gebrauch machen können, welchen wir wollen, und wenn wir einen Einfluß Gottes in uns annehmen wollen (welches uns Vernunft und Offenbarung heißt, weil wir abhängige, geschaffene Wesen sind), so ist dieses kein anderer, als der allgemeine, den Gott in die ganze Natur hat, vermöge dessen er nach den ewigen Gesetzen der Natur, die in ihr gelegten Kräfte und Fähigkeit unterstützt, erhält, daß sie nicht ins vorige Nichts zurückfallen. [...] Bei dieser Erklärung bleibt also Gott in Ansehung des Ursprungs des Bösen vollkommen gerechtfertigt. Wir konnten unsere Kräfte gebrauchen oder nicht, in der von ihm gesetzten oder in einer entgegen gesetzten Ordnung gebrauchen; er konnte nicht anders tun, als da er nach seiner Allwissenheit unsern Fall voraussah, ihm durch äußere Mittel zu Hülfe kommen.<sup>408</sup>*

Lenz führt den im obigen Zitat bereits angesprochenen Autonomieaspekt hier nun weiter aus und verknüpft ihn wieder mit der Abhängigkeit eines jeden Menschen von Gott als dessen Schöpfer. Vernunft und Offenbarung dienen für Lenz als gleichwertige Handlungsorientierungen, haben doch beide ihren Ursprung in Gott. Vernunft und Offenbarung widersprechen einander nicht, vielmehr ergänzen sie sich und bedingen einander als von Gott eingerichtete Unterstützung des Menschen im Streben nach Glückseligkeit.

Denn Gott als allwissende Kraft wusste um den eintretenden Sündenfall Adam und Evas, beabsichtigte ihn sogar. Um die Konsequenzen dieses Fehltritts abzumildern beziehungsweise korrigieren zu können, gab Gott dem Menschen seinen freien Willen, der ihm als „äußere[s] Mittel zu Hülfe“ kommt. Dieser gesteht es ihm zu, sich mittels der gegebenen Fähigkeiten an die göttlichen Gebote zu halten und den göttlichen Einfluss anzunehmen oder auch abzulehnen. Zwar ist das Böse in der Welt eine von Lenz akzeptierte Tatsache. Jedoch befähigen die von Gott gegebenen Fähigkeiten und sein Wirken im Individuum dazu, sich dem Bösen zu widersetzen – vorausgesetzt, es nimmt dieses Wirken an.

Bevor nachfolgend Ansichten zur menschlichen Freiheit im Zusammenhang mit der Bewältigung der Konkupiszenz weiter erörtert werden, geht dieser Abschnitt auf eine von Lenz' abweichende Position ein, mit der er sich auseinandersetzte. Diese vertritt der frühaufklärerische französische Philosoph Pierre Bayle (1647 – 1706). Lenz kritisiert die nachfolgend erörterten Thesen des Franzosen in seiner Abhandlung *Entwurf eines Briefes, der an den Akademieen Theologie studiert*<sup>409</sup> (1771/72) – gefährden sie doch die Plausibilität seines eigenen Glaubenskonzepts. Denn für Bayle kann der menschliche Hang zur Sünde nicht im Einklang mit der Vernunft stehen. Dies führt er in seinem Beitrag zur Theodizee-debatte in

---

<sup>408</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 281.

<sup>409</sup> *Entwurf*. In: WuB II, S. 483 – 487.

seinem *Dictionaire historique et critique*<sup>410</sup> (Erstdruck 1697) aus. Für den Philosoph stellt die Güte Gottes und die Sündhaftigkeit des Menschen eine Paradoxie dar, an der die Vernunft scheitern muss:

*Wer sagt, daß es freie Wesen geben mußte, damit Gott aus einer Liebe der Wahl geliebt würde, bemerkt sehr wohl, daß diese Lehre die Vernunft nicht befriedigt. Denn wenn man voraussieht, daß diese freien Wesen nicht die Partei der Gottesliebe, sondern die der Sünde ergreifen werden, sieht man sehr wohl, daß das angestrebte Ziel verschwindet und daß es deshalb keineswegs erforderlich ist, den freien Willen zu erhalten.*<sup>411</sup>

Bayle erschließt sich die Institution des freien Willens nicht, da er doch von den Menschen missbraucht würde, um sich gegen Gott zu versündigen. Die den Menschen von Gott zugestandene Freiheit, ihn zu lieben oder abzulehnen, zeigt sich für Bayle als eine Freiheit, die die Fähigkeiten des Menschen übersteigt. Denn die Wirkmächtigkeit des menschlichen Hangs zur Sünde einerseits und gleichzeitig die Freiheit andererseits ist zu groß, als dass ein Mensch verantwortungsvoll mit beidem umgehen könnte.

Wo Lenz also versucht, die Neigung des Menschen zur Sünde mittels Vernunft zu erklären und die von Gott gegebenen Fähigkeiten als Unterstützung, dem Bösen zu widerstehen, angenommen werden, negiert Bayle die Möglichkeit zur Anwendung dieser im Kontext der Theodizee. Vielmehr scheint der Franzose in Bezug auf die Erklärbarkeit des Sündenfalls und der dadurch entstandenen Sünde im Allgemeinen zu resignieren.<sup>412</sup> Und wie eine vorweggenommene Kritik an Lenz' Konzept zum Sündenfall als Voraussetzung zum freien Handeln, moniert Bayle schließlich:

*[D]iejenigen, welche die Fügung der göttlichen Vorsehung bezüglich der Zulassung der ersten Sünde dem Urteil der Vernunft unterwerfen wollen, ihre Sache unfehlbar verlieren werden, wenn sie nichts anderes zu sagen haben, als daß die Privilegien der Freiheit nicht verletzt werden durften.*<sup>413</sup>

Lenz' Überzeugung von gottgewollter, menschlicher Autonomie, die seine Vorstellungen von Religionen charakterisiert, steht im krassen Widerspruch zu Bayles Position. Auch seine Sicht

---

<sup>410</sup> Für diese Studie wurde folgende Ausgabe herangezogen: Bayle, Pierre: *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*. Hamburg 2003.

<sup>411</sup> Bayle: *Art. Paulicianer*, S. 189 – 223, hier S. 202f.

<sup>412</sup> Vgl. Stricker, Nicola: *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle*. Berlin 2003, S. 165: „In der Theodizee muß sich die Vernunft geschlagen geben. Alle Versuche, die Theodizeefrage zu lösen und die Herkunft des Bösen in einem von einem guten Schöpfergott geschaffenen Universum zu erklären, erweisen sich als nutzlose Konstrukte der menschlichen Vernunft.“

<sup>413</sup> Bayle: *Art. Paulicianer*, S. 219.

auf den Sündenfall kontrastiert mit Lenz' Interpretation. Denn unter der Prämisse der göttlichen Allwissenheit war Adams Handlung determiniert, so Bayles Schlussfolgerung. Schon allein dieser Umstand, zu dem sich auch Lenz bekennt, beweise die Unfreiheit des Individuums.<sup>414</sup> Dieser durchaus berechnete Einwand findet bei Lenz jedoch keine Beachtung, er ignoriert ihn, weil er ihn nicht plausibilisieren könnte. Mit dem Eingeständnis, dass Bayles Einwände berechnete sind, würde er sein gesamtes Glaubenskonzept ins Wanken bringen. Denn dieses verlangt die Unbedingtheit eines Gottes, der in seiner Schöpfung alles zum Guten eingerichtet hat – eben deshalb beharrt Lenz auf die menschliche Freiheit. Durch sie lässt sich das Schlechte in der Welt erklären, das auf individuelle sündhafte Entscheidungen zurückzuführen ist.

Um das Böse zu überwinden, fordert Lenz weiter die Mitarbeit der Gläubigen an einer Verbesserung des Selbst und somit auch der Welt im Gesamten. Möglich wird ihm die Zuversicht, dass dies gelingen kann, durch sein Bekenntnis zu einer positiven Anthropologie. Aus dieser Überzeugung folgt die Annahme, dass sein Aufruf zu aktiver Mitwirkung zum Streben nach Vollkommenheit von den Gläubigen umgesetzt würde. Der Alldurchschauung Gottes ist es zuzuschreiben, dass dieser den Menschen nichts Unmögliches zumutet, so Lenz' Meinung.<sup>415</sup>

So richtet Lenz in dem bereits herangezogenen Brief an Salzmann den Fokus auch auf das positive Resultat, zu welchem der Einsatz dieser Kräfte und Fähigkeiten führen kann, anstatt sich mit unauflöselichen Ungereimtheiten auseinanderzusetzen. Ohnehin erschließen sich diese den Menschen aufgrund ihrer Begrenztheit nicht, die eben nicht der göttlichen Alldurchschauung entspricht:

*Hier ist das Geheimnis unsrer Erlösung, das in der Tat immer ein Geheimnis bleibt und wir ganz entziffern uns nicht unterziehen dürfen. So viel ist aber klar dabei, daß durch die Offenbarung seiner Gnade in Christo Jesu, er nichts anders abzwecken will, als unsere Wiederherstellung in den Stand der Unschuld, welches gleichsam die weiße Tafel ist, welche hernach beschrieben werden soll, und aus diesem in den Stand der Glückseligkeit, der Ähnlichkeit mit ihm, der höchsten Liebe zu ihm, und der höchsten Freude, die aus der zunehmenden Erkenntnis seiner Vollkommenheiten und der immer näheren Annäherung zu ihm fließt.<sup>416</sup>*

---

<sup>414</sup> Vgl. Stricker, S. 173.

<sup>415</sup> *Entwurf*. In: WuB II, S. 486: „Da Gott [...] die Kraft kennt die er in uns gelegt hat, da er alle Gesetze durchschaut nach denen diese Kraft sich vermehren oder vermindern kann, da er die Wirkungen und Folgen derselben zugleich mit diesen ewignotwendigen Gesetzen auf einmal übersieht – so kann er allwissend sein ohne unserer moralischen Freiheit Eintrag zu tun.“

<sup>416</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 282.

Die Erlösung des Menschen wird als Prozess beschrieben, der zu einer zunehmenden Gottebenbildlichkeit führen soll. Dass Gott seinen Sohn hat Mensch werden lassen, um die Menschheit von ihren Sünden zu erlösen – also den Stand der Unschuld, den Adam und Eva vor ihrem Sündenfall genossen – wiederherzustellen, gilt als Beweis göttlicher Gnade. Unter dieser Prämisse beginnt für Lenz das Leben eines jeden Menschen frei von jeglicher Sünde und Schuld. Dadurch ist die Voraussetzung und die Möglichkeit für eine sukzessive *imitatio christi* gegeben. Je weiter man in diesem Bestreben, Jesu nachzueifern, voranschreitet, desto glückseliger wird der Zustand des Individuums.

Um in diesen Zustand gesetzt zu werden, soll der Mensch die Hilfe, die Gott ihm zuteilwerden lässt, annehmen. Denn

*Gott unterstützt die in uns gelegten Kräfte [...] ohne sie zu lenken – Wir (sei es nun die Schuld einer uns angeborenen Trägheit, die die Theologen Erbsünde nennen, oder des bösen Beispiels, welche ich fast eher dafür halten möchte), wir brauchen die Fähigkeiten verkehrt.<sup>417</sup>*

Hier kritisiert Lenz gegenüber seinem Vertrauten Salzmann erneut die mangelnde Bereitschaft der Gläubigen, die von Gott gegebenen Fähigkeiten zu nutzen. Dafür macht er jedoch nicht die Erbsünde verantwortlich, wozu Theologen neigten, sondern die Ignoranz der Menschheit. Sie gebraucht diese Fähigkeiten falsch oder gar nicht. Eine angeborene Trägheit, als welche hier die Erbsünde definiert wird, möchte Lenz ungern als Ursache für das Verharren in Sünde akzeptieren. Er vermutet die Ursache hierfür in dem Überfluss an Negativbeispielen, die sich im gesellschaftlichen Miteinander zeigten. Die Selbstverständlichkeit der Menschen zu sündigen erklärt sich für Lenz durch den Nachahmungstrieb.<sup>418</sup>

In seiner brieflichen Auseinandersetzung mit Salzmann, in der Lenz der Ursache des Bösen in der Welt auf den Grund gehen möchte, nimmt er den Menschen selbst als Urheber und Mitwirkenden des Bösen in die Verantwortung. Gott wollte frei handelnde Individuen, die sich für oder gegen seine Einflussnahme entscheiden können, so seine Überzeugung, in der er sich auch durch berechtigte Einwände nicht beirren lässt. Etwaigen „Scheinwidersprüchen“ misst Lenz keine Bedeutung bei. Die Voraussetzung für göttliches Wirken im Menschen und die Möglichkeit, die gottgegebenen Fähigkeiten annehmen zu können, wurde durch den Kreuzestod Christi geschaffen. Dieser Opfertod befreite die Menschen von der Last der

---

<sup>417</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 283.

<sup>418</sup> Vgl. Schubert, Anselm: *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*. Göttingen 2002, S. 179.

Erbsünde und ermöglichte den Zugang eines jeden Menschen zu Gott.<sup>419</sup> Jedoch gibt es laut Lenz zu wenige, die diese Chance ergreifen und von dieser überirdischen Unterstützung Gebrauch machen. So würde kein Anreiz geschaffen werden, Gutes zu bewirken, weshalb das Böse sich manifestiert, indem der göttliche Einfluss keine Beachtung für das Handeln der Individuen findet.

Der nachfolgende und letzte Abschnitt dieses Kapitels widmet sich nun dem bereits erwähnten identitätsstiftenden Potenzial, das für Lenz im Glauben liegt. Damit einher geht die Angst vor einem Selbstverlust bei aufkommenden Glaubenszweifeln.

Indem der Mensch seine Abhängigkeit von Gott anerkennt, vergewissert er sich seiner Selbst als Geschöpf Gottes, dessen Dasein einen höheren Sinn erfüllt als es die bloße Existenz eines seinen Trieben ausgelieferten Lebewesens bedeuten würde. Der Glaube gibt dem Menschen gleichzeitig Orientierung, wie ein erfülltes Leben gestaltet werden kann. Weiter wirkt der Glaube an Gott und die Offenbarung konstitutiv auf das Selbst und demnach auf alle Lebensbereiche ein. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb für Lenz die Leugnung der göttlichen Offenbarung in letzter Konsequenz einer Selbstaufgabe gleichkommt. Berücksichtigt man dies, werden seine wiederholt heftigen Reaktionen auf atheistische Positionen, wovon das nachfolgende Zitat einen Eindruck vermittelt, verständlich:

*Verflucht also die Freiheit, die sich wider ihn [Gott, JJ] empören will, die glücklich sein will auf einem andern Wege, als den er uns vorgezeichnet, den sein göttlicher Wille gut befunden und bestätigt hat. Ja frei sind wir, aber frei vor Gott, wie Kinder unter den Augen ihres liebevollen Vaters frei scherzen und spielen dürfen, kehren wir ihm aber den Rücken, so rennen wir in den Tod, und die Freiheit, die uns von dort entgegenwirkt, ist kalt und grauenvoll, ist der Wink des Chaos und der alten Nacht.<sup>420</sup>*

Die menschliche Freiheit ist für Lenz also als eine relative zu verstehen, wenn man nicht sein Seelenheil riskieren möchte. Genau dies ist die Konsequenz, wenn der Mensch das Verhältnis, in dem er mit seinem Schöpfer steht, anzweifelt oder gar negiert. Tatsächlich stellt eine Freiheit, die dazu genutzt werden kann, sich gegen Gott zu entscheiden, Lenz vor ein ähnliches Problem wie bereits Bayle. Wo Letzterer deshalb zu dem Schluss kommt, der Mensch sei moralisch unfrei, hält Lenz an seiner Freiheitsdoktrin fest. Mit Logik kommt er angesichts dieses

---

<sup>419</sup> Vgl. Soboth: „*was den vollkommenen Menschen mache?*“, S. 219: „Christi freiwilliger Opfertod [...] zerreißt die Kausalittenkette von Sünde, Schuld und Strafe.“

<sup>420</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 566.

Dilemmas nicht weiter – ihm bleibt nur, die von ihm als falsch verstandene angewendete moralische Freiheit, die sich gegen Gott entscheidet, zu verfluchen.

Diese sich bei Lenz im obigen Zitat abzeichnende Abkehr von vernünftigen Argumenten zugunsten des impulsiven Verdammens, steht mit der Rolle des Glaubens als Träger des Selbst im Zusammenhang. So dient der Glaube Lenz der Selbstvergewisserung. Da für ihn die Religion die einzige Möglichkeit ist, um glücklich zu werden und sein zu können,<sup>421</sup> löst allein der Gedanke an den Verlust des Glaubens Angst aus. All seine Hoffnung auf Erlösung im Jenseits und himmlische Unterstützung, um die Herausforderungen im Diesseits zu bewältigen, wäre verloren.

Weiter fungiert für Lenz der Glaube als Richtschnur des allgemein menschlichen, also auch seines persönlichen Handelns und Denkens. Als Folge der Abwendung von Gott stünde für ihn eine moralisch-seelische Orientierungslosigkeit des Individuums. So wird auch der Vernunft ein bedrohliches Potenzial unterstellt, da sie falsch genutzt werden kann. „Wer“, so fragt Lenz in den *Stimmen*, „wird unsere Vernunft leiten, gütige Gottheit, wenn du nicht selbst den Kompaß in die Hand gibst, nach dem wir schiffen können.“<sup>422</sup> Die Vernunft muss deshalb von Gott – durch den Glauben an ihn – geleitet werden.<sup>423</sup> Lenz befürchtet, dass die Suche nach Antworten auf Fragen in Glaubensdingen an der Absolutheit der Offenbarung rütteln könne. Dadurch wiederum ist die Glaubensbereitschaft des und der Einzelnen bedroht, wodurch letztlich die Sinnhaftigkeit der Schöpfung selbst in Zweifel gezogen werden könnte, so die implizierte – doch von Lenz verschwiegene – Schlussfolgerung.

In diesem Unterdrücken seiner Befürchtung versteckt sich vor dem Hintergrund des Vollkommenheitstriebes Lenz' eigentliches Dilemma: das Festhalten wollen an der Offenbarung und das gleichzeitige Streben wollen nach Wissen sowie das Fortschreiten der Wissenschaften. Denn sein Bewegungsappell ist eben nicht nur auf die Ausbildung der eigenen Frömmigkeit beschränkt, sondern soll möglichst alle Bereiche des Lebens umfassen. Offenbarung und Wissen jedoch könnten, so Lenz' mitschwingende Befürchtung, einen Antagonismus darstellen. Lenz hofft weiter auf göttliche Führung und Beistand, um die Balance zu finden, die Erkenntnisgewinn ermöglicht, den Glauben an die Offenbarung aber nicht ausschließt:

---

<sup>421</sup> Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 76.

<sup>422</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 569.

<sup>423</sup> Die Konkupiszenz dagegen muss vom Menschen selbst geleitet werden.



*Je weiter wir kommen, je weiter von den Küsten der Sinne und ihrer Erfahrungen uns entfernen, an denen wir doch unmöglich ewig fortfahren können, wenn wir nicht seicht bleiben wollen, desto unsicherer, ungewisser, dunkler wird der Weg. Gütige Gottheit, entzieh uns das Licht deiner Sterne nicht, oder wir streichen die Segel und gehen unter.*<sup>424</sup>

Sich mehr und mehr zu vervollkommen, auch außerhalb zwischenmenschlicher und religiöser Fragen, entspricht Lenz' Verständnis von einem Dasein, das das Risiko von Sünde und Schuld minimiert. Dieser Überzeugung unterliegt auch sein Konzept zum Erlangen der Glückseligkeit. Problematisch wird es jedoch, wenn durch das stetige Fortschreiten und immer größeren Erkenntnisgewinn im wissenschaftlichen Feld schließlich die nicht anzuzweifelnden Glaubenslehren<sup>425</sup> zur Disposition stehen, da sie mit der Vernunft im Konflikt zu stehen scheinen.<sup>426</sup>

Doch für Lenz ist der Glaube Handlungsanleitung und strukturierendes Hilfsmittel zugleich. Er hilft ihm bei der Bewältigung des alltäglichen Lebens. Angesichts der Mannigfaltigkeit der Begegnungen, Eindrücke und Gefühle kann der Mensch leicht überfordert sein.<sup>427</sup> So wähne man sich in einem „dunkle[n] undurchsehbare[n] Wald“, in der beständigen Gefahr, sich darin zu verirren, „wenn es dem Pflanzler und Gärtner selbst nicht beliebt, uns Wege durchzuhauen und Licht hineinscheinen zu lassen.“<sup>428</sup> Diese, an düsteren, Dunkelheit evozierenden Metaphern reichen Aussagen, drücken Lenz' Unsicherheit inmitten einer sich verändernden Welt aus. Diese Veränderungen lehnt er auch nicht grundlegend ab. Jedoch, so wird deutlich, ist Lenz überzeugt davon, dass der Mensch Unterstützung von einer ihm überlegenen, der irdischen Welt enthobenen Macht, benötigt.<sup>429</sup> So kann der Mensch Halt genug finden, um sich nicht von sich selbst und damit von seinem Glauben zu entfremden.

Die moralische Orientierungslosigkeit würde vor allem durch jene begünstigt, „die gern uns Nebel vor diese Himmelsleuchten hingen, und den letzten einigen Wegweiser aus unsern Augen entrücken möchten.“<sup>430</sup> Lenz meint hier diejenigen, die die Glaubwürdigkeit der Offenbarung anzweifeln und damit sein Weltbild und sein Selbst bedrohen.

---

<sup>424</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 569.

<sup>425</sup> Vgl. auch Hempel: *Der gerade Blick*, S. 65.

<sup>426</sup> Zur Konkurrenz von Wissenschaft und Physikotheologie siehe: Stanitzek: *Blödigkeit*, S. 68 – 71.

<sup>427</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 583: „Welch eine unendliche Menge von Begierden, Bedürfnissen, Charakteren, Sentiments, Entschlüssen, Handlungen, Nichthandlungen [...]“

<sup>428</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 583.

<sup>429</sup> Hempel: *Der gerade Blick*, S. 18: „Der menschlichen Unfähigkeit, aus eigener Erkenntnis zu einer gültigen Orientierung zu gelangen, steht allein als das ganz andere die göttliche Alldurchschauung gegenüber. Aus eigener Kraft kann der Mensch, der zu altruistischem Bemühen in einer perfektiblen Welt aufgerufen ist, nicht zur Überwindung seiner Defizite gelangen. Es bleibt die Hoffnung auf seine Erlösung durch Gott.“

<sup>430</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 569.

Zwar ist Lenz' Einstellung zum Topos strafender Gott nicht kongruent. Die Anhänger atheistischer Strömungen warnt er jedoch stets vor den sie treffenden verheerenden Konsequenzen, die ihre gotteswidrigen Ansichten<sup>431</sup> provozieren können:

*Die ihr sie [die beständige Einmischung und Einwirkung der Gottheit] nicht glaubt, lernt zittern vor ihr, wenn sie euch richtet und in Erdbeben, Donner, Wasserfluten dahertönt.*<sup>432</sup>

Lenz entwirft hier biblische Strafszenarien, die die atheistischen Zweifler als Strafe für ihren Unglauben zu erwarten haben. Diese an Francke erinnernde Rigorosität,<sup>433</sup> mag auf die Fragilität des Glaubens bei Lenz selbst zurückzuführen sein. Denn sein Glaube muss seine Kraft stets aus sich selbst schöpfen, was die Bereitschaft hierfür strapazieren kann. Die Härte der von ihm benannten Konsequenzen dient ihm demnach also zugleich als Warnung: Allen etwaigen Zweifeln an der Heilserlangung zum Trotz, darf sich niemand vom Glauben abwenden. Eben dies ist für Lenz eine Sünde, die weitere mit sich bringt, wie gleich in der Analyse der literarischen Texte deutlich wird.

Die unbedingte Bereitschaft zum Glauben an Gott wird von Lenz auch im *Catechismus* gefordert. Seine Antwort auf die Frage „ists gut daß der Aberglaube aufgehoben werde?“<sup>434</sup> vermittelt ein gewisses Maß an Sympathie für die Bestrafung der Gottlosen. Denn, so heißt es dort, ohne Sanktionen, käme der Mensch „nie aus seinem thierischen Zustand“ heraus, würde „nie sich veredeln.“<sup>435</sup> Dies ist jedoch der Zweck des menschlichen Daseins: immer weiter nach Vollkommenheit zu streben, um so glücklich werden zu können – ganz in der Tradition des neologischen Perfektibilitätsgedankens. Der *Catechismus* kommt jedoch ohne das in der Neologie uneingeschränkte Bekenntnis zur menschlichen Freiheit aus, wonach der Mensch aus einer intrinsischen Motivation heraus das Gute wählt. Denn Strafen stellen für Lenz, zumindest im *Catechismus*, ein durchaus adäquates Mittel zur Selbstoptimierung des Individuums dar, quasi als eindringliches Druckmittel.

Der Glaube erfüllt bei Lenz einen Selbstzweck, denn eine Belohnung für Tugend ist nicht zu erwarten.<sup>436</sup> In seinem Glaubenskonzept muss sich der Glaube also aus sich selbst heraus immer

---

<sup>431</sup> Konsequenterweise werden die als gottesfern charakterisierten Figuren in Lenz' literarischen Texten meist sanktioniert, wie in Kapitel 3.1. erörtert wird.

<sup>432</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 568.

<sup>433</sup> Vgl. Kapitel 1.1.2 der vorl. Studie.

<sup>434</sup> Lenz: *Catechismus*, S. 67.

<sup>435</sup> Lenz: *Catechismus*, S. 67.

<sup>436</sup> Lehmann, *Glückseligkeit*, S. 301.

aufs Neue beleben, ohne dass der Mensch die Sicherheit haben kann, ob er richtig glaubt. So verwundert es nicht, dass die Unsicherheit der Gläubigen, hier vertreten durch Lenz, auch durch die Vielzahl unterschiedlichster philosophischer und theologischer Theorien gesteigert wurde. Lenz reagierte darauf mit reflexhaften Angriffen auf Ansichten, die seinen widersprachen. Dies traf Pierre Bayle, aber auch unbenannt gebliebene Zeitgenossen, die mit dem aufkommenden Atheismus sympathisierten. Doch die unbedingt aufrechtzuerhaltende Plausibilität des Glaubens und die unverrückbare Abhängigkeit des Menschen von Gott gilt es für Lenz zu verteidigen.

In der Abhandlung *Über die Natur unseres Geistes* konstatiert er, die meisten Denker und Philosophen begingen Selbstbetrug, wenn sie von einer vollkommenen Independenz ausgingen und „ihre Aufmerksamkeit [...] entweder auf sich selbst oder andere gleichgültige Dinge“<sup>437</sup> richten:

*Sie glauben dadurch an Wert gewonnen zu haben, wenn sie ihre Seele stumpf machen und einschläfern,<sup>438</sup> anstatt durch innere Stärke den äußern unangenehmen Eindrücken das Gegengewicht zu halten. Das Gefühl der Leere in ihrer Seele das daher entsteht, straft sie genug und sie haben beständig alle Hände voll zu tun, ihrem zu Boden sinkenden Stolz wieder emporzuhelfen. Sie fühlen es daß sie sich ihren unangenehmen Empfindungen nicht entziehen können ohne Wüste und Leere in der Seele zu haben und der Zustand der Streit ist marterhafter als die unangenehmen Empfindungen selbst.<sup>439</sup>*

Lenz unterstellt jenen, die sich außerhalb der göttlichen Beziehung stehend wähnen, ein quälendes Gewissen und, was viel schwerer wiegt, einen schleichenden Selbstverlust. Dieser Prozess erklärt sich durch die kontinuierliche Entfremdung von dem ursprünglich guten Wesen eines Menschen, das von Gott eingerichtet wurde. Menschen, die den Glauben ablehnen, handeln wider ihre Natur. Die von Lenz angenommene, damit einhergehende Trostlosigkeit, die sich bei den Zweifelnden ausbreitet, stellt die eigentliche Strafe für ihr Vergehen dar. Dieses besteht darin, dass sie das Verhältnis zwischen sich und Gott aufgekündigt haben. Jene, die nicht glauben, wenden sich mit allen Konsequenzen von dem von Gott vorherbestimmten Lebensweg, der zur Glückseligkeit führen soll, ab. Denn Gott hat in ihrem irdischen Leben, und damit einhergehend auch im jenseitigen, keine Relevanz. Lenz' Überzeugung nach fehlt ihrem

---

<sup>437</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 621.

<sup>438</sup> Brita Hempel versteht in ihrer Studie diesen Ausschnitt als eine ablehnende Äußerung Lenz' gegenüber einer „kontemplative[n] Weltabgewandtheit.“ Hempel: *Der gerade Blick*, S. 69. Der Kontext dieser Aussage, in welcher die vermeintliche Independenz der Denker und Philosophen in Frage gestellt wird, impliziert jedoch auch eine Distanzierung dieser Personen zu Gott, weshalb auch die nachfolgende Interpretation des Textausschnitts plausibel ist.

<sup>439</sup> *Über die Natur unseres Geistes*. In: WuB II, S. 621.

Dasein moralische Orientierung und jeglicher Sinn. Aufgrund dieses Mangels streben jene, die nicht glauben, weder nach Vollkommenheit noch können sie demnach Glückseligkeit erlangen. Die für Lenz darin liegende Hoffnungslosigkeit setzt er mit der Hölle, als Ort der Läuterung, gleich.

Für Lenz, dessen theologischen Schriften ein Gesamtkonzept der unbedingten Plausibilität des Glaubens an Gott und dessen Vorsehung entwerfen, stellt die Abkehr von Gott einen Verrat dar – die größtmögliche Sünde. Deshalb ängstigt ihn allein die Vorstellung, seinen Glauben zu verlieren – er ist für ihn identitätsstiftend – als Privatperson als auch als Schriftsteller, wie ein Auszug aus seinen *Anmerkungen übers Theater* (1774) zeigt:

*Von jeher und zu allen Zeiten sind die Empfindungen, Gemütsbewegungen und Leidenschaften der Menschen auf ihre Religionsbegriffe gepropfet, ein Mensch ohne alle Religion hat gar keine Empfindungen (weh ihm!), ein Mensch mit schiefer Religion schiefe Empfindungen und ein Dichter, der die Religion seines Volks nicht gegründet hat, ist weniger als ein Meßmusikant.<sup>440</sup>*

In diesem Textauszug formuliert Lenz auch seinen Selbstanspruch als Autor, der die Moral vertritt, im Dienste der Verbesserung der allgemeinen gesellschaftlichen Situation zu wirken. Die Religion, sein individueller Glaube, dient Lenz hierbei als moralischer Indikator. Dabei möchte sein literarisches Schaffen aktiv zu einer Beförderung der Tugend und der Vervollkommnung der Leserinnen und Leser beitragen. Davon wiederum verspricht Lenz sich, diese im Prozess der Erlangung der Glückseligkeit zu motivieren und zu unterstützen – ein Prozess, der, wie gezeigt wurde, de facto niemals abgeschlossen ist.

Lenz bietet seinen Leserinnen und Lesern Beispiele an, Handlungsanweisungen, die zum Ausleben des Vollkommenheitstrieb ermutigen sollen. Dabei richten sich seine Texte an alle Gesellschaftsschichten, sowohl die theoretischen als auch die nachfolgend untersuchten literarischen Texte. Diese Bestärkung im Glauben durch seine Literatur, drückt sich bestenfalls in tugendhaften Handlungen der Leserinnen und Leser seiner Texte aus. Lenz versteht sein schriftstellerisches Engagement als seine Form der *praxis pietatis*. Mit den ihm gegebenen Fähigkeiten bemüht er sich, die in seinem Elternhaus vermittelten religiösen Werte – zuoberst die tätige Nächstenliebe – in literarische Form zu bringen. Seine daran geknüpfte Hoffnung liegt in der Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit. So hätte sich Lenz wohl als *écrivain engagé* verstanden – wäre dieser Begriff im 18. Jahrhundert bereits geläufig gewesen.

---

<sup>440</sup> *Anmerkungen übers Theater*. In: WuB II, S. 667.

### 3. Sünde und Schuld in Lenz' literarischen Texten

Nachdem im vorangegangenen Kapitel Lenz' theoretische Texte erörtert wurden, widmet sich Kapitel 3 den literarischen Arbeiten des Autors. In diesen lässt sich ein differenzierteres Schuld- und Sündenverständnis im Vergleich zu den moralisch-theologischen Schriften erkennen. Wie sich zeigen wird, deutet Lenz mit Hilfe der Figuren in seinen Dramen- und Prosatexten letztlich die Frage an, ob sich der Mensch überhaupt ein Urteil über die Schwere oder gar die Begehung einer Sünde und entsprechender Schuld bei seinen Mitmenschen bilden kann und darf. Denn allein Gott ist alldurchschauend und vermag ein gerechtes Urteil zu fällen. Lenz nutzt die Freiheit, die ihm das fiktionale Genre bietet, um seine Leserinnen und Leser mit den von ihm entworfenen Lebensumständen seiner Figuren vertraut zu machen. Durch die damit vermittelten – fiktionalen – Einblicke in deren Gefühlswelt, die durch äußere Faktoren – etwa andauernde Demütigung – beeinflusst wird, entwirft Lenz vielschichtige und eben deshalb nicht ausschließlich unmoralische oder durchweg tugendhafte Charaktere. Die so erreichte Komplexität seines Figurenpersonals schafft zugleich einen gewissen Spielraum in der Beurteilung dessen, ob eine Figur Schuld auf sich geladen hat, beziehungsweise eine Sünde begangen hat. Denn manche von Lenz' Protagonistinnen und Protagonisten sind vom Autor doch eher als Opfer der Umstände entworfen, deren prekäre Situation zur sündhaften Handlung führt.

Lenz entwirft keine idealisierten Charaktere, deren moralische Überlegenheit im wirklichen Leben unerreichbar wäre.<sup>441</sup> Vielmehr möchte Lenz mit den offensichtlichen Schwächen und moralischen Defiziten die Lesenden bzw. Zuschauenden zum Hineindenken in seine Figuren anregen und Mitleid<sup>442</sup> – eben gerade aufgrund ihres Scheiterns an der Tugend – möglich machen.<sup>443</sup> In seiner 1775 veröffentlichten *Rezension des neuen Menoza, von dem Verfasser*

---

<sup>441</sup> Lenz: *Anmerkungen übers Theater* in: WuB II, S. 653: „nach meiner Empfindung schätz ich den charakteristischen, selbst den Karikaturmalers zehnmal höher als den idealischen [...], denn es gehört zehnmal mehr dazu, eine Figur mit eben der Genauigkeit und Wahrheit darzustellen, mit der das Genie sie erkennt, als zehn Jahre an einem Ideal der Schönheit zu zirkeln, das endlich doch nur in dem Hirn des Künstlers, der es hervorgebracht, ein solches ist.“

<sup>442</sup> S.a. Babelotzky, S. 19: „Literatur richtet sich nicht an die vernünftige Einsicht in allgemeine Zusammenhänge; ihr geht es um die affektive Erschütterung durch bildhafte Darstellung. Somit zielt die Literatur auf Wirkung, die der Wirkung des heiligen Textes oder aber der Predigt, der Verkündigung von Gottes Wort, strukturell ähnlich ist [...]. Die Texte wollen ins Leben eingreifen, nicht um allein moralisch zu bessern, sondern um (der religiösen Wahrheit angemessene) Aktionen und Emotionen im Sinne einer ‚Erhebung des Geistes‘ zu provozieren.“

<sup>443</sup> Zum Mitleiden und Mithineindenken der Lesenden bzw. Zuschauenden als Ausdruck menschlicher Freiheit s. Wilms, Marie-Christin: *Freiheit als Leidenschaft? Scheiternde Helden und ästhetische Erfahrung im Sturm und Drang*. In: Lenz-Jahrbuch 13 – 14 (2004 – 2007, ersch. 2008), S. 29 – 58, hier S. 54: „[D]ie Lenz'sche Poetologie ab 1774 bedarf keineswegs der Darstellung freier Helden, weil sie wirkungsästhetisch auf dem ganzen Menschen, nämlich auf einer Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit seines Fühlens und Denkens, beruht, die zum Garant

*selbst aufgesetzt* formuliert und begründet Lenz seinen Anspruch an das zeitgenössische Drama:

*Komödie ist Gemälde der Gesellschaft, und wenn die ernsthaft wird, kann das Gemälde nicht lachend werden. [...] Daher müssen unsere deutschen Komödienschreiber komisch und tragisch zugleich schreiben, weil das Volk, für das sie schreiben, oder doch wenigstens schreiben sollten, ein solcher Mischmasch von Kultur und Rohigkeit, Sittigkeit und Wildheit ist.*<sup>444</sup>

Für Lenz ist die Komödie also eine Interpretation der menschlichen Gesellschaft, wie sie der Autor bzw. die Autorin, wahrnimmt. Als Bestandteil der Lebenswirklichkeit der Leserinnen und Leser muss deshalb die Komplexität der menschlichen Gesellschaft selbst das Thema des zeitgenössischen Dramas sein, so Lenz. Aus dieser größtmöglichen Annäherung an die Realität in den Dramen, erklärt sich die für Lenz festzuhaltende Untrennbarkeit von Komik und Tragik.<sup>445</sup> Denn weil Dramen das menschliche Dasein selbst interpretieren, können diese nicht nur lustig sein und Lachen auslösen.<sup>446</sup> Durch diesen Anspruch an das zeitgenössische Drama begründet sich der Einzug gesellschaftlich relevanter Themen und Diskurse<sup>447</sup> in Lenz' literarische Texte. Diese Themen werden aus verschiedenen Perspektiven diskutiert, denn Lenz nimmt ein diverses Publikum mit unterschiedlichsten ästhetischen Bedürfnissen und vielfältigen moralischen Ansichten – eben die gesamte Gesellschaft<sup>448</sup> – als Zielgruppe seiner Dramen in den Fokus.

Wie Lenz die Sünden und die Schuld seiner Protagonistinnen und Protagonisten vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Verhältnisse, die ihre Handlungen beeinflussen, in seinen literarischen Texten zur Diskussion stellt, wird mit Hilfe der folgenden chronologisch aufgeführten literarischen Texte in diesem Kapitel erörtert: Die Dramen *Die Aussteuer*<sup>449</sup>

---

dafür werden, dass der Rezipient das Leiden einer Figur eben nicht nur mitfühlt, sondern sich des fremden und eigenen Leidens auch mitdenkend bewusst wird. Auf diese Weise aber kann er das Gefühl seiner Freiheit ästhetisch erfahren, das er zwar auch im eigenen Leiden, aber eben ungleich schwerer wahrnehmen könnte.“

<sup>444</sup> Lenz: *Rezension des neuen Menoza von dem Verfasser selbst aufgesetzt*. In: WuB II, S. 699 – 704, hier S.703f.

<sup>445</sup> Vgl. zur Dramentheorie bei Lenz: Luserke, Matthias: *Jakob Michael Reinhold Lenz. Der Hofmeister. Der neue Menoza. Die Soldaten*. München, 1993, S. 23 – 30, hier S. 29. Nachfolgend abgekürzt *Lenz*.

<sup>446</sup> Vgl. hierzu auch Kemper, Angelika: „Auf, aufgelebt, du alter Adam!“ ‚Schuld‘ in der deutschsprachigen Komödie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. St. Ingbert 2007, S. 41 und S. 47. Für Lenz' Dramentheorie sowie zahlreiche Literaturhinweise s. ebd. S. 40 – 48.

<sup>447</sup> Vgl. hierzu Daemmrich, Horst S.: *Lenz in themengeschichtlicher Hinsicht*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen.“ Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 10 – 26.

<sup>448</sup> Tatsächlich zählte nur ein überschaubarer Kreis gebildeter Leserinnen und Leser zu seinem Publikum. Lenz' egalitärer Anspruch war in der Realität nicht umsetzbar. Vgl. Babelotzky, S. 18: „Wenn Lenz im Kontext der Dramentheorie vom ganzen Volk spricht, so stellt das seine Idealvorstellung dar. Die Hinwendung zum „ganzen Volk war Programm, keine Realität.“

<sup>449</sup> Lenz: *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 39 – 75.

(1774), *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung*<sup>450</sup> (1774), *Der neue Menoza oder Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandi*<sup>451</sup> (1774) sowie die moralische Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie*<sup>452</sup> (1776). Für die Analyse werden auch Auszüge aus Lenz' moralisch-theologischen Schriften herangezogen. Es ist zu erörtern, inwiefern dortige Aussagen zu Sünde und Schuld mit dem vermeintlich sündigen und bzw. oder schuldhaften Handeln der Figuren in den literarischen Texten korrespondieren. Dadurch lassen sich mitunter relativierende und auch widersprüchliche Aussagen bezüglich dessen, was Sünde ist, erkennen. Doch auch Übereinstimmungen sind festzustellen. Dieses Kapitel möchte die möglichen Ursachen für die partielle Inkongruenz in den beiden Textsorten ergründen.

Weiter wird in diesem Kapitel untersucht, welche Umstände in Lenz' literarischen Texten als begünstigend für schuld- beziehungsweise sündhaftes Handeln dargestellt werden. Die jeweiligen konkreten Lebenssituationen der Figuren und dadurch ausgelöste Gefühle sowie schließlich darauf folgende Verhaltensweisen sind hier zu berücksichtigen. So kristallisieren sich drei Aspekte heraus, die Dramen und Prosa des Autors als roten Faden durchziehen und schuld- und sündhaftes Verhalten seiner Figuren darstellen oder dazu führen können: Zerrüttung der Gottesbeziehung (Kapitel 3.1), der Zusammenhang zwischen einem Mangel an Würde im Zwischenmenschlichen und im unmoralischem Handeln (Kapitel 3.2) sowie das übereilte Nachgeben der Konkupiszenz – also die zu Lenz' Zeit als sündhaft verstandene Ausübung des Sexualtriebs (Kapitel 3.3). Damit ist auch, aber nicht ausschließlich Sexualität außerhalb der Ehe gemeint.

Zunächst wird in Kapitel 3.1.1 untersucht, wie Lenz am Beispiel seiner Figuren den fehlenden Glauben als Ausdruck der Sünde darstellt. Gottesferne meint das gestörte Verhältnis der hier diskutierten Figuren (Herr Keller in *Die Aussteuer*, Majorin von Berg im *Hofmeister*) zu Gott. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott als ihrem Schöpfer wird von ihnen ignoriert – Gott kann nicht in ihnen wirken. Dies zeichnet sich unter anderem daran ab, dass sie gotteslästerliche Aussagen nicht als solche wahrnehmen.

---

<sup>450</sup> Lenz: *Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung*. In: WuB I, S. 41 – 123. Nachfolgend abgekürzt *Hofmeister*.

<sup>451</sup> Lenz: *Der neue Menoza oder Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandi*. In: WuB I. S. 125 – 190. Nachfolgend abgekürzt *Menoza*.

<sup>452</sup> Lenz: *Zerbin oder die neuere Philosophie*. In: WuB II, S. 354 – 379. Nachfolgend abgekürzt *Zerbin*.

Die Ausprägungen einer falsch verstandenen Frömmigkeit, die sich der Vernunft verweigert, werden an der Figur des Schulmeisters Wenzeslaus, ebenfalls aus dem *Hofmeister* vermittelt.<sup>453</sup> Gleichzeitig weist das Verhalten des Protagonisten auch auf praktische Nächstenliebe hin, wie der Pietismus und auch Lenz sie von Christinnen und Christen fordern. Ob nun gottgefällige Selbstlosigkeit oder sündiger Eigennutz dem Handeln des Schulmeisters durch den Autor zugrunde gelegt wurden, soll abgewogen werden.

Daran anschließend wird die moralische Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* in Kapitel 3.1.2 erörtert. Am Beispiel der gleichnamigen Hauptfigur wird die Gefahr für sich und andere dargestellt, die aus einer selbstkonstruierten Moral ohne Bezug zur Religion resultiert und die in erster Linie egoistische Motive und Handlungen legitimieren soll. Martin Rector begründet Zerbins Fall mit dessen Autonomiestreben.<sup>454</sup> Die Untersuchung knüpft an diese These an, wobei sie den Fokus auf schuld- und sündhafte Handlungen der Figur richtet. Dass der Glaube für den Protagonisten und demnach auch für seine moralischen Grundsätze keine Relevanz hat, wird in der Erzählung deutlich. Denn Zerbin leugnet, in einem Verhältnis mit Gott zu stehen. In diesem Zusammenhang ist zu analysieren, inwieweit ein Nachlassen oder gar Fehlen des Glaubens ein Gefühl der Verlorenheit evozieren kann. Denn die bei der Figur zu beobachtende sich steigernde Resignation steht im Zusammenhang mit ihrer wachsenden Trägheit. Begünstigt durch Zerbins ausgeprägten Stolz führt dieser Prozess zum Verlust jeglicher Moral und schließlich zum Infragestellen der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens. Als Konsequenz seines Nihilismus verliert schließlich die göttliche Schöpfung selbst ihren Sinn für Zerbin.

Kapitel 3.2 geht der Frage nach, inwieweit die Missachtung der Würde des Individuums negative Auswirkungen auf dessen Moral und Vernunftfähigkeit hat. Auch hierfür wird der *Hofmeister* herangezogen. Studien zur Sozial- und Gesellschaftskritik des Dramas sind zahlreich und ein wichtiger Beitrag für die Lenz-Forschung.<sup>455</sup> Doch ist zu beachten, dass Lenz' Bedürfnis danach, sich mit gesellschaftlicher Ungleichheit auseinanderzusetzen, auf sein

---

<sup>453</sup> Die in der Forschungsliteratur zum *Hofmeister* häufig unterstellte erkennbare problematische Sexualität des Autors, die sich in der Figur des Wenzeslaus' finden soll, wird kritisch diskutiert. Für eine sachliche Analyse der von der Figur falsch verstandenen sexuellen Askese als Frömmigkeitsmerkmal empfiehlt sich folgender Beitrag: Bochan, Bohdan: *The dynamics of desire in Lenz's Hofmeister*. In: David Hill (Hg.): *Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk*. Opladen 1994, S. 120 – 128.

<sup>454</sup> Rector, Martin: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals. Jakob Lenz' Erzählung „Zerbin oder die neuere Philosophie*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): *„Unaufhörlich Lenz gelesen“*. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 294 – 308. Nachfolgend abgekürzt mit *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*.

<sup>455</sup> So etwa Luserke: *Lenz*, S. 36 – 53.



Glaubensverständnis zurückzuführen ist.<sup>456</sup> Denn für seine Anthropologie als auch sein Gottesbild ist die Überzeugung grundlegend, dass der Mensch auf der Welt ist, um glücklich zu werden. Im *Hofmeister* thematisiert Lenz nun, dass das gesellschaftliche Gefüge und das daraus resultierende Miteinander mit eben dieser Forderung im Konflikt stehen. Lenz entwirft Szenen, in denen die Würde seiner Figuren durch andere Figuren missachtet wird. Die Möglichkeit, nach Vollkommenheit zu streben, wird ihnen, wie gezeigt wird, durch äußere Faktoren erschwert. Somit stellt Lenz in seinem *Hofmeister*-Drama die Unausweichlichkeit des Sündig-werdens, des sich Schuldigmachens in einer Gesellschaft dar, die die Würde des Menschen nicht achtet. Lenz führt den Leserinnen und Lesern seines Dramas die strukturelle Sündhaftigkeit vor, die sich im sozialen Gefüge verfestigt und reproduziert. Jeder und jede Einzelne ist deshalb von Lenz aufgerufen, seinen oder ihren Beitrag zu leisten, um diesem Missstand, dieser strukturellen und etablierten Sünde, entgegenzuwirken. Lenz' Beitrag liegt darin, seinen Mitmenschen mit Mitteln der Fiktionalität die Notwendigkeit hierfür vor Augen zu führen.

So wird das *Hofmeister*-Drama unter der Prämisse analysiert, dass für Lenz ein Zusammenhang zwischen eingeschränkter Selbstentfaltungsmöglichkeit und Sünde besteht. Einige seiner Figuren werden in ihrem Streben nach Vollkommenheit behindert, wodurch sich die Hoffnung auf Glückseligkeit verringert. Lenz konzipiert seine Figuren als Charaktere, die durch äußere Umstände in einen, ihrer Natur widerstrebenden, Zustand des Verharrens gezwungen werden. Dagegen lässt sie ihr Selbsterhaltungstrieb aufbegehren, der im Konflikt mit Moral und Vernunft stehen kann. Eben dieser Prozess wird im Drama interpretiert. Mit Hilfe seiner Figuren stellt Lenz dar, wie dieses Zusammenspiel ihre Tendenz zu Sünde und Schuld begünstigt.

Kapitel 3.2.1 befasst sich mit der Bevormundung der Kinder durch ihre Eltern am Beispiel des Majors von Berg und seinen Kindern Leopold und Gustchen. Der Sohn soll in seiner Berufswahl dem Vater folgen und Soldat werden, die Tochter soll sich lukrativ verheiraten – in beiden Fällen spielen die Wünsche der Kinder keine Rolle. Ihr individuelles Glück ist für die Zukunftsvisionen des Vaters irrelevant.<sup>457</sup> Indem der Vater die Bedürfnisse seiner Kinder ignoriert, missachtet er auch ihre Würde.

---

<sup>456</sup> Luserke fokussiert sich in seiner Strukturskizze des *Hofmeisters* ausschließlich auf die sozialen Aspekte des Dramas. S. Luserke: *Lenz*, S. 37f. Doch die von ihm in der Gliederung benannten Diskurse im *Hofmeister* erhalten erst vor dem Hintergrund von Lenz' Frömmigkeitsverständnis ihre Plausibilität.

<sup>457</sup> Wolfgang Wittkowskis Beitrag kommt zu einer völlig gegensätzlichen Einschätzung, die dem Vater mangelnde Strenge unterstellt, vgl.: Wittkowski, Wolfgang: *Hofmeister: Der Kampf um das Vaterbild zwischen Lenz und der neuen Germanistik*. In: *Literatur für Leser* (1996), S. 75 – 92. Die Untersuchung wird sich mit Wittkowskis Thesen kritisch auseinandersetzen und folgt eher den Ausführungen von Sørensen, Bengt Algot: *Herrschaft und Zärtlichkeit. Der Patriarchalismus und das Drama im 18. Jahrhundert*. München 1984.

Inwiefern die Ständegesellschaft Auswirkungen auf die Würde des Individuums haben kann, wird in Kapitel 3.2.2 vor allem mit Hilfe der Hauptfigur, dem Hofmeister Läufer, erörtert. Als Hauslehrer für ihre Kinder ist er den Demütigungen der Majorin von Berg ausgesetzt. Lenz deutet eine kontinuierliche Selbstentfremdung der Hauptfigur an, die aus ihrer Unfreiheit resultiert. Denn die prekäre und gleichzeitig die Persönlichkeitsrechte Läubers einschränkende Anstellung als Domestik bestimmt seinen Alltag.<sup>458</sup> Eben dieses sich Restriktionen unterwerfende Dasein aus wirtschaftlichen Gründen weckt seinen Selbsterhaltungstrieb und führt schließlich zur Sünde.

Abschließend beleuchtet Kapitel 3.3 das für Lenz' Sünde- und Schuldverständnis wichtige Thema des souveränen Umgangs mit der Konkupiszenz. Ob und inwiefern das Nachgeben des Sexualtriebs in seinen literarischen Texten ein Potenzial für Sünde und oder Schuld hat, wird unter Berücksichtigung der moralisch-theologischen Schriften untersucht.

Kapitel 3.3.1 widmet sich den Dramen *Der Hofmeister* sowie *Der neue Menoza*. In diesen stellt Lenz dar, dass die Ehe nicht uneingeschränkt vor einem falschen Umgang mit der Konkupiszenz schützt. Denn, so fordert Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen*, bei der Wahl des Partners oder der Partnerin muss berücksichtigt werden, ob diese Beziehung das gemeinsame Streben nach Vervollkommnung unterstützen kann.<sup>459</sup> Die beiden in diesem Kapitel herangezogenen Dramen behandeln die möglichen schwerwiegenden Konsequenzen, zu denen eine Missachtung dieses von Lenz formulierten Anspruchs führen kann.

Die Untersuchung beginnt mit dem *Hofmeister*-Drama, in dem die Zerrüttung einer Familie am Beispiel der Majorsfamilie von Berg analysiert wird. Die Fragilität des Familienkonstrukts wird zum einen durch die mangelnde Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme des Vaters anschaulich. Zum anderen ist in diesem Zusammenhang die im Plot angedeutete Untreue der Majorin relevant. Das schlechte Beispiel, das dieses Paar gibt, trägt wiederum dazu bei, Rückschlüsse auf die Schuld ihrer Tochter, Gustchen, zu ziehen. Denn die Konflikte innerhalb der Ehe der Eltern, so die These, haben negative Auswirkungen auf die Moral der Kinder. Lenz gibt in diesem Drama ein fiktionales Beispiel für das Risiko, schuld- und sündhaftes Handeln zu reproduzieren, wenn einerseits kein moralisches Beispiel gegeben wird und andererseits der Glaube fehlt, wie zu erörtern sein wird, auch, da er von den Eltern als moralischer Kompass nicht vermittelt und vorgelebt wurde.

---

<sup>458</sup> Zur Analyse des *Hofmeister*-Dramas am Beispiel ausgewählter Szenen mit Fokus auf die Sozialgeschichte s. Luserke, *Lenz*, S. 23 – 30.

<sup>459</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1 der vorl. Studie.

Daran anknüpfend geben Donna Diana und Graf Camäleon aus dem Drama *Der neue Menoza* ein Exempel von fehlgeleiteter Konkupiszenz.<sup>460</sup> Ihre Ehe wurde übereilt geschlossen und nun fordern die Untreue und der Verrat des Grafen die Gräfin zur Rache an ihm heraus – eine Reaktion, für die Lenz in seiner Selbstrezension des Dramas<sup>461</sup> (1775) um Verständnis bei den Leserinnen und Lesern wirbt. Wie sich herausstellt, plädiert er gewissermaßen für die Unschuld seiner Protagonistin.

Dass wiederum außereheliche Beziehungen nicht per se als schuld- und sündhafte Tat zu verstehen sind, suggerieren die in Kapitel 3.2.2 diskutierten Texte. Bei der Untersuchung der moralischen Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* rückt nun die Situation von Zerbins Geliebter, Marie, in den Fokus der Untersuchung. Die uneheliche Schwangerschaft und Zerbins Weigerung, seiner Verantwortung gegenüber Marie und dem in der Liaison gezeugten Kind nachzukommen, haben für die weibliche Figur tödliche Folgen. Sie wird fälschlicherweise wegen Kindsmordes verurteilt und hingerichtet.<sup>462</sup> Aus Liebe zu Zerbin scheiterte sie zwar an ihrer Konkupiszenz und ließ sich zur Sünde verleiten, doch stellt der Erzähler die Frage nach einer möglichen Diskrepanz zwischen irdischem und göttlichem Richterspruch.

Im Gegensatz zum tragischen Ende Maries wird die illegitime Liebesbeziehung zwischen Fieckchen und Leander (*Die Aussteuer*) ungestraft bleiben. Die große Zuneigung der beiden Figuren füreinander und Leanders Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme für Fieckchen sowie das unehelich geborene Kind, relativieren die Sünde, die das übereilte Nachgeben der Konkupiszenz für Lenz ist. So impliziert das Drama, dass das Liebespaar keine Schuld begangen hat, die gesühnt werden muss.

Im Drama *Der Hofmeister* nehmen Buße, Reue und Vergebung beinahe überirdische Züge an, wie sich vor allem an den Figuren des Majors von Berg, Gustchen und ihrem Cousin Fritz zeigt. Dieser entschließt sich, Gustchen trotz ihres während seiner Abwesenheit begonnenen Verhältnisses mit dem Hofmeister Läufer und dem unehelichen Kind aus dieser Beziehung, zu heiraten. Die sich im arg konstruierten Happy End andeutende Glückseligkeit mutet durch die

---

<sup>460</sup> S. hierzu die Analyse von Luserke: *Lenz*, S. 71 – 75.

<sup>461</sup> Lenz: *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 699 – 704. Lenz sah sich aufgrund der zeitgenössischen Kritik an seinem Drama zu einer öffentlichen Rechtfertigung veranlasst, weshalb er eine Selbstrezension verfasste. Vor allem der angedeutete Inzest zwischen der Figur Wilhelmines und der Hauptfigur Prinz Tandi sorgte für Empörung bei den Leserinnen und Lesern. Zudem sorgten die verworrenen Beziehungsgeflechte im Drama für Verwirrung und Überforderung. Die in Kapitel 3.31 erfolgende Analyse wird zeigen, dass die das gesamte Drama durchziehende Unsicherheit programmatisch und intendiert ist. So legt der Plot bspw. häufig falsche Fährten und verleitet so die Leserinnen und Leser zu einem falschen Urteil in der Bewertung einer schuld- und sündhaften Tat der Figuren.

<sup>462</sup> Zum gesellschaftlichen zeitgenössischen Diskurs, der auch Einzug in die Literatur hielt, s. Luserke: *Kulturelle Deutungsmuster und Diskursformationen am Beispiel des Themas Kindsmord zwischen 1750 und 1800*. In: Christoph Weiß (Hg.): *Lenz-Jahrbuch 6* (1996), S. 198 – 228.

zur Entstehungszeit des Dramas auszumachende Realitätsferne des Dramenschlusses sehr fragil an.<sup>463</sup>

Lenz' literarische Texte experimentieren mit der Realität.<sup>464</sup> Durch die pointierte Ausgestaltung der Charaktere in bestimmten Situationen und vor allem die Darstellung ihrer jeweiligen sozialen Umstände, versucht Lenz, eine Nähe zwischen den Figuren und dem Publikum herzustellen. Es soll verstehen, welche äußeren Umstände, die er für seine Figuren entwirft, diese zur Sünde verleiten. Damit soll den Lesenden ein Identifikationspotenzial mit den Figuren angeboten werden. So überträgt Lenz Widrigkeiten, die im zwischenmenschlichen Miteinander auftreten können, wie etwa Stolz und Hochmut, Egoismus und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid der Mitmenschen in die Fiktion. Diese benannten sündhaften Eigenschaften behindern, seiner Überzeugung nach, im Streben nach Vervollkommnung und schmälern deshalb die Hoffnung auf Glückseligkeit. Lenz macht in seinen literarischen Texten auf diesen Zusammenhang aufmerksam und erhofft sich davon, wie nun erörtert wird, die aktive Nächstenliebe in der Wirklichkeit zu befördern.<sup>465</sup> Am Beispiel von Sünde und Schuld in seinen literarischen Texten wird nun untersucht, wie Lenz Literatur nutzt, um einerseits Beispiele für eine gottgefällige Lebensweise zu geben. Andererseits stellt er mittels seiner Figuren auch das Gegenteil dar – Individuen, die in der Sünde verharren. Der Hang zur Sünde ist für Lenz ein Charakteristikum des Menschen selbst und deshalb ein gewichtiger Bestandteil des irdischen Lebens. Wie er dies literarisch interpretiert und welche Möglichkeitsräume im Umgang mit der Sünde Lenz in der Fiktion entwirft, wird nun untersucht.

---

<sup>463</sup> Zur religiösen Dimension des *Hofmeister*-Dramas siehe auch Koschorke, Albrecht: *Der prägnante Moment fand nicht statt. Vaterlosigkeit und Heilige Familie in Lenz' Hofmeister*. In: Peter-André Alt u.a. (Hg.): *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*. Würzburg 2002, S. 91 – 104. Nachfolgend abgekürzt *Prägnanter Moment*.

<sup>464</sup> Vgl. hierzu: Rector, Martin: *Götterblick und menschlicher Standpunkt. J. M. R. Lenz' Komödie Der neue Menoza als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblems*. In: Wilfried Barner u.a. (Hg.) *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 33 (1989), S. 185 – 209.

<sup>465</sup> So auch Babelotzky, S. 168: „Das Theater ist für Lenz nicht einfach Unterhaltung. Es hat Einfluss auf das Leben selbst. Daher müssen auch seine Grundlage und seine Wirkung christlich fundiert sein.“

### 3.1 Die Sünde der Gottesferne

Für die nachfolgende Interpretation rückt die Gottesferne in ihren unterschiedlichen Ausprägungen in den Fokus der Untersuchung. Der Begriff meint hier das Fehlen des lebendigen Glaubens, wie ihn etwa Philipp Jakob Spener von jenen einforderte, die nicht nur dem Namen nach Christen heißen wollen, sondern auch solche sein möchten.<sup>466</sup> Dieser lebendige Glaube ist es, auf dem Lenz' Frömmigkeitsverständnis aufbaut. Für ihn drücken sich die Religiosität und die Tiefe des Glaubens eines Menschen nämlich nicht nur in ritualisierten Frömmigkeitspraktiken aus, etwa in Form von Gottesdienstbesuchen oder einer asketischen Lebensweise. Vielmehr geht es Lenz um die Umsetzung des Gebots der tätigen Nächstenliebe.<sup>467</sup> Der christliche Glaube muss sich also in christlichem Handeln – der *praxis pietatis* – ausdrücken, wodurch die Gottesbeziehung von den Gläubigen stets aufs Neue bejaht und gestärkt wird.

In seinen literarischen Texten entwirft Lenz Beispiele für die Sünde der Gottesferne. Mit ihnen veranschaulicht er seine Überzeugung, dass eine zerrüttete Beziehung des Menschen zu Gott die Voraussetzung für weitere Sünden schafft. Einleitend wird in diesem Kapitel die Figur der Majorin von Berg aus dem Drama *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung* (1774) analysiert. Mit dieser Figur hat Lenz einen Charakter entworfen, der keinen Bezug zur Religion hat. Dennoch wähnt sich die Majorin – wohl resultierend aus einem für sich in Anspruch genommenen Gewohnheitsrecht qua Taufe – der christlichen Gemeinschaft zugehörig. So deutet die Figur die Diskrepanz zwischen äußerem Glauben und innerem Glauben an, die in der Figurenanalyse berücksichtigt wird. Zunächst ist festzuhalten, dass für Lenz eine Religiosität, die nicht aus der Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der christlichen Botschaft erwächst, sondern auf Gewohnheit gegründet ist, Unglaube und damit Sünde ist. Diesen Zusammenhang unterstreicht Lenz, indem sich der Unglaube der Majorin in unmoralischen Handlungen (Hochmut, Kaltherkigkeit, eheliche Untreue) ausdrückt, wodurch sie schuldig wird an ihren Mitmenschen.

Ein Vertreter des geistlichen Standes, der Schulmeister Wenzeslaus, – ebenfalls aus dem *Hofmeister* – gibt einerseits ein Exempel von falsch verstandener Frömmigkeit, andererseits

---

<sup>466</sup> Ausführlich hierzu: vgl. Kap. 1.1.1 der vorl. Studie.

<sup>467</sup> Vgl. *Stimmen*. In: WuB II, S. 613: „Ein tätiger Glaube ist [...] ein ganz ander Ding als alle Seher, Philosophen, Theologen, Weise, Heiligen, und ich weiß nicht wer, vielleicht dafür halten, es ist nicht meinen, es ist nicht hoffen, wünschen, begehren, es ist nicht reden, träumen, dichten, predigen, Schriften herausgeben, sie mögen Meinungen oder Stimmungen heißen – es ist tun.“

weist das Verhalten der in der Forschungsliteratur kontrovers diskutierten Figur<sup>468</sup> jedoch zugleich auf tätige Nächstenliebe hin, wie von Lenz gefordert. Am Beispiel des Schulmeisters stellt Lenz also die Ambivalenz von Individuen dar. So mag das für die Figur entworfene Frömmigkeitsverständnis zwar mitunter ihre eigene Bequemlichkeit legitimieren zu wollen. Nichtsdestotrotz ist sie imstande, moralisch richtig zu handeln, indem sie tätige Nächstenliebe leistet. Denn Wenzeslaus bietet dem flüchtigen Läufer Schutz und nimmt ihn in seine Obhut.

Mit der Figur des Herrn Keller aus dem Prosatext *Die Aussteuer* (1774) entwirft Lenz eine personifizierte Karikatur der Sünde des Geizes.<sup>469</sup> Um das eigentlich Kellers Tochter zuge dachte Vermögen, das dieser aber behalten möchte, vor dem Zugriff anderer zu schützen, versteckt Keller es schließlich in einer Kirche. Ein Gotteshaus wird somit zum Komplizen einer Unterschlagung – die Figur jedoch hegt kein Verständnis für ihr begangenes Unrecht.

Dieses Unverständnis gegenüber der eigenen Schuld- und Sündhaftigkeit teilt Keller mit den beiden nachfolgend zu analysierenden Figuren aus dem *Hofmeister*-Drama. Denn ihre Sünden, die sich auch in ihren Lebensweisen spiegeln, sind ihnen nicht als solche bewusst. Ursächlich für diese konsequente Uneinsichtigkeit ihrer Sünden sind – im Falle der Majorin – Gleichgültigkeit gegenüber Gottes Geboten, bei Keller mangelnde Akzeptanz der göttlichen Autorität und Hochmut bei Wenzeslaus, der seinen Lebenswandel als frömmere einschätzt als er ist. Durch die Darstellung der individuellen Sünden der Figuren veranschaulicht Lenz exemplarisch individuelle Ausprägungen der Sünde der Gottesferne.

Mit der sich immer mehr von Gott distanzierenden titelgebenden Hauptfigur aus der moralischen Erzählung<sup>470</sup> *Zerbin oder die neuere Philosophie* (1776) entwirft Lenz ein Beispiel für den Prozess des moralischen und letztlich physischen Verfalls.<sup>471</sup> Dieser Erzählung widmet sich die Untersuchung in Kapitel 3.1.2. Durch Hinweise des Erzählers ist davon auszugehen, dass Zerbin mit Glaubenszweifeln konfrontiert war, die schließlich zur Abkehr vom Glauben

---

<sup>468</sup> Vgl. Luserke: *Lenz*, S. 45f. Der Literaturwissenschaftler interpretiert die Figur als „das Idealbild des aufgeklärten Menschen“, ebd. S. 45. Hempel hingegen stellt nachvollziehbar die Seriosität der Figur aufgrund ihrer, von Lenz intendierten, komischen Züge in Frage. Die vom Schulmeister angenommene Gottgefälligkeit seines Lebenswandels steht zudem im Widerspruch mit Ausführungen im *Catechismus* und den *PV*. Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 198 – 200. Für diese Studie werden beide Positionen berücksichtigt.

<sup>469</sup> Die thematische Nähe der *Aussteuer* zu Molières *Der Geizhals* (1668) erklärt sich dadurch, dass beide Dramen das antike Lustspiel *Aulularia* von Plautus adaptieren. Zur Plautus-Rezeption bei Molière s. Eberle, Katrin: *Plautus Aulularia in Frankreich. Die Rezeption der Figur des Geizigen von Pierre de Larivay bis Albert Camus*. Tübingen 2006. Zu Molière s. S. 122 – 140.

<sup>470</sup> Zur Textsorte der moralischen Erzählung s. Bittner, Rüdiger und Kaul, Susanne: *Moralische Erzählungen*. Göttingen 2014.

<sup>471</sup> Karin Wurst vermittelt in ihrem Beitrag nachvollziehbar die Bedeutung der sozialen Umstände eines Individuums für dessen Handeln am Beispiel des *Zerbin*. Wurst: Wurst, Karin A.: „Von der Unmöglichkeit die Quadratur des Kreises zu finden.“ *Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Philosophie“*. In: Christoph Weiß (Hg.): *Lenz-Jahrbuch 3* (1993), S. 64 – 86.

fürten. Der Verlust seines moralischen Kompasses, als welchen Lenz Religion begreift, ist die Voraussetzung für Zerbins schuldhaftes Handeln. Der Autor stellt mit Hilfe einer Erzählerfigur die labile emotionale Verfassung seines Protagonisten dar, die sich in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung niederschlägt und in Trägheit gipfelt. Zerbin ist unfähig seine Trägheit aus eigenem Antrieb zu überwinden und eine positive Verhaltensänderung einzuleiten. Zur moralischen Umkehr fehlen ihm die Kraft und der Wille zur Vervollkommnung. Für den Autor stellt der Glaube die Voraussetzung für den Vervollkommnungsprozess der Gläubigen dar. Die Anfechtung jedoch, also Glaubenszweifel, mit denen Zerbin konfrontiert ist, kann zum „Zerbrechen der Gottesgemeinschaft“<sup>472</sup> führen. Dass dies auf die Hauptfigur zutrifft, wird am Ende der Erzählung nicht zuletzt durch Zerbins Selbstmord impliziert. Indem dieser das göttliche Werk, das seine irdische Existenz darstellt, mutwillig zerstört, deutet Lenz an, dass die Gottesbeziehung Zerbins irreversibel zerbrochen ist.

### 3.1.1 Keine oder falsche Begriffe von der Religion.

Blasphemie und falsch verstandene Frömmigkeit im Drama *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung* (1774) und dem Luststück *Die Aussteuer* (1774)

Das 1774 veröffentlichte Drama *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung* setzt sich mit den schwelenden Konflikten in der Majorsfamilie von Berg auseinander. Diese brechen auf, als die illegitime Beziehung des Hofmeisters Läufer zu seiner Schülerin Gustchen, der Tochter des Hauses, herauskommt. Die Analyse des Stücks zeigt, dass für den Fehltritt der beiden Figuren schuld- und sündhafte Handlungen anderer Figuren mitursächlich sind, die in diesem dritten Kapitel schrittweise erörtert werden.<sup>473</sup> Zunächst rückt hierfür die Majorin von Berg, die Mutter Gustchens, in den Fokus der Untersuchung. Sie gibt ein Beispiel für das Fehlen einer Gottesbeziehung. Für Lenz, der den Glauben als sinnstiftend<sup>474</sup> und moralischen Kompass begreift, stellt dies ein großes Defizit dar, das er mit seiner Figur literarisch interpretiert.

Zwar ohne Schuld an der sich entwickelnden Affäre der beiden Hauptfiguren, doch keineswegs ein nachahmungswürdiges Beispiel abgebend, ist der Schulmeister Wenzeslaus. Bei ihm findet Läufer nach Bekanntwerden seiner Liaison mit Gustchen Zuflucht vor der Rachgier der

---

<sup>472</sup> Bayer, Oswald: Art. *Anfechtung*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 1. Tübingen 2008, Sp. 479.

<sup>473</sup> Vgl. Kapitel 3.2 sowie Kapitel 3.3 dieser Studie.

<sup>474</sup> Vgl. ausführlich Kapitel 2.3 dieser Studie.

Familie von Berg und dem an Gustchen interessierten Graf Wermuth. Für die Figur des Schulmeisters wird ein Frömmigkeitsverständnis entworfen, das in einer fälschlicherweise als gottgefällig verstandenen Lebensweise resultiert.

Dass die Majorin keinen Bezug zur Religion hat, wird während eines Dialogs mit Graf Wermuth deutlich. Im Gespräch über den neu eingestellten Hofmeister, Läufer, kommen sie auf dessen Vater, den ortsansässigen Pastor, zu sprechen. Der Graf fragt, ob dieser denn Katholik sei, was die Majorin verneint, schließlich gäbe es keine katholische Kirche in ihrer Stadt. Dass der für katholische Priester geltende Zölibat ein probates Argument ist, um die Frage des Grafen zu verneinen, scheint sich der Kenntnis der Majorin zu entziehen und deutet zugleich auch auf die Unkenntnis des Grafen in Bezug auf konfessionelle Charakteristika in den christlichen Kirchen hin. Die Majorin weiß denn auch nicht, ob der Pastor lutherisch oder protestantisch ist. Schließlich entscheidet sie sich für letzteres, wobei der Majorin nicht klar ist, dass die lutherische Religion der protestantischen angehört.<sup>475</sup> Weiter erklärt sie, Läubers Vater sei ein rechter Bär, der sie „ein für allemal aus der Kirche gebrüllt“<sup>476</sup> habe. Näheres erfährt man nicht, doch in diesen wenigen Sätzen der Figur drückt sich Lenz' Kritik an der Sünde der Trägheit in Glaubensdingen aus. Er stellt das grundsätzliche Problem der Majorin mit der Religion dar – diese darf nicht unbequem sein. So soll die Religion, an dieser Stelle personifiziert durch die Figur des Pastors Läufer, die Majorin weder fordern noch ermahnen.

Doch ahnt die Figur der Majorin, dass ihr Verhalten nicht dem göttlichen Willen entspricht. Andernfalls nähme sie die Ermahnungen während des Gottesdienstes gleichgültig hin. Da dies nicht so ist, deutet die trotzig Reaktion der Majorin auf ihr Gewissen hin, das hier aufbegehrt. Denn unabhängig von der persönlichen Glaubensbereitschaft, ist den Menschen ein Bewusstsein für Gut und Böse „bereits durch die Natur in die Herzen geschrieben“<sup>477</sup>, wie Spener bemerkt. So hat auch die Majorin als Geschöpf Gottes – trotz ihrer Gottesferne – ein diffuses Gefühl für ihre Sündhaftigkeit. Pastor Läufer konfrontiert sie während des Gottesdienstbesuchs mit ihrem sündhaften Lebenswandel. Wie, erfährt man nicht, doch mahnte er – so die Behauptung der Majorin – wohl eindringlich und lautstark. Jedenfalls lehnt die Majorin die Einladung zum Glauben ab und damit auch die Möglichkeit, ihr sündhaftes Verhalten abzulegen. Sie bemüht sich also nicht um Vervollkommnung, indem sie Gott in sich wirken ließe. Denn der Majorin widerstrebt eine Verhaltensänderung im Sinne der

---

<sup>475</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 3, 46.

<sup>476</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 3, 46.

<sup>477</sup> *GIL 2*, S. 1107.



Gottgefälligkeit, da sie die hierfür erforderliche Anstrengung scheut. Um sich nicht erneut mit ihrem schlechten Gewissen aufgrund ihrer Sündhaftigkeit auseinandersetzen zu müssen, wählt sie den leichtesten Weg: Sie meidet die Konfrontation mit dem Geistlichen, wodurch sie die Möglichkeit eines Reflexionsprozesses bezüglich ihrer Neigung zur Sünde unterbindet und somit auch eine positive Einflussnahme auf ihr sündhaftes Verhalten. Damit distanziert sich die Majorin zum einen weiter von Gott, da sie den Ort, an dem die Gläubigen ihren Glauben feiern, meidet. Sie übt nicht einmal mehr das von Lenz kritisierte, auf Rituale beschränkte, Gewohnheitschristentum aus. Zum anderen entschließt sie sich durch die Ablehnung von geistlichem Zuspruch, der hier stellvertretend für die Unterstützung durch Gott zu verstehen ist, dazu, nicht am Prozess der Vervollkommnung zu partizipieren. Aus freien Stücken entscheidet sie sich aufgrund ihrer Trägheit zum Verharren in der Sünde.

Mit der Figur der Majorin schafft Lenz eine Negativfolie seiner Definition dessen, was Vollkommenheit für ihn meint. In seiner moralisch-theologischen Abhandlung *Über das erste Principium der Moral* (1771/72) erklärt er:

*Was ist Vollkommenheit? – Wir haben von Natur gewisse Kräfte und Fähigkeiten in uns, die wir fühlen, das heißt [...] uns ihrer bewusst sind – und jemehr sie sich entwickeln, desto deutlicher fühlen, oder welches einerlei ist, desto deutlicher uns ihrer bewußt werden. [...] Nichts in der Welt ist zu einer absoluten Ruhe geschaffen und unsere Bestimmung scheint gleichfalls ein immerwährendes Wachsen, Zunehmen, Forschen und Bemühen zu sein. Wir sollen immer weiter gehen und nie stille stehen.*<sup>478</sup>

Dass die Majorin ihre gottgegebenen Fähigkeiten nicht nutzen möchte, um sich zu vervollkommen, wurde durch die vorangegangene Analyse deutlich. Somit verfehlt sie, folgt man Lenz' Anspruch, den er an die Gläubigen stellt, ihre Bestimmung. Weiter wurde klar, dass sich die Figur nicht bemüht, ihr Verhalten zu ändern. In seiner Abhandlung *Über die Natur unseres Geistes* (1771/73) hält Lenz fest: „Böse Handlungen geben sich gleich zu erkennen durch die dadurch verursachten quälenden Gefühle, deren Deutlichkeit der Mensch aufhalten, die er aber nie ganz vertilgen kann.“<sup>479</sup> Das hier umschriebene schlechte Gewissen, diese intuitive moralische Instanz, die gutes und schlechtes Verhalten unbewusst zu erkennen vermag, hat aufgrund der oben beschriebenen Trägheit der Majorin keine Auswirkung auf ihr Handeln. Dieses Verharren im Zustand der Unvollkommenheit aus Bequemlichkeit ist für Lenz die größte Sünde, die er variantenreich interpretiert.

---

<sup>478</sup> Vgl. hierzu: *Principium*. In: WuB II, S. 503f.

<sup>479</sup> *Über die Natur unseres Geistes*. In: WuB II, S. 622.

Dass der fehlende Bezug zu Gott sich im Verhalten der Majorin niederschlägt, stellt Lenz auf vielfältige Weise dar, worauf in den nachfolgenden Kapiteln noch ausführlicher eingegangen wird. Als Beispiele für ihren schuld- und sündhaften Lebensstil, ein Symptom ihrer Gottesferne, werden die noch näher zu analysierenden moralischen Defizite kurz genannt: implizierte Untreue gegen ihren Mann,<sup>480</sup> Hochmut – insbesondere gegenüber dem Hofmeister,<sup>481</sup> sowie Neid und Missgunst gegenüber ihrer Tochter Gustchen.<sup>482</sup>

Mit dem Schulmeister Wenzeslaus aus dem *Hofmeister* entwirft Lenz die Figur eines Geistlichen, die nicht vor Schuld und Sünde gefeit ist.<sup>483</sup> An ihm veranschaulicht Lenz die Gefahr der Fehlinterpretation des göttlichen Willens und seiner Gebote. Damit unterstreicht der Autor auch, dass niemand frei von Sünde ist, auch wenn man, wie der Schulmeister, tätige Nächstenliebe leistet. Für Lenz ist jedoch auch die einer Handlung zugrundeliegende Motivation wichtig für ihr Schuld- und Sündenpotenzial; bei Wenzeslaus beruht eine Tat nicht immer und nicht ausschließlich auf dem Wunsch, Dienst am Nächsten zu leisten, um damit Gott zu ehren, wie herausgearbeitet wird.

In III, 2 wird die Figur des Schulmeisters eingeführt. Der Hofmeister Läufer findet im bescheidenen Heim von Wenzeslaus Zuflucht, nachdem sein Verhältnis zu Gustchen publik wurde. In Ausschnitten dieser Szene ist der Schulmeister als „Idealbild des aufgeklärten Menschen“<sup>484</sup> entworfen. Auf Läuffers Bitte hin, ihm Schutz vor der Majorsfamilie zu gewähren, öffnet Wenzeslaus sofort seine Tür. Was Läufer getan hat, um den Zorn seiner vormaligen Dienstherrn auf sich zu ziehen, ist für den Schulmeister zunächst irrelevant – aktive Hilfe hat Priorität. So verspricht er Läufer Sicherheit, gibt ihm Wasser und reicht ihm seine Hand.<sup>485</sup> Als schließlich der auf Rache sinnende Graf Wermuth das Heim des Dorfschullehrers erreicht, verteidigt dieser sein Haus und schützt durch sein unerschrockenes, selbstbewusstes Auftreten zugleich Läufer:

---

<sup>480</sup> Mehr hierzu in Kapitel 3.3.1 der vorl. Studie.

<sup>481</sup> Mehr hierzu in Kapitel 3.2.2 der vorl. Studie.

<sup>482</sup> Diese beiden Aspekte werden in Kapitel 3.3.1. dieser Studie erörtert.

<sup>483</sup> Auch die Figur des Magister Beza aus dem Drama *Der neue Menoza* (1774) thematisiert die Fehlbarkeit eines Geistlichen, der sich seiner Sündhaftigkeit nicht bewusst ist. Vgl. *Der neue Menoza oder Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandi*. In: WuB I, S. 125 – 190. Der dem Pietismus nahestehende Gelehrte gibt ein Beispiel für die Instrumentalisierung der heiligen Schrift unter dem Vorwand, damit den Willen Gottes umzusetzen. Als solcher wird die Legitimation einer scheinbar inzestuösen Ehe zwischen dem Prinzen Tandi und dessen vermeintlicher Schwester angenommen. Magister Bezas vernunftfeindliche Frömmigkeit nimmt Ausmaße an, die weder mit weltlichen noch göttlichen Gesetzen konform geht. Der Magister macht sich schuldig und versündigt sich, da er Gottes Wort erst modifiziert und schließlich instrumentalisiert, um die Ehe, als Bund vor Gott, höher zu stellen, als die Vernunft, von der für Lenz jedoch auch die göttlichen Gesetze bestimmt sind. So empört sich auch Tandi während des Drängens des Geistlichen auf die Beibehaltung der Ehe: „Auf Eurem Antlitz danken solltet Ihr, daß der Gesetzgeber anders sah als durch Eure Brille. Er hat die ewigen Verhältnisse geordnet, die euch allein Freud und Glückseligkeit im Leben geben können, und ihr wollt sie zerstören?“ Ebd. III, 11, S. 174.

<sup>484</sup> Luserke: *Lenz*, S. 45.

<sup>485</sup> Vgl. *Hofmeister*, III, 2, S. 77f.

*Und was soll er denn verbochen haben, daß Ihr ihn [Läuffer, JJ] so mit gewaffneter Hand sucht? Graf will in die Kammer, er stellt sich vor die Tür. Halt Herr! Die Kammer ist mein, und wo Ihr nicht augenblicklich Euch aus meinem Hause packt, so zieh ich nur an meiner Schelle und ein halb Dutzend handfester Bauerkerle schlägt Euch zu morsch Pulver-Granatenstücken. Seid ihr Straßenräuber, so muß man euch als Straßenräubern begegnen.*<sup>486</sup>

Die Szene veranschaulicht, dass Wenzeslaus sein Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen nicht nach deren Standeszugehörigkeit ausrichtet. Auf die Unhöflichkeit des Grafen reagiert er deshalb mit Entschlossenheit – trotz des Standesunterschieds zwischen ihm und dem Grafen. Der Schulmeister fungiert in dieser Szene als Träger universeller Werte, die jedem Menschen, ungeachtet seiner Herkunft, zustehen und denen gemäß er zu handeln aufgefordert ist.

Eben diesen Anspruch erfüllt Wenzeslaus im Umgang mit Läuffer. Sein Verhalten gegenüber dem Hofmeister stellt ein Beispiel für praktische Nächstenliebe dar. Zudem wird die Idee der Aufklärung, die die Figur des Schulmeisters in der oben analysierten Szene vertritt, mit ihrem letzten Satz, der sich auf seine Ehelosigkeit aufgrund seiner Mittellosigkeit bezieht, bekräftigt: „Aber man sagt wohl mit Recht, die Welt verändert sich.“<sup>487</sup> Wie herausgearbeitet wird, ist die Figur jedoch so konzipiert, dass sie im weiteren Verlauf des Dramas das aufklärerische Moment, das in ihrer Einführung in den *Hofmeister* hervorsteht, konterkariert.

Läuffer stellt sich dem Schulmeister als Mandel vor.<sup>488</sup> Wenzeslaus nutzt die Gesellschaft des Hofmeisters, um ihn mit seiner Lebensart und deren zugrundeliegenden allgemeinen, besonders aber frommen Überzeugungen vertraut zu machen. So erläutert er dem nach seiner Flucht aufgelösten, um Wasser bittenden Läuffer seine Theorie von der Schädlichkeit dieses naturbelassenen Getränks für das Gemüt:

*Die Lebensgeister [...] sind in einer – Begeisterung, alle Passionen sind gleichsam in einer Empörung, in einem Aufruhr – Nun wenn Ihr da Wasser trinkt, so geht 's, wie wenn man in eine mächtige Flamme Wasser schüttet. Die starke Bewegung der Luft und der Krieg zwischen den beiden entgegengesetzten Elementen macht eine Effervescenz, eine Gärung, eine Unruhe, ein tumultuarisches Wesen –*<sup>489</sup>

Häufig sind Wenzeslaus' Ausführungen als eigentümliche Argumentationsketten angelegt, die er zwar rhetorisch überzeugend zu vermitteln versucht, denen jedoch jede wissenschaftliche Grundlage fehlt.<sup>490</sup> Am obigen Zitat ist seine Unsicherheit, körperliche und emotionale

---

<sup>486</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 2, S. 79.<sup>487</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 2, S. 80.

<sup>487</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 2, S. 80.

<sup>488</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 2, S. 78.

<sup>489</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 2, S. 79.

<sup>490</sup> Vgl. auch Hempel: *Der gerade Blick*, S. 199.

Erregungszustände zu verbalisieren, dargestellt. Dies impliziert der Zögerlichkeit ausdrückende Gedankenstrich vor dem im Sprachgebrauch geläufigen Wort „Begeisterung“, wie auch jener am Ende des Zitats, nachdem eine Reihe umschreibender Begriffe herangezogen wurde, um das eigentlich gesuchte Wort – Erregung – zu vermeiden. Diese intensive Empfindung, die dem Schulmeister fremd und unheimlich ist, versucht er zu versachlichen, indem er das lateinische „Efferveszenz“ als Alternative für das Wort Aufbrausen verwendet. Die Verwendung der lateinischen Sprache schafft zusätzlich eine Distanz zwischen ihm und dem unsicheren Terrain des Gesprächsthemas, das die Triebhaftigkeit des Menschen streift. Zwar erscheint dieser Zusammenhang zunächst absurd, handelt es sich bei dem Thema doch nur um harmloses Wasser, das den Durst stillen soll. Doch dient Wasser eben nicht dazu, die Sinne zu betäuben. Wie sich zeigen wird, benötigt Wenzeslaus genau dies – eine Auswahl an Sedativa – um seine sexuellen Bedürfnisse zu unterdrücken.

Bereits in der Einführung der Figur werden ihre Distanz und ihr Argwohn gegenüber Gefühlen, die im Zusammenhang mit der Konkupiszenz stehen, ersichtlich. Lenz hat sie als unsicheren Charakter im Umgang mit dem menschlichen Hang zur Sünde, der für ihn mit dem menschlichen Sexualtrieb zusammenhängt, entworfen. Diesen Eindruck vermitteln Wenzeslaus' zunächst rationalen Argumente für seine Ehelosigkeit: „Magd hab ich nicht und an eine Frau hab ich mich noch nicht unterstanden zu denken, weil ich weiß, daß ich keine ernähren kann – geschweige denn eine drauf angesehen“<sup>491</sup>. Sein zölibatärer Lebensstil hat einen großen Anteil daran, dass er sich frei von Sünde wähnt und von der Reinheit seines Gewissens überzeugt ist.<sup>492</sup>

Erfüllung scheint Wenzeslaus in dieser Lebensweise jedoch nicht zu finden. Denn sein ungestillter Sexualtrieb sucht sich ein alternatives Ventil, was sich sowohl an seinem Hang zu üppigem Essen als auch an seinem exzessiven Tabakgenuss abzeichnet. Eine strenge Tagesstruktur bietet ihm großzügig Zeit für leiblichen Genuss und Muße:

*Das ist so meine Diät: des Morgens kalt Wasser und eine Pfeife, dann Schul gehalten bis eilfe, dann wieder eine Pfeife bis die Suppe fertig ist [...] und da ein Stück Gebratenes und Zugemüse und dann wieder eine Pfeife, dann wieder Schul gehalten, [...] zum Abendessen; da eß ich denn gemeiniglich kalt etwas, eine Wurst mit Salat, ein Stück Käs oder was der liebe Gott gegeben hat, und dann wieder eine Pfeife vor Schlafengehen. [...] Und da werd ich dick und fett dabei und denke noch ans Sterben nicht.<sup>493</sup>*

---

<sup>491</sup> Hofmeister. In: WuB I, III, 2, S. 80.

<sup>492</sup> Vgl. Hofmeister. In: WuB I, III, 4, S. 82 und S. 84.

<sup>493</sup> Hofmeister. In: WuB I, III, 4, S. 83f.

Dass Wenzeslaus in dieser Beschreibung seines Alltags einen Hang zur Völlerei zugibt, scheint ihm dabei gleichgültig oder auch nicht bewusst zu sein,<sup>494</sup> ebenso wie die Tatsache, dass der Tabakkonsum als Ersatz für sexuelle Befriedigung fungiert. Dies wird deutlich, als Wenzeslaus erklärt, er habe „kaum von meiner Mutter Brust entwöhnt [...] die Warze mit dem Pfeifenmundstück verwechselt.“<sup>495</sup> Der Busen als Sinnbild der Weiblichkeit, wird vom Schulmeister ausschließlich in seiner entsexualisierten, mütterlichen Konnotation gekannt. Bevor die weibliche Brust, Symbol weiblicher Sexualität und Verführung<sup>496</sup>, sein Seelenheil wegen missbräuchlichen Umgangs mit der Konkupiszenz bedrohen kann, wählt er als alternatives Laster die Pfeife. Schließlich helfe der Tabak gegen die bösen Begierden.<sup>497</sup> Bohdan Bochan bezeichnet diesen Lebensstil treffend als „Wenzeslaus’ ascetic ecstasy“<sup>498</sup>, eine Lebensweise, vor der Lenz in seinem *Catechismus* warnt.<sup>499</sup> Sowohl der übermäßige Konsum von Speisen und Getränken als auch Tabak sei „wieder [sic!] die christliche Freiheit, macht uns zu Sklaven unsrer Sinnen [...] und diese kleinen Befriedigungen unsrer Konkupiszenz dieselbe abstumpfen und zerstören und zu edlen und grossen Entschlüssen unfähig machen.“<sup>500</sup> Wenzeslaus gesteht, dass er bereits versucht war, dem Tabak zu entsagen, da er doch „ein narkotisches, schläfrigmachendes, dummachendes Öl habe“<sup>501</sup>, doch eben diese Wirkung sei ja auch sehr effektiv gegen die „bösen Begierden“<sup>502</sup>.

Wenzeslaus meidet aus rationalen Gründen den Kontakt mit Frauen. Denn er ist nicht als asexuelle oder per se misogynie Figur entworfen. Jedoch verfügt er nicht über die finanziellen Ressourcen, die seinerzeit nötig waren, um eine Frau zu versorgen.<sup>503</sup> So führen die äußeren Umstände – die finanzielle Mittellosigkeit – zur Angst vor der Sünde der Unzucht, die zugleich die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellen würde. Die Gefahr der Sünde meint der Schulmeister durch den Konsum von Rausch- und Genussmitteln eindämmen zu können. Die der Figur zugewiesenen bevorzugten Methoden zur Unterdrückung des Sexualtriebs stellen,

---

<sup>494</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 3, S. 104.

<sup>495</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 83.

<sup>496</sup> Vgl. Kuhnle, Till R.: Art. *Busen*. In: Günter Butzer und Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart 2012, S. 69 – 71.

<sup>497</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 83 und S. 85.

<sup>498</sup> Bochan, S. 125.

<sup>499</sup> Auch Hempel weist auf diesen intertextuellen Bezug hin, s. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 198f.

<sup>500</sup> *Catechismus*, S. 50.

<sup>501</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 85.

<sup>502</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 85.

<sup>503</sup> Tamara Jerenashvili interpretiert Wenzeslaus’ Asexualität als Zustimmung des feudal-absolutistischen Systems, ohne dass der Figur der Zusammenhang zwischen der repressiven Gesellschaftsform und ihrer keuschen Lebensweise bewusst wäre. Vgl. *Sexualität und Asexualität im ‚Hofmeister‘*. In: *Lenz-Jahrbuch 13 14 (2004 – 2007, ersch. 2008)*, S. 279 – 291, hier S. 286. Abwegig ist diese Argumentation nicht. Jedoch scheinen die zahlreichen Hinweise im Text auf eine falsch verstandene Frömmigkeitspraxis eher plausibel, um die Asexualität des Schulmeisters zu erklären.

wie durch den Rekurs auf den *Catechismus* klar wurde, für Lenz eine Sünde dar. Plausibel wird dies, wenn man berücksichtigt, dass die Konkupiszenz für ihn als Antrieb für jegliche Handlung fungiert. Die Betäubung der Konkupiszenz schützt demnach nicht nur vor unerlaubter Ausübung der Sexualität, sondern führt eben auch zur Trägheit.

Um zu verstehen, was an diesem Verhalten konkret für Lenz als sündhaft zu verstehen ist, soll in Erinnerung gerufen werden, welche Bedeutung Lenz der Konkupiszenz beimisst. Für ihn ist ein souveräner Umgang mit dem göttlichen Geschenk, das die Konkupiszenz seiner Überzeugung nach ist, auch eine Bewährungsprobe im irdischen Leben. Denn es liegt in der Verantwortung der Gläubigen, die Konkupiszenz dafür zu nutzen, um mit ihrer Hilfe nach Vollkommenheit zu streben.<sup>504</sup> Wenzeslaus jedoch nimmt diese Herausforderung nicht an, seine Konkupiszenz wird betäubt und bleibt deshalb ungenutzt. Er weigert sich, sich mit seiner Konkupiszenz zu befassen und nutzt somit nicht ihr Potenzial als Mittel zur Vervollkommnung. Auch der eintönige Tagesablauf der Figur des Schulmeisters, deutet auf ihre Statik hin. Sie wird im immer gleichen Zustand verharren und sich nicht darum bemühen, sich der Gottebenbildlichkeit anzunähern, wie Gott sich dies, Lenz' Meinung nach, von seinen Geschöpfen wünscht. Somit ist Wenzeslaus' Angst vor dem Scheitern an der Konkupiszenz und der sich in diesem Scheitern realisierenden Sünde, ursächlich für seine Trägheit. Die lähmende Angst vor der Erbsünde,<sup>505</sup> die sich gemäß pietistischer als auch orthodoxer Theologen in der Sexualität reproduziert,<sup>506</sup> macht den Schulmeister demnach erst zum Sünder. Wenzeslaus' Angst vor dem Geschlechtstrieb wie auch die Ausmaße seiner falsch verstandenen Frömmigkeit werden durch seine Reaktion auf Läubers Selbstkastration als Akt der Sühne hervorgehoben:

*Da mach ich Euch meinen herzlichen Glückwunsch drüber, vortrefflich, junger Mann, zweiter Origines! Laß dich umarmen, teures, auserwähltes Rüstzeug! Ich kann's Euch nicht verhehlen, fast – fast kann ich dem Heldenvorsatz nicht widerstehen, Euch nachzumahnen. So recht, werter Freund!*<sup>507</sup>

Wenzeslaus' euphorisches, irrationales Verhalten, das eben deshalb schwerlich ernst zu nehmen ist, korrespondiert auf den ersten Blick mit Lenz' Ausführungen im *Catechismus*. Dort rekuriert er auf Christus, der dazu rate, sich die sündigen Glieder lieber abzuhaue, als dem Laster nachzugeben.<sup>508</sup> Die überzeichnete Feierlichkeit des Schulmeisters angesichts der

---

<sup>504</sup> Siehe hierzu Kapitel 2.2.1 dieser Studie.

<sup>505</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.1 der vorl. Studie.

<sup>506</sup> Zur Erbsünde im Pietismus siehe Kapitel 1.1 dieser Studie.

<sup>507</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 3, S. 103.

<sup>508</sup> Vgl. *Catechismus*, S. 39.

schweren Verletzungen Läubfers löst allerdings ein solch hohes Maß an Irritation aus, dass sein Verhalten lächerlich wirkt.<sup>509</sup> Dadurch wird die Nachahmungswürdigkeit der Tat des Hofmeisters stark in Frage gestellt. Zudem erklärt Lenz in seinen *Philosophischen Vorlesungen*, dass Selbstverstümmelung kein adäquates Mittel zur Triebregulierung darstelle.<sup>510</sup> Manfred Durzak führt jedoch aus, Wenzeslaus' Begeisterung trage zwar unfreiwillig zynische Züge, habe aber „angesichts des zur christlichen Morallehre gehörenden Appells von der Überwindung des sündigen Körpers eine gewisse Plausibilität.“<sup>511</sup> Lenz wird die Figur nicht „unfreiwillig zynisch[]“ gestaltet haben. Insgesamt sollte Durzaks These relativiert werden, da sie dem Autor eine zu undifferenzierte Sexualmoral unterstellt, wie es in der Lenz-Forschung häufig zu beobachten ist.<sup>512</sup> Einleuchtender ist Albrecht Schönes Interpretationsvorschlag in Bezug auf die Reaktion des Schulmeisters. Er stellt den Zusammenhang zwischen Läubfers Selbstkastration und der Erbsündenlehre heraus, ohne einen fragwürdigen Bezug zur Sexualität des Autors konstruieren zu wollen und kann gerade deshalb überzeugen: „Insonderheit an Äußerungen des Wenzeslaus' [...] wird erkennbar, wie die christliche Lehre einer an die menschliche Fortpflanzung gebundene Erbsünde [...] hineinspielt.“<sup>513</sup>

Sowohl die isolierte Lektüre eines Textes als auch die isolierte Analyse einer Figur können zu einer mangelhaften Interpretation des Gelesenen führen. Es empfiehlt sich deshalb, Läubfers Reaktion auf Wenzeslaus' Glückwünsche zum besseren Verständnis der Szene in die Analyse einzubeziehen; dann leuchtet ein, dass hier der Emanzipationsprozess Läubfers von Wenzeslaus und dessen Lebens- und Frömmigkeitsverständnis eingeläutet wird.<sup>514</sup> Der frühere Hofmeister

---

<sup>509</sup> Vgl. auch Kemper, S. 238: „Wenzeslaus' Zustimmung zur Kastration ist eine zwiespältige Reaktion, Jubilate und Evoë als kirchliche und bacchantische Rufe reimen sich merkwürdig zusammen. Er wittert einen asketischen Triumph, insofern glaubt er, Verzückung und Seligkeit bei Läubfer vorzufinden, den er auch schon als zweiten Origenes sieht.“

<sup>510</sup> Vgl. *PV*, S. 52f.

<sup>511</sup> Durzak, Manfred: *Lenz' Hofmeister oder Die Selbstkasteiung des bürgerlichen Intellektuellen. Lenz' Stück im Kontext des bürgerlichen Trauerspiels*. In: David Hill (Hg.): *Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk*. Opladen 1994, S. 110 – 119, hier S. 117.

<sup>512</sup> Vgl. etwa besonders ausgeprägt und dabei zu undifferenziert: Clasen, Thomas: „*Den Trieb haben doch alle Menschen*.“ *Sexualobsessionen in den Dramen des J.M.R. Lenz*. In: Thomas Schneider (Hg.): *Das Erotische in der Literatur*. Frankfurt am Main 1993, S. 55 – 68. Dort heißt es: „In der bürgerlichen Doppelmoral [zeigt sich] das Scheitern der Anthropologie der Frühaufklärung mit ihrem Versuch der Verbannung der Sexualität aus dem Wesen des Menschen. Der realistischen und präzisen Gesellschaftsbeobachtung des J.M.R. Lenz kann das Scheitern dieser Anthropologie nicht entgangen sein. Daneben wird mehr noch die eigene unterdrückte und daher als Qual empfundene Sexualität des Dichters Einfluß auf sein Denken und Dichten genommen haben. Doch anstatt sein anti-sexuelles Menschenbild in Frage zu stellen, sucht er in der Verstärkung des Kampfes gegen die Sexualität nach Auswegen, die ihn in viele Sackgassen führen. Nur so sind seine körperfeindlichen, von Selbsthaß geprägten Triebdestruktionen zu erklären, die er in seinen Dramen und theoretischen Schriften ernsthaft zur Diskussion stellt [...]“ ebd. S. 64f. Wie wiederholt und auch in diesem Kapitel bereits dargelegt, sind Lenz' Aussagen bzgl. seiner Sexualmoral widersprüchlich. Dies unterstreicht seine Unsicherheit hinsichtlich einer Umsetzbarkeit gottgefälliger Lebensweise und Triebbefriedigung. Doch gerade dieses immer wieder deutlich werdende Changieren sollte zur Zurückhaltung bei solch drastischen Aussagen anhalten, die einen Absolutheitsanspruch implizieren.

<sup>513</sup> Schöne, S. 116.

<sup>514</sup><sup>514</sup> Zu Läubfers Beziehung mit Lise s. Kap.3.3. der vorl. Studie.

räumt ein, „sein Frohlocken verwundet mich mehr als mein Messer“<sup>515</sup>. In diesem Eingeständnis kommt sein Bedürfnis nach einer von Nächstenliebe, nicht von falsch verstandener Frömmigkeit, getragenen Reaktion zum Ausdruck.

Lenz stellt in seiner *Rezension des neuen Menoza* (1774) fest, dass „sobald der Gesichtspunkt des Theologen untheologisch ist, [...] all seine Ansichten verschoben [sind].“<sup>516</sup> In Bezug auf die Konkupiszenz ist Wenzeslaus' Gesichtspunkt untheologisch, da er sie nicht – wie ausgeführt wurde – als Mittel zur Vervollkommnung annimmt, sondern zu unterdrücken versucht. So erklärt sich seine irritierende Reaktion auf Läubfers Selbstverstümmelung. Denn da Wenzeslaus die Überwindung des Sexualtriebs als Garantie für Seligkeit versteht,<sup>517</sup> empfindet er wahrhaftige Freude über Läubfers Tat – er freut sich aus tiefstem Herzen für ihn. Doch diese Freude angesichts der Selbstverstümmelung seines Schützlings stellt die Vernunftfähigkeit des Schulmeisters in Frage. Und so steht die Figur aufgrund ihrer euphorischen Reaktion auf Läubfers Tat im Konflikt mit dem Vernunftappell der Aufklärung, was seine Rolle als idealer Vertreter jener Epoche, wie eingangs erwähnt, relativiert.

An die soeben nachvollzogene Vernunftfeindlichkeit des Schulmeisters sowie die bereits erwähnten Emanzipationsbestrebungen Läubfers knüpft der nachfolgende Abschnitt an. Die Protagonisten diskutieren über die Notwendigkeit des Aberglaubens, um die Gläubigen von der Sünde abzuhalten und so ihre Hoffnung auf Seligkeit zu befördern. Der Disput entspinnt sich während eines Gesprächs zwischen dem Schulmeister und Läubfer über eine von Wenzeslaus gehaltene Predigt. In dieser möchte der Geistliche seine Kirchengemeinde von der Nützlichkeit seiner Lebensmaxime, der sexuellen Askese, mit Blick auf das Jenseits überzeugen. Zur Veranschaulichung seines Anliegens warnt Wenzeslaus vor dämonischen Umtrieben, die das Seelenheil der Gläubigen gefährdeten.<sup>518</sup> Läubfer wendet ein: „Die heutige Welt ist über den Aberglauben längst hinweg; warum will man ihn wieder aufwärmen. In der ganzen heutigen vernünftigen Welt wird kein Teufel mehr statuiert –“.<sup>519</sup>

Man kann hinter dieser Bemerkung des früheren Hofmeisters Lenz' verklausulierte Kritik an Wenzeslaus' pastoraler Einschüchterungspraxis vermuten. Schließlich beschneidet diese die menschliche Willensfreiheit, da durch Strafszenarien und die Bemühung des Teufels in der Predigt psychischer Druck durch Ängste ausgeübt wird. Die Eigenverantwortung der Gläubigen für moralisches Handeln wird untergraben, mit dem Ziel, eine gottgefällige Lebensweise bei

---

<sup>515</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 3, S. 104.

<sup>516</sup> *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 699 – 704, hier S. 702.

<sup>517</sup> Vgl. Kemper, S. 238.

<sup>518</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 9, S. 112.

<sup>519</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 9, S. 112.



den Gläubigen zu erreichen – wenn auch nicht aus innerer Überzeugung. Die Mittel, die Wenzeslaus hierfür anwendet, scheinen schwer vereinbar mit Lenz' Forderung nach eigenverantwortlichem Handeln.<sup>520</sup> Doch Aussagen im *Catechismus* geben Anlass für eine differenzierte Betrachtung dieser Szene und ihrer Aussage. So ist anzunehmen, dass die beiden Figuren im *Hofmeister* stellvertretend für den Autor disputieren, ohne dass die Szene ein endgültiges Ergebnis liefert. Nachdem Läubfers Anmerkung bereits erwähnt wurde, soll Wenzeslaus' Entgegnung ausschnittsweise vorgestellt werden:

*Darum wird auch die ganze heutige vernünftige Welt zum Teufel fahren. Ich mag nicht verdammen, [...] aber das ist wahr, wir leben in seelenverderblichen Zeiten: es ist die letzte böse Zeit. [...] Erwägt erst mit reifem Nachdenken, was der Aberglaube bisher für Nutzen gestiftet hat, und denn habt mir noch das Herz, mit euren nüchternen Spötteleien gegen mich anzuziehen. Reutet mir den Aberglauben aus; ja wahrhaftig der rechte Glaub wird mit drauf gehen und ein nacktes Feld da bleiben. [...] Aberglauben – nehmt den Pöbel seinen Aberglauben, er wird freigeistern wie ihr und euch vor den Kopf schlagen. Nehmt dem Bauer seinen Teufel, und er wird ein Teufel gegen seine Herrschaft werden und ihr beweisen, daß es welche gibt.<sup>521</sup>*

Vergleicht man diesen Textauszug aus dem Drama mit Lenz' Argumentation im *Catechismus* erhärtet sich die Vermutung, Lenz thematisiere mittels seiner Figuren, dem jungen Läubfer und Wenzeslaus, seinen persönlichen Konflikt. Die im *Catechismus* gestellte Frage, „Ists gut daß der Aberglaube aufgehoben werde?“, wird mit „Ich weiß nicht“ beantwortet. Die Begründung hierfür zeugt vom deutlichen Zweifel an der Fähigkeit zur freiwilligen Vervollkommnung der Gläubigen: „Denn alsdenn würden auch alle Straffen für die Gottlosen aufgehoben werden und der Mensch nie aus seinem thierischen Zustand herauskommen, sich nie veredeln.“<sup>522</sup> Die Konsequenz, so ließe sich weiterdenken, wäre der Verlust des christlichen Glaubens – ein Prozess, den Wenzeslaus beschreibt. Die Bereitschaft sowie letztlich die Fähigkeit zur Vervollkommnung aus religiöser Überzeugung wird sowohl von der von Lenz entworfenen Figur des Geistlichen als auch von Lenz direkt in der hier herangezogenen Abhandlung stark angezweifelt. Der Aberglaube wird als adäquates Druckmittel für normenkonformes Verhalten verstanden, das die Stabilität der etablierten Gesellschaftsordnung gewährleistet.

„Wir werden alle gut geboren“, <sup>523</sup> so Lenz in den *Stimmen des Laien* (Entstehung 1773 – 74, Druck 1775). Doch Mangel an Vorbildern, die ein Beispiel für ein wahres gottgefälliges Leben

---

<sup>520</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.1.1 der vorl. Studie.

<sup>521</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 9, S. 112.

<sup>522</sup> *Catechismus*, S. 67.

<sup>523</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 600.

geben, sind rar,<sup>524</sup> wodurch das Bewusstsein für das von Gott als gut geschaffene Wesen des Menschen schwindet und seine Wirkungskraft für das Handeln an Einfluss verliert. Diese Überlegungen berücksichtigend, erscheinen Wenzeslaus' Straf- und Drohszenarien in der Predigt kaum von Lenz' im *Catechismus* formulierten Ansichten abzuweichen.

Das Zwiegespräch zwischen Läufer und Wenzeslaus bietet kein Ergebnis zum Umgang mit Aberglauben an. Da Lenz als religiöser Mensch selbst unsicher ist, wie ausdauernd die intrinsische Moral bei einem Individuum sein kann, das stets schlechten Beispielen ausgesetzt ist, wird dieser Konflikt auch in der literarischen Interpretation dieses Diskurses nicht gelöst. Somit ist weder Läufer noch Wenzeslaus eine schuldhafte Überzeugung innerhalb dieses Themas zu unterstellen, worin gleichzeitig die Unsicherheit zum Ausdruck kommt, welche Meinung in diesem Disput nun gottgefällig sei.<sup>525</sup>

Zum Abschluss der Betrachtung des *Hofmeister*-Dramas in diesem Kapitel wird hinterfragt, inwieweit Wenzeslaus' Umgang mit Läufer – mit Ausnahme der eingangs vorgestellten Szene – von Nächstenliebe geleitet wird. Lenz stellt das Verhältnis zwischen Wenzeslaus und Läufer als stark hierarchisch geprägt dar, der ehemalige Hofmeister ist fortwährend der Kritik des Schulmeisters ausgesetzt.<sup>526</sup> Dies erklärt sich dadurch, dass dieser sich nicht für Läufer als Individuum interessiert, sondern ihn als erfolgreich zum Abschluss bringendes Projekt behandelt. Deutlich wird dies an folgender Aussage des Schulmeisters: „Ich will Euch nach meiner Hand ziehen, daß Ihr Euch selbst nicht mehr wieder kennen sollt.“<sup>527</sup> Wenzeslaus formuliert unverhohlen seine Absicht, Läufer von sich selbst zu entfremden. Dadurch behindert er den früheren Hofmeister in dessen Streben nach Glückseligkeit. Denn indem der Geistliche ihm keinen Raum für die Entfaltung seiner Persönlichkeit lässt und ihn dadurch in der Ausbildung seiner gottgegebenen Fähigkeiten behindert, schränkt er Läubers Möglichkeiten für den Prozess der Vervollkommnung ein.

Läufer wird als Person und Persönlichkeit von Wenzeslaus aufgrund seiner zu Unrecht angenommenen moralischen Überlegenheit permanent in Frage gestellt. Lenz erläutert im *Catechismus* eben dieses Verhalten:

---

<sup>524</sup> Vgl. Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 283.

<sup>525</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.3. der vorl. Studie.

<sup>526</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 84ff.

<sup>527</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 86.

*Welches ist aber die schlimmste Art von Hoffart? [...] Da wir nicht allein uns über andre Wegsetzen und also unsern Werth übermässig erhöhen, sondern auch andere unter uns hinunter setzen und ihren Werth unchristlich schmälern und erniedrigen um den unsrigen besser gelten zu machen. [...] Am schlimmsten sind die Wirkungen dieser Hoffarth bei Leuten die auf einen besondern Eiffer in der Religion, auf eine besondere Frömmigkeit Anspruch machen und alles um sich herum verdammen, verketzern und verbrennen.*<sup>528</sup>

Indem Wenzeslaus Läufer immer wieder kritisiert, ihn erniedrigt und seine Integrität in Frage stellt, steigert er sein eigenes Selbstwertgefühl. Darin liegt seine Schuld gegenüber dem Hofmeister. Denn die moralische und existenzielle Notlage seines temporären Schützlings dient dem Schulmeister dazu, sich moralisch über diesen zu stellen. Die Aufnahme Läuffers in seinem Haus ist zwar zunächst ein reiner Akt der Nächstenliebe. Doch mit Fortschreiten des Dramas dient die Gesellschaft seines Schützlings Wenzeslaus mehr und mehr dazu, sowohl sich selbst als auch Läufer seine vermeintliche moralische und vor allem religiöse Überlegenheit zu demonstrieren.

Die Gottesferne der Figur des Schulmeisters Wenzeslaus ist nicht als offensichtliche Sündhaftigkeit gestaltet und deshalb nicht sofort als Sünde zu erkennen. Doch weist insbesondere ihr Umgang mit der Konkupiszenz auf eine falsch verstandene Frömmigkeit hin. Wenzeslaus selbst wähnt sich jedoch auf dem Pfad der Seligkeit, da er alles ihm Mögliche unternimmt, um seine Konkupiszenz zu unterdrücken. Doch für Lenz ist das kein souveräner Umgang mit dieser Gottesgabe, als welche er die Konkupiszenz versteht. Der Schulmeister lehnt dieses Geschenk ab und wendet sich so von Gott ab, wo er doch genau das Gegenteil durch sein Verhalten zu erreichen erhofft. Der Schulmeister verwehrt sich durch die Negierung der Konkupiszenz der Möglichkeit, nach Vollkommenheit zu streben – und erwartet zugleich, aus fälschlich angenommener Überlegenheit heraus, dass Läufer ihm nacheifert. „Die Welt verändert sich“, stellt Wenzeslaus am Ende der zweiten Szene im dritten Akt fest. Doch gefangen in seiner Trägheit trägt der Geistliche keinen Anteil an diesem Prozess.

---

<sup>528</sup> *Catechismus*, S. 46f.

### *Die Aussteuer* (1774)

Das 1774 verfasste Lustspiel *Die Aussteuer*<sup>529</sup> karikiert einen misstrauischen und gotteslästerlichen Typus in der Figur des Herrn Keller.<sup>530</sup> Argwöhnisch begegnet er seinen Mitmenschen, aus Angst, man wolle ihm seinen wertvollsten Besitz stehlen – die für seine Tochter, Fieckchen, bestimmte Aussteuer. Als sein Nachbar, Herr Splitterling, um deren Hand anhält,<sup>531</sup> wird klar, dass Keller keineswegs beabsichtigt, das seinem Kind zustehende Vermögen mit in die Ehe zu geben.<sup>532</sup> Stattdessen versucht er mit allen Mitteln dessen Besitz geheim zu halten, um Neider und Diebe nicht zum Diebstahl zu verleiten. Kellers gesamtes Denken und Handeln wird von dem Schutz dieses Schatzes bestimmt. Er kann als dessen Sklave bezeichnet werden. Bedeutsam ist sein Ausruf: „Meine ganze Seele ist in dem Hause.“<sup>533</sup> Mit seiner Seele meint Keller eben jenen Schatz – er ist es, wodurch er sich definiert, in dessen Erhalt er seinen Lebenssinn findet. Lenz weist mit Kellers Ausruf auf die missbräuchliche Verwendung des Seelenbegriffs hin. Denn die Seele meint, besonders im Pietismus, einen „Ort der bes[onderen] Offenheit des Glaubenden für Gott“<sup>534</sup>. Folgt man dieser Definition, ist die Seele also ein wichtiges Bindeglied zwischen Gott und dem gläubigen Menschen. Da Keller „einen Topf mit Gold“<sup>535</sup> als seine Seele ansieht, ist die Verbindung zwischen ihm und Gott zerbrochen. Seine Abkehr vom Glauben wird auch dadurch dargestellt, dass er den Begriff der Religion gotteslästerlich verwendet. So begründet er seine Einwände gegen ein Festmahl anlässlich der geplanten Hochzeit seiner Tochter vor Splitterling folgendermaßen: „Still und ehrlich, das ist meine Religion, [...], ich mag das Trararum nicht.“<sup>536</sup> Seine angebliche Religion dient ihm also als Legitimation für seinen Geiz.

Lenz stellt den wahnhaften, geldfixierten Zustand seiner Figur äußerst anschaulich dar, so etwa während eines Selbstgesprächs anlässlich der Ausgaben für die Hochzeit seiner Tochter. Dabei

---

<sup>529</sup> Lenz: *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 40 – 75. Bei diesem Text handelt es sich um eine Bearbeitung der Komödie *Aulularia* von Plautus. Mehr hierzu s. Sittel, Angela: *Schatzfund oder Lotteriegewinn? Lenz' „Aussteuer“ und Plautus' „Aulularia“ im Vergleich*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): *„Die Wunde Lenz“*. J.M.R. Lenz. *Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 155 – 171. (Nachfolgend abgekürzt: *Schatzfund oder Lotteriegewinn*). Für eine ausführliche Gegenüberstellung von Plautus und Lenz s. Sittel: *Jakob Michael Reinhold Lenz' produktive Rezeption von Plautus' Komödien*. Frankfurt am Main 1999. Zur Schuld-Thematik in Lenz' Plautus-Übersetzungen, ohne Berücksichtigung des hier untersuchten Textes, s. Kemper, S. 83 – 110.

<sup>530</sup> Die oftmals sprechenden Namen, die Lenz seinen Figuren gibt, könnten hier dafür stehen, dass ein Mensch moralisch nicht tiefer sinken kann, als sein Protagonist Keller.

<sup>531</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, II, 2, S. 47 – 50.

<sup>532</sup> Vgl. hierzu den Dialog zwischen Splitterling und Keller: *Die Aussteuer*. In: WuB II, II, 2, S. 49.

<sup>533</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, II, 2, S. 46.

<sup>534</sup> Zachhuber, Johannes: Art. *Seele/Dogmen- und theologiegeschichtlich*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008. Sp. 1101 – 1103, hier Sp. 1102.

<sup>535</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, III, 2, S. 55 (Regieanweisung).

<sup>536</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, III, 3, S. 58.

schreibt Lenz seinem Protagonisten eine völlig falsche Selbstwahrnehmung, Realitätsverlust und Unmoral aufgrund der Obsession, das Vermögen nicht zu verlieren, zu:

*Ich habe mich entschlossen gehabt, heut mein Gemüt ein wenig hart zu machen, weil ich die Last jetzt auch vom Halse bekomme [gemeint ist seine Tochter, JJ], und ein wenig großmütig zu sein, damit die Leute doch sagen können, wenn sie von meiner Tochter Hochzeit reden: ja ihr Papa, der alte Keller, das ist ein Mann! Und da bin ich denn auf den Markt gegangen einzukaufen, ich muß mich doch bei so einer Gelegenheit auch nicht lumpen lassen und da hab ich denn nach Fischen gefragt, die waren so teuer! Lammfleisch, auch teuer, Kalbfleisch, Rindfleisch, Schweinefleisch, alles teufelsmäßig teuer. Ich ward auch so zornig, weil nichts da war, das ich ohne Geld kaufen konnte, und da fing ich bei mir selber an so etwas zu spekulieren und Schlüsse zu machen und da war's mir als ob's mir jemand so sagte: Jenun Keller vertust du am Hochzeitstage, siehst du, so hast du ja den Tag nach der Hochzeit nichts mehr übrig [...]! Und nachdem ich das so recht in meinem Gemüt erwogen hatte, so beschloß ich, lieber keinen so greulichen Aufwand zu machen [...]<sup>537</sup>*

Keller lässt sich also angesichts der Erleichterung, dass seine Tochter sein Haus verlassen wird, wodurch sich seine Kosten verringern werden, zu einem Marktbesuch verleiten. Freude über die Vermählung seiner Tochter, die aus der Hoffnung erwächst, diese könne in der Ehe ihr Glück finden, ist nicht die Ursache für sein leicht erheitertes Gemüt. Wie sehr Kellers Denken und Handeln auf den eigenen Vorteil aus ist, wird auch an seiner Überlegung deutlich, dass der zur Schau getragene Großmut gegenüber seinem Kind seiner Reputation förderlich sein könne. In dieser Annahme liegt die eigentliche Motivation für den Marktbesuch.

Doch Lenz lässt seine Figur diesen Plan als nicht realisierbar verwerfen, da man nichts erwerben kann, ohne Geld auszugeben. Schließlich ist es für Keller ausgeschlossen, seinen Besitz zu verringern. Denn dies bedeutete doch einen partiellen Selbstverlust, da das Geld für ihn gleichbedeutend für seine Seele ist. Seinen Entschluss, nichts zu kaufen, begründet Keller mit der Angst vor Verarmung. Das Irrationale dieses Gedankens angesichts der hohen Aussteuer, die seiner Tochter zusteht, die er jedoch zu unterschlagen beabsichtigt, stellt Lenz unverhohlen heraus.

Die Gefahr des Kontrollverlusts Kellers bei dem Verdacht, jemand könne ihm sein Vermögen streitig machen, wird gleich im Anschluss deutlich. Bei seiner Ankunft zu Hause trifft er auf die Köche, die mit der Vorbereitung des Hochzeitsmahls beschäftigt sind. Es kommt zum Eklat, der auf Kellers Zorn aus Habgier zurückzuführen ist. Weil er Diebe vermutet, schlägt er mit einem Beil auf den Koch ein und verletzt ihn. Dabei zeigt er keinerlei Unrechtsbewusstsein.<sup>538</sup>

---

<sup>537</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, II, 4, S. 53f.

<sup>538</sup> Vgl. *Die Aussteuer.* In: WuB II, III, 1, S. 54 – 56.

Schließlich sieht Keller sich wegen der Hochzeitsvorbereitungen gezwungen, den Schatz außer Haus zu schaffen:

*Armer Geldtopf! Wie viele Freier hast du? Ich weiß da nichts Bessers bei anzufangen als – grade unsre Kirche. Da im Kreuzgange – warte, da stehn ja die Ratsgestühle und eine große Frau Gerechtigkeit davor in Stein gehauen, potztausend – da will ich ein paar Dielen aufheben und – aber hör gute Gerechtigkeit, halt mir Wache dabei, in der Tat das könnte doch jeden verwegnen Buben zurück schröcken, wenn die blinde Frau da mit dem gewaltigen Schwert – ja das will ich auch wirklich tun – aber – ich verlaß mich auf deine Gerechtigkeit, Gerechtigkeit! Ich vertrau es dir auf dein Gewissen –<sup>539</sup>*

Die Gerechtigkeit soll also das unrechtmäßig erworbene Vermögen Kellers bewachen, das er durch Veruntreuung besitzt.<sup>540</sup> Verwegene Buben könnten aufgrund des Verstecks im Gotteshaus vor einer Entwendung zurückschrecken. Da Keller als eine Figur entworfen ist, die sich ihres Unrechts gar nicht bewusst ist, wie bereits in der gewalttätigen Auseinandersetzung mit dem Koch ersichtlich wurde, zögert er nicht, seinen Plan in die Tat umzusetzen. Er fühlt sich berechtigt, den Schatz in die Obhut der Gerechtigkeit zu geben. Diese soll, wie auch die Kirche, als Komplizin seines Verbrechens fungieren. In seinem Wahn appelliert Keller an das Gewissen der Statue, das im Entwurf der Figur allerdings nicht allzu stark ausgeprägt ist.

Keller bemerkt, dass sein Selbstgespräch über einen sicheren Aufbewahrungsort des Schatzes belauscht wurde<sup>541</sup> und befürchtet zu Recht den Verlust<sup>542</sup> des Geldes. Am liebsten würde er sich das Vermögen einverleiben, „denn auf der bösen verderbten Welt, in dem Jammertal ist ja kein ehrlicher Mann in der Kirche selber nicht sicher [...]“.<sup>542</sup> Dass er eben kein ehrlicher Mann ist, vielmehr eine Kirche als Ort seines Verbrechens missbraucht, realisiert er nicht.

Schließlich wird das Geld tatsächlich gestohlen, was Keller in eine Krise stürzen lässt:

*Ich bin tot, ich sterbe, ich bin erschlagen. [...] ich bin der unglücklichste Mensch auf dem Erdenboden. Hab ihr kein Mitleiden, ihr Gottsvergessenen, was für Freud hab ich noch länger zu leben, da mein Geld verloren ist?<sup>543</sup>*

---

<sup>539</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, III, 3, S. 59.

<sup>540</sup> Indem Lenz seine Figur den Schatz in einer Kirche verstecken lässt, ist eine Anlehnung an die im Markus-Evangelium beschriebene Tempelreinigung Markus 11, 15 – 17 naheliegend: „Und sie kamen nach Jerusalem. Und Jesus ging in den Tempel und fing an, auszutreiben die Verkäufer und Käufer im Tempel; und die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler stieß er um und ließ nicht zu, daß jemand etwas durch den Tempel trage. Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben (Jesaja 56,7): „Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker“? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht.“ Auch Keller missbraucht das Gotteshaus für sein Verbrechen.

<sup>541</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, IV, 3, S. 61 – 63.

<sup>542</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, IV, 3, 63.

<sup>543</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, IV, 6, S. 66.

Die Verzweiflung, die ihn angesichts des gestohlenen Geldes befällt, bestätigt, dass dessen Besitz den Lebenssinn der Figur darstellt. Weder das Glück seiner Tochter, seiner Mitmenschen noch der Glaube an Gott haben für ihn jedwede Relevanz. Nicht das von Gott gegebene Dasein selbst begreift er als Schlüssel zur Glückseligkeit, sondern einzig den unrechtmäßig an sich genommenen Besitz.

Die Fragwürdigkeit von Kellers Moral wird in einem Disput im Anschluss an das Verschwinden des Schatzes mit der Figur des Leander unterstrichen. Fieckchen, Kellers Tochter, erwartet ein Kind von ihm, die Entbindung steht kurz bevor. Leander möchte seiner Verantwortung gegenüber seiner Geliebten und dem Kind nachkommen und Fieckchen noch vor der Geburt des Kindes heiraten.<sup>544</sup> So gesteht er „sein Verbrechen“<sup>545</sup>, ohne dieses zunächst genauer zu definieren. So ist Keller überzeugt, den geständigen Dieb des Vermögens vor sich zu haben. Im Laufe des Gesprächs wird deutlich, dass Keller sich weniger wegen des Verlusts der Tugend seiner Tochter sorgt. Umso größer ist hingegen seine Angst, aufgrund der veränderten Situation, die Kosten für die Hochzeitsvorbereitung tragen zu müssen, für die der ursprüngliche Bräutigam Splitterling, Leanders Onkel, aufkommen wollte.<sup>546</sup> Aus diesem Grund besteht Keller auch, trotz der gegenseitigen Liebe Leanders und Fieckchens sowie der zwangsläufigen Täuschung Splitterlings, auf die vereinbarte Eheschließung seiner Tochter mit Leanders Onkel.

So dringt Keller gleichgültig gegenüber jeder Moral und dem Glück aller Beteiligten, auf eine Verheiratung, die niemand – außer ihm – wünscht, da für ihn die Verringerung seines Vermögens nicht hinnehmbar ist. Doch eben dieser für Keller unerträgliche Moment tritt ein. Denn Splitterling weigert sich, die Geliebte seines Neffen zu heiraten und verspricht stattdessen, Fieckchen zur alleinigen Erbin seines Vermögens zu bestimmen, vorausgesetzt, sie nimmt Leander zu ihrem Mann.<sup>547</sup> Zwar erhält Keller seinen Topf voll Geld zurück, jedoch abzüglich der Hälfte der von ihm gehüteten zwanzigtausend Gulden, die Splitterling als Aussteuer entnommen hat.<sup>548</sup> Von Keller der Doppelzüngigkeit beschuldigt, da er doch gegen „die ausgesteuerten Frauen gepredigt“<sup>549</sup> habe<sup>550</sup>, entgegnet er:

---

<sup>544</sup> Dieser Aspekt wird in Kap. 3.3.3 der vorl. Studie erörtert.

<sup>545</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, 6, S. 67.

<sup>546</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, S. 69f. sowie S. 73.

<sup>547</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, V, 3, S. 74.

<sup>548</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, V, 3, S. 74.

<sup>549</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, V, S. 75.

<sup>550</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, III, 3, S. 56 – 58.

*Es ist nur der Umstand Herr Keller, daß mein Neffe arm ist und Geld dazu gehört, eine Haushaltung einzufädeln. Und daß es gleichgültig ist, ob Sie bei zwanzigtausend oder zehntausend Gulden Schildwache stehn, ja es geschieht Ihnen eine Wohltat, wenn man Ihnen Ihre Sorge und Angst um den halben Teil leichter macht, denn Ihr Schatz dient Ihnen doch zu keinem bessern Gebrauch als dem Tantalus seine Leckerbissen, mit denen ihn die Götter zu seiner Strafe beschenken.<sup>551</sup>*

Lenz macht in seinem Lustspiel durch die überspitzte Darstellung der Figur Kellers auf humoristische Weise anschaulich, wohin die Fokussierung auf Materielles führen kann. Die Beziehung zu den Mitmenschen wird von der Hauptfigur als Belastung oder gar Bedrohung empfunden. So jammert Keller zu Beginn, kein Henker erlöse ihn von seiner Tochter, da ja keine Mitgift zu erwarten sei.<sup>552</sup> Allen Menschen, denen er begegnet, unterstellt er die Absicht, das sich unrechtmäßig in seinem Besitz befindende Geld stehlen zu wollen.

Auch die falsche Selbsteinschätzung, die Lenz der Figur zuweist, wurde in der Analyse herausgearbeitet. So versteht Keller sich als ehrlicher Mensch, der sich sogar Beistand von der Gerechtigkeit, als Stellvertreterin Gottes in dessen Haus, erhofft. Sünde, wie Wolf Krötke sie definiert, ist in dieser Figur beschrieben:

*Sie [die Sünde, JJ] verführt Menschen, die Haltlosigkeit [...] durch Lügen zu stabilisieren. Die Spannbreite, in welcher die Gestalten der S[ünde] auftreten, führt in einen Teufelskreis von illusorischer Selbstbestätigung und resignierendem Selbstverlust.<sup>553</sup>*

Keller lügt stets, um sein unrechtmäßig erworbenes Vermögen zu verheimlichen. Er stilisiert sich immerzu als armer Mensch und scheut sich nicht, Gott als Rächer seines Unglücks – dem Verlust seines Schatzes – zu benennen: „Ich weiß, daß ich ein geplagter armer Mann bin und daß Gott die Frommen nicht verläßt und daß er meine Feinde zu Schanden machen wird [...]“<sup>554</sup> Die Satzstruktur erinnert an einen individuellen Klagepsalm, indem folgende Merkmale angedeutet werden: Beschreibung der als bedrückend empfundenen Situation, Hoffnung auf göttlichen Beistand und Gerechtigkeit sowie die Schilderung der als feindlich verstandenen Mitmenschen<sup>555</sup> Zur Veranschaulichung wird nun ein Psalm zitiert, der in der Wortwahl mit Kellers Ausruf korrespondiert:

---

<sup>551</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, III, 5, S. 75.

<sup>552</sup> Vgl. *Die Aussteuer.* In: WuB II, II, 2, S. 47.

<sup>553</sup> Krötke, Wolf: Art.: *Sünde/Schuld und Vergebung/Dogmatisch.* In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008, Sp. 1887 – 1891, hier Sp. 1890.

<sup>554</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, V, 3, S. 74.

<sup>555</sup> Vgl. Witte, Markus: §13. *Der Psalter.* In: Jan Christian Gertz (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testament.* Göttingen 2019, S. 414 – 432, hier S. 414 – 417 und S. 423f.



*Weichet von mir, alle Übeltäter; / denn der HERR hört mein Weinen. Der HERR hört mein Flehen; / mein Gebet nimmt der HERR an. Es sollen alle meine Feinde zuschanden werden und sehr erschrecken; / sie sollen umkehren und zuschanden werden plötzlich.*<sup>556</sup>

Auch Keller klagt sein vermeintliches Leid und bittet Gott um die Bestrafung seiner „Feinde“, wodurch die Uneinsichtigkeit der Figur in Bezug auf ihr sündhaftes Verhalten am Ende des Textes noch einmal verdeutlicht wird. Keller hält an seiner Lüge fest, obwohl diese als solche entlarvt wurde – in diesem Verhalten ist die illusorische Selbstbestätigung Kellers dargestellt. Er selbst bezeichnete das Geld als seine Seele. Allein dieser Ausruf verdeutlicht den Selbstverlust der Figur. Keller hat keine Vorstellung von Recht und Unrecht. Die Lüge – und damit die Sünde – ist Teil seiner Natur geworden, in der die von Lenz vorausgesetzte natürliche Moral des Menschen verloren ging und somit auch die Möglichkeit einer Beziehung zu Gott.

Die Gottesferne der in diesem Kapitel diskutierten Figuren zeichnet sich an ihrer fehlenden Bereitschaft, Gott in sich wirken zu lassen, ab. Entweder haben sie tatsächlich kein Bewusstsein für ihre Sünden oder ihnen mangelt es an Willen für eine positive Verhaltensänderung. Letzteres trifft auf die Majorin von Berg zu. Sie hat immerhin eine Ahnung von ihrer Sündhaftigkeit, weshalb sie den Gottesdiensten des Pastor Läufer fernbleibt. Denn sie möchte ihre Lebensweise nicht reflektieren und verweigert sich aus Trägheit der möglichen positiven Einflussnahme, die die Religion bieten könnte.

Keller hingegen hat keinerlei Bewusstsein für seine Sündhaftigkeit, durchdringt doch die Sünde des Geizes sein gesamtes Wesen, wodurch er sich von Gott entfremdet hat. So ist Kellers Streben einzig auf den Erhalt seines unrechtmäßigen Besitzes gerichtet, der für ihn sein vermeintliches irdisches Glück und seine Seele bedeutet. Dementsprechend missbraucht Keller Gott und dessen Haus – die Kirche –, um den Betrug an seiner Tochter zu verschleiern, was ihm jedoch nicht gelingt. Die vergleichsweise milde Strafe, die der Verlust eines Teils des Schatzes für ihn bedeutet, ist für Keller gleichbedeutend mit einem partiellen Selbstverlust und deshalb eine harte Strafe.

Der Schulmeister Wenzeslaus hat ein falsches Frömmigkeitsverständnis und deshalb auch kein Sündenbewusstsein. Denn, entgegen der Überzeugung, die Lenz der Figur zuschreibt, führt die Betäubung des Sexualtriebs durch übermäßigen Konsum von Rausch- und Genussmitteln nicht dazu, gottgefällig zu leben. Gemäß Lenz darf die Konkupiszenz nicht abgestumpft werden, da dies zu sündhafter Trägheit führt – der einförmige Tagesablauf des Schulmeisters

---

<sup>556</sup> Ps 6,9-11.

veranschaulicht diesen Zusammenhang. Doch sieht er sich als weitestgehend unfehlbarer Christ, weshalb er sich seinem Schützling, Läufer, moralisch überlegen fühlt. Nicht aus Nächstenliebe, sondern aus Eitelkeit möchte er seinen Gast von seiner Frömmigkeits- und Lebenspraxis überzeugen, die er für die einzig richtige hält. Der hierin dargestellte Hochmut vermittelt, dass die Figur des Geistlichen sich für frömmere hält als sie ist – eine Sünde, vor der bereits August Hermann Francke warnte<sup>557</sup> und die Lenz wiederholt literarisch interpretiert – so auch in der nachfolgend analysierten moralischen Erzählung.

### 3.1.2 Die gefährliche Unverbindlichkeit einer Moral ohne Glauben in der moralischen Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* (1776)

In der 1775 entstandenen und im darauffolgenden Jahr veröffentlichten moralischen Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* beschreibt Lenz den sukzessiven moralischen Verfall eines jungen Mannes, Zerbin. Durch den Verlauf der Erzählung impliziert der Autor einen Zusammenhang zwischen diesem Prozess und dem mangelnden Glauben der Hauptfigur. In diesem Text überführt Lenz seine in den moralisch-theologischen Schriften formulierten Thesen in eine poetische Form.<sup>558</sup> So wird vor allem die Wichtigkeit des Glaubens als moralischer Kompass für das Individuum herausgestellt.<sup>559</sup> Weiterhin unternimmt Lenz, vertreten durch die Erzählfigur, den Versuch, zwischen den Geschlechtern zu vermitteln. Denn die Erzählung ermöglicht den Leserinnen und Lesern durch Einblicke in die Gedankengänge der männlichen und weiblichen Figuren, eine geschlechterübergreifende Perspektive einnehmen zu können. Unter anderem wird so auch das seinerzeit gängige Verständnis von Ehe diskutiert. So wird das Konzept der Versorgungsehe in Frage gestellt, während die Liebesheirat als Hoffnung auf irdische Glückseligkeit angedeutet wird. Doch bleibt dieser gesellschaftliche Konflikt, den Lenz darstellt und der enormen Einfluss auf die Lebensgestaltung der Menschen in seiner Zeit nimmt, aufgrund des Scheiterns der Figuren im *Zerbin* ungelöst. Eben dieses Fehlen eines Lösungsansatzes in der Erzählung weist auf gesellschaftliche Widerstände bezüglich alternativer Ehekonzepte – jenseits der Versorgungsehe – in Lenz' Zeit hin.<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> Vgl. Kapitel 1.1.2 dieser Studie.

<sup>558</sup> Lenz erreichte, insbesondere mit *Zerbin*, ein breites Publikum. Seine Erzählung stieß auf großes Interesse und Anerkennung, vgl. *Lenz-Handbuch*: Wurst, Karin: *Erzählungen*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *J.M.R. Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 128 – 162, hier S. 137.

<sup>559</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.3 dieser Studie.

<sup>560</sup> Die Ergebnisse aus Kapitel 2.2.1 dieser Studie werden für die Interpretation dieses Themas herangezogen.

Martin Rector<sup>561</sup> stellt die Erzählung in den Kontext von Lenz' moralisch-theologischen Schriften, insbesondere zu Texten, die sich mit Triebregulierung und menschlichem Stolz beschäftigen. Dabei wird auch die Frage nach Zerbins Schuld an dem tragischen Ausgang der Erzählung, vor allem am Tod seiner früheren Geliebten, Marie, gestellt. Die Textinterpretation knüpft nun, mit einem Fokus auf Sünde und Schuld, an diesen Ansatz an. Rector sieht Zerbins Narzissmus, der eine Ausprägung der Sünde des Hochmuts darstellt, als Bedingung für dessen moralischen Abstieg.<sup>562</sup> Die folgende Analyse erweitert diesen Ansatz um den Aspekt der fehlenden Gottesbeziehung Zerbins. Denn der von Rector konstatierte Narzissmus der Figur stellt, so die These, ein Symptom ihres fehlenden Glaubens dar. Durch Zerbins Hinwendung zu einer individuellen Moral, die sich einzig dem Primat seiner Vernunft verpflichtet fühlt, haben für ihn Glaube und Religion als moralischer Kompass keine Bedeutung. Am Ende der Erzählung erfolgt schließlich der endgültige Bruch der Gottesbeziehung seitens Zerbin, als er sich, aufgrund der drückenden Last seiner Schuld an Maries Tod, das Leben nimmt. Die Erzählung stellt durch die Hauptfigur demnach die Fragilität eines selbstkonstruierten Moralkodex dar, der allein auf individuellen Wünschen und Bedürfnissen basiert, ohne die Konsequenzen für andere zu bedenken.

Die von Lenz hier gewählte Textsorte, die moralische Erzählung, ermöglicht es ihm, anders als in den Dramen, Thesen zu verdeutlichen, ohne den Umweg über sein Figurenpersonal als deren Medium nehmen zu müssen. Dadurch ist eine unmittelbare Vermittlung zwischen Autor und Leserinnen und Lesern möglich. Dies gelingt Lenz, indem er seine Erzählung als Tatsachenbericht tarnt. Die Erzählfigur tritt als Ich-Erzähler auf und suggeriert dadurch eine stärkere Nähe, einen offeneren Einblick sowie eine bessere Nachvollziehbarkeit ihrer Ansichten. Auch Hintergründe, die eine Figur zu einem bestimmten Handeln veranlassen, können durch die gewählte Erzählmethode konkret benannt werden.<sup>563</sup> Weiterhin bietet sich dadurch die Möglichkeit, eine Meinung, etwa in Form eines Plädoyers für eine Figur oder gar der gesamten fehlbaren Menschheit, zu unterstreichen und in einen übergeordneten Kontext zu

---

<sup>561</sup> Rector, Martin: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals. Jakob Lenz' Erzählung „Zerbin oder die neuere Philosophie*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): *„Unaufhörlich Lenz gelesen“*. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 294 – 308.

<sup>562</sup> Vgl. Rector: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*. S. 301f.

<sup>563</sup> Vgl. hierzu Bittner/Kaul: *Moralische Erzählungen*, S. 50: „Eine Geschichte, die moralisch etwas bewegen will, muss [...] erzählen, etwa wie ihr Held beleidigt und benachteiligt wurde, was er empfunden hat und wie die Umstände ihn dazu gebracht haben, sich zu wehren und zu Gewaltmitteln zu greifen, kurz: eine Vorgeschichte und eine Innenansicht.“ Bei geringem Umfang bietet die Publikation eine Fülle an Informationen zur Systematik und Wirkung des Genres der moralischen Erzählung.

stellen.<sup>564</sup> Als Beispiel sei an dieser Stelle nur kurz der Kindsmorddiskurs erwähnt, der in Kapitel 3.3.3 näher untersucht wird. Zwar noch nicht als Gesellschaftskritik erkennbar, doch sich im Kontext des Plots als solche herauskristallisierend, deutet bereits der erste Absatz des Textes, bevor die eigentliche Erzählung beginnt, Vorbehalte gegen die juristischen und sozialen Konsequenzen an, die auch nur bei dem Verdacht einer solchen Tat folgen.<sup>565</sup> Einleitend wird von der Erzählfigur erklärt, worin die Motivation für das Verfassen des fiktiven Berichts um Zerbins und Maries Schicksal begründet ist:

*Wie mannigfaltig sind die Arten des menschlichen Elends! Wie unerschöpflich ist diese Fundgrube für den Dichter, der mehr durch sein Gewissen als durch Eitelkeit und Eigennutz sich gedrungen fühlt, den vertaubten Nerven des Mitleids für hundert Elende, die unsere Modephilosophie mit grausamen Lächeln von sich weist, in seinen Mitbürgern wieder aufzureizen! Wir leben in einem Jahrhundert, wo Menschenliebe und Empfindsamkeit nicht Seltenes mehr sind: woher kommt es denn, daß man so viel Unglückliche unter uns antrifft? Sind das immer Unwürdige, die uns unsere durch hellere Aussichten in die Moral bereicherten Verstandesfähigkeiten als solche darstellen? Ach! Ich fürchte, wir werden uns oft nicht Zeit zur Untersuchung lassen, und, weil wir unsere Ungerechtigkeiten desto schöner bemänteln gelernt haben, aus allzugroßer Menschenfreundschaft desto unbiegsamere Menschenfeinde werden, die zuletzt an keinem Dinge außer sich mehr die geringste moralische Schönheit werden entdecken können, und folglich auch sich berechtigt glauben, an dem menschlichen Geschlecht nur die Gattung, nie die Individuen zu lieben.<sup>566</sup>*

Zwar kann man die erwähnte Regung des Gewissens als Erklärung für das Verfassen der Erzählung für einen Vorwand halten, um die ebenda genannten eher negativ konnotierten Gründe, Eitelkeit und Eigennutz, zu nivellieren. Doch unter Berücksichtigung von Lenz' Briefen, insbesondere jenem an Sophie von La Roche, in dem er seinen Anspruch verdeutlicht, die Stände zu zeigen, wie sie sind und nicht wie man sie sich vorstellt,<sup>567</sup> legt diese Aussage nahe, dass Lenz davon überzeugt ist, mit seiner Erzählung – wenn nicht für Toleranz, so doch um Verständnis – für diese „Unglückliche[n]“ werben zu müssen.

Lenz beschreibt in dem Brief an seine Vertraute das Paradox seiner Gegenwart: Obwohl neue philosophische Theorien die Toleranz befördern (könnten) und ein gesteigertes Maß an (vordergründiger) „Menschenliebe und Empfindsamkeit“ propagiert würden, führt dies nicht

---

<sup>564</sup> Zur Funktion des Erzählers im *Zerbin* formuliert Karin Wurst eine interessante These: „Die zunehmende Eliminierung der Erzählfigur problematisiert die Macht des Erzählers über das von ihm re-präsentierte Geschehen und macht dadurch auch der Vorstellung ein Ende, daß die Welt vom Subjekt vollständig durchschaubar und beherrschbar wäre.“ Wurst: *Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Philosophie*, S. 80.

<sup>565</sup> Am Ende der Erzählung erläutert der Erzähler die in der Realität angewandte juristische Grundlage: „Nach den Gesetzen ist eine verhehlte Schwangerschaft allein hinlänglich, einer Weibsperson das Leben abzuspochen, wenn man auch keine Spur einer Gewalttätigkeit an dem Kinde gewahr wird.“ *Zerbin*. In: WuB II, S. 375.

<sup>566</sup> *Zerbin*. In: WuB II, W. 354.

<sup>567</sup> Lenz: Brief an Sophie von La Roche (Juli 1775). In: WuB III, S. 325 – 328, hier S. 326.

zu einem größeren Mitleiden, einer gesteigerten Achtsamkeit der Menschen füreinander. Vielmehr verleiten diese „hellere[n] Einsichten in die Moral“ zur Menschenfeindschaft unter der Ägide der Menschenfreundschaft.<sup>568</sup> Berücksichtigt man Lenz' moralisch-theologische Schrift *Stimmen des Laien*, erhellt sich dieser nicht sogleich einleuchtende Zusammenhang aus gesteigerter Vernunft und sinkender Menschenliebe. Er fragt in seiner Abhandlung: „Wer wird unsere Vernunft leiten, gütige Gottheit, wenn du nicht selbst den Kompaß in die Hand gibst, nach dem wir schiffen können.“<sup>569</sup> Die Antwort auf diese Frage gibt der Autor im *Zerbin*: Man läuft Gefahr, einen individuellen Moralkodex in sich selbst zu finden und diesen als (Handlungs-)Maxime anzuerkennen, der flexibel interpretierbar und anwendbar ist. Man entwirft sich die für die aktuelle Situation passende Moraltheorie und verrät dadurch – ohne sich dessen unbedingt bewusst sein zu müssen – jegliche moralische Verbindlichkeit, ein moralischer Konsens fehlt. Denn eine individuelle Moral, die in Zerbins Fall die Moral selbst verrät, konkurriert mit einer universellen Moral. So stellt Lenz am Beispiel Zerbins das Primat des Egoismus dar, der aus einer Instrumentalisierung des Moralbegriffs zugunsten des Autonomieanspruchs resultiert.<sup>570</sup> Es ist bezeichnend, dass Gott erst gegen Ende im *Zerbin* – abgesehen von Einschüben des Erzählers – erwähnt wird. Dieser jedoch erinnert die Leserinnen und Leser durch wiederholte Auseinandersetzungen mit dem Glauben und der Erwähnung der Güte Gottes an die Relevanz der Religion im menschlichen Zusammenleben.

Mit Hilfe des *Zerbin* beschreibt Lenz das Mäandern, die moralische Orientierungslosigkeit und schließlich das Scheitern eines Menschen, für den die Wissenschaft den Glauben ablöst. Eine überindividuelle moralische Handlungsanleitung, die die Bedürfnisse der Mitmenschen berücksichtigt, fehlt Zerbin. Die dadurch fortschreitenden Verstrickungen in Sünde und Schuld, die Lenz für seinen Protagonisten entwirft, werden nun erörtert.

Im Folgenden wird untersucht, wie die moralische Orientierungslosigkeit Zerbins seinen moralischen und letztlich physischen Verfall einleitet. Zwar besucht Zerbin Gellerts<sup>571</sup> Vorlesungen zur Moral, deren Inhalte er sich durch Auswendiglernen der Mitschriften

---

<sup>568</sup> Karin Wurst differenziert die Begriffe „Gattung Mensch“ und „Individuum“ nachvollziehbar: „Der Gattungsbegriff bezieht sich auf die theoretische Erfassung dessen, was das Wesen des Menschen im idealtypischen Sinne ausmacht, während der Begriff vom Individuum den Konnex der Umstände, das Unberechenbare, das vom Kontext Abhängigmachende und somit auch immer Wechselnde und *per definitionem* Instabile mitdenkt. Dem Individuum im Spannungsfeld von Autonomieanspruch und Bedingtheit, von Selbstverwirklichung und Determiniertheit durch die ‚Umstände‘ gilt das Lenzsche ästhetische und theoretische Interesse.“ Wurst: *Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Philosophie“*, S. 82.

<sup>569</sup> Lenz: *Stimmen*, S. 569.

<sup>570</sup> Wurst spricht von einer „Radikalisierung der Aufklärungsmaxime“ in *Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Philosophie“*, S. 69.

<sup>571</sup> Gemeint ist der in Leipzig tätige Autor Christian Fürchtegott Gellert (1715 – 1769).

anzueignen versucht. Jedoch genügt dieses theoretische Wissen um das Wesen der Moral nicht, um als Handreichung im wirklichen Leben nützlich zu sein. Gellert selbst warnt in seinen *Moralischen Vorlesungen* (1770) vor dieser Form der Rezeption:

*So oft wir Worte ohne deutliche Begriffe fassen, treiben wir mit unserem Gedächtnisse den unnatürlichsten Gebrauch; und je mehr sein Reichthum auf diese Weise wächst, desto ärmer wird jedesmal der Verstand.*<sup>572</sup>

Der Moralist fordert die Fähigkeit und die Bereitschaft, Gelesenes oder Gehörtes zu reflektieren, sich damit auseinanderzusetzen und nicht schlicht zu konsumieren. Zerbin verfährt allerdings komplett gegensätzlich:

*Er schrieb sie [Gellerts Moral] Wort für Wort nach, zeigte aber seine Hefte keinem Menschen, sondern, wenn er durch öftere Lesung recht vertraut mit ihnen worden war, verbrannte er sie, um sie desto besser im Gedächtnis zu behalten.*<sup>573</sup>

Der Textausschnitt unterstreicht, dass es Zerbin nicht darum geht, Gellerts Moral verinnerlichen und anwenden zu wollen, indem er sie diskutiert und sich wiederholt damit auseinandersetzt. Vielmehr spricht dieses Vorgehen für eine Form der Selbstoptimierung mittels seines „Lieblingsstudiums“<sup>574</sup>, die er meint, durch Auswendiglernen, nicht jedoch durch praktische Anwendung, erreichen zu können. Rector stellt die egoistische – und damit im Widerspruch zu Gellerts Vorstellungen stehende – Motivation für Zerbins Verhalten heraus:

*Er [Zerbin, JJ] rezipiert diese Moral auf eine äußerliche, rein verstandesmäßige Weise, die gerade sein Herz nicht tangiert und er verkehrt dadurch ihren inhaltlichen Kern, den empfindsamen Altruismus, geradezu in dessen Gegenteil, einen kalkulierten Egoismus. Statt die inhaltliche Botschaft Gellerts zur Maxime seines Handelns zu machen, für ihre Verbreitung zu werben und so zur moralischen Besserung der Subjekte und der Gesellschaft beizutragen, verbrennt er die Mitschriften, um wie ein konkurrenzgeleiteter Streber einen persönlichen Vorsprung zu gewinnen und sie zu memorieren als opportunes Aufstiegswissen, als für seine Karriere notwendige und nützliche Kompetenz.*<sup>575</sup>

Dieser oberflächliche Wissenserwerb ist umso folgenschwerer, da ein reflektiertes Studium der Moral, wie Gellert sie lehrte, einen positiven Einfluss auf Zerbins Handeln und Denken hätte nehmen können. Denn aus seinem persönlichen Umfeld bietet sich niemand als moralisches

---

<sup>572</sup> Zit. nach Wurst: *Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Philosophie“*, S. 71.

<sup>573</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 356.

<sup>574</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 356.

<sup>575</sup> Rector: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*, S. 300f.

Vorbild an, an dem sich ein rücksichtsvoller Umgang mit seinen Mitmenschen beobachten ließe. Inwieweit es Zerbin an nachahmungswürdigen Beispielen für moralisches Handeln mangelt und ob dies die Richtung seines Werdegangs beeinflusste, wird nun erörtert.

Zerbin hat seinen Vater in seiner Heimatstadt Berlin verlassen, um sich nicht zu dessen Habgier verleiten zu lassen.<sup>576</sup> Denn die „unermesslichen Reichtümer“ wurden „durch die unwürdigsten Mittel zusammengeschartt [...], wodurch er [der Vater, JJ] der Wurm des Verderbens so vieler Familien geworden war [...].“<sup>577</sup> Zerbins Akt der Emanzipation vom väterlichen Unrecht basiert jedoch nicht ausschließlich auf einer tiefen Überzeugung hinsichtlich des verwerflichen, schuldhaften väterlichen Verhaltens. Stolz<sup>578</sup> und das Bedürfnis nach Anerkennung werden ebenso als Motivation für Zerbins Aufbruch nach Leipzig und seine weiteren Pläne genannt:

*Sich selbst alles zu danken zu haben, war nun sein Plan, sein großer Gedanke, das Luftschoß aller seiner Wünsche. Und weil er von jeher außerordentlicher Handlungen in den Zeitungen mit einem Enthusiasmus gelesen, der alle andere Begierden in ihm zum Schweigen brachte, so war sein fester Gesichtspunkt, den ihm nichts auf der Welt verrücken konnte, nun, unter einem fremden Namen, sich bloß durch seine eigene Kräfte emporzubringen, sodann als ein gemachter Mann zu seinem Vater zurückzukehren und ihn, zur Ersetzung des von ihm angerichteten Schadens, zu außerordentlichen Handlungen der Wohltätigkeit zu bewegen, oder wenigstens nach seinem Tode seine Erbschaft dazu zu verwenden, um auch von sich in den Zeitungen reden zu machen.<sup>579</sup>*

Der Textauszug verdeutlicht, dass Zerbin sich und anderen in erster Linie beweisen möchte, sich auch ohne die Protektion seines Vaters und dessen finanzielle Unterstützung eine Existenz aufbauen zu können. Er möchte sozusagen „Waffengleichheit“ zwischen den Generationen herstellen, was er glaubt, erreichen zu können, indem er als „gemachter Mann“ zu seinem Vater zurückkehrt. Bereits an dieser Stelle, zu Beginn der Erzählung, deutet sich das Autonomiestreben der Figur an, das sich hier zunächst im Ablegen des Familiennamens äußert. Durch diesen Schritt tritt Zerbin außerhalb des familiären Gefüges – er entzieht sich den ihm bestimmten Verhältnissen aus freiem Willen. Dies schließt auch die Gottesbeziehung ein, die als Leerstelle im obigen Zitat auffällt. In dem für Zerbin entworfenen Selbst- und Lebensentwurf wird eine Verbindung zu Gott ignoriert, die Abhängigkeit von ihm als seinem Schöpfer leugnet Zerbin.<sup>580</sup> Hervorzuheben ist auch Zerbins Motivation für die zu erreichende Bußbereitschaft des Vaters, die eben nicht aus dessen Einsicht über begangenes Unrecht und

---

<sup>576</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 355.

<sup>577</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 355.

<sup>578</sup> So fragt der Erzähler auch, ob er „Zerbins Gradheit des Herzens“ nicht „lieber Stolz nennen [soll]“, Zerbin. In: WuB II, S. 355.

<sup>579</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 355f.

<sup>580</sup> Lenz nimmt die Abhängigkeit des Menschen von Gott als Faktum an.

Hoffnung auf Sündenvergebung erfolgen soll. Vielmehr erwächst Zerbins Wunsch nach Buße und Reue des Vaters aus dem Hochmut des Sohnes. Denn sein Ansinnen nach Entschädigung der vom Vater Betrogenen gründet doch weniger in einem Bedürfnis nach Wiedergutmachung, einer Bitte um Entschuldigung, sondern vor allem darauf, „von sich in den Zeitungen reden zu machen.“<sup>581</sup> Zerbin strebt mit seinem Plan demnach in erster Linie nach gesellschaftlicher Anerkennung für sein vordergründig moralisches Handeln.

Lenz warnt in seinem *Dritten und letzten Supplement* in den *Philosophischen Vorlesungen* vor den Folgen einer guten Tat, die vor allem der Steigerung des persönlichen Ruhmes dienen soll:

*Der Eigendünkel der Hochmuth sezen uns allemal aus unserem wahren Verhältniß heraus, in ein falsches und eingebildetes, das für einen Augenblick zweifelhaften Vergnügens uns lange sterile Augenblicke giebt – und in der Folge immer sterilere, je weiter wir uns von unserm wahren Verhältniß mit Gewaltsamkeit zu entfernen suchen. [...] Der Stolz – artet leicht in Hochmut aus [...]. Dieser Stolz begleitet allemal die schönsten Tugenden am nächsten. Das Bewusstsein einer edeln Handlung geht allemal in ein wahres Gefühl unsers Werths – und aus diesem leicht in ein falsches Gefühl eines eingebildeten Werths über. Dieses vertroknet den Stroh unserer Glückseligkeit an der Quelle, macht daß wir zu künftigen guten, schönen und edlen Handlungen vollends untüchtig werden.<sup>582</sup>*

Was Lenz im obigen Textauszug ausführt, korrespondiert mit Speners Vollkommenheitsdiskurs.<sup>583</sup> Beide vertreten den Standpunkt, dass eine an und für sich gute Tat zur sündhaften Tat wird, wenn sie aus den falschen Motiven erfolgt – wenn nicht das Streben nach Vollkommenheit zu dieser veranlasst – sondern, wie beispielsweise von Lenz beschrieben, Hochmut. Denn dadurch entfernt sich das Individuum von seiner eigentlichen Bestimmung und damit von seinem wahren Verhältnis, in dem er mit Gott und seiner Umwelt steht: gutes Tun ohne Kalkül. Das Gewissen weiß um die trügerische Moral, die der Handlung zugrunde liegt. Deshalb kann weder die Seele noch der Glaube aus einer moralischen Handlung, die aus unmoralischen Absichten erwächst, Kraft schöpfen. Das vermeintliche Vergnügen ob einer guten Handlung ist bedeutungslos, der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „steril“ gemäß: unfruchtbar. Die Tat bringt keine Früchte im Glauben mit sich, ist sie doch für das Streben nach Vollkommenheit bedeutungslos, sogar nachteilig. Lenz benennt die Gefahr, dass die von Gott gegebenen Fähigkeiten eines Menschen, indem sie falsch gebraucht werden, verkümmern und letztlich das Streben nach Glückseligkeit behindern. Zerbins Abkehr von seiner Familie sowie seine Pläne, den Vater zu vordergründiger, und deshalb geheuchelter Buße zu bewegen,

---

<sup>581</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 356.

<sup>582</sup> PV, S. 31.

<sup>583</sup> Vgl. Kapitel 1.1.1 dieser Studie.



begründen sich aus seiner Geltungssucht. Die Vernachlässigung seiner Verhältnisse, oder anders gesagt, seine Selbstentfremdung nimmt ihren Lauf. Glückseligkeit ist für Zerbin aufgrund der wachsenden Unmoral seiner Handlungen sowie dem zunehmenden Ignorieren der Verhältnisse nicht zu erlangen.

Zerbins Vater bietet sich nicht als moralisches Vorbild an, wie gezeigt wurde. Auch zwei männliche Nebenfiguren disqualifizieren sich durch ihr Betragen für diese Rolle. So wird Graf Altheim, bei dem Zerbin eine Anstellung findet, vom Erzähler als „eine der wächsernen Seelen“ vorgestellt, „die sich gar zu gern von anderen lenken lassen, weil sie zu bequem und am Ende zu unvermögend sind, ihren Verstand zu brauchen.“<sup>584</sup> Jedoch hat seine Charakterschwäche, die aufgrund der obigen Beschreibung der Figur mit der Sünde der Trägheit im Zusammenhang steht, vorübergehend einen positiven Effekt. Denn um Zerbin nachzueifern, distanziert sich Altheim von seinen „vorigen Ausschweifungen mit Frauenzimmern von verdächtigem Rufe“<sup>585</sup>; die Hauptfigur fungiert also kurzzeitig als moralisches Beispiel, das zur Nachahmung anregt.<sup>586</sup>

Als Vorbild für Zerbins Werdegang, jedoch eben kein nachahmungswürdiges, tritt schließlich der sächsische Offizier Hohendorf auf. Zur linken Hand verheiratet und Vater zweier Kinder,<sup>587</sup> unterhält er eine nähere Bekanntschaft mit Renatchen Freundlach. In deren Haus, „eine der glänzendsten Haushaltungen in ganz Leipzig“<sup>588</sup>, treffen Altheim, Hohendorf und Zerbin regelmäßig zusammen. Sowohl der Graf als auch der Offizier sowie Renatchen – also alle Zerbin näherstehende Personen – sind als leichtfertige, genussüchtige und verschwenderische Charaktere konzipiert. So imponieren Renatchen die „Ausgaben ohne Überlegungen“<sup>589</sup> bei Hohendorf, während sie selbst, „kein anderes [Interesse] kannte als das elende Interesse des kleinen Kartenspiels.“<sup>590</sup> Altheim wiederum, der das sich im Laufe der Erzählung entwickelnde Verhältnis zu Renatchen weder geheim halten möchte noch eine Verheiratung mit ihr in Betracht zieht, zeigt durch die Unverbindlichkeit der Beziehung einen Mangel an Verantwortung. Der nachfolgende Textauszug vermittelt einen Eindruck von den Nebenfiguren und erhellt die „Umstände“ Zerbins.

---

<sup>584</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 358.

<sup>585</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 358.

<sup>586</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 357f.

<sup>587</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 360.

<sup>588</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 357.

<sup>589</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 359.

<sup>590</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 362.

*Altheim wußte [...] allen Wendungen Renatchens zu einem förmlichen Heiratsverspruch so geschickt auszuweichen, daß sie es endlich müde ward, auf neue Kunstgriffe zu sinnen, und sich lieber der angenehmen Sicherheit überließ [...]. Sie suchte nun aus seiner Leidenschaft alle nur mögliche Vorteile für den gegenwärtigen Augenblick zu ziehen, und, da der Graf nichts weniger als geizig war, verschwendete er unermessliche Summen, ihr tausend Abwechslungen von Vergnügen zu verschaffen. Beide dachten an Vermeidung des Argwohns und an die Zukunft nicht; böse Zungen sagten sogar schon in der Stadt sich ins Ohr, ihre Bekanntschaft sei von sichtbaren Folgen gewesen. Ein Teil dieser Nachreden mochte sich auch wohl von Hohendorf herschreiben; die bekamen sie selber zu Ohren, ohne sich darüber sehr zu kränken, oder ihre Aufführungen behutsamer einzurichten, so daß man am Ende Renatchen überall nur die Gräfin nannte.<sup>591</sup>*

Das Ignorieren jedweder Konsequenzen – insbesondere hinsichtlich Renatchens Reputation, der schließlich sogar eine illegitime Schwangerschaft nachgesagt wird – verweist zum einen auf ihre Leichtfertigkeit und zum anderen auf die ausgeprägte Gleichgültigkeit diesbezüglich seitens des Grafen Altheim. Gleichzeitig wird in dem Auszug klar, dass die üble Nachrede, die vor allem Renatchens Ruf gefährdet, auf die Eifersucht des Offiziers Hohendorf<sup>592</sup> zurückzuführen ist. Die Analyse der bisher diskutierten Nebenfiguren veranschaulicht, dass niemand als moralisches Vorbild für Zerbin taugt – weder sein Vater noch seine Bekanntschaften in Leipzig.

Zerbin sieht sich erstmals mit einem inneren Konflikt konfrontiert, als neben seinem Wissensdrang „andere Wünsche, andere Begierden, die auch befriedigt sein wollten“<sup>593</sup> in ihm aufsteigen. Zerbin sieht sich mit seinem Sexualtrieb konfrontiert, der ihn vor Herausforderungen stellt:

*Er hatte ein reizbares, für die Vorzüge der Schönheit äußerst empfindliches Herz. Mäßigkeit und Gesundheit des Körpers und Geistes hatten sein Gefühl fürs bessere Geschlecht noch in seiner ganzen Schnellkraft erhalten und seine moralischen Grundsätze schienen Winde zu sein, dieses Feuer immer heftiger anzublasen. Er war oft ganz elend, so elend, daß er erschöpfte Wollustdiener, unter denen sein Graf auch war, um ihre Gleichgültigkeit und den Geist freilassenden Kaltsinn beneidete; sah er aber das ungeheure Leere, das alle ihre Stunden, selbst Vergnügungen, belastete, sah er wie jämmerlich sie sich winden und zerren mußten, um wieder einmal einen Tropfen Freude an ihrem Herzen zu fühlen; so tröstete ihn das wieder über seine innerlichen Leiden und machte sie ihm unendlich schätzbar.<sup>594</sup>*

---

<sup>591</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 365f.

<sup>592</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 364.

<sup>593</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 357.

<sup>594</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 357.

Der Auszug vermittelt, dass Zerbin seine Konkupiszenz zunächst ganz nach Lenz' Idealvorstellung handhabt.<sup>595</sup> „Geistige Vergnügungen“<sup>596</sup> und der „eiserne[] Arm der Vernunft“<sup>597</sup> werden in den *Philosophischen Vorlesungen* als Sublimierungsmethoden empfohlen, um einem übereilten Nachgeben der Konkupiszenz vorzubeugen. Zerbins Einschätzung des Gemütszustands der „Wollustdiener[]“, wie etwa die empfundene Leere, korrespondiert mit Lenz' These in der gleichen Abhandlung, wonach man durch sexuelle Befriedigung „kalt und Empfindungs-leer gegen alles, also auch gegen [...] Gott“ werden würde, wodurch man seine „Bestimmung, welche Liebe und Glückseeligkeit war“<sup>598</sup>, verfehle. Doch der Trost, den Zerbin aus dem Umstand zieht, nicht emotional abgestumpft zu sein, deutet auch einen gewissen Hochmut an, da er sich anderen moralisch überlegen fühlt.<sup>599</sup> Zerbin nutzt seine Konkupiszenz nicht, wie von Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* gefordert, als Katalysator im Streben nach Vollkommenheit, dem Wunsch sich Gott anzunähern, sondern um sich selbst als *honette homme* schmeicheln zu können. Schließlich beginnt seine studierte Moral sich bereits gegen ihn zu wenden, steigert sie den Wunsch nach Triebbefriedigung doch eher, wie der obige Textauszug erklärt. Auch wird nicht verhehlt, dass Zerbin zunehmend Neid angesichts der Unbekümmertheit, mit der andere ihre Sexualität ausleben, empfindet. Zerbins Situation spitzt sich zu, als Renatchen sich um sein Interesse bemüht, um so die Eifersucht des Grafen zu wecken.<sup>600</sup> Ihr Plan geht zumindest in Bezug auf Zerbin auf – er meint sich verliebt zu haben.<sup>601</sup> Renatchens äußere Schönheit wird betont,<sup>602</sup> wohingegen ihr Charakter als äußerst negativ beschrieben ist. Zerbin lässt sich also von Äußerlichkeiten blenden<sup>603</sup> und erfährt durch seine unerwiderte Zuneigung eine schwere Enttäuschung:

---

<sup>595</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1 der vorl. Studie.

<sup>596</sup> *PV*, S. 11

<sup>597</sup> *PV*, S. 20.

<sup>598</sup> *PV*, S. 69f.

<sup>599</sup> Hier sei auf ein Zitat aus Kapitel 1.1.2 der vorliegenden Studie hingewiesen, indem A.H. Francke davor warnt, der Mensch solle sich „janicht für frömmer halte[n] als er sey; sondern sich lieber vor den allerärgsten Sünder halte[n]“, Francke: *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum*. In: Peschke, S. 360 – 364, hier S. 360f.

<sup>600</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 360.

<sup>601</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 360f.

<sup>602</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 358 durch den Erzähler und S. 362 durch Zerbin.

<sup>603</sup> Renatchens äußeren Reize werden als abhängig von den Aufmerksamkeiten ihrer Verehrer beschrieben, *Zerbin*. In: WuB II, S. 358f.: „Sie hatte bis in ihr zwanzigstes Jahr kokettiert, das heißt, mit der sorgenfreiesten Seele von der Welt, nur an den Kützel gedacht, täglich einige zwanzig wohlfrisierte Anbeter mit den untertänigsten Reverenzen unten an ihrem Fenster vorbeikriechen zu sehen, jeder in Gedanken der Glückliche, jeder der Betrogene. Diese Arten von Wallfahrten waren das einzige Mittel, das ihre Reize, ihren guten Humor, ihre ganze Wohlbehäbigkeit erhalten konnte, so daß jeder regnige Herbst- oder Wintertag ein wahrer Leidenstag für sie war. Sodann sanken all ihre schönen Gesichtszüge [...]“

*Zerbin verzagte nun an sich und an der Möglichkeit geliebt zu werden, das gewöhnliche Schicksal der edelsten Seelen, die ihr Unglück nicht zufälligen Umständen, sondern ihrer eigenen Unwürdigkeit zuzuschreiben geneigt sind.*

Zerbin leidet unter Renatchens Ablehnung, die er in der Unzulänglichkeit seiner Person begründet sieht. Mit dieser Vermutung liegt er insofern richtig, als dass er ihr als Student keine vorteilhafte Versorgungsehe anbieten kann, die sie einzugehen beabsichtigt.<sup>604</sup> Karin Wurst begründet die Heftigkeit von Zerbins Reaktion auf Renatchens Desinteresse mit seinem Autonomiestreben:

*Wie Zerbin sein Glück aus dem eigenen Willen, aus der eigenen (intellektuellen) Tatkraft ableitete, so leitet er nun auch seine Verzweiflung aus dem Mangel seines Willens ab, aus seinem Unvermögen [...]. Weil er die Eigenmächtigkeit der äußeren Umstände negiert, muß er das Fehlschlagen seiner Pläne auf sein eigenes Versagen zurückführen.<sup>605</sup>*

Durch den Erzähler werden die negativen Konsequenzen für Zerbins Gemüt, die der Angriff auf seine Integrität auslöste, anschaulich. Dabei beschreibt er nicht ausschließlich Zerbins emotionalen Zustand, sondern unterstellt eine Allgemeingültigkeit seiner Ausführungen:

*Der Geck weiß sich aus einer solchen Verschiebung sehr geschwind herauszufinden, bei dem edlen Mann aber frißt sie, wie ein Wurm, an der innern Harmonie seiner Kräfte. Alle seine langgehegten und gewarteten Vorstellungen, Empfindungen und Entwürfe liegen nun auf einmal, wie auf der Folter ausgespannt, verzerrt und zerrissen da; der ganze Mensch ist seiner Vernichtung im Angesicht.<sup>606</sup>*

Dieser Gemütszustand, der durch Liebeskummer ausgelöst werden kann, betrifft gemäß dem Textauszug tugendhafte Charaktere, zu denen Zerbin zunächst noch gezählt wird. Das Empfinden dieser emotionalen Verlorenheit stellt für Lenz keine Schuld respektive Sünde dar – sie ist eine menschliche Reaktion, die durch die Trauer aufgrund enttäuschter Hoffnungen hervorgerufen wird.<sup>607</sup> Doch gilt es für Lenz sich aus dieser Situation zu befreien – aus eigenem Antrieb, doch mit göttlichem Beistand. Denn eben in diesem, an Hoffnungslosigkeit grenzenden Zustand, der aus einer Fokussierung auf die persönlich fordernde Situation resultiert, besteht für Lenz die Gefahr des Selbstverlusts. Wenn keine Kraft außer einem selbst

---

<sup>604</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 359.

<sup>605</sup> Vgl. Wurst: Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neuere Moral“, S. 73.

<sup>606</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 363.

<sup>607</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.3 der vorliegenden Studie, das sich auch mit Lenz' Liebeskummer aufgrund der Eheschließung von Henriette von Oberkirch auseinandersetzt.

angenommen wird, als welche der Autor vor allem den Glauben an die Güte Gottes versteht, wird eine emotionale Krise in prekären Situationen wahrscheinlich.

So bangt der Erzähler im *Zerbin*, ob denn der Glaube stark genug sein kann, um Kraft und Vertrauen aus diesem zu ziehen und letztlich seine Handlungen von der auf den Glauben gegründeten Vernunft leiten zu lassen:

*Daß des Menschen Herz ein trotzig und verzagtes Ding sei, ist ein Gemeinpruch, der auch den Allereinfältigsten auf den Lippen schwebet, den aber, wenn er sich an uns selbst wahr macht, kein menschlicher Scharfsinn [...] auf der Tat ertappen und ihm mit gehörig zubereiteter Brust begegnen kann. Wir schwanken immer, müssen zwischen Hoffnung und Verzweiflung schwanken; die am kühnsten beflügelte Seele schwankt desto fürchterlicher. Glücklicher, wessen starkgewordene Vernunft in dieses Schwanken selbst ein gewisses Gleichgewicht zu bringen weiß!<sup>608</sup>*

Die auf einen pietistischen Wortschatz zurückgreifende Sprache,<sup>609</sup> betont die Überzeugung des Erzählers, dass Vernunft allein, angesichts der Wucht der quälenden Empfindung der Verzweiflung, kein adäquates Mittel sein kann, um zu einer Harmonisierung der Seelenkräfte beizutragen. Für Lenz bedarf es einer göttlichen Instanz, auf deren Hilfe und Güte man hoffen darf, um sich in das richtige Verhältnis mit seiner Umwelt zu setzen. Der Textauszug weist auf das Dilemma von Lenz' Frömmigkeit hin: Je stärker der Wunsch zu glauben ist, desto größer sind die Zweifel, ob man richtig glaubt.

Für *Zerbin* jedoch hat der Glaube keine Relevanz, folglich kann er auch keine Kraft aus diesem schöpfen, um einen Weg aus seiner Verzweiflung zu finden. Deshalb wählt er eine andere Methode zur Bewältigung seines Liebeskummers: die der Einbildungskraft und damit einhergehend die Verstellung.<sup>610</sup> *Zerbin* bildet sich ein, durch äußerlich zur Schau gestellte Gleichgültigkeit, angesichts der Zerschlagung seiner Hoffnungen auf eine Zukunft mit Renatchen, seinen Liebeskummer überwinden zu können. Zudem genießt er sein Leid in gewisser Weise und fühlt sich Hohendorf, der über das Ende seiner Bekanntschaft mit Renatchen, die sich ja dem Grafen Alheim zugewandt hat, nur schwer hinwegkommt, überlegen – da er, *Zerbin*, äußerlich Contenance wahr:

---

<sup>608</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 363.

<sup>609</sup> Vgl. auch Schöne, S. 122.

<sup>610</sup> Zur Sündhaftigkeit der Einbildungskraft bei Lenz s. *PV*, S. 30: „So bald wir durch unsere Einbildungskraft uns aus dem Verhältniß heraus setzen, indem wir uns gegenwärtig mit der ganzen Sammlung unserer Fähigkeiten befinden, sobald gehn wir auf dem Wege der Glückseligkeit irre. Und diese Gemüthsverfassung nennen wir Eitelkeit oder Hochmut. Schimären können keine wahre Empfindungen geben und nur wahre Empfindungen **dauren**. – und geben in ihrer Verbindung und Folge Seeligkeit.“

*Das Studium lag; alle seine Schüler verließen ihn; Hohendorf allein blieb ihm, [...] um ihm seine Not zu klagen [...]. Zerbin hörte alle seine Klagen, Verwünschungen, Schmäh- und Lästerungen über Altheim und Renatchen mit großer Geduld an und hatte nie das Herz, die seinigen dazuzufügen, sondern akkompagnierte ihn aufs höchste mit einigen halberstickten Seufzern, oder einem frostigen Lachen und einer so sokratischen Miene, daß er den Scharfsichtigsten selber betrogen haben würde, weil er fest entschlossen war und einen gewissen Reiz drin fand, sich mit dieser erkünstelten Gleichgültigkeit das Herz abzustoßen.<sup>611</sup>*

Die Passage stellt Zerbins Prozess der Selbstentfremdung dar. Zu wahren Empfindungen ist er – wohl auch bedingt durch ein sich kontinuierlich steigendes Maß an Eitelkeit und Hochmut – nicht mehr fähig. Der Textauszug veranschaulicht außerdem, dass Zerbin sich nicht beziehungsweise falsch ins Verhältnis mit seiner Umwelt setzt.<sup>612</sup> So tauscht er sich nicht mit Hohendorf über den jeweiligen Gemütszustand aus, er schweigt zu den gegen Renatchen und Graf Alheim vorgebrachten Vorwürfen des Offiziers, um sich durch emotionale Abgrenzung weniger angreifbar zu machen. Begünstigend für Zerbins Verhalten ist sicher die Scham, die er empfindet, weil er Alheim seine Gefühle für Renatchen gestand. Daraufhin erst findet auch der Graf Interesse an ihr<sup>613</sup> – und verrät seinen Freund, indem er sein Bedürfnis nach Triebbefriedigung über die – oberflächliche – Freundschaft zu Zerbin stellt.

Die hier geschilderten Bekanntschaften Zerbins kontrastieren mit Lenz' Ausführungen über das „Ideal einer reinen Freundschaft“<sup>614</sup>:

*Die Freundschaften aus Eigennutz, aus Eitelkeit, aus unlautern Absichten sind der menschlichen Natur unwürdig. [...] Die Freundschaft aus Sympathie, das ist, die bei dem ersten Blick wegen eines je ne sais quoi geschlossen werden, sind unzuverlässig, nicht dauerhaft und allemal verdächtig weil sie bloß in der Phantasie ihren Grund haben. Welches ist denn nun das Ideal der Freundschaft? Wir Menschen können uns von andern niemals Begriffe machen, wenn wir sie nicht mit uns selbst vergleichen. Wir selbst sind immer der Maßstab nach welchem wir Personen außer uns messen. Wahre Vollkommenheit kann also niemand gehörig schätzen, als der sie selber besitzt. (Bedenken Sie, daß ich hier von lauter Idealen rede.) Wahre Freundschaft beruht also einzig auf das wechselseitige Gefühl unserer Vollkommenheit, oder, um jetzt menschlich zu reden, auf das wechselseitige Gefühl unsers Bestrebens nach Vollkommenheit.<sup>615</sup>*

---

<sup>611</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 364. Hervorhebungen durch JJ.

<sup>612</sup> Vgl. Zerbin: In: WuB II, S. 362: „Er [Zerbin, JJ] fing an, die Verzweiflung, die bisher auf seinem Gesicht gewütet hatte, in sich hineinzukehren und unter einer lachenden Miene zu verbergen. Er ward gewitzigt, gescheut, erträglich, in Frauenzimmersgesellschaften und darum nur desto unglücklicher, da er seinem Herzen nie Luft lassen durfte und der verborgene Gram desto giftiger mit Skorpionsklauen dran zwickte.“

<sup>613</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 362.

<sup>614</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 506.

<sup>615</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 506. Als solches Ideal eines Freundes ist die Figur des Fritz von Berg aus dem *Hofmeister* konzipiert, worauf Martin Kagel in seinem Beitrag *Verzicht und Verrat. Begriff und Problematik der Freundschaft bei J. M. R. Lenz* hinweist. In: „Die Wunde Lenz“. S. 323 – 338, hier S. 330f.

Das hier von Lenz gezeichnete Ideal kontrastiert sehr mit den für Zerbin entworfenen Bekanntschaften, die eher an Zweckgemeinschaften erinnern. Sowohl die Freundschaft zu Altheim als auch zu Hohendorf basieren auf einem Abhängigkeitsverhältnis seitens der Hauptfigur. Während sie bei dem Grafen im Dienst steht, lernt der Offizier bei Zerbin die Kriegsbaukunst.<sup>616</sup> Die Bekanntschaften sind also von einem gewissen Eigennutz – auf allen Seiten – geprägt. Zerbins Zuneigung zu Renatchen wiederum gründet sich auf seiner Phantasie,<sup>617</sup> der Vorstellung von einem Ideal, das er entworfen hat, welches mit der Realität jedoch nichts zu tun hat. So muss er mit Verbitterung feststellen, „daß alle ihre Anlockungen nur ein blinder Angriff gewesen waren, der eigentlich seinem Herrn [Alheim, JJ] gegolten hatte.“<sup>618</sup>

Während die im Widerspruch zum Streben nach Vollkommenheit stehende Unmoral der Nebenfiguren klar als solche erkennbar ist, hat sie doch negative Auswirkungen auf die Nebenmenschen, deutet sich diese Sünde bei Zerbin subtiler an. Die Sünde, die im mangelnden Streben nach Vollkommenheit liegt, führt zunächst nur für Zerbin selbst zu negativen Konsequenzen. So macht die Hauptfigur beispielsweise von dem die Vollkommenheit befördernden Hilfstrieb des sich Mitteilens, den Lenz im *Versuch über das erste Principium der Moral* beschreibt, keinen Gebrauch.<sup>619</sup> Der Erzähler schildert die prekäre Situation der Hauptfigur:

*[S]eine Schüler verließen ihn; der Mangel nagte und preßte; er geriet in Schulden – und das – weil er zu verschämt, zu stolz – vielleicht auch zu träge war, jemand anders anzusprechen [...].<sup>620</sup>*

Lenz lässt seine Figur nichts unternehmen, durch das sie sich aus ihrer Misere herauskämpfen könnte. Stattdessen verharrt Zerbin in Passivität aus falsch verstandenem Stolz und, wie im Zitat herausgestellt wird, auch aus Trägheit. So handelt er absolut gegen Lenz' Appell, seinen Hilfstrieb zu gebrauchen, der dabei unterstützen soll, „alle Fähigkeiten und Kräfte, deren wir uns bewußt sind, auch ändern um uns herum fühlbar zu machen“, denn „eben dieses ist das

---

<sup>616</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 359.

<sup>617</sup> Zerbins ausufernde Einbildungskraft zeigt sich an folgender Stelle: „Er soll einmal wirklich die ganze Nacht unter ihrem Fenster gestanden haben, weil sie ihm auf seine Invite in Cœur das Neapolitain in Karo gebracht hat, das er, wegen seiner viereckigen Rautenfigur, für ein unfehlbares Zeichen eines Rendezvous unter dem Fenster hielt.“ *Zerbin*. In: WuB II, S. 362.

<sup>618</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 362.

<sup>619</sup> Die ausführliche Auseinandersetzung mit dem für Lenz die Vollkommenheit befördernden Hilfstrieb des sich Mitteilens erfolgt in Kapitel 2.3 dieser Studie.

<sup>620</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 365.

einziges Mittel, dieselben zu entwickeln und zu erweitern“<sup>621</sup>. Zerbins Streben nach Vollkommenheit beschränkt sich jedoch auf die Einverleibung theoretischen Wissens über Moral, wie sein Umgang mit Gellerts Abhandlungen erkennen lässt. Er möchte sich nicht in ein Verhältnis mit seiner Umwelt setzen.

Zerbins als selbstgewählt dargestellte emotionale Isolation steigert sich, nachdem er bei der Tochter seines Wirts, Hortensien, auf „den Trost einer gesellschaftlichen Unterhaltung“<sup>622</sup> hoffte. Denn dieser Plan misslingt aufgrund der unterschiedlichen Erwartungen der beiden Figuren in Bezug auf die Gestaltung ihrer Bekanntschaft. Zerbin sucht Freundschaft, Hortensien einen Versorger in Form eines Ehemannes:

*Sie legte alles, was er redete und tat, als Anstalten zu einer nähern Verbindung mit ihr aus, zu der sie denn auch nach der gewöhnlichen Taktweise einen Schritt nach dem andern ihm entgegen tat. Es ist ein Mann, sagten alle ihre Blicke, alle ihre Mienen, alle ihre dahin abgerichteten, ausgesuchten, in ihrem Kabinett ausstudierten Reden; er will dich heiraten! Du wirst Brot bei ihm finden; es ist doch besser Frau Magistern heißen, als ledig bleiben, und er denkt honett.*<sup>623</sup>

Zwar kann Zerbin seinen Stolz überwinden und seine Sorgen einer anderen Person anvertrauen. Dieser für ihn bedeutungsvolle Schritt führt jedoch nicht zur erhofften Linderung seines Leids, da Hortensien wenig Interesse an Zerbins Nöten und damit einhergehend auch an ihm als Individuum zu haben scheint. Sie möchte Zerbin zwar heiraten – doch ausschließlich aus rationalen Gründen. So wird die Eheanbahnung hier als sachliches Prozedere dargestellt, für das die Einhaltung von Normen wichtiger ist als individuelle Wünsche, Gefühle und Authentizität der Beteiligten. Lenz entwirft hier eine literarische Vorstellung von der Choreographie zeitgenössischer Eheanbahnung. Durch den Einblick in das Denken der weiblichen Figur lenkt er den Blick darauf, dass es ihr bei einer Ehe nicht um Liebe geht, sondern um Versorgung, der eine Kosten-Nutzen-Abwägung vorausgeht. Hortensie schätzt Zerbin nicht als Individuum, sie schätzt seine gesellschaftliche Rolle als potenzieller Gatte und Herr Magister. Dass dieses Beziehungskonzept Lenz' Ideal von einer partnerschaftlichen Verbindung, die das gegenseitige Streben nach Vollkommenheit unterstützt,<sup>624</sup> widerspricht, liegt nahe.

---

<sup>621</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 505.

<sup>622</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 366.

<sup>623</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 366.

<sup>624</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1 dieser Studie.



Zerbins Vorstellungen von einer Partnerschaft kommen Lenz' Ideal nahe. Allerdings ohne dass die Ansprüche der Hauptfigur an eine Liebesbeziehung auf dem Fundament des Glaubens aufbauen. So verweigert sich Zerbin den tradierten Erwartungen, die an eine Ehe geknüpft sind:

*Er dachte aber nicht honett; er wollte diese steifen, abgezirkelten, ausgerechneten Schritte in den Stand der Ehe nicht tun [...] – er wollte lieben. Er wollte Anheften, Anschließen eines Herzens an das andere ohne ökonomische Absichten – er wollte keine Haushälterin, er wollte ein Weib, die Freude, das Glück, die Gespielin seines Lebens.<sup>625</sup>*

Zerbin möchte also um seiner selbst willen geliebt werden und auch eine Frau – jenseits ihrer sozialen und gesellschaftlichen Funktion einer Haushälterin – lieben dürfen.<sup>626</sup> Die Unvereinbarkeit der Realität mit seinem Ideal, das für Lenz einer natürlichen Moral folgt, stürzt Zerbin mehr und mehr in eine existenzielle Krise: „Der arme Mensch ging drauf, verzehrte sich in sich selber.“<sup>627</sup>

Die als emotional belastend beschriebene Situation Zerbins korrespondiert mit Lenz' Definition der Erbsünde, wie sie in Kapitel 2.1 erläutert wurde. Zur Veranschaulichung wird zunächst noch einmal der relevante Auszug aus den 1773 bis 1774 verfassten und 1775 veröffentlichten *Stimmen des Laien* herangezogen:

*Es [gibt] gewisse Situationen unseres Lebens [...], wo alles für uns verloren scheint, wo wir uns so gar nichts mehr dünken, wo wir unsere ganze Unbestimmtheit, das traurige Los der Menschheit, ich möchte das ihre Erbsünde nennen, aufs höchste fühlen. Es gibt Gemüter, die in diesen Augenblicken in einer halben Verzweiflung das erste Brett ergreifen, um zu einer gewissen Realität zu schwimmen, und grad diese Augenblicke sind die günstigsten fürs einladende Laster. [...] Nichts als Mangel der Courage ist diese Unbestimmtheit, Mangel des Glaubens, der einzigen Federkraft der Seele.<sup>628</sup>*

Zerbin wird von dem Erzähler als „ein Mensch in der Verzweiflung“<sup>629</sup> beschrieben. In dieser Situation begegnet ihm seine Aufwärterin, Marie, der er Geld schuldet, mit Gutmütigkeit, sie weist ihn nicht auf seine Schulden hin. Mehr noch: sie erkennt seine aufgewühlte Stimmung und bestreitet, dass er ihr gegenüber finanzielle Verbindlichkeiten habe.<sup>630</sup> In Zerbins

---

<sup>625</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 366f.

<sup>626</sup> Jedoch weist Rector richtigerweise darauf hin, dass „die Strebungen seines [Zerbins, JJ] Herzens [...], sich nie wirklich auf einen Mitmenschen und Partner richten, sondern selbstbezogen sind.“ Rector: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*, S. 300.

<sup>627</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 367.

<sup>628</sup> *Stimmen*. In: WuB II., S. 617.

<sup>629</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 367.

<sup>630</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 368.

vielfältigen Emotionen auf Maries tätige Nächstenliebe wird seine innere Zerrissenheit dargestellt, während ihr Verhalten von Mitleid geleitet wird. Die jeweiligen Gefühle, die die Annäherung auslösen, unterscheiden sich zwar, bei beiden wandeln sich diese jedoch in sexuelle Leidenschaft:

„[E]r sprang auf, weinte für Scham, Wut und Dankbarkeit; sie fing mit an zu weinen [...]; er schloß sie in seine Arme, ihre bebenden Lippen begegneten sich – Einsamkeit, Stille, Heimlichkeit, tausend angsthafte, freudenschaurige Gefühle überraschten sie, sie verstumten – sie gleiteten – sie fielen.“<sup>631</sup>

Marie ist für Zerbin das „erste Brett“, ein Hoffnungsschimmer, aus dem heraus er sich eine „gewisse[] Realität“ zu schaffen versucht. Die junge Frau wird in der sexuellen Begegnung zum „einladende[n] Laster“. Der bei der Hauptfigur zu beobachtende „Mangel des Glaubens“<sup>632</sup> ist ein Symptom jener Unbestimmtheit, die für Lenz die eigentliche Erbsünde darstellt. Damit beginnt „das Schreckliche seiner [Zerbins, JJ] Geschichte“<sup>633</sup>, begünstigt durch die Abkehr beziehungsweise Umkehrung moralischer Handlungsmaximen, wie im nächsten Absatz deutlich wird. Denn Zerbins wachsende Hinwendung zur Sünde führt zu schwerwiegenden Konsequenzen für ihn und auch Marie. Die Vermutung liegt nahe, dass Lenz in seiner moralischen Erzählung *Zerbin* die für ihn als sicher geltende negative Dynamik, die eine zerrüttete Gottesbeziehung entwickeln kann, literarisch darstellt. Hier beschreibt er eine Problematik, die er davor in den *Stimmen des Laien* theoretisch reflektiert und analysiert hat.

Nach der anfänglichen „Trunkenheit des Glücks“<sup>634</sup>, weist der Erzähler darauf hin, dass „der erste Schritt zum Laster, so mit Rosen bestreut er auch sein mag, immer andere nach sich zieht. Zerbins hohe Begriffe von der Heiligkeit, aufgesparten Glückseligkeit, von dem Himmel des Ehestandes verschwanden.“<sup>635</sup> Zerbins Überlegungen gehen noch weiter:

---

<sup>631</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 368f.

<sup>632</sup> Dieser wird durch die Nichterwähnung jeglicher religiös konnotierter Äußerungen Zerbins impliziert.

<sup>633</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 367.

<sup>634</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 369.

<sup>635</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 369.

*Die Augen fingen ihm, wie unsern ersten Eltern, an aufzugehen, er sah alle Dinge in ihrem rechten Verhältnis, sah bei der Ehe nicht mehr als einen Kontrakt zwischen zwei Parteien aus politischen Absichten. [...] Eine Mißheirat [wie es die Ehe mit Marie aus Zerbins Sicht wäre, JJ] schien seinem aufgeklärten Verstande nun ein eben so unverzeihbares Verbrechen, als es ihm ehemals der Ehebruch und die Verführung der Unschuld geschienen hatten. In ein Dörfchen zu gehen und mit seinem freundlichen Mariechen Bauer zu werden – oder dem Vorurteil aller honetten Leute in Leipzig Trotz zu bieten und seine schöne Bäuerin im Angesicht all seiner galanten Bekanntschaften zu heiraten – Welch ein unförmlicher Gedanke für einen Philosophen [...].<sup>636</sup>*

Der Verlust von Zerbins Unschuld wird durch den Vergleich des Erzählers mit den Ureltern hervorgehoben und deutet zugleich die für Zerbin zu erwartende Vertreibung aus dem Paradies an. Gemeint ist damit sein Scheitern im Streben nach Vollkommenheit und Hoffen auf Glückseligkeit. Denn während Adam und Eva, gemäß Lenz, sündigen mussten, damit der Mensch fähig ist, sich in ein Verhältnis mit seiner Umwelt und vor allem mit Gott zu setzen,<sup>637</sup> verfügt Zerbin bereits über diese Voraussetzung – eben aufgrund des Sündenfalls der Ureltern. Der Erzähler verkehrt nun den Sündenfall Zerbins, indem er unterstellt, dieser habe durch das Erlebnis mit Marie Erkenntnis von Gut und Böse erlangt. Doch Zerbins Überlegungen resultieren aus seinem Hochmut und eben nicht aus Gotteserkenntnis. So wird Zerbins Sünde durch den Vergleich des Erzählers mit den Ureltern betont. Zwar sollen unterstellte Standesunterschiede zwischen ihm, dem Gelehrten und der vermeintlichen Bauerstochter<sup>638</sup> sowie ein von seinen ursprünglichen Ansichten der Ehe weit entfernter Ansatz die Unmoral seiner Ausführungen verschleiern. Doch stellt der Erzähler deren sündhaften Charakter durch den Vergleich mit „unsern ersten Eltern“, Adam und Eva, deutlich heraus.

Ohne jegliches Sündenbewusstsein, wähnt sich Zerbin, „dem itzt erst die Fackel der Wahrheit zu leuchten anfang“,<sup>639</sup> am Beginn einer glanzvollen, wissenschaftlichen Karriere.<sup>640</sup> Ein Auszug aus Lenz' *Versuch über das erste Principium der Moral* (1771/72) weist Ähnlichkeiten mit Zerbins Denk- und Verhaltensmuster auf und gibt gleichzeitig einen Hinweis auf die weitere Entwicklung seines Schicksals:

---

<sup>636</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 369.

<sup>637</sup> Vgl. ausführlich hierzu Kapitel 2.1 dieser Studie.

<sup>638</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 368.: Marie ist die „Tochter eines der reichsten Schulzen aus einem benachbarten Dorf [...] und nicht sowohl wegen des Lohns als wegen alter Verbindlichkeiten, die ihr Vater dem Herrn vom Hause [in dem sie arbeitet, JJ] hatte, bei ihm diente.“

<sup>639</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 369.

<sup>640</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 370.

*Der Hochmütige [...] glaubt sich selbst vollkommener, als er sich wirklich fühlt. [...] Zugleich überhebt ihn diese Persuasion der Mühe zu wachsen, in seiner Vervollkommnung weiter zu gehen. Gefährlicher Irrtum! der in der Tat unglücklich macht, ihn täglich unglücklicher macht, je länger er stille steht.<sup>641</sup>*

Setzt man in dem obigen Textauszug das Verb ‚glauben‘ mit der geistigen Fähigkeit, einen Sachverhalt zu begreifen, gleich, wird ersichtlich, dass die Selbstüberschätzung aus einer rationalen Selbsttäuschung herrührt. Das Gefühl des Hochmütigen jedoch lässt sich nicht täuschen – er fühlt, dass er nicht so vollkommen ist, wie er zu sein denkt. Dem Verstand gelingt es allerdings, das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit, das schlechte Gewissen, zu verdrängen und so im Zustand der Unvollkommenheit zu verharren. Dieser fortwährende Konflikt aus Verstand und Gefühl, ohne diesen konstruktiv anzugehen, stellt für Lenz die Quelle des Unglücklichseins dar, die aus der Sünde der Trägheit resultiert.

Nach Zerbins Sündenfall, als welchen man die Entwicklung nach der sexuellen Begegnung mit Marie bezeichnen kann, haben seine sündhaften Handlungen konkrete Auswirkungen auf einen Nebenmenschen. Auch wenn die Sünde der Gottesferne ihn selbst zwar vom Streben nach Vollkommenheit abhält, fügte er durch die Vernachlässigung seiner Gottesbeziehung doch bisher niemandem außer sich selbst Schaden zu. Nun allerdings konstruiert sich Zerbin eine Moral, mit der er die illegitime Auslebung seiner Sexualität vor sich und der Gesellschaft rechtfertigen möchte. Der in dieser Absicht erkennbare falsche Umgang mit der Konkupiszenz wird im folgenden Zitat anschaulich. Da Marie ein Kind von ihm erwartet, feilt Zerbin an einem Plan, mit dem er seine egoistischen Motive umsetzen kann. Maries Wünsche sowie die Bedürfnisse des ungeborenen Kindes bleiben dabei jedoch völlig unberücksichtigt:

*Der Trieb [gemeint ist der Sexualtrieb, JJ] ist allen Menschen gemein; er ist ein Naturgesetz. Die Gesellschaft kann mich von den Pflichten des Naturgesetzes nicht lossagen, als wenn diese den gesellschaftlichen Pflichten entgegen stehen. So lange sie sich damit vereinigen lassen, sind sie erlaubt – was sage ich? sie sind Pflicht. Ich darf also die Achtung, die ich der Gesellschaft schuldig bin, nicht aus den Augen setzen. Folglich, wenn ich Marien dahin bringen kann, daß sie um einige Zeit eine Reise zu ihren Verwandten vorschützt, so sie insgeheim nach Berlin führe, wo ich gleichfalls meinen Vater zu besuchen habe, ihr dort ein Zimmer miete, das Kind auf die Rechnung meiner künftigen Erbschaft von dem und dem alten Bekannten meines Vaters in der Stille erziehen lasse – unterdessen wiederkomme und eine reiche Partie – Marie bleibt immer mein, und je verstohlener wir nachher zusammen kommen, desto süßer – Liebe hat ihre eigene Sphäre, ihre eigene Zwecke, ihre eigenen Pflichten, die von denen der Ehe himmelweit unterschieden ist.<sup>642</sup>*

---

<sup>641</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 508.

<sup>642</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 370.

Zerbins Überlegungen veranschaulichen, dass die Figur so entworfen ist, jede Form von Verantwortung für ihr Handeln abzulehnen. Um den in diesem Verhalten zutage tretenden Egoismus pseudo-moralisch zu rechtfertigen, reduziert Zerbin die Konkupiszenz zum simplen Trieb, dem man nachgeben muss. Die Konkupiszenz ist für ihn – im Gegensatz zu Lenz – kein gottgegebenes Instrument zur Erlangung der Glückseligkeit, sondern ein Naturgesetz. Unter dem Deckmantel einer von ihm konstatierten gesellschaftlichen Verpflichtung, möchte er sein egoistisches Ansinnen rechtfertigen.<sup>643</sup> Als seine Bürgerpflicht erkennt er nun an, eine lukrative Ehe einzugehen. Doch zur Pflichterfüllung gehört gemäß Zerbin auch die Auslebung des Sexualtriebs außerhalb dieser Verbindung (um sich dem Naturgesetz zu fügen), mit seiner Geliebten Marie, die er zu lieben meint. Dass es sich bei seinen Gefühlen zu Marie nicht um Liebe handelt, wird durch die Fixierung auf seine eigenen Bedürfnisse erkennbar, die keine außenstehende Perspektive berücksichtigt.<sup>644</sup>

Die Steigerung von Zerbins Sündhaftigkeit zeichnet sich in seiner Absicht ab, sein Erbe nun nicht mehr zur Mehrung seines Ruhms zu verwenden, um seinen Stolz zu nähren. Er möchte das Geld, das ihm noch gar nicht gehört, nun zur Vertuschung seiner sündhaften Triebauslebung verwenden und vor allem, um die Gefahr zu bannen, Verantwortung für sein Kind übernehmen zu müssen.<sup>645</sup> So sollen Bekannte seines Vaters in Berlin gegen Bezahlung dessen Erziehung übernehmen. Zerbin möchte weder Vater noch Ehemann sein, sondern einen solch leichtfertigen Lebensstil pflegen, den er bei seinen früheren Weggefährten kritisch beargwöhnt hatte. Hier zeigt sich „die Misere einer Ethik ohne anthropologische Grundlagen [...]“<sup>646</sup> Ungeachtet von Zerbins Motivation für sein Handeln, hätte der ursprüngliche Plan bezüglich der Verwendung seines Erbes anderen genutzt. Die Auswirkungen wären also trotz Zerbins sündhaftem Stolz positiv gewesen. Sein neuer Plan jedoch wird verheerende Konsequenzen mit sich bringen, an denen sich das Ausmaß seiner Sünde und die Schwere seiner Schuld abzeichnen.

---

<sup>643</sup> Vgl. auch Rector: *Zur moralischen Kritik des Autonomieideals*, S. 297: „Vor sich selbst rechtfertigt Zerbin sein Verhalten mit der „neueren Philosophie“; diese ist nichts anderes als eine sich „vernünftig“ im Sinne von gesellschaftlich opportun gerierende Legitimationsideologie der sexuellen Libertinage.“

<sup>644</sup> Dass Zerbins vermeintliche Liebe zu Marie auf Egoismus basiert, meint auch Rector: „Was er [Zerbin, JJ] unter Liebe versteht, ist [...] nicht an eine bestimmte Person gebunden, sondern ein Verlangen nach Befriedigung dieses Bedürfnisses an sich, nach Bestätigung seiner Liebes-Würdigkeit durch wen auch immer.“ Ders.: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*, S. 301.

<sup>645</sup> Hier zeigt sich erneut, wie bereits bei Majorin von Berg im *Hofmeister* und Herrn Keller (*Die Aussteuer*), wie sich die Widernatürlichkeit der Unmoral in der Widernatürlichkeit fehlender elterlicher Liebe bei Lenz' Figuren niederschlägt.

<sup>646</sup> Krebs, Roland: „*In Marmontels Manier, aber wie ich hoffe, nicht mit seinem Pinsel*“. „Zerbin“ als „moralische Erzählung“. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „*Die Wunde Lenz*“, S. 129 – 144, hier S. 138.

Nur auf die Ausführung seines unmoralischen und sündhaften Lebensentwurfs fixiert, überlässt Zerbin Marie, deren Kind tot zur Welt kommt, ihrem Schicksal, das auf dem Schafott endet. Den Namen des Kindsvaters gibt sie nicht preis.<sup>647</sup> Der von Zerbin entworfene Moralbegriff soll sein egoistisches Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung und gleichzeitiger Sympathie für den Lebensstil der Libertinage verschleiern. Die Konsequenzen dieses (Selbst-) Betrugs treffen zunächst nur Marie. Nachdem das Urteil an ihr vollstreckt worden ist und „alles in der Stadt in Bestürzung“<sup>648</sup> war, ist Zerbin jedoch wie betäubt – „das gewöhnliche Schicksal abgewürdigter Seelen, wenn sie in außerordentliche Umstände kommen.“<sup>649</sup> Er zerbricht an seinen Schuldgefühlen und begeht Selbstmord, – „nichts als die gerechte Folge einer schändlichen Tat und mehr wie eine Strafe des Himmels“,<sup>650</sup> schlussfolgert der Erzähler<sup>651</sup>, womit der Zusammenhang zwischen Schuld und deren Bestrafung hergestellt wird.

Vergleicht man diesen Werdegang der Figur Zerbins mit einem Ausschnitt aus den *Philosophischen Vorlesungen*, liegt die Vermutung nahe, Lenz habe mit diesem Protagonisten seiner gleichnamigen Erzählung eine literarische Darstellung seiner theoretischen Abhandlung verfasst. Die nachfolgende Beschreibung der drohenden Konsequenzen eines fehlgeleiteten Geschlechtstrieb findet sich im *Zerbin* literarisch interpretiert:

*Zerstreut und verschwendet diesen Schatz [den Geschlechtertrieb, JJ], und ihr werdet kalte und leere Geschöpfe, Kinder ohne Dankbarkeit und Pietät, Ehegatten ohne Zärtlichkeit und eheliche Treue, Väter ohne Freude an eurem multiplizierten Selbst werden, kalt, kalt, kalt – o ich weiß keine schrecklichere Benennung eines trostlosen und verzweiflungsvollen Zustandes. Alsdenn kommen die kalten unfreundlichen Leidenschaften wie sieben böse Geister und nehmen den Platz eurer Liebe ein, die anstatt in der Schaafe des Geschlechtertriebes zu den herrlichsten Früchten zu gedenken, schon frühzeitig im Keim erstarb. Dann kommt Hochmuth und Ehrgeitz und spornen euch ohne Ruhe Felsen an, dann kommt Kleinmuth und Furcht mit allen den kriechenden Passionen hinter sich [...] und pressen euch unaufhörlich bis in euer Grab hinab, wo Würmer an eurer Seele fressen.*<sup>652</sup>

---

<sup>647</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 375. Maries Situation wird im Kapitel 3.3.3 dieser Studie ausführlich untersucht.

<sup>648</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 377.

<sup>649</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 378.

<sup>650</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 378.

<sup>651</sup> Die Folgen der im *Zerbin* beschriebenen moralischen Orientierungslosigkeit der Hauptfigur und die mögliche Absicht des Autors dahinter fasst Michael Ott zusammen: „Lenz’ Erzählung kann [...] als Experimentieranordnung verstanden werden, welche die ‚neuere Philosophie‘ auf die Probe des sozialen Anerkennungsbegehrens stellt – und dadurch die Opfer in den Blick rückt, welche dieses aller behaupteten Tugend zum Trotz fordert und hinterläßt.“ Ott, Michael: *Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800*. Freiburg im Breisgau 2001, S. 203.

<sup>652</sup> *PV*, S. 68. Auch Hempel stellt diesen Textausschnitt in Zusammenhang mit „Zerbins Persönlichkeitswandel nach seinem Sündenfall mit Marie.“ Hempel: *Der gerade Blick*, S. 379, Anm. 61.

Der hier beschriebene Prozess des moralischen Verfalls aufgrund eines missbräuchlichen und deshalb sündhaften Umgangs mit der Konkupiszenz wird in der Erzählung am Beispiel der literarischen Figur Zerbins dargestellt. So empfindet die Hauptfigur Verachtung für den Vater und geht sogar so weit, den Familiennamen abzulegen. Die Ehe stellt für Zerbin eine gesellschaftliche Verpflichtung dar, wie auch die geplante Untreue gegen eine noch nicht vorhandene Gattin – denn seinen Sexualtrieb möchte er mit Marie ausleben. Auch die von Lenz beschriebene Unfähigkeit, Freude an seinen Kindern zu haben, trifft auf Zerbin zu. Er lehnt die Vaterrolle für das ungeborene Kind grundsätzlich ab. Hochmut und Ehrgeiz befördert Zerbins moralischen Verfall und immer tiefere Verstrickung in Sünde. Das sich aus diesem Prozess entwickelnde Konglomerat aus negativen Gefühlen gipfelt schließlich in der Furcht vor dem Leben selbst. Denn, wie gleich durch weitere Textauszüge ersichtlich wird, übersteigt Maries Selbstopferung seine Vorstellungskraft – er kapituliert vor ihrer Liebe. Zerbins Unfähigkeit, diesen letzten Liebesbeweis seiner Geliebten mit seinem Verstand zu begreifen, treibt ihn schließlich in den Selbstmord.

Zwei Dokumente, die Zerbin, so der Erzähler, vor seinem Suizid verfasste, stellen eine Variation der oben beschriebenen Trostlosigkeit dar. Im, vom Erzähler als Dokument A benannten, zeigt sich erneut Zerbins Distanz zum Glauben, was, wie impliziert wird, seine Verzweiflung steigert, da er sich so das Trost spendende Potenzial der Gnade Gottes selbst verwehrt:

*Ich komme zu dir, meine Marie – ich komme, mich mit dir vor denselben Richterstuhl zu stellen und von dir mein Urteil zu erwarten. Die Welt verdammet mich, es ist mir gleichgültig, aber du – solltest du keine Verzeihung für mich haben, Heilige! – so soll es mir süß sein, wenigstens von dir meine Strafe zu erhalten. Du allein hast das Recht dazu.<sup>653</sup>*

Zerbin deutet hier den Richterstuhl einer göttlichen Instanz an. Das Strafmaß, das gerechtfertigt ist, um seine Schuld zu begleichen, soll jedoch Marie festlegen. Denn nicht Gott, sondern sie, die „Heilige“, habe das Recht dazu.<sup>654</sup> Er leugnet die Existenz Gottes nicht, doch spricht er ihm keine Autorität zu. Tatsächlich ist dieser Textausschnitt die einzige Stelle in der Erzählung, in der Zerbin überhaupt – doch auch hier in abstrahierter Form – Gott erwähnt. Zerbin findet keine

---

<sup>653</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 378.

<sup>654</sup> Hempel erklärt, „Indem er [Zerbin, JJ] Marie als Richterin über sein Verhalten einsetzt und sich im Selbstmord ihr als Richterin anvertraut [...], vollzieht er ihre Apotheose zur göttlichen Heiligen [...]“. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 387.

Erlösung. Deutlich wird diese Distanz – zu sich selbst, als auch zum Glauben – auch in Dokument B:

*Ich schreibe dieses, sie [Marie, JJ] vor den Augen der ganzen Welt zu rechtfertigen. Unsere Ehe war kein Verbrechen; zwar war sie von keiner Priesterhand eingeweiht, aber durch unverstellt brennende Küsse versiegelt, durch fürchterliche Schwüre bestätigt. Dieser Lehnstuhl, an dem wir beide auf den Knien gelegen, dieses Bette, auf dem ich mich noch heulend herumwälze, sind Zeugen davon.<sup>655</sup>*

Zerbin möchte Marie vor der Welt rechtfertigen, nicht vor Gott. Weiterhin spricht er von einer Ehe, die auch ohne den kirchlichen Segen Bestand gehabt habe und durch Küsse und Schwüre bekräftigt worden sei. Tatsächlich waren diese erwähnten Schwüre das Produkt seiner Triebhaftigkeit und nicht Ausdruck seiner Liebe zu Marie – andernfalls wäre Zerbin seiner Verantwortung für sie und das Kind nachgekommen. So gibt es keinen Menschen, der ihre Verbindung bezeugen könnte, sondern ausschließlich Möbelstücke – ein Sich-ins-Verhältnis-setzen mit seiner Umwelt lag nicht in Zerbins Absicht. So setzt er sein Geständnis fort:

*Ich war die einzige Ursache, daß unsere Verbindung nicht öffentlich bestätigt ward – meine eingebildete Gelehrsamkeit, mein Hochmut waren die einzigen Hindernisse. Ich schmeichelte ihr, ich würde sie nach Berlin bringen und meinem Vater vorstellen, bloß um ihre Wünsche, ihre Bitten in die Länge zu ziehen.<sup>656</sup>*

Zerbin gesteht sich seine Schuld an Maries Tod ein und relativiert auch nicht das Kalkül, das in seinem Verhalten lag – er ist einsichtig. Dies setzt einen Reflexionsprozess voraus, in dessen Zuge er sich seine Schwächen eingestehen musste. Doch wirkliche Reue scheint er nicht zu empfinden:<sup>657</sup>

*Ich kann nicht trauren über alles dieses; mein Herz ist zu hart. Aber daß sie mich nicht verraten hat, daß sie für mich gestorben ist, war zu großmütig; das verdiente ich nicht! Ich eile ihr das zu sagen – ich warne alle Frauenzimmer vor einer so grenzenlosen Liebe gegen unwürdige Gegenstände. Ich wollte ihr nichts aufopfern; sie opferte mir alles auf. Ich kann mich nicht hassen, aber ich verachte mich!<sup>658</sup>*

---

<sup>655</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 378.

<sup>656</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 378f.

<sup>657</sup> Dies lässt sich mit Lenz' bereits erwähnten Ausführungen in den *Philosophischen Vorlesungen* erklären, wo ein Zusammenhang von emotionaler Kälte mit der Verschwendung der Konkupiszenz unterstellt wird.

<sup>658</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 379.



Zerbins Geständnis, nicht trauern zu können, kann als Erklärung dafür verstanden werden, dass er sein sündhaftes Handeln nicht bereuen kann.<sup>659</sup> Er ist zwar einsichtig bezüglich seiner Schuld und seiner Verantwortung am Tod seiner Geliebten, gleichzeitig bemüht er sich jedoch um Relativierung seiner Schuld. Denn die Verantwortung für den tragischen Ausgang der Verbindung gibt er zurück an „alle Frauenzimmer“, die er vor zu großer Zuneigung – die bei Marie schließlich bis zur Selbstaufgabe ging – zu Männern warnt, die diese nicht verdienen. Zerbin gibt Frauen in gewisser Weise eine Mitschuld an ihrer Situation, da sie in ihren Geliebten zu viele gute Eigenschaften vermuteten, die sie (aufgrund ihrer Sündhaftigkeit) nicht (mehr) besitzen. Zerbin macht ihnen allgemein und Marie konkret ihre Liebe zum Vorwurf. Dies ist nur konsequent, berücksichtigt man Rectors These, dass Zerbin „bei aller Intensität seiner Gefühle nicht wirklich lieben kann, weil wirkliche Liebe charakterpsychologisch nicht vereinbar ist mit den Zielsetzungen des Autonomie-Ideals.“<sup>660</sup> Nicht die Männer sollen sich ändern und Verantwortung für ihr Handeln übernehmen, sondern die Frauen müssen sich in der Liebe vor zu großer Naivität schützen lernen, so Zerbins Fazit.<sup>661</sup> Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass es für ihn nicht vorstellbar ist, dass ein Mann, der sich gegen die Wahrnehmung von Verantwortung in einer Liebesbeziehung entschieden hat, sein falsches Handeln einsehen und seinen Entschluss revidieren kann. Dass ein Mensch zur Umkehr fähig ist, übersteigt seine Vorstellungskraft. Ursächlich für diese verallgemeinernde Überzeugung ist die ausgeprägte Trägheit, die den von Lenz entworfenen Charakter Zerbins lähmt – ihm fehlt die innere Kraft, diese zu überwinden. Aufgrund der Irrelevanz des Glaubens, die bei der Figur festgestellt wurde, bietet sich auch dieser nicht zur Ermutigung für eine Verhaltensänderung an. Diese Trägheit ist eine Ausprägung der Sünde der Gottesferne, die zu immer größerer Verstrickung ins Laster führt, wie die Analyse des *Zerbin* gezeigt hat.

So unterstreicht diese letzte Botschaft Zerbins Trägheit, Hoffnungslosigkeit und Schwäche. Maries Tod ist für Zerbin nicht das eigentliche Tragische, sondern dass sie für ihn gestorben ist und seinen Namen, den des Kindsvaters, nicht verraten hat – das „war zu großmütig“. Durch diese selbstlose Handlung Maries wird ihm seine eigene Unmoral bewusst. Gleichzeitig überfordert Maries finaler Entschluss seine Verstandeskräfte – sie scheitern an einem Akt der Liebe, die ein anderer Mensch für ihn empfunden hat.

---

<sup>659</sup> Deshalb ist Roland Krebs zu widersprechen, wenn er zu der Einschätzung kommt, Zerbin habe vor seinem Selbstmord seinen Hochmut und Egoismus bereut. Die von ihm angeführten Textauszüge sind im Kontext der übrigen Aussagen der Figur als Feststellungen Zerbins zu werten, die eine Mitschuld durchaus einräumen, nicht jedoch Reue einschließen müssen. Vgl. Krebs, S. 142.

<sup>660</sup> Rector: *Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals*, S. 299.

<sup>661</sup> Aufgrund der in seinen fiktionalen Texten häufig dargestellten skrupellosen Triebhaftigkeit männlicher Figuren, ist nicht auszuschließen, dass Lenz hier seine Figur als Überbringer einer Mahnung nutzt.

Zerbin hat sich im Laufe der moralischen Erzählung immer mehr in seiner selbstgewählten emotionalen Isolation mit seiner konstruierten Moral, deren Schwächen dargestellt wurden, verloren. Es gibt nichts – weder ein zwischenmenschliches Gespräch noch göttlichen Beistand – worin er Kraft zur moralischen Umkehr, geschweige denn Kraft oder überhaupt das Bedürfnis nach Buße finden könnte. Seine Hoffnung auf Befriedung des Gewissens richtet sich auf das Jenseits, wo er jedoch nicht auf göttliche Erlösung hofft, sondern auf Marias Absolution. Doch wie der Erzähler zu Beginn der Erzählung feststellt: „Tugend ist nie Plan, sondern Ausführung schwieriger Pläne gewesen [...]“<sup>662</sup>, an denen Zerbin im irdischen Leben auch aus eigenem Entschluss scheiterte. Ob er seine in den Abschiedsdokumenten geschilderten Pläne im Jenseits ausführen können wird und Hoffnung auf Glückseligkeit haben darf, bleibt fraglich.

Der Erzähler versucht stets auf die Umstände, die äußeren Faktoren hinzuweisen, die die Handlungen Zerbins und Marias beeinflussen. Dies geschieht nicht ausschließlich, um ihre Entscheidungen vor den Leserinnen und Lesern zu rechtfertigen. So sieht der Erzähler Zerbins Suizid als gerechte Strafe für seine moralischen Verfehlungen, die aus seinem Verlust des Glaubens erwachsen. Gleichwohl appelliert er an die Leserinnen und Leser, Mitleid für die Figuren Zerbin und Marie zu empfinden und sich in sie hineinzudenken. Denn es sind literarische Schöpfungen von Individuen, von welchen diese als Bericht getarnte moralische Erzählung handelt, deren exemplarisch dargestellte jeweilige Lebenssituation sündhafte Handlungen bis zu einem gewissen Grad entschuldigen vermag.<sup>663</sup> So können Liebe und ein Übermaß an Gottvertrauen, wie bei Marie<sup>664</sup>, die Vernunftfähigkeit eines Menschen einschränken. Umgekehrt kann – wie an der Figur Zerbins dargestellt wird – zu viel Vernunft, ein zu ausgeprägter Stolz und Egoismus, die Fähigkeit zu lieben beeinträchtigen. Dieses Defizit wurde bei Zerbin durch fehlende Vorbilder im moralischen Handeln noch begünstigt. Zerbins Schuld liegt in seinem Mangel an Gottvertrauen begründet, das er durch ein Übermaß an Selbstvertrauen ersetzte. Die Voraussetzung für den Prozess des moralischen Verfalls wurde durch seine Sünde des Hochmuts geschaffen, die in eine Spirale von Sünde und Schuld führte. Dem geistigen, seelischen Tod Zerbins folgt letztlich der physische Tod der Figur. Für Lenz bedeutet die Abkehr vom Glauben den geistigen Tod, erlischt doch damit jegliche Hoffnung auf Erlösung. An der Figur Zerbins wird anschaulich, zu welchen schwerwiegenden Konsequenzen der Verlust des Glaubens Lenz' Überzeugung nach führen kann.

---

<sup>662</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 356.

<sup>663</sup> Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 387.

<sup>664</sup> S. hierzu Kapitel 3.3.3 der vorl. Studie.

### 3.2 Autorität und Sünde im *Hofmeister* (1774)

Das Kapitel untersucht, inwieweit ein Zusammenhang zwischen Würde und Sünde im gesellschaftskritischen Drama *Der Hofmeister* (1774) auszumachen ist. Der Textanalyse liegt die These zugrunde, dass die Missachtung der Menschenwürde im zwischenmenschlichen Umgang bei den Figuren, die als niedriggestellt charakterisiert sind, sünd- und schuldhaftige Handlungen begünstigt. Weiterhin werden die als höhergestellt entworfenen Figuren dahingehend analysiert, was genau an ihrem Verhalten zum einen den göttlichen Geboten widerspricht und zum anderen gegenüber Mitmenschen sünd- bzw. schuldhaft ist. Um das zu beantworten, muss auch die jeweils dargestellte Motivation einer Figur für ihr Handeln berücksichtigt werden.

Aufgrund der Ungleichheit, die in der Bevormundung und Untergrabung der Würde der Niedrigstehenden liegt, fordern hierarchisch geprägte Beziehungen Lenz' Figuren geradezu heraus, sünd- und schuldhaft zu handeln. Diese These wird nachvollziehbar, wenn man seinen Grundsatz vom Streben nach Vollkommenheit im Diesseits und Hoffen auf Glückseligkeit im Jenseits als Daseinszweck des Menschen berücksichtigt. Denn dann leuchtet ein, dass es sich bei den von Lenz entworfenen sünd- und schuldhaften Handlungen niedrig stehender Figuren um einen Akt des Aufbegehrens gegen die Behinderung im Streben nach Vollkommenheit durch die sich als höher gestellt betrachtenden Figuren handelt. Die nicht als solche benannte Ahnung der niedrig Stehenden, an ihrem gottgegebenen Daseinszweck zu scheitern, ist ursächlich für ihre Sünden. Weiterhin stellt Lenz in seinem *Hofmeister* dar, wie das christliche Gebot der Nächstenliebe, besonders seitens der Höhergestellten, in hierarchisierten Gesellschafts- und Familienstrukturen zum Nachteil der Niedriggestellten ignoriert wird.

Die Schuld der Höhergestellten wird in Kapitel 3.2.1 am Beispiel des Majors von Berg im Umgang mit seinen Kindern, Gustchen und Leopold, erörtert. Wie Lenz schuldhaftes Handeln gegenüber Bediensteten, in diesem Fall im Umgang mit dem Hofmeister Läufer, im Drama darstellt, wird in Kapitel 3.2.2 untersucht. Dafür rückt erneut die Figur der Majorin von Berg in den Fokus. Auch die ambivalente Figur des Geheimen Rats,<sup>665</sup> Schwager der Majorin, wird auf schuldhafte Züge hin diskutiert. Dem unmoralischen Verhalten der drei näher zu betrachtenden Figuren liegt ein Übermaß an Hochmut zugrunde, der, als irdische Variante, mit

---

<sup>665</sup> Becker-Cantarino weist dem Geheimen Rat die Rolle des „vernünftigen, nützlichen Bürger[s]“ zu, der „den aufgeklärten Standpunkt“ vertritt, vgl. Becker-Cantarino, Barbara: *Lenz: Der Hofmeister*. In: *Interpretationen. Dramen des Sturm und Drang*. Stuttgart 1992, S. 33 – 56, hier S. 47. Matthias Luserke hingegen hält die Figur für vordergründig aufgeklärt, den an ihr zeige sich ein falsche[r] Gestus der Emanzipiertheit, vgl. Luserke, *Lenz*, S. 40. Die Studie folgt dieser differenzierten Einschätzung der Figur des Geheimen Rats.

der Sünde des Hochmuts gegen Gott korrespondiert. Denn durch den Akt des sich über seine Mitmenschen erheben Wollens wird das Gebot der Nächstenliebe ignoriert, indem die Würde eines Menschen, die Jeder und Jede als Geschöpf Gottes Lenz' Meinung nach hat, missachtet wird. So führt Lenz vor, meist mit Blick auf die Seelenzustände der niedriggestellten Charaktere, wie sich kontinuierlich demütigendes Verhalten durch die Höhergestellten nachteilig auf die emotionale Verfassung und in Folge dessen auch auf die Moral eines unterdrückten Individuums auswirken kann. Daraus folgend können schuldhaftige Handlungen resultieren. Doch wie bereits am Beispiel der *Soldatenehen* in Kapitel 2.2.2 nachvollzogen wurde, stellt sich auch im *Hofmeister*, nun im Raum der Fiktionalität, letztlich die Frage nach der Schuldfähigkeit eines Menschen, dessen Sünde Ausdruck eines Aufbegehrens gegen Selbst- und Fremdwahrnehmung und vor allem Selbst- und Fremdbestimmung ist. Denn die Sünde ist in diesem Fall eine Konsequenz der Entfremdung des Individuums von sich selbst und entspringt dem Selbsterhaltungstrieb.

### 3.2.1 Träge aus Tradition. Zur Figur des Major von Berg

Das Kapitel widmet sich erneut dem *Hofmeister*, nun mit Fokus auf den väterlichen Umgang mit den Kindern aus der Majorsfamilie von Berg, Leopold und Gustchen. Zunächst wird das Verhältnis zwischen Vater und Tochter untersucht, im Anschluss das von Vater und Sohn. Es zeichnet sich ab, dass die Kinder zum einen von den Elternteilen instrumentalisiert werden, um durch emotionale Ablehnung, psychische Gewalt und im Falle Leopolds auch physischer Gewalt, beziehungsinterne Konflikte der Eltern auszutragen.<sup>666</sup> Zum anderen finden die Bedürfnisse und Wünsche der Geschwister in den Zukunftsplänen, die der Vater für sie vorsieht, keine Berücksichtigung. Dass Gustchen eine Affäre mit dem Hofmeister Läufer beginnt,<sup>667</sup> ist auch auf diesen Umstand zurückzuführen.

Doch auch der Geheime Rat, der Bruder des Majors von Berg und Onkel von Gustchen, trägt eine Mitschuld an ihrem Fehltritt. Denn er nimmt die Gefühle, die sie und sein Sohn, Fritz von

---

<sup>666</sup> Mehr zu diesem Thema in Kapitel 3.3.1

<sup>667</sup> Gustchen flieht nach Bekanntwerden der Beziehung aus dem Elternhaus und findet Zuflucht in bei der alten Marthe, die einer Bettlerhütte haust. Nach der Geburt ihres Kindes, das aus der Liaison mit Läufer hervorging, bricht sie auf, um ihren Vater aufzusuchen und Abbitte zu leisten. Dabei stürzt sie in einen Teich, aus dem ihr Vater sie vor dem Ertrinken rettet. Eine ausführliche Analyse der Szene, auch unter theologischen Gesichtspunkten, erfolgt in Kapitel 3.3.2. der vorl. Studie.

Berg, füreinander empfinden, wovon er als einziger weiß, nicht ernst. Schließlich verlässt Fritz sein Elternhaus, um in Leipzig zu studieren<sup>668</sup>, während Gustchen bei ihren Eltern bleibt. Wie sich herausstellen wird, tragen alle Angehörigen der älteren Generation in der Großfamilie von Berg eine Mitschuld an Gustchens Fall. So respektiert Major von Berg seine Kinder nicht als Individuen mit eigenen Bedürfnissen und Wünschen. Stattdessen sieht er sie als Mittel zum gesellschaftlichen Aufstieg, wie die Analyse zeigen wird. Dieses Denkmuster liegt in der vom Major vorausgesetzten Generationenhierarchie begründet, mit der er die Bevormundung seiner Kinder legitimieren möchte. Doch die Ignoranz des Vaters bezüglich der Lebensentwürfe seiner Kinder greift deren Würde an<sup>669</sup>, wie nun erläutert wird.

Gustchen ist das „Kleinod“<sup>670</sup> des Majors, seines „Herzens einziger Trost.“<sup>671</sup> Doch die Heiratspläne des Majors für Gustchen implizieren, dass er sie als eine Art Trophäe betrachtet. So wäre das Ziel des Majors erreicht, wenn er Gustchen „noch vor meinem Ende mit einem General oder Staatsminister vom ersten Rang versorgt sähe – denn keinen andern soll sie sein Lebtag bekommen“<sup>672</sup>. In dieser Absicht zeigt sich eine deutliche Bevormundung, gar eine Instrumentalisierung seines Kindes zum Zwecke des gesellschaftlichen Aufstiegs der Majorsfamilie, die wiederum auf die Generationenhierarchie zurückzuführen ist. Mit seinem Plan folgt der Major den gesellschaftlichen Gepflogenheiten der Zeit. Denn, wie Andreas Gestrich in seiner Studie zu familiären Strukturen in der Neuzeit feststellt, „[galt] es [...] innerhalb eines großen Teils des europäischen Adels als Regel, dass sich Aufwärtsmobilität über die Töchter vollziehen sollte.“<sup>673</sup> Eben dies ist der Plan, den Lenz für die Figur des Majors entwirft: Mit „einer der ersten Partien im Reich“<sup>674</sup> soll Gustchen sich gemäß den Vorstellungen ihres Vaters vermählen.<sup>675</sup>

Das Glück seiner Tochter berücksichtigt er in seinen Aufstiegsplänen nicht. Gustchens und Fritz' Zuneigung füreinander schließt der Major nicht in seine Zukunftsvisionen mit ein. Zwar lässt sich ihm zugutehalten, dass er von den Gefühlen seiner Tochter zu ihrem Cousin nichts weiß. Doch auch dieser Umstand deutet auf ein nicht allzu inniges Verhältnis zwischen Vater

---

<sup>668</sup> Vgl. Lenz: *Hofmeister*. WuB I, I, 5 – 6, S. 50 – 54.

<sup>669</sup> Wolfgang Wittkowskis Interpretation des *Hofmeisters* lässt den Aspekt der Beschneidung der Selbstbestimmung Leopolds und Gustchens völlig außer Acht. Die Untersuchung nimmt dieses Versäumnis zum Anlass, sich kritisch mit seiner Argumentation auseinanderzusetzen. Wittkowski, Wolfgang: *Hofmeister: Der Kampf um das Vaterbild zwischen Lenz und der neuen Germanistik*. In: *Literatur für Leser* (1996), S. 75 – 92.

<sup>670</sup> Lenz: *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 49.

<sup>671</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 49.

<sup>672</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 4, S. 50.

<sup>673</sup> Gestrich, Andreas: *Geschichte der Familie*. Stuttgart 2003, S. 462.

<sup>674</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 6, S. 71.

<sup>675</sup> Vgl.: *Hofmeister* WuB I, I, 4, S. 50.

und Tochter hin, zeugt die Unkenntnis des Majors bezüglich der Wünsche seiner Tochter doch von Gustchens mangelndem Vertrauen gegenüber dem Vater. Indem er Heiratspläne schmiedet, ohne die Meinung seiner Tochter einzubeziehen, kann die Gefahr einer lieblosen Ehe, wie er sie selbst mit seiner Frau führt, an die nachfolgende Generation weitergegeben werden. Doch dass diese vom Major favorisierte Praxis für den sozialen Aufstieg zur Disposition steht, legt Lenz mit Hilfe der Figur Gustchens nahe. Denn durch ihre illegitime und nicht standesgemäße Liaison mit Läufer und dem daraus resultierenden Kind stellt sie die Tauglichkeit der Bevormundung in Bezug auf ihren Lebensentwurf in Frage.

Wittkowski jedoch interpretiert das Vater-Tochter-Verhältnis völlig konträr zur obigen Analyse. So konstatiert er, der Major würde durch seine „Verwöhnerei [...] mitschuldig an Gustchens Schwangerschaft.“<sup>676</sup> Doch dass der Vater durch seine Nachsichtigkeit gegenüber Gustchen indirekt zu ihrem Fehltritt beigetragen habe, ist durch den Dramentext nicht zu belegen. Vielmehr ist eine emotionale Verwahrlosung, an der Mutter und Vater gleichermaßen Schuld tragen,<sup>677</sup> als Einflussfaktor für die sich entwickelnde Beziehung zu Läufer zu werten,<sup>678</sup> wofür sich deutliche Hinweise finden lassen.<sup>679</sup>

Eine weitere Form der Instrumentalisierung eines Kindes sowie der Generationenhierarchie ist in der nachfolgend analysierten Szene dargestellt, in der der Major und sein Sohn Leopold im Mittelpunkt stehen. Gleichzeitig stellt Lenz mit Hilfe der Figuren der Majorin und des Majors von Berg heraus, dass das Paar in einem Spannungsverhältnis zueinander steht<sup>680</sup>, das die Kinder als Stellvertreter bzw. Stellvertreterin für die Austragung der elterlichen Konflikte benutzt. „Meine Frau macht mir bittere Tage genug: sie will alleweil herrschen, und weil sie mehr List und Verstand hat als ich. Und der Sohn, das ist ihr Liebling“<sup>681</sup>, klärt der Major den neuen Hofmeister auf. Sich seiner Unterlegenheit innerhalb der Ehe bewusst, projiziert der Vater die Kränkung darüber auf seinen Sohn Leopold. Die Ursache für die in der Szene

---

<sup>676</sup> Wittkowski, S. 89.

<sup>677</sup> Siehe zu dieser These ausführlich Kapitel 3.3.1 der vorl. Studie.

<sup>678</sup> Wittkowski führt seine Argumentation, die auf der unterstellten Verhätschelung der Kinder basiert, weiter aus, die jedoch durch den Text nicht belegbar ist. Vgl. Wittkowski, S. 90: „Das [die Affäre, JJ] stößt dann der Tochter zu, weil die Eltern nicht achtgeben und der Vater sein Kind verhätschelt, während der Sohn von der Mutter verhätschelt und vom Vater brutal, aber inkonsequent behandelt wird.“ Richtig an dieser Aussage ist, dass die Eltern nicht Acht geben. Sie interessieren sich nicht für die Sorgen und Wünsche ihrer Kinder. Wittkowskis These vermittelt jedoch den Eindruck, dass das Verhalten des Majors nur deshalb inakzeptabel sei, weil es inkonsequent sei – ein Beleg aus dem *Hofmeister* für diese Aussage fehlt bezeichnenderweise. Er wäre auch nicht zu finden.

<sup>679</sup> Vgl. Lenz: *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68. Gustchen schildert Läufer ihre Situation: „Ich bin schwach und krank; hier in der Einsamkeit unter einer barbarischen Mutter – Niemand fragt nach mir, niemand bekümmert sich um mich: meine ganze Familie kann mich nicht mehr leiden; mein Vater selber nicht mehr [...]“. Diese Szene wird in Kapitel 3.3.2 ausführlich erörtert.

<sup>680</sup> Ausführlich hierzu siehe Kapitel 3.3.1 dieser Studie.

<sup>681</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 49.

offensichtlich werdende Gewalt des Vaters gegen seinen Sohn liegt demnach im Konflikt der Eltern:

*Du sollst mir anders werden, oder ich will dich peitschen, daß dir die Eingeweide krachen sollen, Tuckmäuser! [...] Den Kopf in die Höhe, Junge! Richtet ihn. Tausend Sackerment den Kopf aus den Schultern! oder ich zerbrech dir dein Rückenbein in tausendmillionen Stücken. [...] Ich will es nicht einmal vor Gottes Gericht zu verantworten haben, daß ich dir keinen Daumen aufs Auge gesetzt habe und daß ein Galgendieb aus dir geworden ist [...] – Ich will dich zu Tode hauen – Gib ihm eine Ohrfeige. [...] Fort mir aus den Augen. – Fort! Soll ich dir Beine machen? Fort, sag ich. Stampft mit dem Fuß. Leopold geht ab. Major setzt sich auf seinen Stuhl. Zu Läuffern. Bleiben Sie sitzen, Herr Läuffer, ich wollte mit Ihnen ein paar Worte allein sprechen, darum schickt ich den jungen Herrn fort.<sup>682</sup>*

Der letzte Satz des Textauszugs legt offen, dass der Ausbruch des Majors dazu dient, allein mit Läuffer sprechen zu können, um ihn über eine weitere Reduzierung seines Lohns in Kenntnis zu setzen.<sup>683</sup> Doch der Major nutzt die Gelegenheit, um seine väterliche Autorität unter Beweis zu stellen. Deshalb bittet er Leopold nicht einfach darum, den Raum zu verlassen. Vielmehr führt er die vermeintliche Unzulänglichkeit seines Sohnes, der seinen Ansprüchen nicht gerecht wird, als Vorwand an, um diesen in Schimpf und Schande aus dem Zimmer zu jagen. Die dem Major von Gott übertragene Verantwortung, die er als Vater hat, berechtigt ihn zu einem Gewaltausbruch. Auf diese Weise glaubt der Major, er könne die eigene Unfähigkeit, seine Affekte zu kontrollieren, rechtfertigen. Doch indem er seine Schwäche als Ausübung des göttlichen Willens ausgibt, macht sich Major von Berg der Gotteslästerung schuldig. Denn er beruft sich auf die Autorität Gottes, um sein sündhaftes Verhalten als einen Akt christlicher Vaterpflicht zu tarnen. Hinzu kommt, dass nichts in seinem Verhalten gegenüber Leopold in der obigen Szene darauf hindeutet, er wolle damit seiner Verantwortung als Vater nachkommen. Für Lenz steht jeder Mensch in der Pflicht, seine Mitmenschen in der Ausbildung ihrer gottgegebenen Fähigkeiten zu unterstützen. Dass dies die Figur des Majors nicht tut, weist auf seine Sündhaftigkeit hin.

Zwar zeichnet die obige Szene ein realistisches zeitgenössisches Bild vom Umgang adeliger Väter mit ihren Kindern,<sup>684</sup> das Verhalten des Majors war in seiner Zeit also durchaus akzeptiert. Doch eben solche etablierten Verhaltensmuster stellt Lenz in seinen literarischen Texten in Frage. Lenz' mitschwingende Kritik in der oben angeführten Szene daran, wie der

---

<sup>682</sup> Hofmeister. In: WuB I, I,4, S. 47f.

<sup>683</sup> Zum immer geringer werdenden Einkommen Läuffers während seiner Anstellung als Hofmeister siehe Kapitel 3.2.2 dieser Studie.

<sup>684</sup> Vgl. Gestrich, *Geschichte der Familie*, S. 587.

Major seine Vaterrolle ausübt, wird mit Hilfe von Sørensens differenzierter Definition der Vaterrolle im 18. Jahrhundert ersichtlich:

*Die Autoritätsordnung soll idealiter im Dienste der Familie stehen. Von hier aus gewinnt die Machtposition des Hausvaters ihre moralische Legitimierung, denn Schutz und Sicherheit kann nur gewähren, wer Macht hat. Der doppelten Funktion der patriarchalischen Vaterrolle entsprechend wurde vom Hausvater erwartet, daß er sein Amt nicht nur mit Ernst und Strenge, sondern auch mit Milde und Liebe ausübte, [...]. Erst in der inneren Verbundenheit beider Haltungen verwirklichte sich im Sinne des traditionellen Patriarchalismus die ideale Vatergestalt. Dort wo die angestrebte Vereinigung von Humanität und Strenge, von väterlicher Liebe und väterlichem Ernst, auseinanderfiel, entstanden die Zerrbilder des tyrannischen beziehungsweise des weichlichen [...] Vaters.<sup>685</sup>*

Wendet man diese Beschreibung der Vaterrollen auf die Figur des Majors an, finden sich Übereinstimmungen mit der Kategorie des tyrannischen Vaters. Neben der offenkundigen Brutalität, die in der eben vorgestellten Szene ersichtlich wurde, hat Major von Berg gegenüber Läufer zugegeben, dass er im Vergleich zu seiner Frau keine Macht hat. Dieses Defizit versucht er durch verbale und physische Gewalt gegenüber seinem Sohn zu kompensieren. So zeichnet Lenz in der Figur des Majors die Karikatur eines Vaters, der mit seiner Aggressivität gegenüber dem Sohn den Widerwillen des Publikums herausfordert. Deshalb ist Dagmar von Hoff nur eingeschränkt zuzustimmen, wenn sie feststellt, „Lenz überzieht die Väter mit einer Komik, so dass deren Intrigen, Eifer und Gewalttätigkeiten offen zu tage [sic!] treten.“<sup>686</sup> Die dadurch erreichte Plumpeheit einer Figur kann, wie auch schon in der Figur des Herrn Keller in der *Aussteuer*<sup>687</sup>, tatsächlich komische Züge aufzeigen. Doch die in der obigen Szene geschilderte Brutalität lässt die Komik der Majorsfigur in den Hintergrund treten. Denn die Leserinnen und Leser fühlen und denken die körperliche und psychische Verletzung des Kindes mit, wodurch das komische Potenzial der Szene vermindert wird. Die Ungerechtigkeit des Vaters führt daher zur Ablehnung seines Verhaltens und weckt Mitleid mit Leopold.

Doch zu einer dieser Interpretation völlig entgegengesetzten Einschätzung der Ausübung der Vaterrollen im Allgemeinen im *Hofmeister*<sup>688</sup> kommt Wittkowski:

---

<sup>685</sup> Sørensen, S. 34.

<sup>686</sup> Hoff, Dagmar von: *Familie*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *Lenz-Handbuch*, S. 367 – 374, hier S. 370.

<sup>687</sup> Zur Analyse der Figur des Herrn Keller vgl. Kapitel 3.1.1 der vorl. Studie.

<sup>688</sup> Auf die Figur des Pastor Läufer, dem Vater des Hofmeisters, wird in Kapitel 3.2.1 eingegangen.



*Väterliche Nachgiebigkeit, Nachlässigkeit in den Häusern des Pfarrers [Läuffers Vater, JJ] und Majors [...] stürzt die Kinder – Läufer, Gustchen (und ebenso wohl ihren kleinen Bruder, von dem wir als letztes hören, daß er den Hofmeister ungestraft ohrfeigen darf (II,5), so tief ins Verderben, daß sie daraus ohne das Glück fremder Hilfe nicht wiederherausfänden.*<sup>689</sup>

Diese Einschätzung basiert auf Mutmaßungen, denn keine Stelle im Drama weist auf einen besonders nachgiebigen Umgang seitens des Pastors Läufer mit seinem Sohn hin, wie noch beleuchtet werden wird. Gustchens emotional prekäre Verhältnisse<sup>690</sup> deutet Wittkowski zwar durch die „Nachlässigkeit“ an, bei der es sich doch eher um Lenz' literarische Interpretation von emotionaler Verwahrlosung handelt. Doch Nachgiebigkeit des Vaters ist bei Gustchen nicht als Ursache für ihre folgenreiche Beziehung zu ihrem Hofmeister auszumachen.<sup>691</sup> Nun bleibt der Hinweis auf Leopold, der den Hofmeister ohne jegliche Konsequenz schlagen dürfe, zu relativieren. Denn die Eltern wussten nichts von diesem Vorfall, deshalb blieb er für Leopold ohne Sanktion. Es war Läuffers Entscheidung, Leopolds Fehlverhalten ihm gegenüber für sich zu behalten – auch, um seinen Zögling vor den zu erwartenden körperlichen Züchtigungen des Vaters zu schützen.<sup>692</sup> Vor allem das Schweigen Läuffers hebt die Brutalität des Vaters gegenüber dem Sohn hervor. So wird in Bezug auf Leopold deutlich, dass die unterstellte väterliche Nachgiebigkeit eben kein Argument ist für den von Wittkowski angenommenen, doch sich im Drama nicht abzeichnenden Weg ins Verderben.

Als weitere Ausprägung der Generationenhierarchie lässt sich die Festlegung der Berufswahl der Söhne durch die Väter beziehungsweise die eingangs erwähnte Praxis der Wahl des Ehemannes bei den Töchtern beobachten. Die darin deutlich werdende Bevormundung, die keinen Raum für die Wünsche und Bedürfnisse der Kinder lässt, fasst Julia Freytag zusammen:

*Mit ihren Bildungs- und Erziehungsabsichten fördern die Väter ihre Söhne und Töchter nicht nur, sondern schränken sie letztlich auch in der individuellen Entwicklung ein. [...] Der Hofmeister führt vor, inwiefern die junge Generation in ihrer beruflichen und sexuellen Entfaltung vielfachen Repressionen ausgesetzt ist.*<sup>693</sup>

So richtig diese Feststellung ist, stellt sich bei der Figur des Majors dennoch die Frage, inwiefern ihr Verhalten den Kindern gegenüber aus einer Absicht des Förderns resultiert. Die

---

<sup>689</sup> Wittkowski, S. 90.

<sup>690</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II,5, S. 68.

<sup>691</sup> Wittkowski lässt völlig außer Acht, dass gerade das brutale Verhalten des Vaters zu Leopolds Aggressionen gegenüber dem Hofmeister beitragen könnten. Diese Annahme ist wesentlich einleuchtender als die dem Major unterstellte Nachgiebigkeit.

<sup>692</sup> S. hierzu auch Kap. 3.2.2 der vorl. Studie.

<sup>693</sup> Freytag: *Dramen und Dramenfragmente*. In: *J.M.R-Lenz-Handbuch*. S. 56.

Anstellung eines Hofmeisters entspricht seinerzeit den Gepflogenheiten des Adelsstands und muss deshalb kein Hinweis auf eine besonders engagierte Erziehung und Förderung der Kinder sein. Vielmehr legt der nachfolgend erörterte Dialog zwischen dem Major und seinem Bruder, dem Geheimen Rat, nahe, dass Major von Berg kaum von den individuellen Fähigkeiten und Talenten seiner Kinder weiß, die er entsprechend fördern könnte. Seine diesbezügliche Unkenntnis und die deutlich dargestellte Gleichgültigkeit bezüglich der Verfeinerung der Fähigkeiten seines Sohnes und seiner Tochter lassen sich mit seiner Trägheit begründen. Im Gespräch mit dem Geheimen Rat, der von der Anstellung eines Hofmeisters wenig überzeugt ist, propagiert er doch das öffentliche Schulwesen, betont Lenz den Unwillen seiner Majorsfigur, ihre Meinungen und Entscheidungen zu reflektieren:

GEHEIMER RAT: *Was soll er [der Hofmeister, JJ] deinen Sohn lehren?*

MAJOR: *Ich weiß nicht, Berg, du tust immer solche wunderliche Fragen.*

GEHEIMER RAT: *Nein aufrichtig! du mußt doch eine Absicht haben, wenn du einen Hofmeister nimmst und den Beutel mit einemmal so weit aufstust, daß dreihundert Dukaten herausfallen. Sag mir, was meinst du mit dem Geld auszurichten; was foderst du dafür von deinem Hofmeister?*

MAJOR: *Daß er – was ich – daß er meinen Sohn in allen Wissenschaften und Artigkeiten und Weltmanieren – Ich weiß auch nicht, was du immer mit deinen Fragen willst; das wird sich schon finden; das werd ich ihm alles schon zu seiner Zeit sagen.<sup>694</sup>*

Der Major weiß auf die beharrlichen, kritischen Fragen seines Bruders, die ihn sichtlich überfordern, keine Antwort. Weil es im niederen Adel, dem er zugehörig ist, üblich ist, die Erziehung seines Kindes einem Hofmeister zu übertragen, wurde dieser engagiert. Damit meint der Major, seiner väterlichen Verantwortung gerecht zu werden. Jedoch hat er sich bisher nicht mit der Frage beschäftigt, welche Kenntnisse Leopold von einem Hofmeister vermittelt werden sollen. Die pädagogische Perspektivlosigkeit des Majors erklärt sich aus seinem Desinteresse an der Persönlichkeit seines Sohnes heraus, dessen individuelle Kompetenzen er deshalb auch nicht kennt – äquivalent zur Unkenntnis des Vaters bezüglich der Gefühle Gustchens zu seinem Neffen Fritz. In diesem Desinteresse an der moralischen und intellektuellen Ausbildung Leopolds zeichnet sich die Negierung der elterlichen Verantwortung seitens des Majors ab. Aufgrund dieser Unkenntnis kann der Major seinen Sohn in der Ausbildung seiner gottgegebenen Fähigkeiten demnach auch nicht unterstützen. Der Vater macht sich also auf zweierlei Weise an seinem Sohn schuldig. Zum einen, da er aufgrund seines Verhaltens, das von Trägheit und Gewaltbereitschaft zeugt, dem Sohn kein Vorbild für eine Gott gefällige

---

<sup>694</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 2, S. 43.

Lebensweise ist. Zum anderen kann er Leopold aufgrund seiner Unkenntnis von den Fähigkeiten seines Sohnes nicht in der Verfeinerung derselben unterstützen. Somit behindert der Major seinen Sohn im Streben nach Vollkommenheit und verringert als Folge dessen Hoffnung auf Glückseligkeit.

Der brüderliche Disput setzt sich fort und unterstreicht die Trägheit des Majors:

GEHEIMER RAT: *Was soll dein Sohn werden, sag mir einmal?*

MAJOR: *Was er... Soldat soll er werden; ein Kerl, wie ich gewesen bin.*

GEHEIMER RAT: *Das letzte laß nur weg, lieber Bruder; unsere Kinder sollen und müssen das nicht werden, was wir waren: die Zeiten ändern sich, Sitten, Umstände, alles [...].*

MAJOR: *Potz hundert! wenn er Major wird und ein braver Kerl wie ich und dem König so redlich dient als ich!*

GEHEIMER RAT: *Ganz gut, aber nach fünfzig Jahren haben wir vielleicht einen andern König und eine andre Art ihm zu dienen. Aber ich seh schon, ich kann mich mit dir in die Sachen nicht einlassen, ich müßte zu weit ausholen und würde doch nichts ausrichten.*<sup>695</sup>

Während der Geheime Rat für den Fortschritt argumentiert, hält der Major auch in der Frage nach der Berufswahl Leopolds an Althergebrachtem fest. Dabei spielen die Interessen und Fähigkeiten des Sohnes keine Rolle – die Tradition soll fortgeführt werden – ohne Sinn und Zweck. Berücksichtigt man Lenz' Ausführungen aus seiner Abhandlung *Über das erste Principium der Moral*, wird die Diskrepanz des dort formulierten im Vergleich mit dem statischen Charakter der Majorsfigur deutlich. In der moralisch-theologischen Schrift heißt es: „unsere Bestimmung scheint [...] ein immerwährendes Wachsen, Zunehmen, Forschen und Bemühen zu sein. Wir sollen immer weiter gehen und nie stille stehen.“<sup>696</sup> Doch der Major verweigert sich dieser Forderung Lenz', die sein Bruder in andere Worte kleidet. Allein die Vorstellung von Veränderungen ist Major von Berg lästig, sie überfordert und ängstigt ihn – er verweigert sich dem Fortschritt aus Bequemlichkeit. Mit Rekurs auf die zitierte Abhandlung zeigt sich, dass die vermeintliche Überlegenheit, die sich auf der Generationenhierarchie gründet, mit der von Lenz angenommenen Bestimmung des Menschen im Konflikt steht. So wird mittels des Disputs der Brüder dargestellt, wie die Autorität der Älteren im *Hofmeister*, die Jüngeren in ihrem Fortschrittswillen und nicht zuletzt in ihrem Streben nach Vollkommenheit behindert.

Lenz begreift das Streben nach Vollkommenheit als Willen Gottes und gleichzeitig als Annäherung an ihn. Mit der Figur des Major von Berg veranschaulicht der Autor die genaue

---

<sup>695</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 2, S. 43.

<sup>696</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 504.

Umkehrung der obigen theoretischen Ausführung. Dieses konkrete Beispiel für die Sünde der Trägheit, die sich aus einem Übermaß an Stolz nährt, vermittelt Lenz' Appell, nach Vollkommenheit zu streben, auf anschauliche und unterhaltsame Weise. Das Ende des Dramas suggeriert jedoch, dass geistige Umkehr durch moralisches, gottgefälliges Handeln sowie Demut statt Stolz möglich ist – auch für die Figur des Major von Berg.

### 3.2.2 Die Ständegesellschaft als Hürde zur Glückseligkeit

Nachdem im vorangegangenen Kapitel die mangelnde Verantwortungsbereitschaft der Elterngeneration am Beispiel des Major von Berg aus dem *Hofmeister* erörtert wurde, untersucht dieser Teil die jeweiligen sünd- und schuldhaften Verhaltensweisen der Höher- und Niedriggestellten innerhalb einer ständisch organisierten Gesellschaft anhand weiterer Figuren aus dem *Hofmeister*-Drama. Auch hier bestimmt ein unreflektierter Autoritätsanspruch der Höhergestellten, zu beobachten bei der Majorin von Berg gegenüber dem Hofmeister Läufer, sowie die mangelnde Bereitschaft, andere Perspektiven einzunehmen, die Umgangsweise der Figuren miteinander. Letzteres wird in einem Zwiegespräch des Geheimen Rats mit dem Vater des Hofmeisters, Pastor Läufer, deutlich.

Lenz stellt mithilfe seines Figurenpersonals im *Hofmeister* dar, wie stark das eigene Verhalten durch die soziale Herkunft geprägt ist – sowohl beim Adel als auch beim Bürgertum. Denn, wie nachvollzogen wird, behindern die Vertreter des Adels den Hofmeister Läufer in seinem Streben nach Vollkommenheit und mindern deshalb seine Hoffnung auf Glückseligkeit. Aufgrund ihrer aus der Feudalherrschaft resultierenden Macht fühlen sie sich dazu – mitunter unreflektiert – berechtigt. Lenz lässt die Hauptfigur dabei stets angepasst im Umgang mit den ihr Höhergestellten reagieren, wodurch Läufer seine Individualität und Persönlichkeit aber verleugnet und fortwährend die Rolle eines Domestiken spielt. Dieser Aspekt der Entfremdung als Antipode im Streben nach Vollkommenheit und Hoffen auf Glückseligkeit wird nun am Beispiel des Hofmeisters Läufer erörtert.

Im *Hofmeister* überschneiden sich die Lebenswelten eines ambitionierten jungen Gelehrten aus dem Bürgertum und Vertretern des adeligen Standes durch ein Dienstverhältnis. Die Hauptfigur Läufer wird als Hofmeister für die Kinder der Majorsfamilie von Berg, Gustchen und Leopold, eingestellt. Den umfassendsten und unverfälschtesten Eindruck von dem Protagonisten gewinnt man dank seines Monologs gleich in der ersten Szene des Dramas:

*Mein Vater sagt: ich sei nicht tauglich zum Adjunkt. Ich glaube, der Fehler liegt in seinem Beutel; er will keinen bezahlen. Zum Pfaffen bin ich auch zu jung, zu gut gewachsen, habe zu viel von der Welt gesehn, und bei der Stadtschule hat mich der Geheime Rat nicht annehmen wollen. Mag's! er ist ein Pedant und dem ist freilich der Teufel selber nicht gelehrt genug. Im halben Jahr hätt ich doch wieder eingeholt, was ich von der Schule mitgebracht, und dann wär ich für einen Klassenpräzeptor noch immer viel zu gelehrt gewesen, aber der Herr Geheime Rat muß das Ding besser verstehen. [...] Da kommt er eben mit dem Major; ich weiß nicht, ich scheu ihn ärger als den Teufel. Der Kerl hat etwas im Gesicht, das mir unerträglich ist.<sup>697</sup>*

Läuffers selbstbewusste Einschätzung seines Äußeren und seiner Fähigkeiten lässt auf seine Tendenz zu Stolz und Hochmut schließen. Gleichzeitig wird seine Verbitterung offensichtlich, die auf seine eingeschränkten beruflichen Perspektiven zurückzuführen ist. Dabei ist die geäußerte Ablehnung des Pfarrberufs unter besonderer Berücksichtigung der von ihm angeführten Gründe hervorzuheben: Nur die Aussage, er sei zu jung, um dieser Berufung nachzugehen, stellt ein objektives Argument dar, alle nachfolgend genannten Begründungen legen Stolz nahe.<sup>698</sup> Denn Läufer hält sich für zu gebildet und zu gutaussehend, um als Geistlicher zu wirken. Dass er sich damit als charakterlich untauglich für diese Profession erweist, erkennt er nicht. Seine mangelnde Demut und vor allem das fehlende Verständnis dafür, dass der Pfarrberuf aufgrund der Überzeugung, dafür berufen zu sein, ausgeübt werden sollte, disqualifizieren ihn für das Amt eines Geistlichen. Läufer möchte beruflich mehr erreichen, als ihm durch seine bisherige Qualifikation, aber auch wegen seiner Herkunft im gesellschaftlichen Gefüge zugestanden wird. Um seine Karrierechancen zu verbessern, bedient er sich der Heuchelei, wie die Regieanweisung veranschaulicht: Läufer „geht dem Geheimen Rat und dem Major mit viel freundlichen Scharrfüßen vorbei.“<sup>699</sup> Georg Stanitzek begründet dieses selbstverleugnende Verhalten mit dem unbedingten Wunsch der sozialen Anpassung, der bei Läufer, zum Zwecke der Anerkennung, zu beobachten ist:

---

<sup>697</sup> Hofmeister. In: WuB I, I, 1, S. 42.

<sup>698</sup> Vgl. auch: Hill: *Stolz und Demut, Illusion und Mitleid*, S. 73: „Der Stolz ist als moralischer Fehler nicht an eine einzige Klasse gebunden; er ist gleichermaßen unberechtigt, egal ob er daher stammt, daß die sozial Höhergestellten ihrem eigenem [sic!] Verdienst ihre Überlegenheit zuschreiben, oder daß die sozial Niedrigen meinen, sie könnten sich über alle sozialen Unterschiede hinwegsetzen.“

<sup>699</sup> Hofmeister. In: WuB I, I, 1, S. 42.

*Indem es [das Individuum, JJ] sich bemüht, antizipierten Erwartungen zu entsprechen, reichert es seine ‚eigentliche Natur‘ mit Kriterien an, die sich einzig der sozialen Relation verdanken. Damit überantwortet es sich einer unheimlichen Drift, weg von der Natur, seinem Normal-, seinem Ruhezustand [einen Zustand, den Lenz ablehnt, jedoch meint Stanitzek hier den Prozess der Selbstentfremdung, JJ], hin zu den fragwürdigen beweglichen Orientierungen der gesellschaftlichen Welt. [...] Dem Blöden [...] ist es eigen, diese Unruhe, die ihm auch zum Warnzeichen vor den Abwegen der Eigenliebe dienen könnte, beiseite setzen, sich anpassen, den Vorgaben der Gelegenheit entsprechen zu wollen.<sup>700</sup>*

Der vorgestellte Monolog Läubfers ist die einzige Situation, in der die Figur zunächst nicht mit anderen interagiert. So ist die Voraussetzung für einen authentischen Einblick in die Gedanken- und Gefühlswelt des Protagonisten gegeben. In den nachfolgenden Szenen<sup>701</sup> ist er meist bemüht, die von außen an ihn gestellten Anforderungen beziehungsweise Rollen – vom demütigen Diener<sup>702</sup> bis zum reuigen Sünder<sup>703</sup> – zu erfüllen. So verliert Läufer mehr und mehr den Bezug zu seinem Selbst. All die Rollen, die er meint, erfüllen zu müssen, setzen den Prozess der Selbstentfremdung bei ihm in Gang. Der Geheime Rat nimmt diese Diskrepanz bei Läufer wahr, den der Spagat aus Er-selbst-sein und von Außenstehenden zugeschriebenen Rollen bei dem Hofmeister auslöst. Und eben dieser Mangel an Authentizität bei Läufer widerstrebt dem Geheimen Rat. Dieser sei „zu artig“<sup>704</sup>, wie er gegenüber seinem Bruder, dem Major von Berg, äußert. Dabei ignoriert der Geheime Rat jedoch die Zwangslage, in der sich der junge Mann befindet. Ein demütiges Verhalten, das Respekt vor den Höhergestellten ausdrückt, wird von ihm erwartet und er erfüllt diese Verhaltensnorm – andernfalls würde er schließlich seine Anstellung im Hause des Majors von Berg riskieren.

Läufer sieht sich im Laufe des Dramas mit einer Vielzahl von Demütigungen durch Höhergestellte konfrontiert. So wird der Standesdünkel der Majorin während eines Gesprächs über einen Tanzmeister, der sich in der Stadt aufhält, deutlich. Der an ihrer Tochter Gustchen

---

<sup>700</sup> Stanitzek: *Blödigkeit*, S. 122f.

<sup>701</sup> Als Ausnahme kann sein Verhalten im Umgang mit Gustchen gewertet werden, worauf später in diesem Kapitel näher eingegangen wird, vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 67 – 69.

<sup>702</sup> Deutlich wird dieses Verhalten in einer Unterhaltung mit der Majorin, die ihn zu seinen Kompetenzen im Geigen- und Klavierspiel sowie dem Tanz befragt. Als sie ihn über die Möglichkeit in Kenntnis setzt, dass er ihren Gesang zuweilen auf einem Instrument begleiten müsse, entgegnet Läufer: „Euer Gnaden setzen mich außer mich: wo wär ein Virtuos auf der Welt, der auf seinem Instrument Euer Gnaden Stimme zu erreichen hoffen dürfte.“ Als sie zu singen beginnt, stößt er aus: „o ... o ... verzeihen Sie dem Entzücken, dem Enthusiasmus, der mich hinreißt.“ Läubfers Bereitschaft zur Selbstverleugnung wird ersichtlich, als die Majorin ihn auf Französisch fragt, ob er denn schon nach Frankreich gereist sei. „Non Madame ... Oui Madame.“ Die zunächst wohl wahrheitsgemäß erfolgte Antwort erscheint Läufer nicht angemessen, weshalb er diese zu korrigieren versucht, um so die an ihn gestellten Erwartungen zu erfüllen. Vgl. *Hofmeister* In: WuB I, 1, 3, S. 44f.

<sup>703</sup> S. hierzu Kapitel 3.3.3 dieser Studie.

<sup>704</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 1, S. 42.

interessierte Graf Wermuth schwärmt von dessen Können. Während die beiden Vertreter des Adels auf dem Kanapee sitzen, „bleibt [Läuffer] verlegen stehen“<sup>705</sup>, versucht aber dennoch, seine Meinung in die seichte Unterhaltung der beiden einfließen zu lassen. Dieser Versuch wird von der Majorin harsch unterbunden und erinnert ihn zugleich an seinen niedrigeren gesellschaftlichen Stand:

LÄUFFER: *Pintinello ... nicht wahr? ich hab ihn in Leipzig auf dem Theater tanzen sehen; er tanzt nicht sonderlich ...*

GRAF: *Er tanzt – on ne peut pas mieux. – Wie ich Ihnen sage, gnädige Frau, in Petersburg hab ich einen Beluzzi gesehen, der ihm vorzuziehen war: aber dieser hat eine Leichtigkeit in seinen Füßen, so etwas Freies, Göttlichnachlässiges in seiner Stellung, in seinen Armen, in seinen Wendungen – –*

LÄUFFER: *Auf dem Kochischen Theater ward er ausgepiffen, als er sich letztmal sehen ließ.*

MAJORIN: *Merk Er sich, mein Freund! daß Domestiken in Gesellschaften von Standespersonen nicht mitreden. Geh Er auf Sein Zimmer. Wer hat ihn gefragt?*<sup>706</sup>

Läuffer wird durch die Majorin energisch an die bestehenden ständischen Schranken erinnert, die er nicht zu übertreten hat und ihn gleichzeitig in die seinen verwiesen. Sein Drang, am gesellschaftlichen Diskurs – und sei er von Lenz als noch so banal konzipiert – zu partizipieren, wird in dieser Szene deutlich. Trotz widriger Voraussetzungen, bedingt durch seine Herkunft, die hier in die Regieanweisung des verlegenen, stehenden Läuffers übertragen werden, möchte er, dass seine Meinung, seine kulturellen Kenntnisse Gehör finden und als gleichberechtigt neben den Ansichten des Adels stehen dürfen. Seine kritischen Einwände bezüglich der vom Grafen gelobten Tanzkünste werden von diesem unterbrochen. Schon dadurch soll Läuffer subtil darauf hingewiesen werden, dass seine Einlassungen nicht erwünscht sind.

Deutlicher wird die Majorin, als der Hofmeister sich nicht vom Verhalten des Grafen einschüchtern lässt, sondern sich weiter in Selbstbehauptung übt. Sie schickt ihn auf sein Zimmer wie ein ungezogenes Kind und macht deutlich, dass seine Ansichten unerwünscht und überflüssig sind. Ihr schuldhaftes hochmütiges Verhalten, das ein Mindestmaß an Respekt vermissen lässt, begründet sich aus der von ihr angenommenen Überlegenheit als Adelige gegenüber einem Vertreter des bürgerlichen Standes. Die Majorin stellt sich über eine andere Person, um ihre Machtposition, die sie durch ihren Stand innezuhaben meint, zu behaupten. Läuffers Rolle ist die eines Accessoires für Landadelige, in Form des Hausangestellten, wie in dieser Szene dargestellt. Er wird nicht als Individuum, als ein Subjekt anerkannt, sondern als

---

<sup>705</sup> Hofmeister. In: WuB I, I, 3, S. 45.

<sup>706</sup> Hofmeister. In: WuB I, I, 3, S. 45f.

Prestigeobjekt, das man sich als Standesperson leistet. Mit dieser Verdinglichung des Hofmeisters verletzt die Majorin dessen Würde.

Läuffers Gefühle als Reaktion auf diesen demütigenden Umgang mit ihm werden nicht erwähnt. Diese Leerstelle bietet den Leserinnen und Lesern Raum zur Identifikation mit der Figur, deren schwelender Groll und die sich ausbreitende Verzweiflung angesichts ihrer Entindividualisierung nachvollziehbar werden. Denn die Szene veranschaulicht Läubfers Dilemma: Möchte der Hofmeister er selbst sein, riskiert er Schelte und weitreichendere Konsequenzen in monetärer Form. Denn neben der oben beschriebenen gesellschaftlichen Geringschätzung drückt sich die Wertlosigkeit Läubfers, die der Major und die Majorin ihm unterstellen, konkret in dem immer weiter schrumpfenden Lohn, den er für seine Dienste erhalten soll, aus.<sup>707</sup> Läufer fristet also ein Dasein, für das ihn sein Name prädestiniert. Denn in antiken griechischen Dramen war der Begriff *Dromo*, was Renner bedeutet, die geläufige Bezeichnung für einen Sklaven.<sup>708</sup> Läufer bezeichnet sich schließlich selbst als „einen Sklaven im betreßten Rock.“<sup>709</sup>

Während die Figur der Majorin deutlich als Verfechterin der Feudalherrschaft konzipiert ist, die ihre Machtposition herausstellt, ist die Figur des Geheimen Rats stärker nuanciert. So kann sie zunächst als durchaus fortschrittlicher, den Ideen der Aufklärung verpflichteter Charakter erscheinen.<sup>710</sup> Denn vordergründig vertritt der Geheime Rat das aufklärerische Ideal der Gleichheit und ist überzeugt von der Mündigkeit des Individuums. Doch gerade an dieser Figur wird die problematische Beziehung der Stände, wie Lenz sie wahrnimmt, zueinander anschaulich. Die gegebene hierarchisch aufgebaute Gesellschaft wird von dem Geheimen Rat, einem Vertreter des Adels – also dem durch die ständische Ordnung faktisch Höhergestellten – zwar kritisiert. Allerdings trägt er nicht aktiv zu einer Relativierung der Adelsprivilegien bei, was eine Verbesserung der Situation für den bürgerlichen Stand bedeutete. In dieser Untätigkeit stellt Lenz die Schuld des Geheimen Rats dar, wie nun erläutert wird.<sup>711</sup>

---

<sup>707</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 1, S. 54. Besonders perfide erscheint Läubfers prekäre finanzielle Lage im Vergleich zu dem ins Grotteske gesteigerte luxuriösen, verschwenderischen Lebensstil Graf Wermuths, ebd. I, II, 6, S. 69: „Ich habe neulich mit meinem Bruder ganz allein auf unsre Hand sechshundert Stück [Austern, JJ] aufgegessen und zwanzig Bouteillen Champagner dabei ausgetrunken. [...] Denselben Abend war Ball in Königsberg, mein Bruder hat bis an den andern Mittag getanzt und ich Geld verloren.“

<sup>708</sup> Vgl. Müller, Maria E.: *Satirische Grotteske und ironische Schreibweise*. In: *Lenz-Handbuch*, S. 456 – 466, hier S. 459.

<sup>709</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 4, S. 83.

<sup>710</sup> Vgl.: u.a. Niggel, Günter: *Ständebild und Ständekritik in Lenzens sozialen Dramen*. „*Hofmeister*“ und „*Die Soldaten*“. In: Inge Stephan und Hans Gerd Winter: „*Die Wunde Lenz*“. *J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 145 – 154, hier S. 149.

<sup>711</sup> Eine ähnliche, jedoch knappe Charakterisierung der Figur des Geheimen Rats unter der Prämisse des Stolzes findet sich bei David Hill. Vgl. Hill: *Stolz und Demut, Illusion und Mitleid bei Lenz*, S. 83.



Die erste Szene des zweiten Akts bringt die Konflikte der Ständegesellschaft am Beispiel eines Disputs zwischen dem Geheimen Rat und Pastor Läufer, dem Vater des Hofmeisters, auf den Punkt. Vor der Analyse erfolgt zunächst, unter Berücksichtigung der entsprechenden Forschungsliteratur, eine Hinführung zur Szene. Klaus Scherpe konstatiert: „Die Szene scheint bewusst so angelegt, daß sie den Widerspruch zwischen der großartigen Allgemeinheit des Menschheitsentwurfs und der individuellen Unfähigkeit zu seiner Realisierung vorantreibt.“<sup>712</sup> Der gleich vorgestellte Textauszug stellt das fehlende Verständnis im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit des Bürgertums seitens des adeligen Geheimen Rats heraus. Luserke-Jaqui ordnet die Argumente der Figur als „Deklamationen eines rationalistischen Liberalismus“<sup>713</sup> ein. Denn die Notwendigkeit des Broterwerbs tut der Geheime Rat mit purem Idealismus ab<sup>714</sup> und gibt dadurch ein Beispiel von der Arroganz des privilegierten Standes. Dieses Verhalten resultiert aus der Unkenntnis der Figur darüber, welche Hindernisse es zu überwinden gilt, um sich als Bürgerlicher aus eigenen Kräften eine sichere und bestenfalls sinnstiftende Existenz zu erarbeiten.

Für das Gespräch zwischen den beiden Protagonisten entwirft Lenz einen konkreten Anlass. Denn Pastor Läufer wendet sich mit der Bitte um Vermittlung bei der Majorsfamilie an den Geheimen Rat. Von ihm erhofft sich der Geistliche, dass er Major von Berg an die zu Beginn des Dienstverhältnisses seines Sohnes vereinbarten Bedingungen – insbesondere an die Höhe des zugesicherten Lohnes – erinnert. Doch trotz der immer weiter sinkenden Summe hält der Adelige diese noch für zu hoch, was er mit seiner konsequenten Ablehnung von Privatlehrern begründet. Stattdessen propagiert er öffentliche Schulen, die sich dadurch finanzieren sollen, dass das bisher an Hofmeister gezahlte Gehalt als Gebühr an öffentliche Lehranstalten geleistet wird. „Davon könnten denn gescheite Leute salarisiert werden und alles würde seinen guten Gang gehen; das Studentchen müsst was lernen, um bei einer solchen Anstalt brauchbar zu werden [...]“<sup>715</sup> Unmissverständlich äußert der Geheime Rat sein Unverständnis darüber, sich als Hofmeister anzubiedern und formuliert gleichzeitig grobe Vorwürfe gegenüber dem Pastor:

---

<sup>712</sup> Scherpe, Klaus R.: *Dichterische Erkenntnis und „Projektemacherei“*. *Widersprüche im Werk von J. M. R. Lenz*. In: *Goethe-Jahrbuch* 94 (1977), S. 206 – 235, hier S. 219.

<sup>713</sup> Luserke-Jaqui, Matthias (Hg.): *Handbuch Sturm und Drang*. Berlin 2017, S. 285.

<sup>714</sup> Vgl. auch: Scherpe, S. 219.

<sup>715</sup> *Hofmeister*. In: *WuB* I, II, 1, S. 58.

*Wollen Sie ein Vater für Ihr Kind sein und schließen so Augen, Mund und Ohren für die ganze Glückseligkeit zu? Tagdieben und sich Geld dafür zahlen lassen? Die edelsten Stunden des Tages bei einem jungen Herrn versitzen, der nichts lernen mag und mit dem er's doch nicht verderben darf, und die übrigen Stunden, die der Erhaltung seines Lebens, den Speisen und dem Schlaf geheiligt sind, an einer Sklavenkette verseufzen; [...] essen, wenn er satt ist, und fasten, wenn er hungrig ist, Punsch trinken, wenn er p-ss-n möchte, und Karten spielen, wenn er das Laufen hat. Ohne Freiheit geht das Leben bergab rückwärts, Freiheit ist das Element des Menschen wie das Wasser des Fisches, und ein Mensch der sich der Freiheit begibt, vergiftet die edelsten Geister seines Bluts, erstickt seine süßesten Freuden des Lebens in der Blüte und ermordet sich selbst.<sup>716</sup>*

Der Geheime Rat beschreibt Läubfers unwürdige Situation sehr treffend. Allerdings berücksichtigt er in seinem Urteil bezüglich dessen Berufswahl nicht die Alternativlosigkeit des jungen Mannes zum Hofmeisterdasein. Denn die Umstände, in denen sich der Hofmeister befindet und die für Lenz immer beachtet werden müssen, um eine Handlung auf ihren moralischen Wert beurteilen zu können, lässt der Geheime Rat in seinen Ansichten außer Acht. Den halbherzigen Erklärungsversuchen des Pastors, die die Notwendigkeit eines solchen Anstellungsverhältnisses als Etappe auf dem Weg zu einer lukrativeren Beschäftigung rechtfertigen sollen, begegnet der Geheime Rat mit blindem Idealismus und weiteren Vorwürfen. Läufer habe in seiner Position als Hofmeister

*den Vorrechten eines Menschen entsagt, der nach seinen Grundsätzen muß leben können, sonst bleibt er kein Mensch. Mögen die Elenden, die ihre Ideen nicht zu höherer Glückseligkeit zu erheben wissen, als zu essen und zu trinken, mögen die sich im Käfig zu Tode füttern lassen, aber ein Gelehrter, ein Mensch, der den Adel seiner Seele fühlt, der den Tod nicht so scheuen soll als eine Handlung, die wider seine Grundsätze läuft ...<sup>717</sup>*

Die Verachtung des Adligen für das seiner Ansicht nach armselige Dasein als Hofmeister und seine Abneigung gegen den ganzen Berufsstand ist klar dargestellt. Seine abschätzige Einstellung ist darauf zurückzuführen, dass der Geheime Rat allein Läufer in der Verantwortung sieht für dessen missliche Situation. Denn dieser habe sich aus freien Stücken entschieden, eine Anstellung als Hofmeister anzutreten – wohlgemerkt jedoch erst, nachdem der Geheime Rat ihn als Lehrer an der städtischen Schule abgelehnt hatte<sup>718</sup> – und seine Freiheit gegen die Sicherstellung seines leiblichen Wohls eingetauscht. Man solle, so die Meinung des

---

<sup>716</sup> Hofmeister. In: WuB I, II, 1, S. 55.

<sup>717</sup> Hofmeister. In: WuB I, II, 1, S. 55.

<sup>718</sup> Vgl. Hofmeister. In: WuB I, I, 1, S. 42.

Geheimen Rats, doch eher den Tod wählen, als auf Kosten der persönlichen Freiheit leibliche Bedürfnisse stillen zu müssen.<sup>719</sup>

Durch seine Tätigkeit als Hofmeister hat Läufer nach Ansicht des Geheimen Rats seine Menschenrechte verwirkt – mehr noch: Er ist gar kein wirklicher Mensch mehr, da er seine Freiheit freiwillig aufgegeben hat.<sup>720</sup> In dem geringschätzigen Urteil des Geheimen Rats drückt sich seine Überzeugung aus, Läufer habe als Hofmeister seine Freiheit und somit seine Würde freiwillig preisgegeben und verloren. In dieser Herabwürdigung eines Menschen, dessen Verhalten der Geheime Rat nicht nachvollziehen kann, hebt Lenz dessen moralische Fragwürdigkeit hervor. Denn auch der sich für aufgeklärt haltende Adelige maßt sich an – ebenso wie seine Schwägerin Majorin von Berg, die dies durch ihr Verhalten tut – einem Menschen sein Menschsein abzusprechen und sich so über ihn zu stellen.

Die an Radikalität grenzenden liberalen Ansichten des Geheimen Rats sowie die Unkenntnis über Notwendigkeiten, die die Lebensumstände des Bürgertums bestimmen, werden in diesen Aussagen deutlich. Trotz der vorsichtigen Bemühungen von Pastor Läufer ihn darauf hinzuweisen, dass für einen Menschen ein Mindestmaß an Existenzsicherheit gewährleistet sein muss, bevor er nach Glückseligkeit streben könne, hält der Geheime Rat verbissen an seinen Überzeugungen fest. Denn existenzielle Nöte sind dem Geheimen Rat aufgrund seiner Standeszugehörigkeit ebenso fremd wie ihm sein Anteil an Verantwortung für die Situation Läuffers bewusst ist. So mokiert er sich weiter über die seiner Ansicht nach selbstverschuldete Unterdrückung des Bürgertums. Nun ist also nicht mehr nur Läufer Gegenstand seiner Kritik, sondern der bürgerliche Stand im Allgemeinen:

*Ihr beklagt euch so viel über'n Adel und über seinen Stolz, die Leute sähn Hofmeister wie Domestiken an, Narren! was sind sie denn anders? Stehn sie nicht in Lohn und Brod bei ihnen wie jene? Aber wer heißt euch ihren Stolz zu nähren? Wer heißt euch Domestiken werden, wenn ihr was gelernt habt, und einem starrköpfigen Edelmann zinsbar werden, der sein Tage von seinen Hausgenossen nichts anders gewohnt war als sklavische Unterwürfigkeit?*<sup>721</sup>

Das Problem, nämlich die etablierte ständische Gesellschaftsstruktur und vor allem den daraus resultierenden Stolz des Adels, benennt der Geheime Rat zwar. Er verkennt jedoch die

---

<sup>719</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 1, S. 55.

<sup>720</sup> Vgl. hierzu: Hill, David: *Stolz und Demut, Illusion und Mitleid bei Lenz*. In: Katrin A. Wurst (Hg.): *J.R.M. (sic!) Lenz als Alternative? Positionsanalysen zum 200. Todestag*, S. 68: „Lenz war sich der Rangunterschiede seiner Gesellschaft und deren Auswirkungen in alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen deutlich bewusst [...] und die Erkenntnisse der Soziologie im 20. Jahrhundert legen es nahe, in diesen Rangunterschieden (durch welchen Mechanismus es auch sei) die bestimmende Kraft zu sehen, die zu der in den Dramen von Lenz dargestellten Dehumanisierung der Personen führt.“

<sup>721</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 1, S. 56.

Wirkmächtigkeit dieses tradierten Systems und die sich daraus entwickelnde strukturelle existenzielle Abhängigkeit des Bürgertums vom Adel. Er ist blind für die sich aus dem auf Ungleichheit basierenden Feudalsystem ableitende Unterdrückung des dritten Stands. Deshalb appelliert der Geheime Rat an das Bürgertum, hier vertreten durch den Pastor Läufer, gegen die vom Adel gewohnte und erwartete „sklavische Unterwürfigkeit“ aufzubegehren. So lehnt er, als Vertreter des Adelstands, seinen eigenen Anteil an der Verantwortung für die prekäre Situation des Bürgertums gänzlich ab und gibt sie vollumfänglich an das Bürgertum weiter. Denn er sieht die Schuld für dessen Bedrängnis allein bei den Angehörigen des bürgerlichen Stands, die den Gleichheitsgedanken nicht vehement genug verfolgten: „So sollten die Bürger meiner Meinung sein – Die Not würde den Adel schon auf andere Gedanken bringen, und wir könnten uns bessere Zeiten versprechen.“<sup>722</sup>

Die verkrusteten und ständeübergreifend verinnerlichten Strukturen des Ständesystems reichen dem Geheimen Rat nicht als hinreichendes Argument für die empfundene und tatsächliche Unfreiheit des Bürgertums, wie Lenz sie darstellt. Der privilegierte Stand, dem der Geheime Rat qua Geburtsrecht angehört, mitsamt dessen stets genossenen Annehmlichkeiten, lassen ihn mit Unverständnis und Hochmut auf das Vermittlungsgesuch des Pastors im Konkreten und die widrigen Lebensumstände des bürgerlichen Stands im Allgemeinen reagieren.<sup>723</sup> Der Adelige verweigert sich der Selbstreflexion über seine privilegierten Lebensumstände, wozu er allerdings die intellektuellen Fähigkeiten hätte. Die Schuld des Geheimen Rats liegt darin, dass er ablehnt, negiert und verurteilt, ohne konstruktiv und tatkräftig selbst an einer Veränderung des Status quo mitzuwirken.<sup>724</sup> Es sind Trägheit und Selbstzufriedenheit – die mit der Sünde des Stolzes korrespondiert –, die ihn davon abhalten, Reformen umzusetzen, die die Situation des Bürgertums nachhaltig zum Positiven wenden könnten. Allein die Privilegien seines Standes erlauben dem Geheimen Rat überhaupt diese für Lenz unmoralische, sündige Untätigkeit. Doch, wie David Hill betont, geht es dem Autor nie darum, die Ständegesellschaft in ihrer Existenz anzugreifen, sondern deren Ausprägungen im gesellschaftlich-sozialen Zusammenleben kritisch zu hinterfragen:

---

<sup>722</sup> Hofmeister. In: WuB I, II, 1, S. 59.

<sup>723</sup> S. hierzu auch: Hinderer, Walter: *Über die deutsche Literatur und Rede. Historische Interpretationen*. München 1981, S. 72f.

<sup>724</sup> Vgl. auch Bochan, S. 123.

*Die Ungleichheit ist nicht die Ursache der Trennungen zwischen den Menschen, ihrer Entfremdung voneinander, sondern gerade die Voraussetzung derer Aufhebung; die Hauptsache ist, daß sie anerkannt werde, weil dadurch die gegenseitige Achtung möglich wird, auf der die richtig funktionierende organische Gesellschaft beruht. Der Stolz ist es, der die Gemeinschaftlichkeit gefährdet, indem er die für die Gesellschaft konstitutive gegenseitige Achtung unterminiert.*<sup>725</sup>

Der Geheime Rat jedoch weigert sich, die soziale Ungleichheit anzuerkennen. Er hinterfragt weder sein eigenes Denkmuster noch bemüht er sich, sich in die Lage des Bürgertums zu versetzen, um deren Handlungen nachvollziehen zu können. Aufgrund der in diesem Verhalten ersichtlichen Ignoranz ist er nicht fähig, dem Hofmeister Achtung zu erweisen, da er ihn als personifiziertes Hindernis für sein gesellschaftliches Fortschrittsstreben verachtet. Das Fortschrittsdenken des Adligen ist folglich rein theoretischer Natur, da er nicht bereit ist, seinen Teil zu einem würdevollen ständeübergreifenden Umgang beizutragen.

Nichtsdestotrotz wähnt sich der Geheime Rat auf der Seite der Moral und versteht seinen Entschluss, Läubfers jährliches Gehalt einmalig um dreißig Dukaten zu bezuschussen, als Akt der Humanität, womöglich gar der Nächstenliebe. Den finanziellen Zuschuss gewährt er jedoch nur unter der Bedingung, dass Läufer keine Leistung erbringt, indem er die Kinder des Geheimen Rats unterrichtet.<sup>726</sup> Wie demütigend diese Geste ist, die doch nichts weiter als eine Verteilung von Almosen darstellt, ist dem Geheimen Rat nicht im Ansatz bewusst. Statt dieser Läubfer entwürdigenden Handlung hätte er auf die Lebensqualität des Hofmeisters einen positiven Einfluss nehmen können; schlicht indem er seinen Bruder, den Major von Berg, auf seinen Geiz und die Zahlung der mit Läubfer vereinbarten Summe hingewiesen hätte. Damit wäre der Geheime Rat auch seiner moralischen Verantwortung nachgekommen, an die Pastor Läubfer appelliert hatte, um eine nachhaltige Verbesserung der Situation seines Sohnes zu erreichen. Jedoch zieht der Geheime Rat den für ihn einfachsten Weg vor und kauft sich von seiner Verantwortung frei. Durch dieses gönnerhafte Verhalten partizipiert der Geheime Rat aktiv an der strukturellen gesellschaftlichen Ungleichheit, in der das Wohl des Bürgertums von der Gunst des Adels abhängt.<sup>727</sup> Es sei noch mal daran erinnert, dass Lenz ihn selbst schließlich maßgeblich zu Läubfers Tätigkeit als Hofmeister und der damit verbundenen Einschränkung

---

<sup>725</sup> Hill: *Stolz und Demut, Illusion und Mitleid bei Lenz*, S. 74.

<sup>726</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 1, S. 60: „Dreißig Dukaten will ich ihm dies Jahr aus meinem Beutel Zulage geben, aber ihn auch zugleich gebeten haben, mich mit allen fernern Anwerbungen um meinen Karl [jüngerer Sohn des Geheimen Rats, JJ] zu verschonen: denn ihm zu Gefallen werd ich mein Kind nicht verwarlosen.“

<sup>727</sup> Zu erwähnen ist hier auch ein Dialog zwischen Gustchen und Läubfer, auf den gleich näher eingegangen wird, in dem *Hofmeister* seine Absicht mitteilt, zu kündigen: *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68: „LÄUFFER: Mach, daß du zu meinem Vater in die Lehre kommst, nach Insterburg. GUSTCHEN: Da kriegen wir uns nie zu sehen. Mein Onkel leidet es nimmer, daß mein Vater mich zu deinem Vater ins Haus gibt. LÄUFFER: Mit dem verfluchten Adelsstolz!“

dessen individueller Freiheit beitragen hat lassen, da der Geheime Rat Läufer eine Anstellung als Lehrer an der öffentlichen Schule verwehrt.<sup>728</sup>

Die Verteilung von Almosen enttarnt den überheblichen Appell des Geheimen Rats, „lernt etwas und seid brave Leut. Der Staat wird euch nicht lang am Markt stehen lassen“, denn schließlich seien „[b]rave Leut [...] allenthalben zu brauchen“<sup>729</sup>, als eine Floskel. Zu Beginn des Kapitels wurde darauf hingewiesen, Läufer sei dem Geheimen Rat zu artig, obwohl er an beruflichen Erfolg den Charakterzug der Bravheit knüpft. Vor diesem Hintergrund, in dem der Erfolg und der Wert eines Individuums von dem Urteil der Höhergestellten abhängt, erklärt Neuhuber Läufers Situation: „Läufer ist gezwungen zu sein, was er ist, und gerade das Bemühen um gesellschaftliches Normverhalten wird ihm zum Verhängnis.“<sup>730</sup> Der Geheime Rat selbst hat Läufer vor Augen geführt, dass solides Wissen und Motivation nicht genügen, um eine gesicherte Anstellung zu finden, die mit individuellem Freiheitsstreben vereinbar ist. Deshalb ist ihm eine Mitschuld an Läufers Situation anzulasten, da er dem Pastorensohn durch sein subjektives Urteil die Chance auf ein erfülltes Leben, in dem er seine Fähigkeit anwenden und bestenfalls verfeinern kann, verwehrt.<sup>731</sup>

Abschließend rückt nun Läufer selbst in den Fokus der Untersuchung. Die Spirale der Demütigungen findet bei ihm ihren Endpunkt. Der Hofmeister fungiert als „aristokratisches Statussymbol“, wodurch „seine individuelle Personalität [...] manipuliert und faktisch gelöscht [scheint].“<sup>732</sup> Diese Beobachtung deutet sich auch in seiner Beziehung zu seiner Schülerin, Gustchen, an. Bei ihr beklagt sich Läufer darüber, dass ihr Bruder Leopold, der den Misshandlungen seines Vaters ausgesetzt ist, diese an ihn weitergibt:

*Dein Bruder ist der ungezogenste Junge den ich kenne: neulich hat er mir eine Ohrfeige gegeben und ich durfte ihm nichts dafür tun, darfst nicht mal darüber klagen. Dein Vater hätte ihm gleich Arm und Bein gebrochen und die gnädige Mama alle Schuld zuletzt auf mich geschoben.<sup>733</sup>*

---

<sup>728</sup> Für eine treffende Analyse der Figur des Geheimen Rats, die deren Vielschichtigkeit aufzeigt, s. Neuhuber Christian: *Das Lustspiel macht Ernst. Das Ernste in der deutschen Komödie auf dem Weg in die Moderne: von Gottsched bis Lenz*. Berlin 2003, S. 61 und 65.

<sup>729</sup> *Hofmeister*, WuB I, II,1, S. 57.

<sup>730</sup> Neuhuber, S. 65.

<sup>731</sup> Dieter Arendt weist auf das Konkurrenzverhältnis hin, in welchem der junge Läufer in seiner Funktion als Hofmeister zum Geheimen Rat als Vorsteher einer öffentlichen Schule steht. Dadurch wird plausibel, dass dessen Argumentation gegen den Hofmeisterberuf, in dem sich seiner Ansicht nach der mangelnde Stolz des Bürgertums ausdrückt, nicht allein von Idealismus getragen wird, sondern auch von finanziellen Interessen. Vgl. Arendt: *J.M.R. Lenz „Hofmeister“ oder Der kastrierte „pädagogische Bezug“*. In: *Lenz-Jahrbuch 2* (1992), S. 42 – 77, hier S. 50.

<sup>732</sup> Kemper, S. 231.

<sup>733</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68.

Die vertraute Form der Kommunikation macht anschaulich, dass Standesgrenzen in der Beziehung der beiden weniger relevant sind als beim übrigen Figurenpersonal im Umgang mit dem Hofmeister. Denn in dieser Szene darf Läufer seine Meinung äußern, ohne getadelt zu werden. Doch Gustchen kommentiert das Verhalten ihres Bruders nicht, sie geht auf die unwürdige Behandlung, der Läufer ausgesetzt ist, nicht ein. Läufer wird die Möglichkeit zum Austausch über die Ursachen seiner schwierigen Lage durch Gustchen gleichgültiges Verhalten verwehrt. Erst als er seine Erwägung bezüglich einer Kündigung des Arbeitsverhältnisses verbalisiert, reagiert Gustchen. Dabei hat sie ihren eigenen Vorteil im Blick, wenn sie ihn von der Umsetzung seiner Überlegung abzuhalten versucht. Der von ihm angedachte Aufbruch wird durch ihren Egoismus verhindert: „Aber um meinetwillen – Ich dachte, du liebtest mich.“<sup>734</sup> Für Gustchen ist ihr Hofmeister eine willkommene Abwechslung, ein bezahlter Unterhalter in ihrem eintönigen Alltag. Ähnlich wie zuvor ihr Cousin Fritz,<sup>735</sup> den sie zu heiraten beabsichtigt, fungiert Läufer als Projektionsfläche,<sup>736</sup> mit deren Hilfe sie populäre literarische Szenen aus Liebesromanen nachspielt.<sup>737</sup> Gustchens Schuld besteht darin, Läufer nicht als Individuum mit eigenen Wünschen und Perspektiven zu respektieren.

Dadurch behindert Gustchen Läufer in seinem Streben nach Vollkommenheit, was sich durch die Berücksichtigung von Lenz' Abhandlung *Über das erste Principium der Moral* erklärt. Dort beschreibt er den „Trieb nach Vollkommenheit [...] [als] das ursprüngliche Verlangen unsers Wesens, sich eines immer größeren Umfanges unserer Kräfte und Fähigkeiten bewußt zu werden.“<sup>738</sup> Läufer jedoch kann seinen Trieb nach Vollkommenheit unter den gegebenen Bedingungen in der Majorsfamilie nicht ausleben. Denn die anhaltende Missachtung seiner Würde durch die Angehörigen der Familie von Berg erniedrigt ihn, sodass fraglich ist, ob er – wie noch zu Beginn des Kapitels – ein Gespür für seine Kräfte und Fähigkeiten hat.

Doch auch Läufer ist nicht frei von Sünde, worauf bereits zu Beginn des Kapitels hingewiesen wurde. Das Nachgeben seiner Konkupiszenz in der Affäre mit Gustchen verleitet dazu, diesen Fehltritt mit seinem eingangs festgestellten ausgeprägten Stolz zu begründen. Angelika Kemper bietet jedoch eine alternative Erklärung, die aufgrund der prekären Situation Läuffers plausibel ist:

---

<sup>734</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, 68.

<sup>735</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 50f.

<sup>736</sup> Vgl. Jerenashvili, S. 280.

<sup>737</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68f.

<sup>738</sup> *Principium*. In: *WuB II*, S. 504.

*So tritt an Läufer eine Verdinglichung und Erstarrung durch fremde Erwartungen hervor, seine individuelle Persönlichkeit scheint manipuliert und faktisch gelöscht. Doch ist Läuffers Reaktion, die Beziehung zu Gustchen, wieder Ausdruck seines erbitterten Verlangens, seine Individualität erlebbar zu machen. Zumindest sind hier die Wünsche und Sehnsüchte für den Zuschauer erkennbar. Da ihn dies mit ‚Schuld‘ belädt, wird unterschwellig deutlich, daß die Erfüllung fundamentaler individueller Bedürfnisse im „Hofmeister“ nicht komödienhaftes Scheitern, sondern in Läuffers Gesellschaftsumfeld als schuldhaft verfehlt gedeutet werden kann. Doch sind hiermit nicht die individuelle Entscheidungsfreiheit und die Fehlbarkeit der Person fokussiert – oder nur sarkastisch ex negativo –, werden doch solche Entscheidungsmöglichkeiten für Läufer im Rahmen des Hofmeisterdramas wirkungsvoll minimiert. So muß man annehmen, daß für Läufer selbst schon der Versuch, eine eigenständige Persönlichkeit zu wahren, schuldhaft aufgeladen sei [...].<sup>739</sup>*

Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang Wilfried Härles Aussage zu den Bedingungen der Schuldfähigkeit einer Person, wonach die Verantwortlichkeit für eine Handlung unter bestimmten Voraussetzungen negiert werden muss<sup>740</sup> sowie Lenz' Ausführungen in den *Soldatenehen*,<sup>741</sup> relativiert sich Läuffers Schuld. Wie Kemper nahelegt, handelt der Hofmeister auch aus einem Trieb der Selbsterhaltung heraus, als er sich auf die Affäre mit Gustchen einlässt. Die Vermutung liegt nahe, dass er diese Verbindung weniger zum Ausleben seiner Sexualität, denn zur Stillung seines Bedürfnisses, als Individuum wahrgenommen und behandelt zu werden, eingeht.<sup>742</sup> Doch wie gezeigt wurde, erfüllte sich diese Hoffnung für Läufer nicht. Erneut auf Härle rekurrierend, stellt sich für Läuffers sündhaftes Handeln denn auch die Frage nach der „Verantwortlichkeit im Sinne der Zurechnung.“<sup>743</sup> So hält auch Angelika Kemper fest, dass bei dem Protagonisten „der Bezug von ‚Schuld‘ und charakterlicher Schlechtigkeit [...] konsequent aufgehoben“<sup>744</sup> sei. Lenz stellt demnach ein Schuldigwerden ohne Absicht dar, das aus den Lebensverhältnissen seiner Figur resultiert und deshalb die Sündhaftigkeit ihrer Handlungen relativiert.

---

<sup>739</sup> Kemper, S. 231f.

<sup>740</sup> Härle, S. 476.

<sup>741</sup> Ausführlich hierzu s. Kapitel 2.2.2 der vorl. Studie.

<sup>742</sup> Hierfür spricht auch die Eheschließung mit dem Bauernmädchen Lise, auf die in Kapitel 3.3.2 der vorl. Studie näher eingegangen wird. Aufgrund von Läuffers Selbstkastration ist die Rolle der Sexualität innerhalb dieser Beziehung marginal. Für Läufer ist jedoch in erster Linie das Zusammensein, die Verbundenheit mit einer Person wichtig, um sich dem Zustand der Glückseligkeit anzunähern. So wird deutlich, dass nicht in erster Linie ein voreiliges Nachgeben der Konkupiszenz durch unerlaubte Befriedigung des Sexualtriebs zu seinem Fehltritt führte, sondern das Bedürfnis, sich mitzuteilen, eine Resonanz bei seinem Gegenüber hervorzurufen, um den drohenden Selbstverlust, resultierend aus der Missachtung seiner Individualität, abzuwenden.

<sup>743</sup> Härle, S. 475. Diesen Zusammenhang benennt auch Angelika Kemper, S. 246: „Die Entstehung von ‚Schuld‘ zeichnet sich komplexer ab, als daß die Fehler stets von der Entscheidungsfreiheit der Figuren abhängig wären. Die heimliche Beziehungsentwicklung zwischen Läufer und Gustchen ist wesentlich von Entscheidungen beeinflusst, die weder moralisch noch nach Maßgabe der Konvention kritisierbar scheinen [...]. So baut der Skandal auch teils auf strukturellen Problemen auf, und die Existenz persönlicher ‚Schuld‘ – obwohl im Stück angesetzt und nach der Wertung der Figuren zweifellos vorhanden – wird letztlich fraglich.“

<sup>744</sup> Kemper, S. 246.



Die Figur Läufer stellt gewissermaßen einen Spielball in einer sich verändernden Gesellschaft dar. Der Hofmeister in Lenz' Drama kann aufgrund der etablierten ständischen Strukturen noch nicht so frei agieren, so von äußeren Zwängen unbehelligt nach Vollkommenheit und Glückseligkeit streben, wie der Geheime Rat dies von Vertretern des bürgerlichen Standes einfordert. Auch das den liberalen Überzeugungen des Geheimen Rats zugrundeliegende Leistungsprinzip wird durch die soziale Determiniertheit, die die Ständegesellschaft hervorbrachte und die auch seine Gegenwart noch immer dominiert, konterkariert. Die Niedriggestellten, zu denen Läufer zählt, sind dem Wohlwollen der Höhergestellten, der Familie von Berg, ausgeliefert. Während Letztere durch die sich ihnen bietenden Möglichkeiten zur Veränderung der Gegebenheiten beitragen könnten, sich jedoch der Verantwortung entziehen, sind die Niedriggestellten weitestgehend zur Untätigkeit gezwungen und damit in ihrem Streben nach Vollkommenheit behindert. Die Schuld daran ist ihnen aufgrund der eingeschränkten Verantwortung für ihren Handlungsspielraum nicht anzulasten. Die Höhergestellten jedoch machen sich in Lenz' Drama der Trägheit schuldig und versündigen sich, indem sie nicht zur Beförderung der Glückseligkeit ihrer Mitmenschen – unabhängig von Standesgrenzen – beitragen.

### 3.3. Konfliktreiche (Liebes-)Beziehungen

Bei kaum einem Thema in Lenz' literarischen Texten bleibt das bei Leserinnen und Lesern evozierte Urteil über sünd- und schuldhaftes Handeln der Figuren so vage wie im Bereich der Liebe. Man kann festhalten, dass der Autor mithilfe seiner Protagonistinnen und Protagonisten das Scheitern an der Velleität, „der Wunsch, der nicht zur Tat wird“<sup>745</sup>, darstellt. Denn der Wunsch nach Ausübung ihres Sexualtriebs wird bei ihnen zur Tat – außerhalb der Ehe – und ist, gemäß Lenz' *Philosophischen Vorlesungen*<sup>746</sup> (1771/72 – 1773, Druck 1780), deshalb eine Sünde.<sup>747</sup> Denn durch diese Sünde wird das Streben nach Vollkommenheit der Gläubigen verhindert und die Hoffnung auf irdische wie auch ewige Glückseligkeit gemindert.

---

<sup>745</sup> *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Sp. 698.

<sup>746</sup> Lenz: *PV*, S. 14 – 21.

<sup>747</sup> Lenz: *PV*, S. 17: „So bald ihr aber esset – eure **Velleität** der Konkupiscenz nachgiebt so wird diese Konkupiscenz nach kurzem Genuß **eines ihrer nicht würdigen Gutes**, immer enger zusammen schrumpfen, immer **weniger begehren**, sterben.“ Ausführlich hierzu siehe Kapitel 2.1 dieser Studie. Zum missbräuchlichen Umgang mit der Konkupiscenz siehe auch Kapitel 2.2.1.

Doch mit der Strenge in seinen moralisch-theologischen Schriften kontrastierend, entwirft Lenz in seinen fiktionalen Texten Situationen und Konsequenzen einer fehlgeleiteten Konkupiszenz unter Berücksichtigung der jeweiligen Lebenssituation seiner Figuren. Dadurch zeichnet sich eine Tendenz ab, die das Handeln der Figuren zu plausibilisieren, wenn nicht gar zu entschuldigen versucht. Anschaulich wird dies in Lenz' Drama *Der Hofmeister* (1774). Für die Analyse des Texts ist deshalb wichtig, die zerrüttete familiäre Situation der von Bergs zu beachten sowie der zu erörternde Umstand, dass sich die Eltern der Majorsfamilie ihren Kindern, Leopold und Gustchen, nicht als moralisch handelnde Vorbilder anbieten. Diesem Aspekt, unter Berücksichtigung des innerfamiliären religiösen Defizits, widmet sich Kapitel 3.3.1. Vor diesem Hintergrund wird schließlich in Kapitel 3.3.2 die Entwicklung der unehelichen Beziehung der Tochter Gustchen zu ihrem Hofmeister Läufer untersucht. Denn die herauszustellende emotionale Verlorenheit der beiden Figuren wird als begünstigender Faktor für ihre Sünde der Unzucht berücksichtigt.

Lenz stellt die jeweiligen Motive, die er für die Handlungen seiner Figuren entworfen hat, in den nachfolgend untersuchten Texten heraus und nuanciert diese. Dadurch wird beispielsweise die sündhafte Rache der Donna Diana aus dem Drama *Der neue Menoza* (1774) in gewisser Weise verständlich. Denn ihre Rachgier ist die Konsequenz ihrer tiefen Enttäuschung über die Untreue und unerwiderte Liebe ihres Mannes Graf Camäleon, womit sich Kapitel 3.3.1 befasst. Für die Analyse wird Lenz' Selbstrezension seines Dramas<sup>748</sup> herangezogen, in der seine Absicht erkennbar wird, das Verhalten der Protagonistin zu entschuldigen. Die Verworrenheit des Plots, die bei Leserinnen und Lesern Unsicherheit und Verwirrung hervorruft,<sup>749</sup> korrespondiert mit der Unsicherheit der Beantwortung der Frage, was als sünd- oder schuldhaftige Handlung zu bewerten ist.<sup>750</sup>

In der moralischen Erzählung<sup>751</sup> *Zerbin oder die neuere Philosophie* (1776), entlastet die Liebe, so impliziert der Erzähler, die Marie, Zerbins Geliebte, von ihrer Schuld und ihre vermeintliche Sünde der außerehelichen Sexualität wird ihr von Gott vergeben.<sup>752</sup> Leanders und Fieckchens

---

<sup>748</sup> Lenz: *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 699 – 704.

<sup>749</sup> Martin Rector stellt in seinem Beitrag die Hypothese auf, das Drama sei von Lenz als ein auf das moderne Kunstverständnis vorausweisendes Gedankenexperiment konzipiert. Die Untersuchung bietet zudem einen umfassenden Überblick in die Forschungsliteratur zum *Menoza*. Rector: *Götterblick und menschlicher Standpunkt. J. M. R. Lenz' Komödie Der neue Menoza als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblems*. In: Wilfried Barner u.a. (Hg.) *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 33 (1989), S. 185 – 209.

<sup>750</sup> Zum Verständnis der komplizierten Beziehungsgeflechte im *Menoza* empfiehlt sich die Zusammenfassung von Julia Freytag: *Lenz-Handbuch*, S. 62 – 69, hier S. 62 – 64.

<sup>751</sup> Auch für dieses Kapitel wurde die Studie *Moralische Erzählungen* von Bittner/Kaul herangezogen.

<sup>752</sup> Diese auszuführende These vertritt auch Hans-Gerd Winter in seinem Aufsatz: „*Ein kleiner Stoß und denn erst geht mein Leben an!*“ *Sterben und Tod in den Werken von Lenz*. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „*Unaufhörlich Lenz*

(*Die Aussteuer*, 1774) folgenschwere impulsive, aus irdischem Glücksempfinden entsprungene sündhafte sexuelle Begegnung wird als verzeihlicher Fehltritt ohne Sanktion bleiben. Beide literarischen Texte werden wie auch das *Hofmeister*-Drama in Kapitel 3.3.2 untersucht.

Allgemein zeichnet sich in der Analyse der fiktionalen Texte ab, dass Lenz manche seiner Figuren so konzipiert, dass sie zum Streben nach Vervollkommnung fähig sind. Möglich wird ihnen dies durch Reue und Buße der begangenen Sünden und Verantwortungsübernahme für deren Konsequenzen. Andere Figuren scheitern wiederum an Lenz' textsortenübergreifend formulierter Aufforderung zur Abkehr von der Sünde und zur Hinwendung zu Gott. Inwieweit dabei der persönliche Glaube der Protagonistin beziehungsweise des Protagonisten diese Fähigkeit – positiv wie negativ – beeinflusst, ist in der Analyse der Texte zu berücksichtigen. So lassen sich auch Rückschlüsse darauf ziehen, inwieweit eine gestörte Gottesbeziehung, die in Kapitel 3.1 untersucht wurde, dem Streben nach Vervollkommnung hinderlich sein kann und damit einhergehend die Hoffnung auf Glückseligkeit verringern kann.

### 3.3.1 Das Sündenpotenzial in der Ehe.

#### *Der Hofmeister* und *Der neue Menoza*

Lenz gestaltet eheliche Beziehungen in seinen literarischen Texten wiederholt als ein problematisches und spannungsvolles Verhältnis zwischen zwei Individuen,<sup>753</sup> denen ein Dasein in harmonischer Gemeinschaft misslingt. Damit entwirft er Beziehungen, die der bereits herausgearbeiteten Idee, wonach eine ideale Verbindung zweier Menschen eine Ahnung von der Gott-Mensch-Beziehung<sup>754</sup> vermitteln kann, entgegenstehen. Worin dabei die jeweilige Schuld der Eheleute liegt und inwiefern sie sich gegenüber Gott versündigen, wird zunächst mittels des *Hofmeister*-Dramas erörtert. Im Anschluss werden mit den Figuren Graf Camäleon

---

gelesen...“. *Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz*. Stuttgart 1994, S. 86 – 108. Nachfolgend abgekürzt: „*Ein kleiner Stoß und dann erst geht mein Leben an*“.

<sup>753</sup> Als Ausnahme kann die Ehe des Pastors Mannheim aus der Erzählung *Der Landprediger* (1776/77, Druck 1777) verstanden werden. Dort finden sich Spaldings Ansichten aus seiner Abhandlung *Ueber die Nützlichkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (Erstdruck 1772) literarisch interpretiert (vgl. hierzu Beutel: *Reflektierte Religion*, S. 235f.) Die Erzählung wird in der vorl. Studie nicht behandelt, da sie ein Beispiel für ein gottgefälliges Leben gibt und im Vergleich zu den in dieser Studie untersuchten literarischen Texten ein geringes Potenzial für die Analyse von Schuld und Sünde bei Lenz bietet.

<sup>754</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1 dieser Studie.

und Donna Diana aus dem Drama *Der Neue Menoza oder Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandi* die Folgen einer nicht geleiteten Konkupiszenz veranschaulicht.

Insbesondere auf Lenz' erstes Drama, *Der Hofmeister*, trifft Wittkowskis Einschätzung zu: „An der Familie zeigt Lenz allenthalben Störungen und führt sie zurück auf individuelle, ethische Mängel der Eltern.“<sup>755</sup> Denn das zerrüttete Verhältnis der Eltern, Major und Majorin von Berg, wirkt sich auf deren Kinder Gustchen und Leopold aus, worauf bereits in Kapitel 3.2.1 hingewiesen wurde. So wird der Sohn vom Vater drangsaliert, während das vordergründig innige Verhältnis zu seiner Tochter, seinem „Ebenbild“<sup>756</sup>, vor allem darauf zurückzuführen ist, dass der Major Gustchen als Instrument zur Umsetzung seiner sozialen Aufstiegsambitionen betrachtet.<sup>757</sup> Doch ihre persönlichen Wünsche haben für seine Pläne keine Relevanz. Die Mutter bevorzugt dagegen den Sohn, er ist ihr „Liebling“<sup>758</sup>. Ihre Tochter hingegen „kann sie nicht leiden“<sup>759</sup>, was sich in abfälligen Kommentaren über Gustchen bemerkbar macht: „Es ist was Unausstehliches, wie faul das Mädchen ist“<sup>760</sup>, schimpft die Majorin vor dem an Gustchen interessierten Graf Wermuth.

Die unausgesprochenen und deshalb ungeklärten Konflikte der Eltern werden stellvertretend über die Kinder geführt. So kränkt die Mutter ihren Mann durch die verbalen Angriffe auf Gustchen, während sich der Major an seiner Frau für ihre unterstellte Überlegenheit rächt, indem er sich gegenüber Leopold gewalttätig verhält. Auch deutet eine Aussage des Majors gegenüber Läufer über die unterschiedlichen Charaktere Gustchens und Leopolds an, dass seine Frau Ehebruch begangen hat: „Weiß Gott! es ist als ob sie nicht Bruder und Schwester wären.“<sup>761</sup> Dem Major scheint nicht aufzufallen, dass er durch diese Feststellung unbewusst die Legitimität eines seiner Kinder anzweifelt.

In der folgenden vorgestellten Szene wird indirekt das zerrüttete Verhältnis zwischen Mutter und Tochter thematisiert.<sup>762</sup> Aus Sorge um Gustchen sucht der Major seine Frau auf<sup>763</sup>, während diese gerade bei Graf Wermuth über die „lächerliche Seite“<sup>764</sup> ihres Mannes spottet. Die

---

<sup>755</sup> Wittkowski, S. 76.

<sup>756</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 4, S. 48.

<sup>757</sup> Siehe hierzu Kapitel 3.2.1 dieser Studie sowie später in diesem Kapitel.

<sup>758</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 4, S. 48.

<sup>759</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 4, S. 48.

<sup>760</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 6, S. 70.

<sup>761</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, IV, S. 49

<sup>762</sup> Die Nicht-Beziehung zwischen Mutter und Tochter im Drama unterstreicht Lenz, indem sich beiden weiblichen Figuren in keiner Szene begegnen.

<sup>763</sup> Wie nachstehend ersichtlich wird, ist die Veränderung der Tochter auf ihre fortschreitende Schwangerschaft zurückzuführen.

<sup>764</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 6, S. 70.

Majorin weist jede Schuld an Gustchens schlechter Verfassung von sich, woraufhin ihr Mann entgegnet:

*Ja, freilich bist du schuld daran, oder was ist sonst schuld daran? [...] Ich dacht immer, ihr eine der ersten Partien im Reich auszumachen; denn sie hat auf der ganzen Welt an Schönheit nicht ihres gleichen gehabt, und nun sieht sie aus wie eine Kühmagd – Ja freilich bist du schuld daran mit deiner Strenge und deinen Grausamkeiten und deinem Neid, das hat sie sich zu Gemüt gezogen und das ist ihr nun zum Gesicht herausgeschlagen, aber das ist deine Freude, gnädige Frau, denn du bist lang schalu über sie gewesen. Das kannst du doch nicht leugnen? Sollst dich in dein Herz schämen, wahrhaftig!*<sup>765</sup>

Der Major äußert eine brisante Unterstellung in Richtung seiner Ehefrau: Diese sei eifersüchtig auf die Jugend und Attraktivität der Tochter, mit der sich die Ältere in ein Konkurrenzverhältnis um die Gunst des Grafen Wermuth setzt. Der Vorwurf des Majors ist nicht abwegig. Denn dass das Verhältnis zwischen der Majorin und dem Grafen nicht frei von Anzüglichkeiten ist, wurde in der eingangs vorgestellten Szene ersichtlich. Die aus dem Neid der Mutter gegenüber der Tochter resultierende emotionale Ablehnung Gustchens seitens der Majorin ist deshalb aus Sicht ihres Mannes schuld an Gustchens Veränderung. Diese Behauptung ist, wie in Kapitel 3.3.2 noch eingehender zu erörtern sein wird, zwar nicht falsch, doch unzureichend. Denn auch er als Vater sucht nicht das Gespräch mit Gustchen, um die Gründe für ihre Veränderung herauszufinden. Er bietet ihr seine Unterstützung nicht in Form einer simplen Nachfrage nach der Ursache ihrer Veränderung an. Zudem mischt sich in die Sorge des Majors um seine Tochter seine Enttäuschung über die zu erwartende Vereitelung seiner Heiratspläne, bedingt durch Gustchens schwindende Schönheit. Dieses Konglomerat aus negativen Emotionen – Hilflosigkeit, Enttäuschung und Frust über das Verhalten seiner Frau – gepaart mit der ihm eigenen Trägheit, die ihn am Handeln hindert – erklärt die Wut auf seine Frau.

So klagt er bei seinem Bruder, dem Geheimen Rat weinend über Gustchens Zustand:

*Ihre Gesundheit ist hin, ihre Munterkeit, ihre Lieblichkeit, weiß der Teufel, wie man das Ding nennen soll; aber obschon ich's nicht nennen kann, so kann ich's doch sehen, so kann ich's doch fühlen und begreifen [...]. Und daß ich sie so sehen muß unter meinen Händen hinwegsterben, verwesend.*<sup>766</sup>

Doch trotz seiner Sorgen, die er an dieser Stelle frei von etwaigen Heiratsplänen, nur um das Wohl der Tochter besorgt, seinem Bruder anvertraut, geht der Major noch immer nicht auf seine

---

<sup>765</sup> Hofmeister. In: WuB I, II, 6, S. 71.

<sup>766</sup> Hofmeister. In: WuB I, III, 1, S. 75f.

Tochter zu, um die Ursache ihrer Veränderung zu ergründen. Dann erführe er womöglich von Gustchens Schwangerschaft und könnte sich ihren, seine Besorgnis erregenden, Zustand erklären und sie bestenfalls unterstützen. Doch so ist die schuldhafte Passivität des Majors mitursächlich für die sich anbahnende Katastrophe in Form von Gustchens Flucht aus dem Elternhaus. Wegen seines Nichthandelns ist er für das temporäre Auseinanderfallen seiner Familie mitverantwortlich. Er bleibt in seiner Lethargie gefangen, leidet und flüchtet sich zur Ablenkung in die Rolle des Bauers auf dem Feld:

MAJOR: Weint. [...] *O laß mich zufrieden; pack dich zu meinem Haus hinaus; laß die ganze Welt sich fortpacken. Ich will es anstecken und die Schaufel in die Hand nehmen und Bauer werden.*

GEHEIMER RAT: *Und Frau und Kinder –*

MAJOR: *Du beliebst zu scherzen: ich weiß von keiner Frau und Kindern, ich bin Major Berg gottseligen Andenkens und will den Pflug in die Hand nehmen und will Vater Berg werden [...].*<sup>767</sup>

Die Anlehnung an das neutestamentliche Gleichnis vom Sämann<sup>768</sup> deutet sich in den Absichten des Majors an und gewinnt durch die weitere Entwicklung des Plots an Relevanz, wird doch am Ende des Dramas ein Zusammenhang von Glaubensbereitschaft und Erlösungshoffnung suggeriert.<sup>769</sup> Unterstützt von der Deutung aus dem Lukas-Evangelium lassen sich Parallelen zwischen der dortigen Erläuterung von Glaubensausprägungen zu den Familienmitgliedern der von Bergs erkennen, was für die Genese der jeweiligen sünd- und schuldhaften Handlungen der Figuren berücksichtigt wird:

*Das Gleichnis aber bedeutet dies: Der Same ist das Wort Gottes. Die aber auf dem Weg, das sind die, die es hören; danach kommt der Teufel und nimmt das Wort aus ihrem Herzen, damit sie nicht glauben und selig werden. Die aber auf dem Fels sind die: wenn sie es hören, nehmen sie das Wort mit Freuden an. Doch sie haben keine Wurzeln; eine Zeitlang glauben sie, und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab. Was aber unter die Dornen fiel, sind die, die es hören und gehen hin und ersticken unter den Sorgen, dem Reichtum und den Freuden des Lebens und bringen keine Frucht. **Das aber auf dem guten Land sind die, die das Wort hören und behalten in einem feinen, guten Herzen und bringen Frucht in Geduld.***<sup>770</sup>

---

<sup>767</sup> Hofmeister. In. WuB I, III, 1, S. 75f.

<sup>768</sup> Zitiert nach Lk 8,4-8: „Als nun eine große Menge beieinander war und sie aus den Städten zu ihm eilten, redete er in einem Gleichnis: Es ging ein Sämann aus, zu säen seinen Samen. Und indem er säte, fiel einiges auf den Weg und wurde zertreten, und die Vögel unter dem Himmel fraßen's auf. Und einiges fiel auf den Fels; und als es aufging, verdorrte es, weil es keine Feuchtigkeit hatte. Und einiges fiel mitten unter die Dornen; und die Dornen gingen mit auf und erstickten's. Und einiges fiel auf gutes Land; und es ging auf und trug hundertfach Frucht. Als er das sagte, rief er: Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ Deutungen des Gleichnisses: Mt. 13,18-23; Mk 4,13-20; Lk 8, 11-15.

<sup>769</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.3.2 dieser Studie.

<sup>770</sup> Lk 8,11-15.

Diese Deutung wird nun auf die Familie von Berg angewendet. Weder dem Major noch seiner Frau ist es gelungen, ihren Kindern „Wurzeln“ zu geben, die ihnen Halt im Glauben bieten könnten und auf dessen Grundlage sich bei Gustchen und Leopold verbindliche moralische und deshalb christliche Werte entwickeln könnten, wie sie Lenz von Gläubigen fordert. In gewissem Sinne gesteht sich der Major seine Schuld an der zerrütteten familiären Situation ein, die er durch die praktische, einfache und harte bäuerliche Tätigkeit zu sühnen versucht. Da er jegliche Verantwortungsübernahme ablehnt, die mit der Vaterrolle einhergeht,<sup>771</sup> muss er sich in dieser Funktion als gescheitert begreifen. Deshalb möchte er nun im religiösen Sinne „Vater Berg“ werden. Doch auch das wird ihm nicht gelingen, da ihm dafür die Voraussetzung, der lebendige Glaube, fehlt, der sich in Taten ausdrückt. So sind seine vordergründig frommen Überlegungen auf Eigennutz zurückzuführen, da diese ihm, aufgrund ihrer Lebensferne, das Verharren in seiner Trägheit ermöglichen. Der Same des Wortes Gottes scheint bei Major von Berg unter Dornen gefallen zu sein, denn der Glaube erstickt unter den irdischen Bestrebungen des Majors. Davon zeugen seine Heiratspläne für Gustchen, die nicht ihre irdische Glückseligkeit als Maßstab nehmen, sondern weltlichen Ruhm. Die aus diesem schwachen Glauben des Majors entstandenen Früchte – um auf das Gleichnis zurückzukommen – zeichnen sich in Gustchens Liaison mit Läufer ab, die zunächst großes Leid über seine Familie bringt. Erst durch die mit Gustchens Weggang beginnende Zeit der Buße und Reue, die in der überirdisch anmutenden Rettung Gustchens durch ihren Vater<sup>772</sup> ihren Höhepunkt erreicht, wird die Voraussetzung dafür geschaffen, dass der Samen auf gutem Land gedeihen kann. Der Glaube hat dann die Möglichkeit, neu zu wachsen.

Von dieser Hoffnung auf Erlösung im Glauben ist die Majorin ausgeschlossen, weshalb sie im Schlussplateau des Dramas nicht mehr vorkommt. Dies ist nur konsequent, legt ihre Charakterisierung doch das Fehlen jeglichen Gottesbezugs offen – das Wort Gottes wurde aus ihrem Herzen genommen. Von der Versöhnungsszene im Schlussakt, die allen Beteiligten die Bereitschaft zu Buße und Reue abverlangte, muss sie ausgeschlossen sein.<sup>773</sup> Denn Lenz hat seine Figur nicht mit der dafür grundlegenden Voraussetzung ausgestattet, die zur Abkehr von der Sünde sowie der Reue für die bisher begangenen Sünden nötig ist – den Glauben selbst, durch den die göttliche Gnade wirken könnte.

---

<sup>771</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.1 der vorl. Studie.

<sup>772</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.3.3 der vorl. Studie.

<sup>773</sup> Zur Beschreibung der Szene s. Kapitel 3.3.2 der vorl. Studie.

Vor dem harmonischen Finale wird jedoch mit der Entdeckung der Affäre zwischen Gustchen und Läufer die Phase der Läuterung eingeleitet, in der die bereits bestehende emotionale Distanz der Familienmitglieder durch die tatsächliche Abwesenheit Gustchens anschaulich wird.<sup>774</sup> Die Panik der Majorin angesichts der Beziehung ihrer Tochter zu ihrem Hofmeister erklärt sich aus der Sorge um den Ruf ihres Hauses. Erst durch den drohenden Reputations- und Ehrverlust besinnt sich die Majorin, was ihre Hausgemeinschaft eigentlich ist – eine Familie: „Zu Hülfe Mann – Wir sind verloren – Unsere Familie! unsere Familie!“<sup>775</sup> Nun schlägt die Passivität des Majors in Raserei um, der in einem rächenden, strafenden Gott sein Vorbild sieht, dessen Willen es umzusetzen gilt:

*Komm, komm, Hure [...]! [...] Ich will ein Exempel statuieren – Gott hat mich bis hieher erhalten, damit ich an Weib und Kindern Exempel statuieren kann – Verbrannt, verbrannt, verbrannt!*<sup>776</sup>

Er beschimpft seine Frau und verlangt Vergeltung für die Verführung Gustchens. Schließlich kann er Läuffers Aufenthaltsort beim Schulmeister Wenzeslaus ausfindig machen. Als er den Hofmeister dort antrifft, feuert von Berg auf ihn, was er sogleich bereut.<sup>777</sup> Koschorke plausibilisiert das Verhalten des Majors und kontextualisiert auch die Situation der Kinder im sich vollziehenden gesellschaftlichen Veränderungsprozess im 18. Jahrhundert:

*Unbesonnenheit der Kinder und Härte der Väter sind komplementäre Erscheinungen in einer noch nicht von dem neuen Gefühlsideal der vernünftigen Liebe durchdrungenen Welt. Beides sind auf ihre Weise Exzesse, beide Haltungen sind von schuldhafter Leidenschaftlichkeit geprägt. Der Weg von der Welt der Leidenschaften zur Welt der Liebe führt durch eine Serie von Reuebekundungen und Konversionen.*<sup>778</sup>

Die problematische familiäre Situation der von Bergs ist auf ein latentes Desinteresse der Familienmitglieder füreinander zurückzuführen. Die elterliche Beziehung ist zerrüttet, was sich seitens der Majorin in deren Untreue zeigt und gar Neid gegenüber ihrer Tochter hervorruft, die sie als Konkurrentin um die Gunst der Männer begreift. Ihre Eitelkeit und ihre Gefallsucht verhindern die Akzeptanz und damit einhergehend die Wahrnehmung ihrer Mutterrolle. Darin,

---

<sup>774</sup> Dass die Form des Zusammenlebens der Majorsfamilie nicht den Vorstellungen von einer konventionellen Familie entspricht, verdeutlicht der Ausruf des Majors: „Lächerlich! Es gibt keine Familie; wir haben keine Familie. Narrenpossen!“ *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 1, S. 87.

<sup>775</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, III, 1, S. 76.

<sup>776</sup> *Hofmeister*. WuB I, III, 1, S. 77.

<sup>777</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 3, S. 90.

<sup>778</sup> Koschorke, *Prägnanter Moment*, S. 95.



wie auch in ihrem abfälligen Verhalten Läufer gegenüber<sup>779</sup>, liegt ihre Schuld, die in der Sünde der Gottesferne ihren Ursprung hat.<sup>780</sup>

Obwohl dem Major seine mangelnde Durchsetzungskraft bei seiner Frau bewusst ist, beansprucht er aus einem Pflichtgefühl gegenüber Traditionen, vor allem aber auch aus gekränktem Stolz, seine Rolle als Patriarch, was ihm misslingt. Schließlich lehnt er jegliche Verantwortung ab, die mit dieser Funktion verbunden ist und handelt erst, als es zu spät ist – impulsiv statt konstruktiv. Der Major ist außerstande seine Leidenschaft zu lenken und die Ansätze seiner Reflexionen (etwa die Sorge um Gustchen) in positive Handlungen zu übersetzen. Er verharrt in einer schuldhaften Passivität, die das Wohl seiner Familie gefährdet.

Die Analyse der Figuren der Majorin und des Majors veranschaulicht die Schuld beider Elternteile daran, dass ihre Kinder keine „Wurzeln“ im Glauben haben. Die Majorin, „ein wahrer Ausbund von Eitelkeit, Renommiersucht und Herzlosigkeit“<sup>781</sup>, bietet sich kaum als moralisches Vorbild an, Frömmigkeit wird durch diese Figur nur als abzulehnendes Konzept dargestellt. Auch der Major bietet seinen Kindern in seiner Brutalität und Trägheit ein ebenso geringes Nachahmungspotenzial. Schließlich gibt das Ehepaar von Berg auch in der Gestaltung einer partnerschaftlichen Beziehung kein gutes Beispiel ab. Ihren Kindern bieten sie sich somit nicht als Vorbilder für eine Gott gefällige Lebensweise an.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Lenz die Elternfiguren in der Majorsfamilie als in ihrer jeweiligen Elternrolle Scheiternde konzipiert hat. Zudem ist auch die Ehe der von Bergs als gescheitert dargestellt, da sie nicht die gegenseitige Unterstützung im Streben nach Vollkommenheit als ihre Aufgabe sehen. Vielmehr ist der gegenseitige Umgang von Missgunst und Verachtung geprägt, in dem eben deshalb kein Platz für Nächstenliebe ist. Die Ehe der beiden wird von Lenz als eine Zweckgemeinschaft dargestellt, in der beide Beteiligten so unglücklich und verbittert sind, dass die Trägheit immer stärker wird und ihnen schließlich das Wohl des Nächsten, sogar der eigenen Familie, zunehmend gleichgültig ist. Lenz setzt in seinem *Hofmeister*-Drama die Ursachen für ein ererbtes sündhaftes Verhalten, wie er sie in einem Brief an Salzmann beschrieben hat<sup>782</sup>, literarisch um. Nicht die vermeintliche Erbsünde fördert den Hang zur Sünde, sondern das schlechte Beispiel der Eltern, das den Kindern keine moralische Orientierungshilfe bietet. Schuldhafte Verhaltensweisen und sündhafte Handlungen

---

<sup>779</sup> Vgl. Kapitel 3.2.2 der vorl. Studie.

<sup>780</sup> Vgl. Kapitel 3.1.1 der vorl. Studie.

<sup>781</sup> Sørensen, S. 156.

<sup>782</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 283: „sei es nun die Schuld einer uns angeborenen Trägheit, die die Theologen Erbsünde nennen, oder des bösen Beispiels, welche ich fast eher dafür halten möchte.“

werden, sowohl von Gustchen (illegitime Beziehung zu Läufer entspricht der Untreue der Majorin) als auch von Leopold (körperliche Aggression gegenüber Läufer<sup>783</sup> entspricht den Misshandlungen durch den Major), reproduziert. Gleichzeitig stellt Lenz jedoch heraus, dass Gott durch Buße und Reue den Sünderinnen und Sündern verzeihen kann<sup>784</sup> – vorausgesetzt, der Samen, das Wort Gottes, kann wirken, was sich bestenfalls im Handeln aus Nächstenliebe realisiert.<sup>785</sup> Dass Gustchen und der Major über diese Fähigkeit verfügen, die für Lenz zum Prozess der Vervollkommnung befähigt, wird sich herausstellen und somit ihre Erlösungshoffnung legitimieren.

### *Der neue Menoza (1774)*

Im Drama *Der neue Menoza* stellt Lenz mit den Nebenfiguren Donna Diana und Graf Camäleon eine negative Entwicklung dar, die ein Ehepaar nimmt, das seinen Affekten ausgeliefert ist. Bei beiden fehlt der Glaube als moralische Instanz, durch die, gemäß Lenz, die menschliche Triebhaftigkeit kontrolliert werden kann. Lenz veranschaulicht dieses moralische Defizit auch durch die Impulsivität der Charaktere in zugespitzter Weise.<sup>786</sup> Die Gottesferne des Paares drückt sich in schuld- und sündhaften Handlungen gegen andere aus.<sup>787</sup> Diese stellt sich zum einen in (sexualisierter) Leidenschaft dar, die nicht reguliert werden kann. Zum anderen machen sich sowohl der Graf als auch die Gräfin der Gotteslästerung schuldig, indem sie sich als Gott bezeichnen beziehungsweise in zerstörerischen Allmachtsphantasien wie ein solcher agieren wollen.

Erst im dritten Akt stellt sich heraus, dass Donna Diana und Graf Camäleon miteinander verheiratet sind,<sup>788</sup> was die Leserinnen und Leser insbesondere durch das sexuell motivierte Verhalten des Grafen gegenüber der Auserwählten der Hauptfigur Prinz Tandi, Wilhelmine, überrascht. Zudem verleugnet Camäleon seine Frau, unter anderem, weil er beabsichtigt,

---

<sup>783</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68.

<sup>784</sup> Vgl. ausführlich hierzu Kapitel 3.3.2 der vorliegenden Studie.

<sup>785</sup> Vgl. hierzu *Stimmen*. In: WuB II, S. 615: „Aber der Säemann muß mit dem Korn in der Hand nicht stehn bleiben, und philosophieren bis Frühjahr und Sommer vorüber sind, denn in der Hand wird ihm nichts aufwachsen. Zu jeder gemeinsten Handlung gehört schon eine Portion Glauben [...].“

<sup>786</sup> Lenz erklärt seine Entscheidung für die Gestaltung seiner Figuren, nicht nur im *Menoza*, „mit dem mir einmal unumstößlich angenommenen Grundgesetz für theatralische Darstellung, zu dem Gewöhnlichen, ich möchte es die treffende Ähnlichkeit heißen, eine Verstärkung, eine Erhöhung hinzutun, die uns die Alltagscharaktere im gemeinen Leben auf dem Theater anzüglich interessant machen kann.“ *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 701.

<sup>787</sup> Hier kommt es zur thematischen Überschneidung mit Kapitel 3.1.1. Der Fokus der nachfolgenden Untersuchung liegt jedoch auf der zerrütteten Beziehung und deren Auswirkung für das Paar, die auf ein vorschnelles Nachgeben der Konkupiszenz zurückzuführen ist, was durch einen Mangel an Glauben begünstigt wird.

<sup>788</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, III, 4, S. 162. Zwar treten die beiden bereits vorher gemeinsam auf, doch ist nicht ersichtlich, dass sie verheiratet sind, vgl. ebd. I, 2, S. 128f.

Wilhelmine zu heiraten<sup>789</sup> – rechtswidrig – schließlich hat er bereits eine Ehefrau. Auf eine Nachfrage von Wilhelmines Vater, Biederling, erklärt er, Donna Diana sei seine Schwägerin.<sup>790</sup> Die emotionalen Verletzungen seiner Frau, bedingt durch die Untreue des Grafen, wecken ihre Rachgier, die sich schließlich gewaltsam Bahn bricht. So entwirft Lenz mittels der beiden Figuren ein Szenario, das die (selbst-)zerstörerische Dynamik bei Individuen beschreibt, die sich ihren Leidenschaften unterwerfen und die jegliche Fähigkeit zu vernunftgeleitetem Handeln verloren haben.

Zunächst rückt die Figur des Grafen Camäleon in den Fokus, um das im Anschluss analysierte Verhalten Donna Dianas zu plausibilisieren, wodurch ihre Schuld gemildert werden kann. Mithilfe der nachfolgend herangezogenen Szene wird der triebhafte Charakter ihres Mannes ersichtlich. Seine Lasterhaftigkeit ist in Form eines Übergriffs, der sich gegen die von ihm begehrte Wilhelmine richtet, dargestellt:

WILHELMINE: *Wollen Sie mich loslassen?*

GRAF: *Nein, ich laß dich nicht, meine Göttin, bevor du mir erlaubt hast, dich anzubeten. Kniend.*

WILHELMINE: *Hülfe!*

GRAF: *Grausame! willst du mir auch diese Glückseligkeit nicht – – Umfaßt ihre Knie und drückt sein Gesicht an dieselben. Um diesen Augenblick nähm ich keine Königreiche, ich bin glücklich, ich bin ein Gott. –*<sup>791</sup>

Zunächst fällt die rücksichtslose Aufdringlichkeit des Grafen gegenüber Wilhelmine, die er verführen möchte, auf. Seine Bereitschaft zum Einsatz körperlicher Gewalt, um sein Ziel – die Ausübung seines Triebs – zu erreichen, wird durch das Festhalten Wilhelmines deutlich. Zudem stellt sein vertrauliches Duzen eine verbale Grenzüberschreitung dar. Zu diesem schuldhaften Verhalten des Grafen gegenüber einem Menschen gesellt sich die Sünde der Gotteslästerung. Einerseits, indem er sich selbst als Gottgleich wähnt, was für Lenz wohl das Superlativ der Anmaßung bedeutet. Andererseits durch die missbräuchliche Verwendung des Glückseligkeitsbegriffs des Grafen. Glückseligkeit stellt für Lenz einen von Gott gegebenen Zustand dar, der durch sukzessive Vervollkommnung erreicht werden kann.<sup>792</sup> In seiner Abhandlung *Versuch über das Erste Principium der Moral* (1771/72) führt er aus:

---

<sup>789</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, II, 5, S. 143 – 145.

<sup>790</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, I, 5, S. 131.

<sup>791</sup> *Menoza*. In: WuB I, II, 1, S. 137.

<sup>792</sup> Vgl. *Principium*. In: WuB II, S. 509.

*Wir sind [...] nur alsdann wahrhaftig glücklich wenn wir in einem Zustande sind, in welchem wir unsere Vollkommenheit auf die leichteste und geschwindeste Art befördern können, das heißt, in welchem wir die Fähigkeiten unsers Verstandes, unsers Willens, unserer Empfindungen [...] immer mehr entwickeln verfeinern und erhöhen können und zwar in einer gewissen Übereinstimmung der Teile zum Ganzen, in einer gewissen Harmonie und Ordnung, welche uns unsere Vernunft, die [...] die höchste Oberherrschaft über alle unsere übrigen Seelenvermögen erhalten hat, selbst lehren wird.<sup>793</sup>*

Verstand, Willen und Empfindung sollen von der Vernunft geleitet werden. Sie soll Orientierung bieten während des andauernden Prozesses, der zum Erreichen der Vollkommenheit nötig ist. Bedingung, um an diesem Prozess partizipieren zu können, ist der Glaube an Gott, der Camäleon allerdings fehlt, wie sein Verhalten nahelegt. Stellt man Lenz' Definition von der Glückseligkeit nun die Aussagen und das Verhalten des Grafen gegenüber, ist klar, dass er unmöglich „wahrhaftig glücklich“ sein kann. Schließlich stellt Camäleon ein Paradebeispiel fehlgeleiteter Konkupiszenz dar; er ist außerstande, die Vernunft als Handlungsmaxime anzuerkennen und sich von ihr leiten zu lassen. Glückseligkeit bedeutet für ihn die Befriedigung seines Sexualtriebs. Der Glückseligkeitsbegriff ist bei dem Grafen ausschließlich sexuell – ohne jeglichen religiösen Bezug – konnotiert, wodurch seine Irreligiosität unterstrichen wird. Lenz entwirft mit der Figur des Grafen Camäleon den Charakter eines Libertins, dem jegliche Neigung zum Glauben abgeht. So lässt Lenz die Figur bekennen: „ich hab nie was von der Hölle geglaubt und alle dem Kram.“<sup>794</sup> Die Unfähigkeit oder der Unwille zur Vervollkommnung ist bei Lenz Ausdruck der Unfähigkeit oder vielmehr des Unwillens zu glauben.<sup>795</sup> Mit Hilfe von Wolfgang Krötke soll der für Lenz angenommene sündhafte Aspekt in dieser resignativen Haltung nuanciert werden:

*Liegt [der Akzent] auf dem frei und aktiv machenden [...] Wesen des Glaubens [was bei Lenz der Fall ist, vgl. seine wiederholten Appelle zum Handeln, JJ], dann tritt die Sünde vor allem als träges Beharren der Sünder auf dem „Fleisch“, als Hemmung der Selbstentfaltung und träge Lust am „Natürlichen“ in den Blick. [...] Die Spannbreite, in welcher die Gestalten der Sünde auftreten, führt in einen Teufelskreis von illusorischer Selbstbestätigung und resigniertem Selbstverlust.<sup>796</sup>*

---

<sup>793</sup> *Principium*. In: WuB II, S. 509.

<sup>794</sup> *Menoza*. In: WuB I, IV, 2, S. 180.

<sup>795</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen zu Lenz' Glaubensbegriff in Kapitel 2.3 dieser Studie.

<sup>796</sup> Krötke, Wolf: Art.: *Sünde/Schuld und Vergebung/Dogmatisch*. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008, Sp. 1887 – 1891, hier Sp. 1890. Diese Definition der Sünde kann auch auf Zerbin angewendet werden, nachdem er seinen Lebenssinn in der außerehelichen Ausübung seiner Sexualität mit seiner Geliebten, Marie, meint gefunden zu haben, vgl. Kapitel 3.1.2 dieser Studie.

Bei Graf Camäleon, der Name impliziert bereits den Selbstverlust der Figur, soll die temporäre Selbstbestätigung – zumindest seiner Virilität – mittels der Verführung Wilhelmines erreicht werden. Die permanenten Lügen der Figur,<sup>797</sup> etwa in Bezug auf seinen Beziehungsstatus, sind als Ausdruck des Selbstverlusts zu verstehen. Letztlich wird ihm dieser Hang zur Sünde zum Verhängnis, wie sich nun zeigt.

Nachdem Donna Diana herausgefunden hat, dass ihr Mann hinter einem gescheiterten Giftanschlag gegen sie<sup>798</sup> sowie einem erfolgreich ausgeführten gegen ihren vermeintlichen Vater<sup>799</sup> steckt,<sup>800</sup> möchte sie sich an ihm rächen:

*[I]ch will ihn verwirren, verzweifeln, zerscheitern durch meine Gegenwart. Wie ein Gott will ich erscheinen, meine Blicke sollen Blitz sein, mein Othem Donner – [...] Er soll in seinem Leben vor keinem Menschen, vor Gott dem Allmächtigen nicht so gezittert haben – die verächtliche Bestie!<sup>801</sup>*

Die Figur wird als hasserfüllte Rachegöttin dargestellt; wie ein strafender Gott möchte und wird sie ihren Mann richten. Lenz literarische Interpretation der Göttin der Jagd, Donna Diana, jagt ihren Ehemann. Dieser Hass ist das Resultat einer enttäuschten Liebe, die ausschließlich auf Leidenschaft, nicht auf Vernunft, gegründet war. Die Schuld Donna Dianas liegt darin, dass auch sie, wie der Graf, der Konkupiszenz übereilt nachgab und „diesen Bogen“ eben nicht „mit dem eisernen Arm der Vernunft gespannt“<sup>802</sup> hielt. Vor eben solch vorschnellem Handeln mahnt Lenz in seinen *Philosophischen Vorlesungen*:

---

<sup>797</sup> Lenz' Rechtfertigung für die, seiner Ansicht nach, realitätsnahe Ausgestaltung der Figur des Graf Camäleon findet sich in seiner *Rezension des neuen Menoza*, S. 701: Ich kann dafür nicht, wenn andre im Grafen Camäleon einen unnatürlichen Bösewicht zu finden glauben, da wir doch Dichtungen dieser Art in der neusten Geschichten unsrer Tage überall, leider, [...], durch die Erfahrung häufig bestätigt finden. Glaubt man etwa, ich habe aus der Luft gegriffen, was bei mir halbe Authentizität eines Geschichtsschreibers ist? Ich habe nur den Grafen Camäleon verträgliche Farben geben wollen, um unser Auge nicht zu beleidigen. Das ist es, was ich schöne Natur nenne, nicht Verzuckungen in willkürliche Träume, die nur der schön findet, der wachend glücklich zu sein verzweifeln muß.“

<sup>798</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, III, 4, S. 161.

<sup>799</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, III, 4, S. 161f. Donna Diana ist die Tochter der Biederlings. Sie wurde nach ihrer Geburt vertauscht. Noch einmal sei an dieser Stelle an die Zusammenfassung von Julia Freytag erinnert, um die Beziehungsgeflechte im *Menoza* nachzuvollziehen. Freytag: *Lenz-Handbuch*, S. 62 – 69, hier S. 62 – 64.

<sup>800</sup> Vgl. *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 702f.

<sup>801</sup> *Menoza*. In: WuB I, III, 4, S. 163.

<sup>802</sup> *PV*, S. 11.

*Laß dich aber auch, derweil du nach Vereinigung strebst, nicht täuschen von der ersten kongruenten Gestalt die dir aufstößt, sie für das Gewicht zu halten, das die Schaale deiner Sehnsuchten aufwägen soll, wäge langsam und bedächtig ohne Stoß und Schütteln und bedenke, daß du nicht blos körperliche sondern auch geistige Homogenität begehrest.*<sup>803</sup>

Donna Diana ließ sich von den Liebesschwüren des Grafen täuschen.<sup>804</sup> Langsames und bedächtiges Abwägen, wie Lenz es in seiner Abhandlung fordert, entsprechen kaum dem Temperament, das er seiner Protagonistin zuweist. Tatsächlich stellt die übereilte Ehe mit dem Grafen den Ausgang für schwerwiegende Sünden dar. Aus Enttäuschung über den Betrug des Grafen wird sie schließlich zur (potenziellen) Mörderin.<sup>805</sup>

Donna Diana plant die Konfrontation mit ihrem Mann präzise,<sup>806</sup> wodurch ihr Kalkül bezüglich ihres Racheakts erkennbar wird. Camäleon, der beabsichtigt, Wilhelmine auf einem Maskenball zu vergewaltigen,<sup>807</sup> trifft statt ihrer auf seine Frau, die Wilhelmines Kostüm trägt und ihr Gesicht hinter einer Maske verbirgt.<sup>808</sup> Schließlich erkennt er seine Frau und versucht sie zu töten. Es kommt zum Fanal:

*GRAF* zieht sich ein Messer aus der Wunde: *Ich bin ermordet. [...]*

*DONNA* mit zerstreutem Haar, das sie in Ordnung zu bringen sucht: *Der Hund hat mich erwürgen wollen. – Was steht ihr? was gafft ihr, was seid ihr erstaunt? Daß ich einen Hund übern Haufen steche, der mich an die Gurgel packt, und das, weil er mich notzüchtigen will und merkt, daß ich nicht die Rechte bin.*<sup>809</sup>

Die Zerstörungswut der beiden Figuren richtet sich also schließlich gegen sie selbst. Der Graf bezahlt für seine Skrupellosigkeit teuer.<sup>810</sup> Donna Dianas Schuld ist in dieser Szene zwar fraglich, immerhin handelte sie aus Notwehr. Hempels Interpretation, Donna Diana, „als eine

---

<sup>803</sup> *PV*, S. 10.

<sup>804</sup> Vgl. *Menoza*. In *WuB I, III, 4*, S. 161: „Das, liebe Babet [ihre Bedienstete, JJ]! das kannst du dir nimmer einbilden, was er angewandt hat, mich zu verführen. Da waren Schwüre, daß der Himmel sich drüber bewegte, da waren Seufzer, Heulen, Verzweiflung. *Fällt ihr um den Hals*. Babet, ich halt es nicht aus! hab Mitleiden mit mir. Wenn der Teufel in Menschengestalt umherginge, er könnte nichts Listigers ausdenken, ein Mädchenherz einzunehmen.“ Wie auch die Aussage des Bediensteten Gustav in *IV, 4*, S. 182: „Weiß, daß er [Camäleon, JJ] sie hat vergiften lassen, und wenn er der Teufel selber wäre und mit lebendigem Leibe sie holte, sie liebt ihn.“

<sup>805</sup> Das Drama bietet keine Antwort auf die Frage, ob Donna Diana ihren Mann tatsächlich getötet hat. Die Unsicherheit der Interpretation wird in diesem Kapitel noch später erörtert. Dass Lenz mit dieser Unsicherheit seine Leserinnen und Leser zur Partizipation an seinen Texten auffordert wird in der *Rezension des neuen Menoza* ersichtlich, ebd., S. 703: „Ich möchte immer gern der geschwungnen Phantasei des Zuschauers auch was zu tun und zu vermuten übrig lassen, und ihm nicht alles erst vorkäuen.“

<sup>806</sup> Vgl. *Menoza*. In: *WuB I, IV, 1*, S. 179.

<sup>807</sup> Vgl. *Menoza*. In: *WuB I, IV, 2*, S. 180: „Die Musik, die schwärmende Freude überall, der Tumult ihrer Lebensgeister, der Punsch, mein Pülverchen [...].“

<sup>808</sup> Vgl. *Menoza*. In: *WuB I, IV, 5*, S. 183.

<sup>809</sup> *Menoza*. In: *WuB I, IV, 6*, S. 184.

<sup>810</sup> Julia Freytag meint, der Graf sei erstochen worden (vgl. *Lenz-Handbuch*, S. 64.). Tatsächlich konnten im Drama keine Hinweise darauf gefunden werden, ob Camäleon an seiner Verletzung gestorben ist.

Konzentration negativer Kräfte“, würde „schließlich nur den ihrerseits moralisch fragwürdigen Figuren zum Verhängnis“<sup>811</sup> werden, kann dennoch nicht uneingeschränkt zugestimmt werden. Denn die letzte Äußerung der Gräfin, nach der Auseinandersetzung mit ihrem Mann, zeigt, dass sie, die „Furie“<sup>812</sup>, gefangen ist in ihren Rachegeleüsten. Diese richten sich nicht mehr nur gegen ihren Mann, sondern auch gegen Außenstehende: „Ich will gleich gehen und das Drachennest hier zerstören [...]“<sup>813</sup> Die Vernunft scheitert an Donna Dianas grenzenloser Rachgier.

Lenz stellt mit den Figuren Graf Camäleons und Donna Dianas eine Beziehung dar, in der der Glaube an Gott und dessen Gebote keine Relevanz haben. Während die sünd- und schuldhaften Handlungen des Grafen auf sexuelle Befriedigung ausgerichtet sind, werden jene Donna Dianas, nachdem sie hinter den Verrat ihres Mannes gekommen ist, von dem Wunsch nach Rache determiniert. Beide Figuren missbrauchen ihre gottgegebene Freiheit zum Erreichen egoistischer Ziele, die ihren Mitmenschen schaden. Lenz definiert Sünde in einem Brief an Johann Daniel Salzmann als „Privation des Guten“<sup>814</sup>, resultierend aus der Trägheit, seine Fähigkeiten richtig zu gebrauchen. Mit Donna Diana und Graf Camäleon hat Lenz eine anschauliche literarische Interpretation seines Sündenverständnisses geschaffen.

Jedoch muss berücksichtigt werden, dass im *Menoza* nichts sicher ist. Alles ist vage, vermeintlich. Es ist nicht einmal durchgängig sicher, welche Handlung Schuld für wen mit sich bringt oder eine Sünde gegen Gott darstellt.<sup>815</sup> Bezeichnend für die das gesamte Drama durchziehende Unsicherheit sind auch die divergierenden Interpretationen der Handlung. So erklärt etwa Julia Freytag in ihrem Beitrag im „Lenz-Handbuch“ Donna Diana habe ihren Vater auf Wunsch des Grafen vergiftet, woraufhin dieser beabsichtigte, seine Frau vergiften zu lassen, um sich seiner Komplizin zu entledigen.<sup>816</sup> Martin Rector hingegen geht davon aus, Camäleon habe Donna Dianas Vater von seinem Diener ermorden lassen, wofür diese sich an ihrem Ehemann rächen möchte. Erst durch die Berücksichtigung von Lenz' *Selbstrezension des neuen Menoza* (1774) bestätigt sich Rectors Einschätzung. Der Autor gibt die Ungenauigkeit des Geschilderten zu:

---

<sup>811</sup> Hempel: *Der gerade Blick*, S. 245.

<sup>812</sup> *Menoza*. In: WuB I, IV, 6, S. 184.

<sup>813</sup> Vgl. *Menoza*. In: WuB I, IV, 6, S. 184.

<sup>814</sup> Brief von Lenz an Salzmann vom Oktober 1772. In: WuB III, S. 280.

<sup>815</sup> Vgl. Rector: *Götterblick und menschlicher Standpunkt*, S. 190.

<sup>816</sup> Vgl. Freytag, S. 64 sowie Greiner, Bernhard: *Die Komödie. Eine theatralische Sendung: Grundlagen und Interpretationen*. Tübingen 2006, S. 179.

*Deutlicher hätte ich in der Erzählung der Umstände sein können, die den Grafen dahin gebracht, durch Gustav [Camäleons Diener JJ] den Vater seiner Donna, in Madrid, mit einem sogenannten Sukzessionspulver vergiften zu lassen, um desto bequemer mit ihr und dem ganzen Vermögen entfliehen zu können [...].<sup>817</sup>*

Tatsächlich führt die von Freytag vertretene These, der man stark zugeneigt sein kann, da sie doch mit dem während der Lektüre gewonnenen Eindruck des impulsiven, unsympathisch gestalteten Charakters von Donna Diana harmoniert, zu einem ungerechten Urteil gegen ebendiese Figur.<sup>818</sup> Der Mord an ihrem vermeintlichen Vater ist ihr nicht anzulasten, vielmehr soll sie selbst von ihrem Mann getötet werden – erst aus Habgier, dann aus Frustration über die Nichterfüllung seiner sexuellen Begierden. Lenz nimmt seine weibliche Nebenfigur gar in Schutz, indem er ihr Verhalten zu plausibilisieren versucht:

*Ich kann also dafür nicht, wenn Donna Diana gewissen Herren zu rasen scheint, die die menschliche Natur nur immer im Schnürleib der Etikette zu sehen gewohnt sind, und daß es solche Empfindungen gebe, können die, die in ähnlichen Umständen gewesen sind, doch nicht in Abrede sein.<sup>819</sup>*

Lenz hebt hervor, wie die Umstände, mit denen Donna Diana konfrontiert wird, ihre Rachsucht erklärbar machen können. Im Idealfall reguliert das Gewissen, die natürliche Moral, was sich bei Lenz auf dem Glauben gründet, Affekte. Mit der Figur Donna Dianas wollte der Autor jedoch ein Beispiel für eine Protagonistin geben, die vom „Schnürleib der Etikette“ befreit, ohne Impulskontrolle handelt. Oder anders gesagt: Seine Figur handelt ohne Rücksicht auf ihre Reputation sowie zeitgenössische sozio-kulturell oktroyierte weibliche Verhaltensnormen – und der Autor urteilt darüber nicht. So ist es auch bezeichnend, dass die Schuld Donna Dianas – falls sie denn ihren Mann getötet hat – ungesühnt zu bleiben scheint.<sup>820</sup>

Die Unwägbarkeiten der Umstände, die Lenz in all seinen fiktionalen Texten zur tragenden Säule des Plots erhebt, sind im *Menoza* Programm. Unter dieser Prämisse ist die Vermutung, Lenz wollte mit dem mutmaßlichen Giftanschlag Donna Dianas gegen ihren vermeintlichen Vater seine Leserinnen und Leser absichtlich in die Irre führen, nicht abwegig. Was ist Schuld? Wer trägt Schuld? Was ist Sünde? Wer hat sich versündigt? Lenz suggeriert in seinem Drama,

---

<sup>817</sup> *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 702f.

<sup>818</sup> Hier bestätigt sich der Rat, Lenz' Texte nicht isoliert zu lesen, sorgt doch erst die Berücksichtigung von Lenz' Aussagen in seiner *Rezension des neuen Menoza* für Klarheit bzgl. des Ausmaßes an Schuld und Sünde der Figur Donna Dianas.

<sup>819</sup> *Rezension des neuen Menoza*. In: WuB II, S. 701.

<sup>820</sup> Vgl. Greiner, S. 179.



insbesondere mit der Figur Donna Dianas, dass es auf diese Fragen keine eindeutigen Antworten gibt. Mit der Ästhetisierung der Vagheit deutet sich bei Lenz die literarische Überleitung in die Moderne an.<sup>821</sup>

### 3.3.2 Liebe und Sünde. Wie Gefühle Schuld mindern können

Lenz thematisiert in vielen seiner literarischen Texte die Situation von Männern und Frauen, aus deren intimer Beziehung uneheliche Kinder hervorgehen. Für die nachfolgende Analyse wird zunächst die bereits in Kapitel 3.1.2 untersuchte moralische Erzählung *Zerbin oder die neuere Philosophie* (1776) herangezogen, wobei der Fokus nun auf der weiblichen Figur, Marie, liegt. Weiterhin relevant ist das Lustspiel *Die Aussteuer* (1774),<sup>822</sup> in welchem die Liebesheirat der Eltern die von ihnen als sündhaft verstandene voreheliche Sexualität und damit auch das geborene Kind legitimieren soll. Das Drama *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung* (1774) liefert ein für das Publikum des 18. Jahrhunderts utopisches Ende, das eine Patchwork-Familie als Lösung anbietet.

Gemein ist den nachfolgend untersuchten Texten, dass sich durch die genaue Darstellung der emotionalen Verfassung der Figuren eine Tendenz zur Relativierung, wenn nicht gar zur Ablehnung ihrer Schuld durch den Erzähler abzeichnet. Außereheliche Sexualität und die daraus entstehenden Kinder werden nicht als per se sündhafte Handlung, die sich gegen Gott richtet, oder eine schuldhafte Tat, die das Wohl der Mitmenschen gefährden kann, verurteilt. Somit verliert auch die Strafe zur Begleichung der Schuld an Bedeutung, wie in diesem Kapitel erörtert wird. Der Dogmatiker Wilfried Härle erklärt, Schuld setze eine Verantwortlichkeit im Sinne der Zurechnung voraus.<sup>823</sup> Auch Lenz hebt den Zusammenhang von Schuld(-fähigkeit) und individueller Möglichkeit zur Verantwortungsübernahme in seinem gesellschaftspolitischen Entwurf *Über die Soldatenehen* (1776)<sup>824</sup> hervor. Diesem differenzierten Verständnis von Schuld folgend soll untersucht werden, wie Lenz in den nachfolgend erörterten Texten exemplarisch mögliche Situationen innerhalb der Lebensrealität literarisch darstellt, die eine solche Verantwortlichkeit – zumindest temporär – beeinträchtigen

---

<sup>821</sup> Vgl. auch Rector: *Götterblick und menschlicher Standpunkt. J. M. R. Lenz' Komödie Der neue Menoza als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblem*, S. 208.

<sup>822</sup> S. a. Kapitel 3.1.1 dieser Studie.

<sup>823</sup> Vgl. Härle, S. 475.

<sup>824</sup> S. Kapitel 2.2.2 der vorl. Studie.

können. So benennen der Erzähler bzw. die jeweiligen Figuren Gefühle wie Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit als Ursachen, die die eigene Entscheidungsfähigkeit beeinflussen können, wie noch näher ausgeführt wird. Auch tief empfundenes Glück sowie Liebe kann, so vermitteln die hier untersuchten Texte, die im gesellschaftlichen Konsens des 18. Jahrhunderts als schuldhaft bewertete Handlung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs entschuldigen. Eine Sanktionierung der Figuren für illegitime Sexualität wird deshalb in den literarischen Texten von Lenz häufig ausgespart.

### *Zerbin oder die neure Philosophie (1776)*

Einleitend wurde auf die Möglichkeit der Schuldminderung der Figuren aufgrund ihrer Emotionen in Lenz' literarischen Texten hingewiesen. Führt also eine innere oder äußere Bedrängnis, mit der sich eine Figur konfrontiert sieht, zur Sünde, kann deren Schwere aufgrund verminderter Verantwortlichkeit, relativiert werden. Anders verhält es sich allerdings, wenn eine Figur die Verantwortung für ihr Handeln aus freien Stücken ablehnt. Wie schwer die eigene Schuld am Schicksal eines Mitmenschen letztlich wiegen kann, wird im *Zerbin* anschaulich, wo die gleichnamige Hauptfigur aufgrund ihres Stolzes und ihrer Trägheit für den Tod seiner Geliebten, Marie, mitverantwortlich ist.<sup>825</sup> Nicolas Pethes spricht sich in Bezug auf Lenz' moralische Erzählung für eine differenzierte Bewertung der Schwere der Sünde bei *Zerbin* und Marie aus. Er stellt fest:

*Entscheidend für die nachfolgende Katastrophe ist [...] nicht das sündhafte Verhalten von Marie und Zerbin selbst, sondern Zerbins Verabschiedung seiner vormals hohen Ideale zugunsten einer aufgeklärten Sexualmoral, die für das Naturrecht der Triebe, aber gegen die gesellschaftliche Institution der Ehe eintritt – ohne allerdings den Konsequenzen dieser liberalen Haltung gewachsen zu sein.*<sup>826</sup>

Eben diese Konsequenzen erfährt zunächst Marie durch die an ihr vollstreckte Todesstrafe wegen unterstellten Kindsmordes. Dabei wird seitens des Erzählers hervorgehoben, dass weltliche Gerichte zu einem anderen Urteil gelangen können als das Gericht Gottes:

---

<sup>825</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.2 der vorl. Studie.

<sup>826</sup> Pethes, Nicolas: „ ‚sie verstummten – sie gleiteten – sie fielen‘ “. *Epistemologie, Moral und Topik des ‚Falls‘ in Jakob Michael Reinhold Lenz' ‚Zerbin‘*. In: *Zeitschrift für Germanistik*, N.F. 19.2 (2009), S. 330 – 345, hier S. 342.

*Wie vieles kommt auf den Augenblick an, zu wie vielen schrecklichen Katastrophen war nur die Zeit, die Verbindung kleiner, oft unwichtig scheinender Umstände die Lunte! Ach, daß unsere Richter, vielleicht in spätern bessern Zeiten, der göttlichen Gerechtigkeit nachahmend, auch dies auf die Waagschale legten, nicht die Handlung selbst, wie sie ins Auge fällt, sondern sie mit allen ihren Veranlassungen und zwingenden Ursachen richteten, eh sie sie zu bestrafen das Herz hätten!*<sup>827</sup>

Es ist dem Erzähler ein Anliegen, auf die unterschiedliche Beurteilung von Schuld respektive Sünde im Diesseits und im jenseitigen Leben hinzuweisen. Der Erzähler kommentiert die Handlung und ermöglicht durch die Darstellung der emotionalen Verfassung Maries, den Leserinnen und Lesern einen umfänglichen Eindruck von Maries Seelenleben zu vermitteln. So regt er dazu an, ein differenziertes Urteil über die sünd- und schuldhaften Handlungen Maries zu fällen.

Um die Diskrepanz zwischen irdischer und weltlicher Gerichtsbarkeit hervorzuheben, vergleicht der Erzähler, wie gleich näher ausgeführt wird, Marie schließlich mit einer Märtyrerin<sup>828</sup>, deren Schicksal das Mitleid der Gesellschaft im *Zerbin*, vertreten durch die Bürger, weckt. Trotz der Schuld Maries sowie ihrer angenommenen Sünde gegen Gott hoffen die Stadtbewohner auf ihre Begnadigung durch den weltlichen Richter:

*Man sprach noch immer in der Stadt davon, sie würde Gnade bekommen; bis zum letzten Augenblick, noch da die Augen verbunden wurden, stand das Volk in der Erwartung; man konnte es nicht begreifen, nicht fassen, daß eine so liebenswürdige Gestalt unter Henkershand umkommen sollte.*<sup>829</sup>

Die bis zuletzt anhaltende Hoffnung auf Gnade – die Vergebung ihrer Schuld aus menschlicher Güte – erfüllt sich nicht. Lenz sieht in der Unterscheidung zwischen weltlicher und göttlicher Gerechtigkeit eine solche Dringlichkeit – wohl auch, um die Erlösungshoffnung zu unterstreichen –, dass die noch genauer zu untersuchende Überzeichnung ins Sakrale der Figur Maries nicht als Ironie verstanden werden sollte.<sup>830</sup>

Die bereits in Kapitel 3.1.2 ausführlich analysierte Situation Zerbins, die sich nach außen durch dessen unverbindliche, konstruierte Moral zunächst positiv entwickelt, wird der immer auswegloseren Lage Maries gegenübergestellt:

---

<sup>827</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 367f.

<sup>828</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 377: „Sie [Marie, JJ] stand da, etwa wie eine von den ersten Bekennerinnen des Christentums, die für ihren Glauben Schmach und Martern getrost entgegen sahen.“

<sup>829</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 377.

<sup>830</sup> So auch: Müller: *Satirische Grottesken und ironische Schreibweisen*. In: *Lenz-Handbuch*, S. 456 – 466, hier S. 464.

*Er [Zerbin, JJ] bekam einen Zulauf [an Studenten, JJ], der unerhört war, und es währte kein halbes Jahr, so ließ er für seine Lesestunden ein neues Kompendium der philosophischen Moral, gepfropft aufs Natur- und Völkerrecht, drucken, das in allen gelehrten Zeitungen bis an den Himmel erhoben ward. Unterdessen blieb das arme Mariechen, die Veranlassung aller dieser Revolutionen, ein unglückliches Mittelding zwischen Frau und Jungfer; ihre glückliche Lustigkeit verlor sich; die Rosen ihrer Wangen starben; die Zeit ihrer Entbindung nahte heran; Zerbin fing an verlegen zu werden, wenn sie auf sein Zimmer trat.<sup>831</sup>*

In der Szene wird anschaulich, dass Zerbins Erfolg auf Maries Leid aufbaut, ist sie doch „die Veranlassung aller dieser Revolutionen“. Die Hauptfigur erfährt gesellschaftliche und fachliche Anerkennung für ihre Ausführungen zur „philosophischen Moral, gepfropft aufs Natur- und Völkerrecht.“<sup>832</sup> Während Zerbin sich zumindest in beruflicher Hinsicht weiterentwickeln kann, bleibt Marie „ein unglückliches Mittelding zwischen Frau und Jungfer“. So hat Zerbins mangelnde Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme, wie in Kapitel 3.1.2 ausführlich dargelegt, negative Auswirkungen auf Maries Streben nach Vollkommenheit. Da sie diesen Trieb nicht ausleben kann und somit gegen ihre gottgegebene Natur handelt, wird sie unglücklich.

Zerbin ist von der Flüchtigkeit der Liebe überzeugt und begründet die Ablehnung einer Ehe mit Marie vor sich selbst mit der Gefahr einer Missheirat.<sup>833</sup> Im weiteren Verlauf zieht er schließlich in Erwägung, Marie als Geliebte beizubehalten, das Kind in fremde Obhut zu geben und selbst „eine reiche Partie“<sup>834</sup> zu machen. Zerbins im obigen Zitat angesprochene, von ihm empfundene Verlegenheit lässt auf das Aufflackern seines Gewissens schließen, das sich der Unmoral, die sich in seiner Verantwortungslosigkeit gegenüber Marie und dem ungeborenen Kind ausdrückt, bewusst ist. Doch anstatt dass dies einen Sinneswandel herbeiführt, beharrt Zerbin auf seinen egoistischen Bestrebungen, die sich durch seine Überlegungen, wie er zu Reichtum und Ruhm kommen kann, erkennen lassen.<sup>835</sup>

Marie hingegen bemüht sich, Zerbin von ihrer Vorstellung eines bescheidenen Familienglücks in ihrem Heimatdorf zu überzeugen, wo sie gemeinsam „die Freuden eines eingezogenen, schuldlosen Lebens“<sup>836</sup> genießen könnten, wovon Marie sich nicht zuletzt die Vergebung ihres Vaters für ihren Fehltritt erhofft. Denn ihre Schuld könnte durch die Legitimierung der

---

<sup>831</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 371.

<sup>832</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 371.

<sup>833</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 369.

<sup>834</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 370.

<sup>835</sup> Deutlich wird Zerbins Wunsch nach Reichtum vor allem in seiner Absicht, eine reiche Frau zu ehelichen. Seine Ruhmsucht hingegen deutet sich bereits zu Beginn der moralischen Erzählungen an, vgl.: Zerbin. In: WuB II, S. 356.

<sup>836</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 370.

Beziehung zu Zerbin in Form einer Ehe getilgt werden – die Rückkehr zur gesellschaftlichen, moralischen und religiösen Norm würde die gesellschaftlich anerkannte Voraussetzung für die Vergebung des Vaters zur Vergebung schaffen. Maries Wunsch danach wird immer stärker und sie bittet Zerbin um Unterstützung, um Vergebung erlangen zu können:

*Es blieb Marien nichts übrig als Weinen und Schluchzen; sie warf sich ihm [Zerbin, JJ] zu Füßen; er sollte mit ihr in ihr Dorf gehen, um ihr bei ihrem Vater Vergebung zu verschaffen. Alles war umsonst; er stellte ihr vor, daß eine Geschichte von der Art, wenn sie bekannt würde, ihn unfehlbar um seine Stelle bei der Universität bringen würde.<sup>837</sup>*

Schließlich bringt Zerbin Marie dazu, dass sie unter einem Vorwand für längere Zeit das Haus des Wirts, für den sie arbeitet und in welchem die Hauptfigur wohnt, verlassen darf. Sie soll sich, gemäß Zerbins Anweisungen, einer Freundin anvertrauen und bei dieser auch ihr gemeinsames Kind zur Welt bringen. Marie versucht zunächst, sich mit der Situation zu arrangieren und den von ihrem Geliebten ausgeheckten Plan umzusetzen:

*Ihre Hände noch naß von den Tränen, mit denen er sie beschworen hatte, die Sache geheim zu halten, dachte, sah, begriff sie keine Schwierigkeit bei dieser Sache, fing sogleich an den Anfang ihrer Rolle zu spielen und sich bei ihrer Jungfer über Kopfweh und Fieberschauer zu beklagen.<sup>838</sup>*

Nun handelt also nicht mehr nur Zerbin unmoralisch. Auch Marie verstellt sich, um ihm gefällig zu sein. Sie schützt Unwohlsein vor, um so aktiv die Umsetzung seiner Pläne zu unterstützen. Marie fasst den Entschluss, ihrer Freundin nichts von ihrer Schwangerschaft zu sagen, sondern stattdessen einen plötzlichen Fieberanfall zu spielen, um in der Wohnung der Freundin bleiben zu können, bis das Kind geboren würde. Doch Marie erscheint zu einem ungelegenen Zeitpunkt, ihre Freundin zeigt kaum Mitleid angesichts des gespielten Unwohlseins ihrer unerwarteten Besucherin. Von dieser Reaktion verunsichert, beschleichen Marie Skrupel hinsichtlich der Fortsetzung ihres Schauspiels. So kehrt sie zu Zerbin zurück, jedoch sieht „sie nun ihr Schicksal als eine Strafe Gottes für ihren Leichtsinns an [...]“<sup>839</sup> Als sie erneut ihre Freundin aufsuchen

---

<sup>837</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 373. Hempel plausibilisiert Zerbins Verhalten: „Gerade seine ‚neuere Philosophie‘, Zerbins auf Selbstbehauptung und in den bestehenden Verhältnissen bedachte Lehre, mit der er die Durchsetzung eigener Interessen unter dem Vorzeichen gesellschaftlicher Anerkennung rechtfertigt und sich von der moralischen Verpflichtung gegen Marie lossagt, verstellt Zerbin den Weg der Akzeptanz seines Schicksals, der Neuorientierung [...]. Zerbin kann nur in den Kategorien seiner pragmatischen Gegenstände denken und argumentieren, weil er nicht bereit ist, den Bereich des Selbst-Machbaren zu verlassen und sich stattdessen auf einem völlig unvorhergesehen alternativen Lebensweg Maries Vater anzuvertrauen.“ Hempel: *Der gerade Blick*, S. 384f.

<sup>838</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 373f.

<sup>839</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374.

möchte, ist diese nicht zu Hause, was „sie als etwas Übernatürliches an[sah].“<sup>840</sup> So keimt in Marie der Gedanke, dass sie ihre Schwangerschaft geheim halten sollte und sich auf Gott verlassen sollte, ohne auf menschliche Hilfe zu hoffen: „Sie wollte sich ihrem Schicksal überlassen und das Schlimmste abwarten, ohne Zerbin oder irgend einem Menschen ein Wort davon zu sagen.“<sup>841</sup> Mit diesem folgenschweren Entschluss Maries, dessen möglichen Konsequenzen ihr nicht bewusst sind, ist der im 18. Jahrhundert bestehende Straftatbestand der Verheimlichung einer Schwangerschaft erfüllt,<sup>842</sup> worüber auch der Erzähler informiert.<sup>843</sup>

Der Erzähler appelliert an das Mitgefühl der Leserinnen und Leser, indem er die individuelle Verzweiflung Maries<sup>844</sup> in einen allgemeineren Kontext stellt. Dabei wird vermittelt, dass Marie nicht als moralisch verdorbener Charakter bewertet werden soll:

*O Richter, Richter, habt ihr die Gefühle eines jungen Mädchens je zu Rat gezogen, wenn ihr über ihre Tat zu sprechen hattet! Ahntet ihr, was das heißt, seine Schande ändern zu entdecken, was für Überwindung das kostet, was für einen Kampf zwischen Tod und Leben in einer weiblichen Seele, die noch nicht schamlos geworden ist, da entstehen muß?<sup>845</sup>*

Die Figur der Marie fungiert demnach als ein repräsentatives Beispiel, das es Leserinnen und Lesern ermöglicht, die Perspektive einer Frau in dieser Situation einzunehmen. Der Textauszug impliziert zudem eine Relevanz auch jenseits der literarischen Fiktion. So werden weltliche Richter aufgerufen, für ihre Urteilsfindung beim Verschweigen einer Schwangerschaft – ein Straftatbestand, der ausschließlich weibliche Angeklagte betraf<sup>846</sup> – den menschlichen Aspekt der Scham und der Schande zu berücksichtigen. Die emotionalen Umstände einer Delinquentin sollen in die Feststellung des Ausmaßes an Schuld einfließen. Der Erzähler appelliert zum einen an das Mitgefühl der Leserinnen und Leser für seine Figur, doch auch an ihr Mitleiden für

---

<sup>840</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374.

<sup>841</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374f.

<sup>842</sup> Vgl. Niehaus, Michael: *Wie man den Kindermord aus der Welt schafft. Zu den Widersprüchen der Regulierung.* In: Maximilian Bergengruen u.a. (Hg.): *Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800.* München 2005, S. 21 – 40, hier S. 21. Ursächlich für die harte Bestrafung war der Verdacht, dass die Mutter von vornherein plante, das Kind nach der Geburt zu töten. Der Aufsatz liefert aufschlussreiche Einblicke in die Kindsmordebatte, die 1780 mit einer Preisfrage danach, wie dem Kindsmord Einhalt zu gebieten sei, ihren Höhepunkt erreichte. Die in deren Zuge formulierten Vorschläge zeugen von der Virulenz des Themas als auch von konstruktiven bis undurchführbaren Überlegungen.

<sup>843</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 375.

<sup>844</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374: „Sie sah nun ihr Schicksal als eine Strafe Gottes für ihren Leichtsinns an, der höchste Grad der Melancholie, und fand ihren Trost, ihre Wollust in verborgenen Tränen. [...] Ihr Herz entfiel ihr immer mehr.“

<sup>845</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374.

<sup>846</sup> Vgl. Niehaus, S. 21.

Frauen in der Realität, die sich in einer ähnlichen prekären Situation befinden. Zum anderen fordert er auch seine Leserinnen und Leser zu einem gerechten Urteil auf – bestenfalls auch jenseits der literarischen Fiktion.

Maries Kind kommt tot zur Welt,<sup>847</sup> woraufhin sie aus oben dargelegten Gründen wegen Kindsmordes verurteilt und schließlich hingerichtet wird. Der Text transportiert die Verzweiflung und Ohnmacht von Maries Eltern, als diese sie vor ihrer Enthauptung im Kerker besuchen. Die Enttäuschung des Vaters darüber, dass Marie gesündigt hat, leitet den Besuch ein:

*Hab ich dich so gelehrt, Gottes Gebot aus den Augen setzen? [...] Durch Henkershand dich verlieren – [...] O du Gottsvergessene – – nenn mir den Kerl nur! – [...]  
Ich weiß ihn nicht, Vater, ich kenn ihn nicht.  
Du kennst ihn nicht – so wird Gott ihn finden, Gottes Gericht ihn finden! [...]*<sup>848</sup>

Dass seine Tochter gesündigt hat, ist für den Vater kaum zu begreifen. Seine Erziehung, sein Bemühen, Marie zu einem gottgefälligen Lebensstil zu befähigen und dessen Umsetzung sie ihm demnach schuldet, ist gescheitert. Die Sünde der Unzucht wertet der Vater als Ausdruck der Gottesferne Maries – Gott hat sie vergessen, so stellt er fest, doch durch ihre Sünde hat sie zuvor auch Gott vergessen.

Nach den anfänglich geäußerten Vorwürfen des Vaters steht in der Szene jedoch das Leid der Eltern im Fokus der Darstellung, Leserinnen und Leser werden durch die anschauliche Beschreibung der Emotionen zum Einfühlen und Hineindenken in die fiktive Situation aufgefordert. Es ist anzunehmen, dass die ausgeprägte Tragik, welche die Szene bestimmt, bei den Leserinnen und Lesern einen Reflexionsprozess initiieren soll, der letztlich zu einer Haltung gegenüber dem Dargestellten führt. So bestimmt schließlich die Trauer über den nahenden Verlust der Tochter die Begegnung. Lieber würde der Vater sein Leben lassen, als dass Marie sterben muss. Die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit, die den von Marie erfundenen Schuhmachergesellen, den sie als Kindsvater benennt,<sup>849</sup> treffen soll, scheint das einzige zu sein, was dem Vater einen schwachen Trost spenden kann:

---

<sup>847</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 375.

<sup>848</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 375.

<sup>849</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 376.

*Gott wird ihn finden, den Schuhmachergesellen – O mein Kind, mein Kind! Hier umarmte er sie heulend und drückte sie, unter erschrecklichem Schluchzen, zu wiederholtenmalen an sein Herz. Wenn ich mich hier in deine Stelle setzte, du bist jung; du kannst noch lange leben –*<sup>850</sup>

Marie jedoch entgegnet: „Ich schwör Euch, es stirbt kein Mensch so gern als ich.“<sup>851</sup> Ihre grenzenlose Liebe zu Zerbin, an der sie, bar jeder Vernunft, festhält, macht diese letzten Worte plausibel. Denn Marie ordnet alles ihrer Liebe zu Zerbin unter: sie belügt ihren Vater bzgl. des wahren Kindsvaters, um Zerbins Ruf zu schützen. Sie betrügt also den irdischen Vater um seine Hoffnung auf göttliche Gerechtigkeit und verstößt gegen das Gebot des göttlichen Vaters kurz vor ihrem Tod. Marie sündigt und sie macht sich schuldig, doch das ist ihr gleichgültig angesichts ihrer Liebe für Zerbin.

Maries anhaltender Tendenz zur Sünde zum Trotz unterstützt ihre Bereitwilligkeit zu Sterben doch die beinahe ikonische Beschreibung während der Urteilsvollstreckung. Sie wird zu einer Märtyrerin aus Liebe stilisiert, deren Glaube an ihre Liebe und die Hoffnung auf die Erwidern dieser bei Zerbin an Fanatismus grenzt:

*Sie stand da, etwa wie eine von den ersten Bekennerinnen des Christentums, die ihren Glauben Schmach und Martern getrost entgegen sahen. Sie wandte sich oft noch sehnsuchtsvoll herum, gleich als ob ihre Augen unter dem gedrängten Haufen des Volks jemanden mit Unruhe suchten. Jedermann sagte, sie suche ihren Liebhaber, und die nah bei ihr gestanden, versichern, sie haben sie noch in den letzten Augenblicken einen Namen sehr undeutlich sprechen hören, der von einem heftigen Tränenausbruch begleitet wurde. Sie hielt sich sodann eine Minute die Hand vor die Augen, welche sie hierauf, wie außer sich, halb ohnmächtig dem Scharfrichter reichte, weil sie sich nicht mehr auf den Füßen erhalten konnte. Er band ihr die Augen zu – und die schöne Seele flog gen Himmel.*<sup>852</sup>

Maries Glaube an Gott ist ebenso naiv wie ihre Liebe zu Zerbin. Denn sie „faßte [...] den Vorsatz, in die Hände Gottes, nicht in die Hände der Menschen zu fallen.“<sup>853</sup> Sie legt ihr Schicksal in Gottes Hand und akzeptiert alles, was ihr widerfährt, als Strafe für ihre Verfehlung<sup>854</sup> – die außereheliche Beziehung zu Zerbin, die sie als Sünde vor Gott bewertet. Ihre bedingungslose Liebe zu Zerbin, gepaart mit einem immer stärker werdenden Fatalismus, mündet schließlich in Passivität.<sup>855</sup> Winter betont, Marie verfüge über „die Fähigkeit, die den

---

<sup>850</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 376.

<sup>851</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 377.

<sup>852</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 377.

<sup>853</sup> Zerbin. In: WuB II, S. 374.

<sup>854</sup> Vgl. Zerbin. In: WuB II, S. 374.

<sup>855</sup> Vgl. Winter: „Ein kleiner Stoß und denn erst geht mein Leben an!“ *Sterben und Tod in den Werken von Lenz.* hier S. 102. Nachfolgend abgekürzt: „Ein kleiner Stoß und dann erst geht mein Leben an“. Winter stellt richtig



vollkommenen Menschen auszeichnet, nämlich Leiden zu akzeptieren.“<sup>856</sup> Eben aus dieser Fähigkeit und ihrem Glauben heraus tut sie nichts, um ihr Leben zu retten. Doch ob die Maries Verhalten bestimmende Resignation für Lenz einem Ideal entspricht, ist fraglich. Denn mit Lenz' Überzeugung, der Mensch sei nicht zur Ruhe geschaffen, vielmehr solle er doch immer weiter wachsen, sich mehr und mehr vervollkommen,<sup>857</sup> ist dieses Hinnehmen der Ausweglosigkeit, ohne das Bestreben zu handeln, kaum vereinbar. Hinzu kommt Maries Lüge bzgl. des Kindsvaters – wenn sie handelt, dann gegen die Gebote Gottes.

Diese Bereitwilligkeit zu sündigen ist vor allem Maries Glauben an die Liebe zu Zerbin geschuldet. Doch bis zuletzt entscheidet sie sich freiwillig für die Sünde. Indem der Erzähler die fiktiven Eindrücke der Zuschauerinnen und Zuschauer der Hinrichtungsszene einbezieht, erlaubt sich folgende Interpretation: Die Hoffnung auf Zerbins Zuneigung scheint Marie erst kurz vor ihrer Hinrichtung aufzugeben, als sie ihn nicht in der Menge der Schaulustigen entdecken kann. In diesem Moment hat Marie die Hoffnung auf Erlösung im Diesseits aufgegeben. Nun weiß sie, dass der Mann, den sie liebt, ihr nicht beistehen wird. Die Kraft, nicht zu fallen, gibt ihr ausgerechnet die Hand des Henkers. Der Mensch, der sie töten wird, ist der letzte, der ihr hilft. Dass ihre „schöne Seele [...] gen Himmel [flog]“, wie der Erzähler beschreibt, lässt auf ihre Erlösung im Jenseits hoffen. Neben der sich in dieser Metapher abzeichnenden naiven Jenseitsvorstellung, fällt auf, dass der Tötungsakt selbst in der Szene nicht dargestellt wird. Durch diese Ausparung, das Verdrängen des irdischen Todes – in einer Hinrichtungsszene –, rückt der Erzähler hier die Erlösungshoffnung in den Fokus.

Hempel stellt unter Berücksichtigung der Bedeutung der Religiosität für Lenz' schriftstellerisches Schaffen fest: „Mit Marie klingt die Möglichkeit der Tragödie an, wie Lenz sie definiert, die Geschichte der heroischen Annahme und Bewältigung des Schicksals als persönliche Opferung im Sinn der *Imitatio Christi*.“<sup>858</sup> Diese Interpretation bietet sich als eine Lesart an. Doch vor dem Hintergrund des Handlungs- und Vervollkommnungsgebots, auf das Lenz pocht,<sup>859</sup> empfiehlt es sich, die Figur Maries differenzierter zu interpretieren. Denn Christus fügte sich in sein Schicksal auf Weisung seines Vaters, Gott, – und dies nicht ohne mit dessen Willen zu hadern. Christus starb am Kreuz, um die Sünde auf sich zu nehmen. Marie dagegen hat, wie Menschen dies tun – so Lenz' Überzeugung –, gesündigt. Anders als Christus

---

fest: „Marie, die ganz dem Mann hingeebene, schemenhaft Fügsame, die sich konsequent in die Verurteilung wegen ‚verhehlter Schwangerschaft‘ und in die Todesstrafe schickt, [ist] nur begrenzt eine Vorbildfigur; denn ihre passive Moral macht sie zum ‚unglücklichen Schlachtopfer‘.“

<sup>856</sup> Winter: „*Ein kleiner Stoß und dann erst geht mein Leben an*“, S. 102.

<sup>857</sup> Vgl. u.a. *Principium*. In: WuB II, S. 504.

<sup>858</sup> Hempel: *Der gerade Blick*, S. 386.

<sup>859</sup> Vgl. v.a. Kapitel 2.2.1 und 2.3 der vorl. Studie.

befolgte sie mit dem sich Fügen in ihr Schicksal keinen göttlichen Auftrag, sondern verstrickte sich immer tiefer in eine illusorische Liebeshoffnung, die sie zunehmend zu Handlungen verleitet, die gegen Gottes Gebote verstoßen.

Doch Gott gewährt den Sünderinnen und Sündern seine Gnade. Er ist allsehend und berücksichtigt für sein Urteil innere und äußere Bedrängnis. Darauf lässt der bereits eingangs zitierte Textauszug hoffen: Der Erzähler betont die Erlösungshoffnung, die mit dem Glauben einhergeht, mahnt die Urteilenden – also die in diesem Fall die Leserinnen und Leser – vor einer vorschnellen, unverhältnismäßigen weltlichen Bestrafung, in der die Umstände der angeklagten Person nicht berücksichtigt werden:

*Wie vieles kommt auf den Augenblick an, zu wie vielen schrecklichen Katastrophen war nur die Zeit, die Verbindung kleiner, oft unwichtig scheinender Umstände die Lunte! Ach, daß unsere Richter, vielleicht in spätern bessern Zeiten, der göttlichen Gerechtigkeit nachahmend, auch dies auf die Waagschale legten, nicht die Handlung selbst, wie sie ins Auge fällt, sondern sie mit ihren Veranlassungen und zwingenden Ursachen richteten, eh sie sie zu bestrafen das Herz hätten!<sup>860</sup>*

Maries blinde Liebe zu Zerbin stellt den Ausgangspunkt für ihr tragisches Ende dar. Doch unglückliche Zufälle, auf die sie keinen Einfluss hatte – so auch auf ihre Gefühle, die ihre Vernunftfähigkeit mehr und mehr zu beeinträchtigen scheinen – führen zu ihrem Todesurteil. Denn Marie konnte sich überwinden und wollte ihre Freundin nach dem ungelegenen Besuch erneut aufsuchen und sich ihr anvertrauen.<sup>861</sup> Somit wäre der Straftatbestand der heimlichen Schwangerschaft nicht erfüllt gewesen und die Anklage gegen Marie wegen Kindsmordes nicht erfolgt.

Lenz weist im *Zerbin* auf die Diskrepanz weltlicher und göttlicher Gerichtbarkeit bei der Bewertung von Schuld hin. Was von Menschen als schuldhaftes Handeln bewertet wird, die bestraft werden soll, muss keineswegs eine Sünde vor Gott darstellen.<sup>862</sup> Denn, wie soeben ausgeführt wurde, berücksichtigt Gott für sein Urteil die individuelle Situation und die äußeren Umstände des Menschen. Aufgrund seiner Allwissenheit weiß Gott zudem, dass Marie ihre

---

<sup>860</sup> *Zerbin*. In: WuB II, S. 367f.

<sup>861</sup> Vgl. *Zerbin*. In: WuB II, S. 374.

<sup>862</sup> Vgl. auch Hempel: *Der gerade Blick*, S. 387. Einen Zusammenhang zwischen Heiligenlegenden und Fallgeschichten stellen Rüdiger Bittner und Susanne Kaul her: „In diesem Ausbreiten aufregender Einzelbegebenheiten schließt sich die Fallgeschichte der Legende an, aber noch spezifischer darin, dass sie, wie die Legende die manchmal disparaten, manchmal grausigen Vorgänge letztlich in Gottes Hände legt, so auch ihre teils disparaten, teils grausigen Vorgänge vom Apparat der Justiz verarbeiten lässt.“ Bittner/Kaul: *Moralische Erzählungen*, S. 26.

Schwangerschaft nicht verheimlichte – was sie schließlich auch nicht beabsichtigte –, um ihr Kind zu töten. Doch die weltlichen Gerichte legen diese Unterstellung ihrer Anklage zu Grunde. Deutlich wurde die Dichotomie des weltlichen und des göttlichen Urteils während des Besuchs des Vaters im Gefängnis, wo er Marie mit dem Verstoß gegen Gottes Gebote konfrontiert, ihr dennoch vergibt und auf Gottes Gerechtigkeit hofft, die den Tod seiner Tochter nicht ungesühnt lassen wird.

Der Erzähler stellt Marie weniger als Sünderin dar, sondern als Märtyrerin, die ihr Leben gibt, im Glauben an ihre Illusion von Liebe – wenn diese auch einseitig sein mag – und in der Hoffnung auf Erlösung im Jenseits. Maries vermeintliche Schuld, die nur im Diesseits als solche verstanden wird, hat nach ihrem Tod keine Bedeutung mehr. Alle Sünden werden ihr von Gott verziehen werden.

#### *Die Aussteuer (1774)*

Völlig ohne Sanktionen bleibt der voreheliche Geschlechtsverkehr in der Komödie *Die Aussteuer*, die zwei Jahre vor *Zerbin* veröffentlicht wurde. Lenz' Plautus-Adaption orientiert sich an der Originalhandlung. Was das Ende des Lustspiels betrifft, bot sich Lenz jedoch viel Freiheit, da das Ende der *Aulularia*-Komödie nicht erhalten ist.<sup>863</sup> Fieckchen, die Tochter des in Kapitel 3.1.1 diskutierten Herrn Keller, ist wohl im Figurenpersonal des Stücks aufgelistet, jedoch mit dem Hinweis „(wird nicht gesehen)“<sup>864</sup>. Für die Aussage des Textes ist ihre Figur dennoch von großer Wichtigkeit. Während, wie in Kapitel 3.1.1 dargelegt, ihr Vater der Lächerlichkeit ob seines maßlosen Geizes preisgegeben wird, dem im Verlauf des Stücks eine Vielzahl von (selbstverschuldeten) Widrigkeiten begegnet, verhält es sich bei Fieckchen umgekehrt. Am Ende des Dramas fügt es sich, dass sie ihren Geliebten, Leander, den Vater des Kindes, das sie gerade gebiert, heiraten wird. Obendrein soll sie Alleinerbin des Vermögens von Leanders Onkel, Splitterling, werden.<sup>865</sup>

Ein eingangs auftretender Gnom informiert die Leserinnen und Leser über den Charakter und die Situation Fieckchens:

---

<sup>863</sup> Vgl. Sittel: *Schatzfund oder Lotteriegewinn*, S. 157f. Für eine ausführliche Gegenüberstellung von Plautus und Lenz s. Sittel: *Jakob Michael Reinhold Lenz' produktive Rezeption von Plautus' Komödien*.

<sup>864</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 39. Zur Schuld-Thematik in Lenz' Plautus-Übersetzungen, ohne Berücksichtigung des hier untersuchten Textes, s. Kemper, S. 83 – 110.

<sup>865</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 74.

*Und sie ist schön, zärtlich und schön  
 Und Leander betet sie an  
 Weil er sie einst im Bade gesehn  
 Und sich vergessen – und sie erlaubt,  
 Daß er die Unschuld ihr geraubt.  
 Seit der Zeit verschloß sie sich immer  
 Tag und Nacht, in ihr Zimmer  
 Sagte: Leander! Zur stummen Wand  
 Räuber! Hätt ich dich nie gekannt.  
 Denn mein letzter Juwel ist verpraßt  
 Nun bin ich Gott und Menschen verhaßt.<sup>866</sup>*

Fieckchen gibt sich ihrer Lust hin und findet sich in einer Notlage wieder. In dieser Einführung wird anschaulich, dass, wie auch im *Zerbin*, die Umstände – in diesem Fall die zufällige Begegnung zwischen Leander und Fieckchen – zur Sünde führen. Von dem Gnom erfährt man von ihrer Befürchtung, sie sei Gott und den Menschen verhasst. Daraus folgt für die als gläubig charakterisierte Figur,<sup>867</sup> dass sie ihre Hoffnung auf Glückseligkeit verloren hat. Wohl um ihren Zustand zu verbergen, der den Verlust ihrer Jungfräulichkeit öffentlich erkennbar machen würde, zieht Fieckchen sich in die soziale Isolation zurück. Aufgrund ihrer Sünde der Unzucht mit Leander weiß sie sich den Menschen verhasst, was sie sich als Ausgestoßene fühlen lässt. Ihre ohnehin prekäre Lage würde sich also noch weiter zuspitzen. Rebenseit, die mütterliche Haushälterin der Familie Keller, denkt den Prozess der gesellschaftlichen Ächtung konsequent zu Ende, wenn sie feststellt, „der Strick wäre die beste Hebamme für dich.“<sup>868</sup>

Der Gnom jedoch erklärt, „Immer schweb ich ums Haus herum / Fieckchen zu helfen, ist edler Ruhm“<sup>869</sup>. Dadurch wird nahegelegt, dass die Protagonistin zum einen nicht moralisch verurteilt werden soll und zum anderen außerdem auf eine Art übernatürlichen Beistand hoffen darf, der ihr Schicksal positiv lenkt. In welchen Situationen der Schutzgeist Einfluss nimmt, ist nicht beschrieben. Glückliche Fügungen, wie etwa die Entdeckung von Herrn Kellers Geldtopf, in dem ihr Vater Fieckchens Aussteuer aufbewahrt, oder aber zugunsten moralischen Handelns geänderte Entschlüsse, wie Leanders Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme für Fieckchen und das Kind, legen den Einfluss des Gnomen allerdings nahe. Warum der Schutzgeist die Geschieke für Fieckchen zum Guten lenkt, wird nur angedeutet. Er schätzt sie, bezeichnet sie

<sup>866</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 40.

<sup>867</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 40: Die Figur des Gnoms lässt wissen, Fieckchen verlange in ein Kloster zu gehen, da sie ihres Wissens nach keine Aussteuer mit in eine Ehe bringen könne, sondern nur „ihr Herz“. Das ist allerdings kaum die ideale Motivation für einen Lebensentwurf, der sich vollumgänglich Gott verpflichten würde.

<sup>868</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 42.

<sup>869</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, S. 40.

als „Demant“, den er „in Gold einfassen“<sup>870</sup> möchte. Der Gnom hütet den Schatz für Fieckchen,<sup>871</sup> den Keller, also ihr Vater, entdeckt hat und seiner Tochter vorenthält. Um den Schatz seiner rechtmäßigen Besitzerin zukommen zu lassen, als welche der Gnom Fieckchen benennt, schmiedet er eine übernatürliche Allianz, deren Wirken sich gegen Keller richtet.<sup>872</sup> So soll das Unrecht, das einem Menschen durch einen Mitmenschen widerfahren ist, behoben werden.

Beispielhaft für diese übernatürliche Einflussnahme ist Leanders Abkehr von seinen Suizidplänen, die durch seine Selbstvorwürfe aufgrund seines Beitrags zu Fieckchens scheinbar auswegloser Situation ausgelöst wurden.<sup>873</sup> Das Lustspiel stellt einen Vorschlag dar, wie eine sündhafte Handlung verziehen werden kann, wenn für deren Folgen Verantwortung übernommen wird. In der nachfolgenden Textanalyse wird anschaulich, welcher wichtigen Stellenwert dabei der von Lenz propagierte Hilfstrieb des sich Mitteilens, das sich ins Verhältnis mit seiner Umwelt setzen,<sup>874</sup> einnimmt. Denn zur Verantwortungsübernahme für eine sünd- oder schuldhafte Tat ist das Eingeständnis dieser sich selbst und auch den Mitmenschen gegenüber Voraussetzung. Der Text exemplifiziert also die Anwendung dieses Hilfstriebs in einem fiktionalen Text, die zu einem glücklichen Ende des Dramas führt.

Nachdem Leander seiner Mutter gestanden hat, dass Fieckchen ein Kind von ihm erwartet, ist diese – vor allem aus finanziellem Interesse – gar glücklich über den Fehltritt ihres Sohnes.<sup>875</sup> Im Verlauf des Gesprächs, in dem Leander seine prekäre Situation einer anderen Person schildert, reift in ihm der Entschluss heran, für die Folgen seines seitens der Gesellschaft nicht akzeptierten Verhaltens einzustehen.<sup>876</sup> Diese Entscheidung wiederum schafft die Voraussetzung dafür, dass sich die Handlung des Dramas für die Figuren – ausgenommen Keller – zum Guten wendet. Leander beschließt also, Verantwortung für Fieckchen zu übernehmen. So sucht er Keller, den Vater seiner Geliebten, auf, der noch keine Kenntnis von der Schwangerschaft seiner Tochter hat. Leander erklärt ihm die Situation<sup>877</sup> und legt die Hintergründe dar, die das junge Paar in diese missliche Lage gebracht haben:

---

<sup>870</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, I, I, S. 40.

<sup>871</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, I, I, S. 40.

<sup>872</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, I, I, S. 41: „Eilet ihr Dämpfe der Kluft. Beeist / Kellers Blut mit eure Geist, / Ha ihr seid da, schon steht sein Blut. / Es ist gut.“

<sup>873</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, 4, S. 60 und 64.

<sup>874</sup> Vgl. *Principium*, S. 505, ausführlich erörtert in Kapitel 2.3 der vorl. Studie.

<sup>875</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, 4, S. 64f.

<sup>876</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, 4, S. 65.

<sup>877</sup> *Die Aussteuer*. In: WuB II, IV, 7, S. 67.

*Ich bin der Unglückliche, der sie [die Ehre] ihr [Fieckchen, JJ] in einem fatalen Augenblick raubte, als Wein und Liebe und Gelegenheit vereinigt, mich wider meinen Willen zum Verbrecher machten. Ich besuchte voriges Jahr eine meiner Tanten in der Weinlese, Ihre Tochter war auch dort, ich belauschte sie an einem Abend, als sie sich im dunkeln Garten allein glaubte, im Bade.<sup>878</sup>*

Leander führt in seinem Geständnis das Gefühl der Lebensfreude als Movens seiner Tat an. Die Erwähnung von Liebe als Mitverursacher für seine Handlung weist auf ihr Potenzial hin, im irdischen Dasein eine Ahnung von himmlischer Glückseligkeit zu erhalten.<sup>879</sup> Aufgrund dieses Glücksempfindens hat Leander „in einem fatalen Augenblick“ nicht die gesellschaftliche Strafwürdigkeit des Akts bedacht. Denn das Schicksal, so argumentiert Leander durch seine Wortwahl, hat die Begegnung zwischen ihm und Fieckchen bestimmt. Auch die Angst vor möglichen nachteiligen Konsequenzen für ihrer beider Seelenheil, die ein voreiliges Nachgeben des Sexualtriebs<sup>880</sup> mit sich bringen kann, sei schwächer als der Wunsch nach Triebstillung. Doch Leander bereut seine impulsive Tat, vor allem aufgrund der drohenden gravierenden Folgen für Fieckchen. Seine Sorge um sie drückt sich darin aus, dass er seinen Diener schickt, um sich nach ihrem Befinden zu erkundigen.<sup>881</sup>

Im Unterschied zu Zerbin und Marie vertrauen sich sowohl Leander als auch Fieckchen anderen an. Fieckchen weiß Rebenscheit als Unterstützerin. Und schließlich fasst Leander den Entschluss, die Hintergründe seiner Beziehung zu Fieckchen seiner Mutter und auch seinem Onkel, Splitterling, mitzuteilen und dadurch die Tat auch vor anderen einzugestehen. Dieser möchte die Geliebte Leanders, aufgrund der positiven Schilderungen seines Neffen, heiraten.<sup>882</sup> Allerdings erklärt er nach Leanders Geständnis:

*[E]s gilt mir gleich, ob ich als Ehemann oder als Vater für Fieckchen Sorge, ich habe sie nie gesehen, ich hab sie ja nur aus deinem Mund geliebt, denn in der Tat alle die kleinen Historien die du mir von ihr erzählt hast, sind mir bis ins Innerste der Seele gedrungen und solch ein Mädchen glücklich zu machen, könntest du mich durchs Feuer jagen.<sup>883</sup>*

Splitterlings Aussage verdeutlicht, dass er die Vorstellung einer Person, in diesem Fall Fieckchen, als liebenswürdig empfindet. Doch ob die Realität dem der Imagination entsprungenen Ideal gerecht geworden wäre, ist fraglich. Schließlich hat er sie nicht

---

<sup>878</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, IV, 7, S. 69.

<sup>879</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.2.1 der vorl. Studie

<sup>880</sup> Für Lenz liegt hier ein voreiliges Nachgeben des Sexualtriebes vor, da die Sexualität außerhalb der Ehe stattfand und damit ohne die Legitimation von Gott. Ausführlich hierzu s. Kapitel 2.2.1 der vorl. Studie.

<sup>881</sup> Vgl. *Die Aussteuer.* In: WuB II, IV, 1, S. 60.

<sup>882</sup> Vgl. *Die Aussteuer.* In: WuB II, II, 1, S. 46.

<sup>883</sup> *Die Aussteuer.* In: WuB II, V, 1, S. 70.

kennengelernt, bevor er den Entschluss fasste, sie zur Frau zu nehmen; ein Entschluss, der sich nach Leanders Geständnis dahingehend verändert, dass er für Fieckchen wie ein Vater sorgen möchte. Splitterlings Wunsch nach Fürsorge für Fieckchen veranlasst ihn demnach, die Rolle eines Ehemannes mit der eines Vaters zu vermischen. Der Grund für eine Ehe ist für Splitterling nicht Liebe – schon gar keine gegenseitige, da Fieckchen ihn nicht kennt. Sein Heiratswunsch begründet sich aus der Absicht – oder mehr noch – dem Bedürfnis, sie durch seine Fürsorge glücklich zu machen. An dieser Stelle lohnt es sich, auf Lenz' *Philosophische Vorlesungen* (1772, Druck 1780), die sich dem souveränen Umgang der Konkupiszenz widmet, zurückzukommen. Denn dort empfiehlt er, „den Gegenstand, dessen homogene Schönheit uns entgegen gedämmert, zu untersuchen, ob er wirklich ganz homogen mit uns ist.“<sup>884</sup> Wie in Kapitel 2.2.1 ausführlich erörtert wurde, stellt Homogenität für Lenz die umfängliche Übereinstimmung des inneren und des äußeren Menschen mit sich selbst sowie seiner Umwelt dar. Diesen Aspekt hebt er so stark hervor, weil Lenz in einer idealen Beziehung das Potenzial sieht, ein Paar könne sich im individuellen und gemeinsamen Streben nach Vollkommenheit gegenseitig unterstützen und sich so dem Zustand der Gottebenbildlichkeit annähern. Damit einhergehend verliert auch der menschliche Hang zur Sünde seine Wirkmacht und lässt auf Erlangung der Glückseligkeit hoffen. Um diese Hoffnung zu stärken und bestenfalls eine Ahnung von der im Jenseits zu erwartenden Glückseligkeit bereits im Diesseits zu erhalten, mahnt Lenz an, einen möglichen Partner bzw. eine mögliche Partnerin auf „Kongruität mit allen Theilen unsres Ichs“<sup>885</sup>, zu prüfen. Denn die ideale Liebe, in der die Seelen zweier Individuen harmonieren, kommt der Liebe zwischen Gott und seinen Geschöpfen zumindest nahe. Für Lenz liegt hierin die größtmögliche Annäherung an Glückseligkeit, die im Diesseits zu erreichen ist.

Während Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* argumentiert und erläutert, welche Erwägungen von den Beteiligten bestenfalls im Vorfeld einer Beziehung gezogen werden sollten, um die Chance auf eine ideale Verbindung nicht zu verspielen, geht er im Drama subtiler vor. Lenz erhebt darin nicht den moralischen Zeigefinger und lässt auch religiöse Fragen im Beziehungskontext unberührt. Dennoch vermittelt er seine Maxime von einer idealen, auf Homogenität beruhenden Verbindung zweier Individuen, mit Hilfe seines Plots auf unterhaltsame Weise – nämlich in Form eines Negativbeispiels. Denn Splitterling kann nicht beurteilen, ob er und Fieckchen als Paar das Potenzial für eine Ehe haben, die beide in ihrem Streben nach Vollkommenheit unterstützt – die beiden sind sich schließlich nie begegnet. So

---

<sup>884</sup> *PV*, S. 6.

<sup>885</sup> *PV*, S. 6.

schildert die in der *Aussteuer* beschriebene Situation eine einseitig angenommene Zuneigung auf Grundlage unterstellter geistiger Homogenität. Splitterlings ausgeprägter Wunsch für Fieckchen zu sorgen, birgt das Risiko, einen übereilten Entschluss zu treffen. Schließlich gibt es keine Garantie dafür, dass sich der positive Eindruck, der durch die Erzählung einer anderen Person entstanden ist, in einer persönlichen Begegnung bestätigt. Splitterling läuft Gefahr, sich ebenso zu einer übereilten Handlung hinreißen zu lassen, wie Lenz dies in seinem Vortrag beschreibt.

Abgesehen von Splitterlings eingeschränkter Urteilsfähigkeit wird Fieckchen über die angedachte Heirat überhaupt nicht in Kenntnis gesetzt, geschweige denn nach ihrer Bereitschaft zu einer Ehe mit dem Onkel ihres Liebhabers gefragt. Wenn Kongruenz das Ziel einer Partnerschaft sein soll, wie in den *Philosophischen Vorlesungen* gefordert,<sup>886</sup> muss die Meinung beider Parteien hinsichtlich der anderen Person sowie einer gemeinsamen Zukunft berücksichtigt werden. Andernfalls ist das Risiko, Schuld auf sich zu laden, hoch, indem Fieckchens Wünsche nicht berücksichtigt werden und ihr die Möglichkeit, sich innerhalb einer idealen Ehe zu vervollkommen, verwehrt oder zumindest erschwert wird.<sup>887</sup>

Splitterlings Entscheidung, Fieckchen zu heiraten, liegen zwar weitestgehend moralisch motivierte Gründe zugrunde,<sup>888</sup> doch auch Kalkül schwingt darin mit. Immerhin präferiert er eine Eheschließung mit einer mittellosen Frau, um sich ein gewisses Maß an Unabhängigkeit einräumen zu können. Denn Splitterling möchte vermeiden, sich von einem Schwiegervater, der für die Aussteuer seiner Tochter aufkommt, zu deren „Sklaven“ machen zu lassen.<sup>889</sup> Weiterhin ist festzustellen, dass der bereits eingangs in der Untersuchung erwähnte Appell aus Lenz' moralisch-theologischen Schriften, sich mit seiner Umwelt ins richtige Verhältnis zu setzen, in Splitterlings Plan nicht berücksichtigt wird. Das Ignorieren von Fieckchens Meinung bezüglich der Heirat mit ihm belegt dies – ihre Verhältnisse finden in Splitterlings Lebensplanung keine Beachtung. Dies stellt kaum eine günstige Voraussetzung für eine glückliche Ehe dar, geschweige denn für eine Verbindung, die im Streben nach Vollkommenheit zu unterstützen vermag.

---

<sup>886</sup> Vgl. *PV*, S. 6.

<sup>887</sup> Im Drama selbst wird dieser Aspekt von Schuld nicht thematisiert. Doch unter Berücksichtigung von Lenz' moralisch-theologischen Schriften – v.a. den *Philosophischen Vorlesungen* – sowie der Häufung des Themas der Nichtumsetzbarkeit des Strebens nach Vollkommenheit aufgrund äußerer Umstände in seinen literarischen Texten, ist von einer grundsätzlichen Relevanz dieser Form der Schuld – auch in der *Aussteuer* – auszugehen.

<sup>888</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, 1, S. 46.

<sup>889</sup> Vgl. *Die Aussteuer*. In: WuB II, 1, S. 45.



Lenz exemplifiziert mittels der Figuren Splitterling und Leander, wie eine Absicht, die das Risiko birgt, sich gegenüber einem Mitmenschen (Fieckchen) schuldig zu machen, eine solche bleibt, was letztlich zu einem glücklichen Ende für alle Beteiligten führt. Bedingung hierfür ist, neben der Kommunikation der Figuren miteinander, die Vernunftfähigkeit des Onkels sowie Leanders Aufrichtigkeit und die Berücksichtigung von Fieckchens Wünschen.<sup>890</sup> Denn, wie nachvollzogen wurde, rückt Splitterling von seinem Vorhaben, Fieckchen zu heiraten, ab, als er erfährt, dass diese ein Kind von seinem Neffen erwartet. Es ist anzuzweifeln, dass eine Ehe der richtige Weg gewesen wäre, um seinem geäußerten Wunsch nach Fürsorge für Fieckchen nachzukommen, ist die Zuneigung seitens Splitterling doch nur oberflächlich und ihrerseits nicht vorhanden, da sie ihn nicht kennt. Als väterlicher Unterstützer kann er jedoch aktiv zu ihrem Glück und dem seines Neffen beitragen.

Auch Leanders Verhaltensänderung deutet auf einen Vervollkommnungsprozess hin. Denn er bewältigt seine Schuldgefühle, die durch die Verführung Fieckchens ausgelöst wurden. So erreicht er es, die aus Verzweiflung resultierende Passivität, die Selbstmordpläne in ihm hervorrief, abzulegen und Verantwortung für sein Handeln und damit einhergehend für Fieckchen und ihr beider Kind zu übernehmen. Die Heirat des Paares, dessen fehlgeleitete Konkupiszenz im Ausleben des Sexualtriebs mündet, was erst die Konflikte auslöste, schafft die Voraussetzung – Lenz' Ausführungen in den *Philosophischen Vorlesungen* folgend – um auf irdische und auch ewige Glückseligkeit zu hoffen. Denn durch Vernunft, Rücksichtnahme und Pflichtgefühl gegenüber den Konsequenzen des eigenen Handelns wird in der *Aussteuer* die Gefahr schuld- und sündhafter Entscheidungen und Handlungen – temporär – gebannt. Inwieweit diese Entwicklung von der Unterstützung einer übernatürlichen Macht, hier in Gestalt eines Gnomen, beeinflusst wurde und welchen Anteil die Handlungsbereitschaft der Figuren daran hat, bleibt offen. Fieckchens und Leanders vermeintliche Sünde der Unzucht, die im Drama nicht als solche bezeichnet wird, scheint jedenfalls nicht weiter gesühnt werden zu müssen. So haben die beiden trotz ihres Fehltritts keine nachteiligen Konsequenzen zu erwarten, was vor allem auf ihre dargelegte Bereitschaft zur Vervollkommnung zurückzuführen ist. Dieses Streben nach Vollkommenheit ist die Voraussetzung für die gottgegebene Bestimmung der Menschen – diese ist „Liebe und Glückseligkeit.“<sup>891</sup> Wohl aufgrund der

---

<sup>890</sup> Über Fieckchens Gefühle bzgl. Leander erfahren die Leser\*innen nichts. Da der um ihr Wohlergehen besorgte Gnom die beiden zusammenführen möchte, ist zumindest nicht auszuschließen, dass Fieckchen eine Verbindung mit Leander widerstrebt. Diese Lesart erlaubt, davon auszugehen, dass sie einer Eheschließung mit Leander zustimmen wird. Splitterling berücksichtigt jedoch die Möglichkeit, dass sie sich gegen eine solche entscheiden könnte, indem er anmerkt, er würde sie „unter der Bedingung, daß sie meinem Neffen die Hand gibt, zur einzigen Erbin meines ganzen Vermögens einsetze[n].“ *Die Aussteuer*. In: WuB II, V, 3, S. 74.

<sup>891</sup> *PV*, S. 69f.

Bereitwilligkeit Leanders und Fieckchens, ein Leben gemäß dieser Bestimmung zu führen, vergibt Gott ihnen ihre Sünde, die durch Zufall oder auch schicksalhafte Fügung – in jedem Fall durch äußere Umstände – begünstigt wurde.

### *Der Hofmeister* (1774)

Das Drama mit dem ironischen Titel *Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung* handelt von einer illegitimen intimen Beziehung des Hofmeisters Läufer zu seiner Schülerin Gustchen, aus der ein Kind hervorgeht. Die Vorteile der Privaterziehung sind also fraglich, doch die Bereitschaft der Figuren zu positiver Veränderung, zu Reue und Buße, führt zu einem glücklichen Ende der Handlung.

Auch in diesem literarischen Text scheitern die Figuren, Läufer und Gustchen, daran, ihre Konkupiszenz zu lenken. Während Läubfers nachlassende Vernunftfähigkeit und Willensstärke auf andauernde Demütigungen durch die Majorsfamilie und berufliche Perspektivlosigkeit zurückzuführen ist,<sup>892</sup> empfindet Gustchen eine emotionale Verlorenheit. Diese resultiert aus dem distanzierten Verhältnis zu ihren Eltern<sup>893</sup> und wird durch die Abwesenheit ihres Cousins, Fitz von Berg, den sie zu lieben meint und den sie heiraten möchte, verstärkt. Läufer gegenüber schildert sie ihre Situation:

*Du siehst: ich bin schwach und krank; hier in der Einsamkeit unter einer barbarischen Mutter – Niemand fragt nach mir, niemand bekümmert sich um mich: meine ganze Familie kann mich nicht mehr leiden; mein Vater selbst nicht mehr: ich weiß nicht warum.*<sup>894</sup>

Auch in diesem Text wirkt der emotional labile Zustand der Figuren begünstigend für Schuld und Sünde, was besonders bei Gustchen deutlich wird.<sup>895</sup> Wie auch Zerbin, flüchtet sie sich als

---

<sup>892</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.2.2 der vorl. Studie.

<sup>893</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.2.1 und Kapitel 3.3.1 dieser Studie.

<sup>894</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68. Hier muss ergänzt werden, dass sich die Beziehung zum Vater, Major von Berg, aufgrund seiner Sorge um Gustchen verschlechtert hat (vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, II, 6, S. 71). Sie ist bereits schwanger, als sie sich Läufer anvertraut. Von den Umständen seiner Tochter hat der Major keine Kenntnis. Er sucht auch nicht das Gespräch mit seiner Tochter, um die Hintergründe für Gustchens von ihm als gesundheitlich kritisch angenommenen Zustand zu erfahren. Zur dysfunktionalen Familienstruktur im Drama s. Kapitel 3.3.1 dieser Studie.

<sup>895</sup> Vgl. auch: Jerenashvili, S. 280: „Sowohl Läufer als auch Gustchen verkümmern in eigenem Kummer, sehen die Selbstbefreiung und Selbstbestätigung in der Sexualität. Die Erotik wird als Ausweg ersichtlich.“ Siehe auch Kemper, S. 249f.: „Die soziale Lage und die psychische Verfassung entwickeln v.a. für Läufer und Gustchen [...] eine Eigendynamik, die auch durch normative Kenntnisse nicht mehr steuerbar wird und die selbst durch Dienstwilligkeit und gesellschaftliche Anpassungsbereitschaft nicht gemildert scheint. [...] Die Affäre zwischen Gustchen und Läufer ist [...] zwar unfraglich für die Gesellschaft ein Normbruch, doch sind die Anfänge und

ohnehin romanaffine<sup>896</sup> Jugendliche<sup>897</sup> in eine „gewisse[] Realität“<sup>898</sup>, die sie mit Läufer, als eine Art Requisite, gestaltet. Als dieser erwägt, sich beruflich umzuorientieren, äußert sie in theatralischer Pose:

*O Romeo! wenn dies deine Hand wäre – Aber so verlässest du mich, unedler Romeo! Siehst du nicht, daß deine Julie für dich stirbt – von der ganzen Welt, von ihrer ganzen Familie gehaßt, verachtet, ausgespien. [...]*<sup>899</sup>

Das gespielte Drama wird zur Realität, als die Mutter hinter die Liaison ihrer Tochter mit dem Hofmeister kommt.<sup>900</sup>

Durch ein Gespräch zwischen dem Major und seinem Bruder, dem Geheimen Rat, erfährt man, dass Gustchen nach der Entdeckung der Affäre, was bereits über ein Jahr zurückliegt, von zuhause weggelaufen ist.<sup>901</sup> Als sie in der darauffolgenden Szene gemeinsam mit einer alten, blinden Frau namens Marthe und ihrem Kind in einer Bettlerhütte im Wald „im groben Kittel“<sup>902</sup> – der Assoziationen mit einem Bößergewand weckt – auftaucht, deutet nichts auf ihren einstigen Hang zur Schwärmerei hin. Stattdessen handelt sie moralisch, sie kümmert sich um ihre Mitmenschen. So hat Gustchen, die sich nun Grete<sup>903</sup> nennt,<sup>904</sup> für ihre Vertraute Essensvorräte für die kommenden beiden Tage besorgt, da sie ihren Vater aufsuchen möchte, denn „mein Gewissen treibt mich fort von hier.“<sup>905</sup> Auf Marthes Frage, wovon sie denn den Säugling ernähren solle, geht Gustchen nicht ein. Die Überzeugung, dass Gott mit ihr sein wird,<sup>906</sup> scheint sie auf ihr Kind zu übertragen. Das Gefühl der Verlorenheit, der

---

Umstände dieses Ereignisses im Drama halbwegs einsichtig gemacht, was die Charaktertiefen und –untiefen der Figuren ausleuchtet und [...] entschuldigend wirkt.“

<sup>896</sup> Siehe etwa die Bezeichnung Fritz' als Romeo. Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 50.

<sup>897</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, I, 5, S. 51: „Ich bin ja noch ein Kind: ich bin noch nicht zum Abendmahl gewesen [...]“

<sup>898</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 617.

<sup>899</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, II, 5, S. 68.

<sup>900</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, III, 1, S. 76.

<sup>901</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 1, S. 87.

<sup>902</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 2, S. 88.

<sup>903</sup> Es stellt sich die Frage, ob Lenz' einstiger Freund, Johann Wolfgang Goethe, für den ersten Teil seiner *Faust*-Tragödie (1808) auf die von Lenz gewählten (Alias-)Namen der Figuren Gretel und Marthe im *Hofmeister* zurückgriff. Die Namenswahl „Gretel“ beziehungsweise „Gretchen“ wird in beiden Fällen durch den Bezug zu Susanna Margarethe Brandt plausibel, die 1772 in Frankfurt wegen Kindsmord zum Tode verurteilt wurde. Bezüglich der Marthe-Figuren wäre es jedoch interessant zu wissen, ob diese Namensgleichheit absichtlich oder zufällig geschah. Gesetzt dem ersten Fall, wies Goethe Gretchens Nachbarin, Marthe, einen negativen, kupplerischen Charakter zu, in Abgrenzung zu Lenz' als fürsorglich gezeichneter gleichnamiger Figur.

<sup>904</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 2, S. 89. Das Gustchen sich einen anderen Namen gibt, wie auch Läufer dies tut (vgl. Kapitel 3.1.1 der Studie), ist nicht ausschließlich auf Gründe der Anonymität zurückzuführen. Die Vermutung liegt nahe, dass damit unterstrichen werden soll, dass die beiden Figuren nicht die gleichen sind, die sie waren, als sie gesündigt haben. Vielmehr sind sie nun, durch den Prozess der Buße, andere geworden, die ihr altes, sündiges Wesen abgelegt haben.

<sup>905</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 1, S. 89.

<sup>906</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 2, S. 89.

Unbestimmtheit, das ein Ausdruck von mangelndem Glauben sei, was Lenz in den *Stimmen des Laien* (Entstehung 1773 – 74, Druck 1775) als die eigentliche Erbsünde beschreibt,<sup>907</sup> ist einem tief empfundenen Gottvertrauen gewichen. Die Zeit ihrer Schwangerschaft, während der sie von Marthe unterstützt wurde, in der sie also aktive Nächstenliebe erlebte, ist als Phase der Reue und Buße zu interpretieren.<sup>908</sup> In Gustchens Aufbruch, der von dem Wunsch geleitet wird, ihren Vater um Verzeihung für ihren Fehltritt zu bitten und sich mit ihm auszusöhnen, drückt sich ihre moralische und religiöse Umkehr als praktische Handlung aus.

Doch noch von der Entbindung des Kindes geschwächt, bricht Gustchen entkräftet an einem Teich zusammen. Sie fleht, ihr Vater möge ihr nicht die Schuld dafür geben, keine Nachricht von ihr zu erhalten. Sie habe all ihr Mögliches getan, wisse nun jedoch, dass er aus Gram um sie tot sei und nun Rechenschaft von ihr fordere. Indem sie sich in der Absicht, sich umzubringen, in den Teich wirft, möchte sie dieser eingebildeten Forderung nachkommen, wird aber von ihrem Vater gerettet.<sup>909</sup> Auf ihre Bitte um Verzeihung beteuert er: „Ich verzeih dir; ist alles vergeben und vergessen – Gott weiß es: ich verzeih dir – Verzeih du mir nur!“<sup>910</sup> Gustchen kehrt nach Hause zurück und auch ihr Kind wird zu ihr gebracht.<sup>911</sup>

Fritz, der durch eine Intrige Gustchens Tod annimmt,<sup>912</sup> bricht in Leipzig auf, wo er studiert. Er reist zu seinem Onkel, Major von Berg, um sich Gewissheit über die Situation seiner von ihm geliebten Cousine zu verschaffen. Nachdem er sie wohlauf vorfindet und er erfährt, was sich während seiner Abwesenheit zwischen Gustchen und Läufer zugetragen hat, möchte Fritz sie dennoch heiraten. Als der Major dies erfährt, entspinnt sich ein Dialog über Buße und Vergebung:

---

<sup>907</sup> Vgl. *Stimmen*. In: WuB II, S. 617 und ausführlich in Kapitel 2.1 der vorl. Studie.

<sup>908</sup> Vgl. auch Schöne, S. 106.

<sup>909</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 4, S. 93. Wittkowski vertritt die These, der Major würde Gustchen aus Liebe vor dem Ertrinken retten und stellt diese Behauptung in den Zusammenhang mit der Verwöhnerei des Majors, vgl. Wittkowski, S. 89. Doch diese Interpretation ist falsch. Denn der Major fasst den Entschluss zur Rettung einer Ertrinkenden, bevor er weiß, dass es sich bei der Person um seine Tochter handelt, die er dadurch vor dem Suizid bewahrt. Der Major handelt in dieser Szene gemäß Lenz' Handlungsmaxime der tätigen Nächstenliebe.

<sup>910</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 5, S. 94.

<sup>911</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, Letzte Szene, S. 120f.

<sup>912</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 11, S. 119.

MAJOR: *O sie hat bereut, Jung, ich schwöre dir, sie hat bereut wie keine Nonne und kein Heiliger. Aber was ist zu machen? Sind doch die Engel aus dem Himmel gefallen – Aber Gustchen ist wieder aufgestanden.*

FRITZ: *Lassen Sie mich zum Wort kommen.*

MAJOR drückt ihn immer an die Brust: *Nein Junge – Ich möchte dich tot drücken – Daß du so großmütig bist, daß du so edel denkst – daß du – – mein Junge bist –*

[...]

FRITZ: *Dieser Fehltritt macht sie mir nur noch teurer – macht ihr Herz nur noch englischer – Sie darf nur in den Spiegel sehn, um überzeugt zu sein, daß sie mein ganzes Glück machen werde, und doch zittert sie immer vor dem, wie sie sagt, ihr unerträglichen Gedanken: sie werde mich unglücklich machen. O was hab ich von einer solchen Frau anders zu erwarten als einen Himmel?*

MAJOR: *Ja wohl einen Himmel; wenn's wahr ist, daß die Gerechten nicht allein hineinkommen, sondern auch die Sünder, die Buße tun. Meine Tochter hat Buße getan, und ich hab für meine Torheiten [...] auch Buße getan; ihr zur Gesellschaft: und darum macht mich der liebe Gott auch ihr zur Gesellschaft mit glücklich.*

[...]

FRITZ: umarmt das Kind auf dem Kanapee, küßt's und trägt's zu Gustchen: *Dies Kind ist jetzt auch das meinige; ein trauriges Pfand der Schwachheit deines Geschlechts und der Torheiten des unsrigen [...].*<sup>913</sup>

Der Major beteuert Gustchens tief empfundene Reue über ihre Sünde der illegitimen Verbindung mit Läufer und die daran geknüpfte Schuld gegenüber Fritz und der Majorsfamilie. Der Ausruf des Majors, „Aber Gustchen ist wieder aufgestanden“ weist Parallelen zur pietistischen Wiedergeburtstheorie auf.<sup>914</sup> Verstärkt wird die Nähe zur pietistischen Frömmigkeit durch die Phase der Läuterung und Buße, die sie, wie eine Einsiedlerin im Wald, verbrachte. Der während dieses Zeitraums initiierte Vervollkommnungsprozess Gustchens ermöglichte ihr, sich von der Sünde loszusagen und letztlich – symbolisiert durch den Sprung in den Teich – sich von ihr reinzuwaschen. Weiterhin kann der Sprung, mit dem sie ihr Leben beenden wollte, als eine Anlehnung an das Taufsakrament verstanden werden, durch das sie ihren Bund mit Gott erneuert. Gustchen legt ihr altes, sündiges Wesen ab und wird als rechtgläubige Christin wiedergeboren.<sup>915</sup>

Gleiches trifft auf den Major zu, der nach der Zeit der Buße, als welche er den Zeitraum von Gustchens Abwesenheit beschreibt,<sup>916</sup> aus reiner Nächstenliebe ein Menschenleben retten will

---

<sup>913</sup> Hofmeister. In: WuB I, V, Letzte Szene, S. 122f.

<sup>914</sup> Vgl. Koschorke: *Prägnanter Moment*, S. 101. Er merkt zudem an: „Als bekehrte Sünderin ließe sie [Gustchen, JJ] sich mit Maria Magdalena vergleichen.“

<sup>915</sup> Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 173: „Nach ihrer Rettung aus dem Teich und der erhaltenen Verzeihung agiert Gustchen nur noch als freundliches, von allem Übel reingewaschenes Töchterchen. [...] Gustchens Vorgeschichte scheint nur noch als Anekdote präsent zu sein.“

<sup>916</sup> Auf die Umkehr des Majors weist auch seine ausgebildete Fähigkeit zur Selbstreflexion und die Abkehr von weltlichem Ruhm hin. Als sein Bruder ihn darüber informiert, ein Mann – bei dem es sich um Fritz handelt – sei bei Gustchen, der um ihre Hand anhält, entgegnet der Major: „Doch keiner zu weit unter ihrem Stande? O sie sollte die erste Partie im Königreich werden. Das ist ein vermaledeiter Gedanke! wenn ich doch den erst fort hätte; er wird mich noch ins Irrenhaus bringen.“ Hofmeister. In: WuB I, V, Letzte Szene, S. 121.<sup>917</sup> Hofmeister. In: WuB I,

– denn er weiß nicht, dass die Frau, die in den Teich springt, seine Tochter ist.<sup>917</sup> Unter dieser Prämisse erfahren Vater und Tochter Erlösung. Durch ihre Bereitschaft zur Vervollkommnung, ausgelöst durch ihre Rückkehr zum Glauben, haben sie die Chance auf ein Dasein frei von Sünde und Schuld. Ihr Entschluss zum Streben nach Gottebenbildlichkeit erlaubt dem Major und Gustchen auf das Erlangen der Glückseligkeit und ein glückliches Dasein im Diesseits hoffen zu dürfen.<sup>918</sup>

Gustchens Angst, Fritz unglücklich zu machen, wie in obiger Szene erwähnt, ist als Ausdruck ihrer Demut zu verstehen. Denn sie hat erfahren, welche Konsequenzen eine sündhafte Handlung haben kann. Tatsächlich stand für sie, als unverheiratete Frau mit einem unehelichen Kind, ihre gesamte Existenz und die des Kindes auf dem Spiel. Sie weiß um ihren Hang zur Sünde und bangt, dass eine weitere nicht vorhersehbare, unbedachte Handlung Unglück über sie und ihre Familie – also auch Fritz – bringen könnte. August Hermann Franckes Appell, man halte sich lieber für den ärgsten Sünder, denn für frömmer als man ist,<sup>919</sup> scheint in der Figur Gustchens literarisch dargestellt zu sein.

Fritz, der in der Anerkennung des unehelichen Kindes als sein eigenes ein Beispiel für die Überwindung der Sünde des Stolzes gibt, zieht gerade aus Gustchens Demut die Gewissheit, dass sie ihn glücklich machen wird. Weiter wird an der Figur des Fritz von Berg, dessen Charakter als fähig zur Vervollkommnung bezeichnet werden kann, nachvollziehbar, wie glücklich man sich selbst und seine Mitmenschen machen kann, wenn man bereit ist, bedingungslos zu verzeihen. Nichts weniger als den Himmel auf Erden verspricht er sich von seinem gemeinsamen Leben mit Gustchen und ihrem Kind, das doch das Ergebnis menschlicher Sündhaftigkeit ist. Eben durch dieses Kind, als sichtbares, lebendig gewordenes Resultat der Sünde, lässt Lenz die Familie ihren eigentlichen Daseinszweck erkennen: Vergeben können, Fürsorge leisten, Verantwortung für sich selbst und andere übernehmen sowie tätige Nächstenliebe leben. Erst Gustchens und Läubfers Sünde der Unzucht hat diese Einsicht in der Familie von Berg ermöglicht.

Auch Läufer findet nach einer Leidensphase, die ihren Höhepunkt mit der Selbstkastration erreicht, sein Glück. Aus Reue und Verzweiflung verstümmelt er sich, nachdem er sein Kind

---

IV, 4, S. 93: „Hei! hoh! da ging’s in den Teich – Ein Weibsbild war’s, und wenn gleich nicht meine Tochter, doch auch ein unglücklich Weibsbild – [...]“

<sup>917</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 4, S. 93: „Hei! hoh! da ging’s in den Teich – Ein Weibsbild war’s, und wenn gleich nicht meine Tochter, doch auch ein unglücklich Weibsbild – [...]“

<sup>918</sup> Zum religiösen Aspekt dieser Szene s. a. Schöne, S. 106 – 108.

<sup>919</sup> Vgl. Francke: *Kurtze und einfältige, jedoch gründliche Anleitung zum Christentum*. In: Peschke, S. 360 – 364, hier S. 360f.

kennengelernt hat<sup>920</sup> und sich für den von Marthe angenommenen Tod Gustchens schuldig fühlt.<sup>921</sup> Er resümiert:

*O Unschuld, welch eine Perle bist du! Seit ich dich verloren, tat ich Schritt auf Schritt in der Leidenschaft und endigte mit Verzweiflung. Möchte dieser letzte mich nicht zum Tode führen, vielleicht könnt ich itzt wieder anfangen zu leben und zum Wenzeslaus wiedergeboren werden.*<sup>922</sup>

Läuffer erkennt die Unverhältnismäßigkeit seiner Tat als finalen Akt der Leidenschaft, die ihren Ursprung in seinem sündhaften Umgang mit dem Geschlechtstrieb hat. Er hofft darauf, aktiv Buße tun zu können und ein ebenso gottesfürchtiges Leben führen zu können wie der Schulmeister Wenzeslaus.<sup>923</sup>

Dass dies nicht der für Läuffer zgedachte Weg ist, stellt Lenz im Laufe des Dramas heraus. Stattdessen wird dem ehemaligen Schulmeister ermöglicht, sein individuelles Glück durch die Ehe mit der Bäuerin Lise<sup>924</sup> zu finden und zu leben. Lenz empfiehlt in seinen *Philosophischen Vorlesungen* die empfindsame Liebe, wenn die Möglichkeit zur Ehe samt Legitimierung der Sexualität ausgeschlossen ist.<sup>925</sup> Diese Form der Liebe lebt das Paar im *Hofmeister*, da Läuffer aufgrund seiner Selbstkastration seine Sexualität nicht mehr wie zuvor ausleben kann. So erklärt Läuffer, „Lise, ich kann bei dir nicht schlafen“, woraufhin sie entgegnet „[s]o kann er doch wachen bei mir.“<sup>926</sup> Frei von dem Anspruch Nachkommen zu zeugen, „entwickelt sich die autonome moderne Partnerschaftsehe – in Deutschland begünstigt durch pietistische Verinnerlichungsimpulse“, wie Koschorke erklärt. Er erläutert: „Der neuen Ehephilosophie gilt die Liebe der Ehepartner als der tiefste, spirituell zu verstehende Grund der Verbindung; einer Verbindung, die sozial entpflichtet wird und ihren Zweck in sich selber trägt.“<sup>927</sup> Berücksichtigt man diese Ausführungen sowie Lenz' Bekenntnis zur empfindsamen Liebe, ist nicht auszuschließen, dass die Ehe zwischen Lise und Läuffer als eine vom Autor angebotene Spielart einer idealen Verbindung zu interpretieren ist. In jedem Fall scheint Gott Läuffer seine Sünde der Unzucht vergeben zu haben, findet doch auch er sein Glück in der Liebe zu Lise.

---

<sup>920</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 3, S. 102f.

<sup>921</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 1, S. 100.

<sup>922</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 3, S. 104.

<sup>923</sup> Dass die Lebensweise des Schulmeisters Wenzeslaus als nicht uneingeschränkt gottgefällig verstanden werden soll, wird in Kapitel 3.1.1 der vorliegenden Studie erörtert.

<sup>924</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 10, S. 114 – 118.

<sup>925</sup> Vgl. Kapitel 2.2.1 dieser Studie.

<sup>926</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 10, S. 117.

<sup>927</sup> Koschorke: *Prägnanter Moment*, S. 96.

Wie in der vorangegangenen Analyse erörtert wurde, wählt Lenz unterschiedliche Ausgänge für seine Figuren, die die Sünde der Unzucht begangen haben. Der gemeinsame Nenner der in diesem Kapitel vorgestellten Elternfiguren ist jedoch, dass ihnen Gottes Barmherzigkeit zuteilwird, wie er es in Bezug auf Mt22,14 in seinen *Philosophischen Vorlesungen* beschreibt:

*Wir werden ohne Verdienst gerecht – Sünder wie wir sind, erbarmt sich Gott über uns, liebt uns, will uns glücklich machen [...]. Denn es ist eine Gleichheit unter allen Menschen, so ferne sie alle Gesetze desselben Wesens, alle zur höchsten Glückseligkeit erschaffen, alle **beruffen** sind. Aber wenige sind auserwählt, wenige werden so glücklich – und **dasselbe** liegt nicht einmal an ihrem Wollen oder Lassen, sondern an Gottes Barmherzigkeit [...].*<sup>928</sup>

Das Zitat trägt fatalistische Züge und unterstreicht die Realitätsferne, die in Lenz' Dramenschlüssen auffällt. Zwar stellt er fest, dass der Hang zur Sünde allen Menschen eigen ist. Jedoch, in Abgrenzung zu der im Zitat hervorgehobenen Exklusivität jener, die Glückseligkeit erreichen und denen Gottes Barmherzigkeit widerfährt, wird dieser Segen insbesondere Lenz' weiblichen Figuren, die die Sünde der Unzucht begangen haben, zuteil. Dabei wird dieser so plakativ herausgestellt, dass ein Realitätsanspruch nicht beziehungsweise kaum möglich ist.

Lenz bietet demnach in den hier diskutierten Texten die Utopie als Lösung zur Erlösung an.<sup>929</sup> So wird Marie aus *Zerbin oder die neuere Philosophie* zu einer Heiligen stilisiert, die in ihrem Tod Trost, Erlösung und Vergebung findet, indem explizit darauf hingewiesen wird, ihre schöne Seele flöge zum Himmel.<sup>930</sup> Fieckchen, aus dem Lustspiel *Die Aussteuer*, hat mit dem Gnom sogar einen übernatürlichen Beistand an ihrer Seite, von dem sie nichts ahnt. Doch er lenkt die Geschehnisse zu ihren Gunsten. Durch seine Hilfe fügt sich alles zum Guten. Denn die vermeintliche Sünde des unehelichen Geschlechtsverkehrs wird nivelliert, da die Eltern heiraten können und ihre (gesellschaftliche) Schuld dadurch getilgt wird.

Absurde Wendungen in der Dramenhandlung und das utopische Ende im *Hofmeister* lassen eine Übertragung des Plots in die Realität als unwahrscheinlich erscheinen. Sich deutlich widersprechende Aussagen im Text, die für Verunsicherung bei Leserinnen und Lesern sorgen, unterstreichen die Realitätsferne dieses Texts.<sup>931</sup> So wird das Geschlecht des Kindes

---

<sup>928</sup> PV, S. 32.

<sup>929</sup> Vgl. Hempel: *Der gerade Blick*, S. 97.

<sup>930</sup> Vgl. *Zerbin*, S. 377.

<sup>931</sup> Koschorke erkennt eine „Dimension des Übernatürlichen“, Koschorke: *Prägnanter Moment*, S. 101.



geändert,<sup>932</sup> Gustchens Schwangerschaft dauert über ein Jahr,<sup>933</sup> die erblindete Marthe findet wie „auf Gottes Barmherzigkeit“<sup>934</sup> den Weg zu Wenzeslaus' Schule, wo sie auf Läufer trifft.<sup>935</sup> Zudem wird das vor zwei Tagen geborene Kind mit Kohl und Rüben gefüttert, was seiner Gesundheit nicht zu schaden scheint,<sup>936</sup> in der Realität aber zum sicheren Tod des Kindes führen würde. Bemerkenswert, wenn auch nicht per se unrealistisch ist auch, dass sich niemand aus dem Figurenpersonal negativ über den Säugling äußert.<sup>937</sup> Lenz stattet hier seine Figuren mit einem Maß an Toleranz aus, das über den normierten Wertekanon seiner Zeit hinausweist.<sup>938</sup>

Die in Lenz' literarischen Texten nachvollzogene Tendenz, normwidriges Verhalten durch die äußeren – und auch innerlich-emotionalen – Umstände einer Figur zu entschuldigen, deutet auf eine Flexibilisierung des Schuld- und damit einhergehend des Sündenverständnisses hin. Was als sünd- beziehungsweise schuldhaftige Handlung gilt, kann für Lenz nicht pauschal beurteilt werden. Durch diese sich verändernde Einstellung zu Sünde und Schuld, wie Lenz sie in den untersuchten Texten einfließen lässt, wirbt er einerseits um Verständnis und Nachsicht im zwischenmenschlichen Miteinander. Darin drückt sich seine Bemühung um Beförderung der Glückseligkeit im Diesseits aus. Andererseits vermitteln die Texte, dass es sich lohnt, auf Gottes Gnade zu vertrauen. Denn das Versprechen auf Vergebung und Erlösung – trotz der menschlichen Sündhaftigkeit – wird in den fiktionalen Texten eingelöst. So weist das auf unterschiedliche Weise gestaltete gute Ende in Lenz' literarischen Texten auf die von Gläubigen erhoffte ewige Glückseligkeit im Jenseits hin und nährt ihre Erlösungshoffnung.

---

<sup>932</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 1, S. 100: Marthe nennt das Kind Suschen, der Major schwärmt indessen von seinem Enkelsohn, vgl. ebd. Letzte Szene, S. 121.

<sup>933</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, IV, 1, S. 87 ebd. 2, S. 89 sowie V, 1, S. 99.

<sup>934</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, 1, S. 100.

<sup>935</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 1, S. 99.

<sup>936</sup> Vgl. *Hofmeister*. In: WuB I, V, 1, S. 100.

<sup>937</sup> *Hofmeister*. In: WuB I, V, Letzte Szene, S. 121: „Hier ist mein Kind, mein Großsohn. [...] Mein allerliebstes Großsöhnchen! (*schmeichelt ihm*) meine allerliebste närrische Puppe!“

<sup>938</sup> Vgl. hierzu *Die Soldaten und Zerbin oder die neuere Philosophie*. Vgl. zum Schluss des *Hofmeisters* auch Hempel: '... die weltliche Theologie oder der Naturalismus, den ich Ihnen predige'. *Poetologische Konsequenzen der Religiosität bei J. M. R. Lenz*.“ In: Hans-Edwin Friedrich (Hg.): *Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen*. Berlin 2011, S. 285 – 295. S. 294: „In der allgemeinen Versöhnung scheint eine Perspektive auf, die den gewöhnlichen gesellschaftsklugen Blick verspottet. Dass eine Lösung, wie sie der Schluss des *Hofmeisters* vorschlägt, in der Gesellschaft nur zu einem äußerst fragwürdigen Scheinfrieden führen kann, bezeugt umso deutlicher den utopischen Charakter des Schlusses. Positiv bleibt dieses unbegreifliche Szenario für den Menschen Lenz unvorstellbar – deshalb kann er es nur in der grotesken Unvereinbarkeit einer allgemeinen Erlösung von Schuld und Verpflichtung mit der äußerst konkret gestalteten Menschenwelt des Dramas entwerfen.“ Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Neuhuber, S. 100 – 102.

#### 4. Schlussbetrachtung

*In allen Erzählungen und Gedichten ist die Leugnung des Bösen in uns selbst die Quelle allen Unglücks und sind Erkenntnis und Wissen die Rettung. Das Böse kann sich in Gutes verwandeln, wenn es begriffen wird, wenn man eine Form findet, es darzustellen, es ritualisiert. Dazu sind die Literatur und die Religion da.*

Connie Palmen

*und da die Wahrheit immer in der Mitte liegt, müssen wir von einer Seite zur andern balancieren, ehe wir auf dem Seile gehen lernen.*

Jakob Michael Reinhold Lenz

Eine literarhistorische Studie, die sich mit Sünde und Schuld in den Texten von Lenz befasst, mit der Analyse von Predigten und Traktaten von Spener, Francke und Spalding einzuleiten, erwies sich als fruchtbare Herangehensweise. Denn um sich Lenz' Schuld- und Sündenverständnis anzunähern und seine diesem zugrundeliegenden theologischen Überzeugungen zu durchdringen, ist der Rekurs auf die Theologen eine wichtige Voraussetzung. So ermöglicht das gewählte methodische Vorgehen, Lenz' theologische Entwicklung, ausgehend von der in seinem Elternhaus vermittelten pietistischen Frömmigkeit hin zu neologischen Positionen, nachzuvollziehen. Dabei erwies sich Spalding als wichtiger Impulsgeber für den mal mehr und mal weniger ausgeprägten Emanzipationsprozess des Autors vom pietistischen Schuld- und Sündenverständnis.

Die Beschäftigung mit den Theologen zeigt, dass, trotz unüberbrückbarer Differenzen im Hinblick auf die Erbsündenlehre, Gemeinsamkeiten zwischen dem Neologen Spalding und den Pietisten Spener und Francke offenkundig sind. So kritisieren die drei vorgestellten Pastoren das von ihnen als sündhaft bewertete Gewohnheitschristentum. Dieses beschränkt sich auf äußere Frömmigkeitsrituale, wie etwa Gottesdienstbesuche und Empfangen der Sakramente. Die sich gläubig Wahnenden bemühen sich allerdings nicht darum, ihren Glauben in guten Handlungen auszudrücken. Ursächlich für diese oberflächliche Form des Glaubens ist ihr fehlender lebendiger Glaube, der dabei unterstützt, aus sich selbst heraus – um Gott zu ehren und aus innerer Überzeugung – nicht zu sündigen. Die Religiosität sogenannter Gewohnheitschristinnen und -christen ist demnach theoretischer Natur, in dem das göttliche Gebot der Nächstenliebe nicht als Handlungsorientierung dient.

Claussen fasst die verbindenden sowie kontroversen Positionen des Pietismus und der Neologie zusammen:

*Beide Bewegungen [Pietismus und Aufklärungstheologie, JJ] drängen auf eine persönliche Aneignung des Glaubens, auf eine affektiv intensive und ethisch fruchtbare Frömmigkeit. Doch der Charakter einer solchen Frömmigkeit ist ein jeweils anderer, und dies liegt nicht zuletzt an einer differenten Sicht der menschlichen Natur. Während der Pietismus von einer radikalen Bußstimmung geprägt ist und die Überwindung der sündigen Natur in einer religiösen Wiedergeburt predigt, betont die Neologie in dezidierter Ablehnung der Erbsündenlehre die Würde der menschlichen Natur, die sie nicht abtun, sondern ihrer religiös-ethischen Bestimmung zuführen will.<sup>939</sup>*

Auch Lenz' geistige Nähe zur Aufklärungstheologie tritt am deutlichsten in seiner Ablehnung des Erbsündendogmas zutage. Die pietistischen Theologen Spener und Francke begreifen die Erbsünde noch als Einfallstor der Sünde, da die Gottesbeziehung durch die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen zerstört wurde. Eben dieses angeborene Defizit rechtfertigt für sie die ewige Verdammnis. Denn die Möglichkeit der Gläubigen, Gottebenbildlichkeit im Diesseits zu erlangen, ging aufgrund der verderbten Natur des Menschen verloren. Allein Gott kann durch Sündenvergebung Gnade gewähren und die Hoffnung auf Erlösung im Jenseits einlösen.

Auch Lenz' Frömmigkeitsverständnis baut auf die Erlösungshoffnung bei gleichzeitiger Ungewissheit, ob sich diese erfüllt. Doch dass Gott seine eigene Schöpfung defizitär geschaffen hat, ist für Lenz grundsätzlich ausgeschlossen. Denn diese Annahme widerspräche der bei Gott vorauszusetzenden Vernunft und dessen Liebe zu seinen Geschöpfen. Deshalb lehnt Lenz die von Spener und Francke als Faktum angenommene Weitergabe der verderbten menschlichen Natur, die sich im Zeugungsakt reproduzieren soll, vehement ab. Demgemäß kommt er zu der Überzeugung, dass Gott die Menschen gut geschaffen hat. Mehr noch: Dass sie, gerade mit ihrer Neigung zur Sünde, genauso sind, wie Gott seine Geschöpfe haben wollte. Denn Gott möchte die Menschen als frei handelnde Individuen, die sich für oder gegen ihn entscheiden können.

Der Konkupiszenz, dem menschlichen Hang zur Sünde, weist Lenz in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zu. Er interpretiert sie nicht, wie Pietismus und Orthodoxie, als Ausdruck der Erbsünde, die sich insbesondere im menschlichen Sexualtrieb manifestiert, sondern als Gottesgabe, die den Menschen im Streben nach Vollkommenheit unterstützt. Denn für Lenz sollen die Gläubigen diese Gottesgabe für die Ausbildung und Verfeinerung ihrer

---

<sup>939</sup> Claussen, S. 279.

gottgegebenen Fähigkeiten nutzen, um in diesem Prozess immer weiter nach Gottebenbildlichkeit zu streben. Die Bereitschaft zur Vervollkommnung liegt für Lenz im Glauben an die Liebe und Vernunft Gottes begründet. Im Entschluss des Individuums für oder gegen die Sünde realisiert sich seiner Meinung nach die Freiheit des Menschen, der die Konkupiszenz durchaus zur simplen Triebstillung missbrauchen kann. Doch im Gegensatz zu einem souveränen Umgang mit der Konkupiszenz, sündigt der Mensch in diesem Falle, was die Beziehung zu Gott zerrüttet. Dadurch verleugnet der Mensch seine Abhängigkeit von seinem Schöpfer und handelt dementsprechend gegen seine Natur, die nach Vervollkommnung und Glückseligkeit strebt. Das Festhalten an der Sünde führt für Lenz durch die fortwährende Verleugnung der guten Anlagen des Menschen und der daraus resultierenden Ablehnung des Gott-Mensch-Verhältnisses zu Selbstverlust, Verlorenheit und Tod. Diese Entwicklung beschreibt er in den moralisch-theologischen Schriften; in den fiktionalen Texten, besonders anschaulich mit Hilfe der Figur Zerbins, verarbeitet er diesen von ihm angenommenen Zusammenhang aus Sünde und Selbstverlust in literarischer Form.

Franckes Einfluss auf Lenz wird vor allem in dessen Furcht vor der Anfechtung ersichtlich. Denn der mit Glaubenszweifeln möglicherweise eintretende Verlust seines Glaubens käme, wie sich in den moralisch-theologischen Schriften abzeichnet und was er auch in den fiktionalen Texten mittels seiner Figuren veranschaulicht, einem Selbstverlust gleich. Damit einher geht seine Angst, von Gott nicht in den Zustand der Glückseligkeit gesetzt zu werden. Die Erlösungshoffnung würde dann nicht eingelöst und sein Dasein als sündhaft verurteilt werden. Lenz gelingt es also nicht, sich vollständig von der im Pietismus angenommenen Vorstellung eines strafenden Gottes zu befreien, was wiederum seine Angst vor der Sünde selbst verstärkt. Diese Angst wird im *Catechismus* anschaulich, den Lenz vor allem als theologische, seine individuelle Frömmigkeit betreffende Bestandaufnahme verfasste. In diesem persönlichen, nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Text unternimmt er den Versuch, seine Angst zu handhaben.

Lenz' Angst, falsch zu glauben und deshalb zu sündigen, hat einen wichtigen Anteil an seinem literarischen Schaffen. Das Abarbeiten an der pietistischen Frömmigkeit und die gleichzeitige Bemühung um Harmonisierung mit neologischen Positionen ist demnach eine Motivationsquelle für seine Auseinandersetzung mit Sünde und Schuld. In der komplexen Figur des Schulmeisters Wenzeslaus aus dem *Hofmeister* kulminiert Lenz einige der oben aufgeführten Ängste, die sein Interesse an Sünde und Schuld erklären. Dabei wird mittels der Figur die Frage behandelt, wie man denn richtig glaubt. Mit Hilfe eines Disputs der

Protagonisten Läufer und Wenzeslaus über den Nutzen des Aberglaubens wird etwa zu ergründen versucht, wie viel Platz die Vernunft im Glauben einnehmen darf in Anbetracht der Sündhaftigkeit der Menschen. Lenz stellt pietistische und neologische Positionen in diesem Dialog einander gegenüber. Während Läufer für den Weg der Vernunft plädiert, zweifelt Wenzeslaus die menschliche Fähigkeit an, sich aus sich selbst heraus von der Sünde abwenden zu können: Nicht der mündige Glaube, der zu gottgefälligem Handeln aus Überzeugung führt und wie ihn die Aufklärungstheologie fordert, kann die Abkehr von der Sünde befördern, sondern die Angst der Gläubigen vor einem strafenden Gott. Der Konflikt der beiden Kontrahenten wird nicht aufgelöst. Lenz bietet keine Antwort auf die Frage nach der Richtigkeit der Beibehaltung eines strafenden Gottesbilds. Er schreckt vor einem endgültigen Entschluss zurück – er als Mensch mit beschränktem Horizont, darf sich nicht mit der Alldurchschauung Gottes messen wollen. Das Risiko, gegen Gottes Willen zu entscheiden und deshalb zu sündigen, ist zu groß.

In Bezug auf Wenzeslaus Unterdrückung seiner Konkupiszenz impliziert Lenz jedoch eine deutliche Ablehnung dieses Verhaltens. Dazu tragen die karikaturesken Züge der Figur bei, die seine Autorität mindern und die Sinnhaftigkeit seiner Thesen in Frage stellen. Wenzeslaus gibt ein anschauliches Beispiel dafür, dass die Angst vor der Sünde derart groß sein kann, dass sie die Fähigkeit zur Selbstvervollkommnung aufhebt. Denn aus Angst vor seiner als sündhaft bewerteten Triebnatur betäubt er seine Konkupiszenz und beraubt sich so, gemäß Lenz, der Möglichkeit, nach Vollkommenheit zu streben. Dadurch geht die Hoffnung auf Glückseligkeit für den Prediger verloren. Denn dass die Betäubung der Konkupiszenz des Schulmeisters zur Sünde der Trägheit führt, veranschaulicht Lenz auf vielfältige Weise. Die anfänglich festzustellende tätige Nächstenliebe, mit der Wenzeslaus Läufer begegnet, weicht mehr und mehr einem sündhaften Zustand der Trägheit, der durch des Schulmeisters Hang zu Genussmitteln noch unterstrichen wird. Weiter zeugt auch sein von Überheblichkeit und angenommener moralischer Überlegenheit geprägter Umgang mit Läufer von Sünde. Denn es geht ihm nicht darum, Läufer zum rechten Glauben zu bekehren, sondern um Selbsterhöhung durch Herabsetzung seines Schützlings. Wenzeslaus wähnt sich also als gottgefälliger als er in Wirklichkeit ist.

Am Schulmeister erläutert Lenz demnach, wie man nicht glauben sollte. Denn, wie auch Francke und Spener bereits gemahnten, kann auch eine an sich gute Tat Sünde sein, etwa einem Verfolgten Obdach zu gewähren – wenn sie nicht zur Ehre Gottes ausgeführt wurde. Um das Risiko für diese Form der Sünde zu verringern, sind die Gläubigen im Pietismus zur permanenten Selbstprüfung angehalten. Sie sind zur Sündenerkenntnis aufgerufen, um im

Prozess der Vervollkommnung, der Sündenüberwindung, voranzuschreiten. Dieser Forderung kommt Wenzeslaus aufgrund der trügerischen Annahme, weitestgehend ohne Sünde zu sein, da er seine sündhafte Triebnatur unterdrückt, nicht nach. Denn er vergisst in seiner Selbstgewissheit die vielfältigen Möglichkeiten zu sündigen – vor allem im zwischenmenschlichen Umgang, wenn das Gebot der Nächstenliebe ignoriert wird.

Doch Lenz vermittelt sein Verständnis von Sünde und Schuld in seinen fiktionalen Texten auch auf der Metaebene. Denn letztlich statuiert Lenz mit Hilfe seiner Literatur ein Exempel an uns, den Leserinnen und Lesern seiner literarischen Texte. Indem er seine Plots mit einer Vielzahl interpretatorischer Stolperfallen ausstattet, weist Lenz auf den schmalen Grat hin, der zwischen einem gerechten Urteil und einem ungerechten liegt. Letzteres würde in der Realität eine schuldhafte Handlung bedeuten, die auf die Sünde des Hochmuts zurückzuführen ist. Am Beispiel des Dramas *Der neue Menoza* führt Lenz den Leserinnen und Lesern vor, wie eingeschränkt ihre Sicht auf die Motivation für die Handlungen der Nebenfigur Donna Diana ist. Denn ebenso wie für Lenz nur Gott alldurchschauend ist und ein gerechtes Urteil über Sünde und Schuld eines Menschen fällen kann, kann auch nur Lenz, als schöpferischer Autor, über die tatsächliche Schuld seiner Protagonistin urteilen. Dies führt er in der *Rezension über den neuen Menoza* den Leserinnen und Lesern vor Augen. Lenz nutzt also das Medium der fiktionalen Literatur, um sein Publikum mit ihrer eigenen Fehlbarkeit und auch den möglichen Konsequenzen, die sich auf das wirkliche Leben übertragen lassen, zu konfrontieren. In Bezug auf die Dramenfigur Donna Diana bedeutet dies, dass sie bei den Leserinnen und Lesern womöglich an Sympathie verliert, macht sie sich doch gegenüber ihren Mitmenschen schuldig und zeugt ihr Verhalten zudem von sündhaften Neigungen.

In der Realität könnte ein moralisches Urteil, das zu Ungunsten einer Person ausfällt, gravierende Nachteile für diese bedeuten. Literarisch veranschaulicht Lenz eine solche Entwicklung am Beispiel der Figur der Marie im *Zerbin*. So bleibt festzuhalten, dass für Lenz das Nachgeben des Bedürfnisses, Handlungen in gute oder schlechte zu kategorisieren, um ihr Sünden- bzw. Schuldpotenzial zu beurteilen, auch stets einschließt, sich über andere zu erheben. In diesem menschlichen Impuls deutet sich Hochmut und Anmaßung an. Die eigene Fehlbarkeit, die Schuld, die ein ungerechtes Urteil bedeuten kann, wird den Leserinnen und Lesern bei der Lektüre vor Augen geführt. Aus seiner Überzeugung, dass Nächstenliebe den zwischenmenschlichen Umgang bestimmen soll, erwächst Lenz' Wunsch, dass diese Erkenntnis, zu der seine Texte führen möchten, Einzug in die Realität erhält und das Handeln bestimmt.

Die Sphäre der Kunst, hier der Literatur, schafft einen Raum der Möglichkeiten, in dem experimentiert werden darf und bei Lenz auch werden soll. Eben aus diesem Kunstverständnis heraus erklärt sich beispielsweise das fragile, unglaubwürdige Happy End im *Hofmeister*. Lenz gibt in seinen fiktionalen Texten Denkanstöße für ein alternatives, weniger statisches Schuld- und Sündenverständnis. Denn die ihm eigene Gewissheit von der menschlichen Neigung zur Sünde bei gleichzeitig unbedingt erforderlicher Erlösungshoffnung, die gewissermaßen den Lebenssinn für Lenz darstellt, muss harmonisiert werden. Andernfalls geht die Hoffnung der Gläubigen auf Glückseligkeit aufgrund ihrer durch die Sünde beeinträchtigten Vervollkommnung verloren. Deshalb gestaltet der Autor die Umstände seiner Figuren so nuanciert, dass deren Schuld verzeihlich wird. Bedingung hierfür ist stets die Bereitschaft der Leserinnen und Leser, andere Perspektiven einnehmen zu können, um so die Umstände, in denen sich eine Figur befindet, für die Beurteilung einer schuld- und sündhaften Tat zu berücksichtigen. Die sich darin abzeichnende Relativierung von Sünde und Schuld und insbesondere die in den fiktionalen Texten schwindende Bedeutung der Strafe für diese sind bereits im pietistischen Frömmigkeitsverständnis aus Lenz' Kindheit angelegt. Denn die große Bedeutung der Nächstenliebe im Pietismus führt für ihn zu der Konsequenz, dass das Mitleiden sowie Vergeben können höher steht als die tradierte Vorstellung von der Strafwürdigkeit der Sünde. Lenz weist demnach einerseits mit der Umschreibung der Sünde als Gefühl der „Unbestimmtheit“<sup>940</sup> in den *Stimmen* als auch dem zu beobachtenden Verzicht auf Bestrafung der Sünde in seinen fiktionalen Texten ein modernes Schuld- und Sündenverständnis voraus. Lenz mutet seinem Publikum die Konfrontation mit Situationen, die nichts mit der eigenen Lebensrealität zu tun haben, zu. Ihm geht es nicht um schöne Literatur, er will engagierte Literatur schaffen, die die Leserinnen und Leser aus ihrer Komfortzone zwingt, indem sie Unbehagen auslöst und zur Identifikation mit seinen tragischen Figuren führt. So will er die angenommene Trägheit des Publikums mit seiner naturalistischen Literatur überwinden helfen und die Nächstenliebe befördern. Dafür drängt er dazu, fordert auf, sich in moralischer Beweglichkeit zu üben und nicht nur etablierte gesellschaftliche Normen als Grundlage für die Bewertung von Sünde und Schuld zu wählen. Die Gefahr der Entfremdung von der natürlichen, gottgegebenen Moral, eben durch diese Normen, kann zu einem Falschurteil, meist zu Ungunsten der Figuren führen. Deshalb sollen die Leserinnen und Leser sich von ihrem Mitgefühl leiten lassen, wenn sie über die Existenz und Strafbarkeit von Schuld und Sünde bei Lenz' Figuren entscheiden möchten. Dabei muss für Lenz stets das christliche Gebot der

---

<sup>940</sup> *Stimmen*. In: WuB II, S. 617.

Nächstenliebe berücksichtigt werden. Dieses soll den allgemeinen zwischenmenschlichen Umgang leiten – standes-, generationen- und geschlechterübergreifend. Wenn diese von Gott vorgeschriebene Maßgabe, die die Würde des Individuums achtet, im gesellschaftlichen Miteinander umgesetzt würde, böte sich den Gläubigen der größtmögliche Spielraum zur Entfaltung und Ausbildung ihrer gottgegebenen Fähigkeiten. Das Streben nach Vollkommenheit hinge dann weitestgehend von den Gläubigen selbst ab, nicht von äußeren Umständen, die diese Entwicklung womöglich behindern. Der Prozess der allgemeinen Beförderung irdischer Glückseligkeit könnte eingeleitet werden.



## 5. Literaturverzeichnis

### 5.1 Primärliteratur

Bayle, Pierre: Art. Paulicianer. In: Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl (Hg.): Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl. Hamburg 2003.

Herrn M. August Hermann Franckens vormahls Diaconi zu Erffurt [...] Lebenslauf. In: Markus Matthias: Lebensläufe August Hermann Franckes. Autobiographie und Biographie. Leipzig 2016, S. 7 – 59.

Francke, August Hermann: Schriften und Predigten. Hrsg. von Erhard Peschke (Texte zur Geschichte des Pietismus: Abt. 2, Schriften und Predigten / August Hermann Francke; Bd. 9), Berlin 1987.

Francke, August Hermann: Werke in Auswahl. Hrsg. von Erhard Peschke. Berlin 1969.

Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe. Hg. von Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller u. Gerhard Sauder. Bd. 16: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Hrsg. von Dieter Sprengel. München 1985.

Lenz, Jakob Michael Reinhold: Schriften zur Sozialreform. Das Berkaer Projekt, zwei Teile, Bd. 2. Hg. von Elystan Griffiths und David Hill. Frankfurt am Main 2007.

Lenz, Jakob Michael Reinhold: Werke und Briefe in drei Bänden. Hg. von Sigrid Damm, Frankfurt a. M. 2005.

Lenz, Jakob Michael Reinhold: Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen, Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1780, hrsg. u. m. e. Nachwort versehen von Christoph Weiß, St. Ingbert 1994.

Salzmann, Johann Daniel: Kurze Abhandlungen über einige wichtige Gegenstände aus der Religions- und Sittenlehre. Faksimiledruck der Ausgabe von 1776. Mit einem Nachwort von Albert Fuchs. Stuttgart 1966.

Spalding, Johann Joachim: Barther Predigtbuch. Nachgelassene Manuskripte (Johann Joachim Spalding, Kritische Ausgabe II/5, nachfolgend verwendete Sigle SpKA), hrsg. von Albrecht Beutel u.a., Tübingen 2010, S. 362 – 372.

Spalding, Johann Joachim: Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum (1761) (SpKA I/2), hrsg. von Albrecht Beutel u. a., Tübingen 2005.

Spalding, Johann Joachim: Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (SpKA I/3), hrsg. von Tobias Jersak, Tübingen 2002.

Spener, Philipp Jakob: Pia Desideria (1675). Deutsch-Lateinische Studienausgabe. Hg. v. Beate Köster. Gießen 2005.

Spener, Philipp Jakob: Die Evangelische Lebens-Pflichten 1692 Predigten über die Evangelien (1687/88), in: Philipp Jakob Spener Schriften Bd. 3 Teilbd. 2. Pfingsten bis 24. p. Trin. Auszug Predigten 1680/81, hrsg. von Erich Beyreuther, Hildesheim/ Zürich/ New York 1992.

Spener, Philipp Jakob: Die Evangelische Glaubens-Lehre 1688. In einem jahrgang der Predigten Bey den Sonn- und Fest-täglichen ordentlichen Evangelien auß heiliger Göttlicher Schrift, in: Philipp Jakob Spener Schriften Bd. 3, hg. v. Erich Beyreuther, Hildesheim / Zürich / New York 1986.

## 5.2 Sekundärliteratur

Ahlers, Botho: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. Gütersloh 1980.

Aland, Kurt: Der Pietismus und die soziale Frage. In: ders. (Hg.): Pietismus und moderne Welt. Witten 1974 (AGP, 12), S. 99 – 137.

Albrecht-Birkner, Veronika: Franckes Krisen. In: Holger Zaunstöck u.a. (Hg.): Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700. Halle 2013, S. 81 – 99.

Albrecht-Birkner, Veronika: August Hermann Francke und der hallische Pietismus. In: Hoffnung besserer Zeiten. Philipp Jakob Spener (1635 – 1705) und die Geschichte des Pietismus. Jahresausstellung der Franckeschen Stiftungen in Zusammenarbeit mit dem Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg vom 29. Mai bis zum 23. Oktober 2005. Halle 2005 (Kataloge der Franckeschen Stiftungen, 15). S. 51 – 55.

Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit. Hildesheim 1964 (Nachdruck der Aufl. Halle 1929).  
Arendt: J.M.R. Lenz „Hofmeister“ oder Der kastrierte „pädagogische Bezug“. In: Lenz-Jahrbuch 2 (1992), S. 42 – 77.

Babelotzky, Gregor: Jakob Michael Reinhold Lenz als Prediger der „weltlichen Theologie“ und des „Naturalismus“. Wechselwirkungen von Literatur und Predigt in Biographie und poetischem Schaffen. Göttingen 2019.

Becker-Cantarino, Barbara: Lenz: Der Hofmeister. In: Interpretationen. Dramen des Sturm und Drang. Stuttgart 1992, S. 33 – 56.

Beutel, Albrecht: Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 2014.

Beutel, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium. Göttingen 2009.

Beutel, Albrecht: Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus. Tübingen 2007.

Beutel, Albrecht, Rez. Stefan Pautler, Jakob Michael Reinhold Lenz. Pietistische Weltdeutung und bürgerliche Sozial[re]form im Sturm und Drang, in: ThLZ (125) 2000, 1300-1303.

Biese, Alfred: Deutsche Literaturgeschichte. 3 Bde. Von den Anfängen bis Herder. Bd. 1, München 1913.

Bochan, Bohdan: The dynamics of desire in Lenz's *Der Hofmeister*. In: David Hill (Hg.): Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk. Opladen 1994, S. 120 – 128.

Bosse, Heinrich: Leben. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 1 – 34.

Brecht, Martin: Zwischen Schwachheit und Perfektionismus. Strukturelemente theologischer Anthropologie des Pietismus. In: Udo Sträter (Hg.): Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2005. Tübingen 2009, S. 63 – 85.

Brecht, Martin: Philipp Jakob Spener und sein Programm. In: ders. (Hg.): Geschichte des Pietismus. 17. und 18. Jahrhundert. Göttingen 1993, S. 291 – 390.

Breul, Wolfgang: „Gewissheit“ bei Martin Luther und August Hermann Francke. In: Holger Zaunstöck u.a. (Hg.): Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700. Halle 2013, S. 53 – 67.

Claussen, Johann Hinrich: Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff. Tübingen 2005.

Daemmrich, Horst S.: Lenz in themengeschichtlicher Hinsicht. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen.“ Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 10 – 26.

Damrau, Peter: *The Reception of English Puritan Literature in Germany*. London 2006.

Drese, Claudia: *Der Weg ist das Ziel – Zur Bedeutung des Perfektionismus für die frühe pietistische Theologie*. In: Konstanze Baron und Christian Soboth (Hg.): *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung*. Hamburg 2018, S. 31 – 52.

Durzak, Manfred; Lenz' *Der Hofmeister* oder Die Selbstkasteiung des bürgerlichen Intellektuellen. Lenz' Stück im Kontext des bürgerlichen Trauerspiels. In: David Hill (Hg.): *Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk*. Opladen 1994, S. 110 – 119.

Eberle, Katrin: *Plautus Aulularia in Frankreich. Die Rezeption der Figur des Geizigen von Pierre de Larivay bis Albert Camus*. Tübingen 2006. Zu Molière s. S. 122 – 140.

Elkar, Tim Christian: *Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freylinghausen*. Frankfurt am Main 2015.

Freytag, Julia: *Dramen und Dramenfragmente*. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): *J.M.R.-Lenz-Handbuch*. Berlin 2017, S. 47 – 127.

Fromholzer, Franz: *Gefangen im Gewissen. Evidenz und Polyphonie der Gewissensentscheidung auf dem deutschsprachigen Theater der Frühen Neuzeit*. München 2013.

Gestrich, Andreas: *Geschichte der Familie*. Stuttgart 2003.

Gibbons, James: *Politics and the Playwright. J.M.R. Lenz and Die Soldaten*. In: *The Modern Language Review*, 96 (2001), S. 732 – 746.

Glaser, Horst Albert: *Bordell oder Familie? Überlegungen zu Lenzens „Soldatenehen“*. In: Karin A. Wurst (Hg.): *J.R.M (sic!) als Alternative? Positionsanalysen zum 200. Todestag*. Köln 1992, S. 112 – 122.

Gleixner, Ulrike: Zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung. Die Ehe im lutherischen Pietismus. In: Martin Brecht u.a. (Hg.): Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Göttingen 2003, S. 147 – 184.

Graubner, Hans: Theologische Anthropologie bei Hamann und Lenz. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. J.M.R Lenz. Leben, Werk und Rezeption. Bern 2003, S. 185 – 194.

Greiner, Bernhard: Die Komödie. Eine theatralische Sendung: Grundlagen und Interpretationen. Tübingen 2006.

Gremels, Georg: Die Ethik Philipp [sic!] Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten. Hamburg 2002

Griffiths, Elystan und Hill, David: Die Berkaer Schriften. In: Julia Freitag u.a. (Hg.): J.M.R.-Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 257 – 267.

Grün, Willi: Speners soziale Leistungen und Gedanken. Ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a. M. und in Brandenburg-Preußen. Würzburg 1934.

Härle, Wilfried: Dogmatik. Berlin 2012.

Hayer, Uwe: Das Genie und die Transzendenz. Untersuchungen zur konzeptionellen Einheit theologischer und ästhetischer Reflexion bei J. M. R. Lenz. Frankfurt a. M. 1995.

Hempel, Brita: ‘... die weltliche Theologie oder der Naturalismus, den ich Ihnen predige‘. Poetologische Konsequenzen der Religiosität bei J. M. R. Lenz.“ In: Hans-Edwin Friedrich (Hg.): Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen. Berlin 2011, S. 285 – 295.

Hempel, Brita: Lenz‘ „Loix des femmes Soldats“: Erzwungene Sittlichkeit in einer „schraubenförmigen Welt“. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption. Bern 2003, S. 373 – 288.

Hempel, Brita: Der gerade Blick in einer schraubenförmigen Welt. Deutungsskepsis und Erlösungshoffnung bei J. M. R. Lenz. Heidelberg 2003.

Hill, David: Stolz und Demut, Illusion und Mitleid bei Lenz. In: Karin A. Wurst (Hg.): J.R.M [sic!] als Alternative? Positionsanalysen zum 200. Todestag. Köln 1992, S. 64 – 91.

Hinderer, Walter: Über die deutsche Literatur und Rede. Historische Interpretationen. München 1981, S. 72f.

Hirsch, Emanuel: Die Grundlegung der pietistischen Theologie durch Philipp Jakob Spener. In: Martin Greschat (Hg.): Zur neueren Pietismusforschung. Darmstadt 1977, S. 34 – 52.

Hoff, Dagmar von: Art. Familie. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 367 – 374.

Jerenashvili, Tamara: Sexualität und Asexualität im ‚Hofmeister‘. In: Lenz-Jahrbuch 13 – 14 (2004 – 2007, ersch. 2008), S. 279 – 291.

Jüngel, Eberhard: Anfechtung und Gewissheit des Glaubens oder wie die Kirche wieder zu ihrer Sache kommt. München 1976.

Jürjo, Indrek und Bosse, Heinrich: *Hofmeister gesucht. Neun Briefe von Christian David Lenz an Gotthilf August Francke*. In: *Lenz-Jahrbuch* 8 – 9 (1998/1999, ersch. 2003). S. 9 – 49.

Kagel, Martin: Verzicht und Verrat. Begriff und Problematik der Freundschaft bei J. M. R. Lenz. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz. J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption. Bern 2003, S. 323 – 338.

Kemper, Angelika: „Auf, aufgelebt, du alter Adam!“ ‚Schuld in der deutschsprachigen Komödie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. St. Ingbert 2007.

Kittsteiner, Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt am Main 2015.

Köster, Beate: Editorische Vorbemerkung. In: Philipp Jakob Spener: *Pia desideria*. Gießen 2005.

Koschorke, Albrecht: Der prägnante Moment fand nicht statt. Vaterlosigkeit und Heilige Familie in Lenz' *Hofmeister*. In: Peter-André Alt u.a. (Hg.): *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*. Würzburg 2002, S. 91 – 104.

Krebs, Roland: „In Marmontels Manier, aber wie ich hoffe, nicht mit seinem Pinsel“. „Zerbin“ als „moralische Erzählung“. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“, S. 129 – 144.

Kuhn, Thomas K.: *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*. Tübingen 2003.

Kuhnle, Till R.: Art. Busen. In: Günter Butzer und Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*, Stuttgart 2012, S. 69 – 71.

Langen, August: *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen 1968.

Lehmann, Johannes Friedrich.: Glückseligkeit. Energie und Literatur bei J. M. R. Lenz. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. *J. M. R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption*. Bern 2003, S. 285 – 306.

Lehmann, Johannes Friedrich: Vom Fall des Menschen. Sexualität und Ästhetik bei J.M.R. Lenz und J.G. Herder. In: Maximilian Bergengruen (Hg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg 2001, S. 15 – 36.

Leppin, Volker (Hg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig 2010, S. 11 – 22.

Lotter, Maria-Sibylla: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin 2012.

Luserke-Jaqui, Matthias (Hg.): *Handbuch Sturm und Drang*. Berlin 2017.



Luserke, Matthias: Kulturelle Deutungsmuster und Diskursformationen am Beispiel des Themas Kindsmord zwischen 1750 und 1800. In: Christoph Weiß (Hg.): Lenz-Jahrbuch 6 (1996), S. 198 – 228.

Luserke Matthias: Jakob Michael Reinhold Lenz: Der Hofmeister. Der neue Menoza. Die Soldaten. München 1993.

Matthias, Markus: Franckes Erweckungserlebnis und seine Erzählung. In: Holger Zaunstöck u.a. (Hg.): Die Welt verändern. August Hermann Francke. Ein Lebenswerk um 1700. Halle 2013, S. 69 – 80.

Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 4. Glaubenswelt und Lebenswelten. Hg. von Hartmut Lehmann. Göttingen 2004, S. 49 – 79.

Müller, Maria E.: Satirische Groteske und ironische Schreibweise. Julia Freytag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 456 – 466.

Müller, Maria E.: Die Wunschwelt des Tantalus. Kritische Bemerkungen zu sozial-utopischen Entwürfen im Werk von J. M. R. Lenz. In: Literatur für Leser 1984, Band 3, S. 148 – 161.

Müsing, Hans-Werner: Speners Pia Desideria und ihre Bezüge zur deutschen Aufklärung. In: Andreas Lindt und Klaus Deppermann (Hg.): Pietismus und Neuzeit. Jahrbuch 1976 zur Geschichte des neuen Protestantismus. Bielefeld 1977. S. 32 – 70.

Neuhuber Christian: Das Lustspiel macht Ernst. Das Ernste in der deutschen Komödie auf dem Weg in die Moderne: von Gottsched bis Lenz. Berlin 2003.

Nida-Rümelin, Julian: Über menschliche Freiheit. Stuttgart 2012.

Niehaus, Michael: Wie man den Kindermord aus der Welt schafft. Zu den Widersprüchen der Regulierung. In: Maximilian Bergengruen u.a. (Hg.): Sexualität, Recht, Leben. Die Entstehung eines Dispositivs um 1800. München 2005, S. 21 – 40.

Niggel, Günter: Ständebild und Ständekritik in Lenzens sozialen Dramen. „Der Hofmeister“ und „Die Soldaten“. In: Inge Stephan und Hans-Gerd Winter (Hg.): „Die Wunde Lenz.“ J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption. Bern 2003, S. 145 – 154.

Ott, Michael: Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800. Freiburg 2001.

Pautler, Stefan: In: Julia Freytag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 314 – 324.

Pautler, Stefan: Jakob Michael Reinhold Lenz. Pietistische Weltdeutung und bürgerliche Sozialreform im Sturm und Drang. Gütersloh 1999.

Pautler, Stefan Martin: „Wehe dem neuen Projektmacher.“ Überlegungen zur sozialreformerischen Programmatik im Werk von J.M.R. Lenz. In: Wolfgang Albrecht u.a. (Hg.): „Ich aber werde dunkel sein“. Ein Jahrbuch zur Ausstellung Jakob Michael Reinhold Lenz. Jena 1996, S. 32 – 45.

Pethes, Nicolas: „sie verstummten – sie gleiteten – sie fielen“. Epistemologie, Moral und Topik des ‚Falls‘ in Jakob Michael Reinhold Lenz‘ ‚Zerbin‘. In: Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge, 19.2 (2009), S. 330 – 345.

Pröve, Ralf: Stehendes Heer und städtische Gesellschaft im 18. Jahrhundert. Göttingen und seine Militärbevölkerung 1713 – 1756. München 2009.

Rector, Martin: Art. Theoretische Schriften. In: Julia Freitag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 186 – 241.

Rector, Martin: Zur Anthropologie von Jakob Michael Reinhold Lenz. In: Winfried Menninghaus und Klaus R. Scherpe (Hg.): Literaturwissenschaft und politische Kultur. Für Eberhard Lämmert zum 75. Geburtstag. Stuttgart 1999. S. 239 – 247.

Rector, Martin: Zur moralischen Kritik des Autonomie-Ideals. Jakob Lenz‘ Erzählung „Zerbin oder die neuere Philosophie. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen“. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 294 – 308.

Rector, Martin: Götterblick und menschlicher Standpunkt. J. M. R. Lenz' Komödie *Der neue Menoza* als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblems. In: Wilfried Barner u.a. (Hg.) *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 33 (1989), S. 185 – 209.

Rentz, Renja: *Schuld in der Seelsorge. Historische Perspektiven und gegenwärtige Praxis.* Stuttgart 2016.

Rüttgardt, Jan Olaf: *Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener.* Hrsg. von Kurt Aland. Bielefeld 1978 (AGP, 16).

Sauder, Gerhard: Konkupiszenz und empfindsame Liebe. J.M.R. Lenz' „Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen“. In: *Lenz-Jahrbuch* 4 (1994), S. 7 – 30.

Schäufele, Wolf-Friedrich: Von „Aberglaube“ bis „Zweifel“. Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers „Universal-Lexicon“ (1732-1754). In: Albrecht Beutel, Volker Leppin (Hg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts.* Leipzig 2010, S. 11 – 22.

Scherpe, Klaus R.: Dichterische Erkenntnis und „Projektemacherei“. Widersprüche im Werk von J. M. R. Lenz. In: *Goethe-Jahrbuch* 94 (1977), S. 206 – 235.

Schirmer, Sonja: *Körper in Gefahr: Bernhard Christoph Fausts Beitrag zum deutschsprachigen Onaniediskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts.* In: *Lenz-Jahrbuch* 13 (2008), S. 183 – 221.

Schmidt, Martin: *Speners Wiedergeburtstheorie.* In: Martin Greschat (Hg.): *Zur neueren Pietismusforschung.* Darmstadt 1977, S. 9 – 33.

Schmidt, Martin: *Philipp Jakob Spener und die Bibel.* In: Kurt Aland (Hg.): *Pietismus und Bibel.* Witten 1970 (AGP, 9). S. 9 – 58.

Schmidt Martin: *Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus.* Hg. von Kurt Aland. Witten 1969 (AGP, 2).

Schneider, Ulrich Johannes: Zedlers Universal-Lexicon und die Gelehrtenkultur des 18. Jahrhunderts. In: Hanspeter Marti und Detlev Döring (Hg.): Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld. 1680 – 1780. Basel 2004, S. 195 – 214.

Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. Göttingen 1968.

Schubert, Anselm: Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung. Göttingen 2002.

Schollmeier, Joseph: Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh 1967.

Sittel, Angela: Jakob Michael Reinhold Lenz' produktive Rezeption von Plautus' Komödien. Frankfurt am Main 1999.

Sittel, Angela: Schatzfund oder Lotteriegewinn? Lenz' „Aussteuer“ und Plautus' „Aulularia“ im Vergleich. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Die Wunde Lenz“. J.M.R. Lenz. Leben, Werk und Rezeption. Bern 2003, S. 155 – 171.

Soboth, Christian: „was den vollkommenen Menschen mache?“ Formen, Funktionen und Aneignungen von Vollkommenheit bei Jakob Michael Reinhold Lenz. In: Konstanze Baron und Christian Soboth (Hg.): Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung. Hamburg 2018, S. 215 – 236.

Sommer, Andreas Urs: Theodizee und Triebverzicht. Zu J. M. R. Lenzens ‚Philosophischen Vorlesungen für empfindsame Seelen‘. In: Lichtenberg-Jahrbuch (1995, ersch. 1996), S. 242 – 250.

Sørensen, Bengt Algot: Herrschaft und Zärtlichkeit. Der Patriarchalismus und das Drama im 18. Jahrhundert. München 1984.

Stanitzek, Georg: Blödigkeit. Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert. Tübingen 1989.

Stricker, Nicola: Die maskierte Theologie von Pierre Bayle. Berlin 2003.

Thüring, Hubert: Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik. 1750 – 1938. München 2012.

Ulbricht, Otto: Kindsmord und Aufklärung in Deutschland. München 1990.

Velez, Andrea: Wie „unverschämt“ sind Lenz‘ „Philosophische Vorlesungen“? In: Ulrich Kaufmann u.a. (Hg.): „Ich aber werde dunkel sein.“ Ein Buch zur Ausstellung Jakob Michael Reinhold Lenz. Jena 1996, S. 46 – 57.

Wallmann, Johannes: Philipp Jakob Spener. In: Martin Greschat (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte. Orthodoxie und Pietismus. Stuttgart 1982, S. 205 – 223.

Wallmann, Johannes: Der Pietismus. Göttingen 2005.

Weiß, Christoph: J.M.R. Lenz‘ „Catechismus“. In: Lenz-Jahrbuch 4 (1994), S. 31 – 67.

Weiß, Christoph: „Abgezwungene Selbstverteidigung“. Ein bislang unveröffentlichter Text von J.M.R. Lenz aus seinem letzten Lebensjahr. In: Lenz-Jahrbuch 2 (1992), S. 7 – 41.

Wilms, Marie-Christin: Freiheit als Leidenschaft? Scheiternde Helden und ästhetische Erfahrung im Sturm und Drang. In: Lenz-Jahrbuch 13 – 14 (2004 – 2007, ersch. 2008), S. 29 – 58

Winter, Hans-Gerd: „Denken heißt nicht vertauben.“ Lenz als Kritiker der Aufklärung. In: David Hill (Hg.): Jakob Michael Reinhold Lenz. Studien zum Gesamtwerk. Opladen 1994, S. 81 – 96.

Winter, Hans-Gerd: „Ein kleiner Stoß und denn erst geht mein Leben an!“ Sterben und Tod in den Werken von Lenz. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen...“. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 86 – 108.

Winter, Hans-Gerd: *J.M.R. Lenz*, Stuttgart 1987.

Wilson, W. Daniel: Zwischen Kritik und Affirmation. Militärphantasien und Geschlechterdisziplinierung bei J. M. R. Lenz. In: Inge Stephan u.a. (Hg.): „Unaufhörlich Lenz gelesen...“. Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz. Stuttgart 1994, S. 52 – 85.

Witte, Markus: §13. Der Psalter. In: Jan Christian Gertz (Hg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testament. Göttingen 2019.

Wittkowski, Wolfgang: *Der Hofmeister*: Der Kampf um das Vaterbild zwischen Lenz und der neuen Germanistik. In: Literatur für Leser (1996), S. 75 – 92.

Wurst, Karin: Erzählungen. In: Julia Freytag u.a. (Hg.): J.M.R. Lenz-Handbuch. Berlin 2017, S. 128 – 162.

Wurst, Karin A.: „Von der Unmöglichkeit die Quadratur des Zirkels zu finden.“ Lenz' narrative Strategien in „Zerbin oder die neure Philosophie“. In: Christoph Weiß (Hg.): Lenz-Jahrbuch 3 (1993), S. 64 – 86.

Zierath, Christof: Moral und Sexualität bei Jakob Michael Reinhold Lenz. St. Ingbert 1995, S. 74.

### 5.3 Lexika und Wörterbücher

Esfeld, Michael: Art. Gefühl. In: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard (Hg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 2008. Wörterbuch der philosophischen Begriffe begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis fortgesetzt von Johannes Hoffmeister vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Hamburg 1998.

Hengelbrock, Jürgen: Art. Konkupiszenz. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4. Basel 1976, Sp. 968 – 970.

Kuhnle, Till R.: Art. *Busen*. In: Günter Butzer und Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole, Stuttgart 2012, S. 69 – 71.

Grosses, vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaftten und Künste [...], 64 und 4 Supplement-Bde, Halle/Leipzig: Johann Heinrich Zedler 1732 – 54, Nd. Graz 1961-64.

- Religion in Geschichte und Gegenwart (Sigle: RGG)

Bayer, Oswald: Art. Anfechtung. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 1. Tübingen 2008, Sp. 478 – 480.

Huxel, Kirsten: Art. Reue. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008, Sp. 467 – 470.

Köpf, Ulrich: Art. Demut/Kirchengeschichtlich. In: Hans Dieter Betz u.a.: RGG. Bd. 2. Tübingen 2008, Sp. 657 – 359.

Krötke, Wolf: Art.: Sünde/Schuld und Vergebung/Dogmatisch. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008, Sp. 1887 – 1891.

Ohst, Martin: Art. Buße/Kirchengeschichtlich. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 1. Tübingen 2008, Sp. 1910 – 1918.

Steiger, Johann Anselm: Art. Taufe, Evangelisch/Lutherisch. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 8. Tübingen 2008, Sp. 72 – 74.

Zachhuber, Johannes: Art. Seele/Dogmen- und theologiegeschichtlich. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): RGG. Bd. 7. Tübingen 2008. Sp. 1101 – 1103.