

# „Die Wunde Lenz“

J. M. R. Lenz  
Leben, Werk und Rezeption

Herausgegeben von

Inge Stephan  
Hans-Gerd Winter

GK 5314 5827



PETER LANG

Bern • Berlin • Bruxelles • Frankfurt/M. • New York • Oxford • Wien

## Glückseligkeit Energie und Literatur bei J. M. R. Lenz

Im 18. Jahrhundert begegnet man kaum ein Begriff so oft und in so vielen Feldern wie der der Glückseligkeit. Die diskursive Ausdehnung des Begriffs läßt sich zumindest fünffach aufspannen:

1. *Anthropologisch*: „Alle“, so John Locke, „begehren Glück“.<sup>1</sup> Immer wieder wird dem Menschen das Streben nach Glück als Fundamentalgesetz konzidiert. Die Regel, „suche deine Glückseligkeit“, ist, so Georg Friedrich Meier, als das „erste Bewegungsgesetz aller menschlichen Seelen“,<sup>2</sup> ein „Naturgesetz“.<sup>3</sup> Das Glücksstreben umfaßt dabei eine doppelte Bewegung: die des Verabscheuens und die des Begehrens. Man sucht die Lust und flieht den Schmerz. So wird das Glücksstreben als grundlegende Bewegungsenergie des Menschen zur „einzige[n] Feder, die das ganze Menschliche Geschlecht in Bewegung setzet“.<sup>4</sup>

2. *Moralisch*: Die Moral steht dazu nicht im Widerspruch, im Gegenteil, das Glücksstreben fundiert die Ethik: Die Glückseligkeit, so Johann Christoph Gottsched, „ist der sicherste Grund der ganzen Sittenlehre denn was würden doch wohl vor Mittel übrig bleiben, uns zur Tugend zu leiten und von den Lastern abzuhalten; wenn es uns gleichviel wäre, ob wir glücklich oder unglücklich würden?“<sup>5</sup>

3. *Politisch*: Nur weil die Menschen immer die Lust suchen und den Schmerz fliehen, gibt es überhaupt die Möglichkeit, durch Belohnung

1 John Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I: Buch I, II, 4. durchges. Aufl., Hamburg 1981, 2. Buch, Kap. XXI, S. 309. Vgl. z. B. auch die konzise Kurzfassung aufklärerischer Glückstheorie bei Johann Christoph Gottsched: Der Biedermann. Eine Moralische Wochenschrift, Faksimiledruck der Originalausgabe 1727 bis 1729, hrsg. v. W. Martens, Stuttgart 1975 (30. 6. 1727), S. 33–36. Dort heißt es zu Beginn, „daß dem innern Wesen aller Menschen ein eifriges Verlangen nach der Glückseligkeit eingepflanzet sey“.

2 Georg Friedrich Meier: Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit, Halle 1764, S. 7 f.

3 Ebenda, S. 6.

4 Gottsched (wie Anm. 1), S. 5 (8. 5. 1727).

5 Ebenda.

und Strafen ihre Handlungen zu steuern.<sup>6</sup> Glückseligkeit ist damit zugleich Handlungsmaxime des aufgeklärten Fürsten: Er soll die Untertanen glücklich machen. Entsprechend ist die „gemeinschaftliche Glückseligkeit“ der „Endzweck des Staates“<sup>7</sup> und mithin eine „polizeyliche Aufgabe“.<sup>8</sup>

4. *Philosophisch*: Die Glückssuche des Einzelnen und die Bestimmung des wahren Begriffs von Glückseligkeit ist auf die Vernunft angewiesen bzw. auf die Philosophie, die, so Johann Friedrich May, als „Wissenschaft von der Glückseligkeit“<sup>9</sup> dem Glücksstreben zur wahren Realisierung verhilft.

5. *Theologisch*: Für die protestantische Theologie, insbesondere für die Neologen, stehen die Lehren des Christentums in gewisser Konkurrenz zur Vernunft, denn auch sie sind unabdingbar zur Erreichung der Glückseligkeit, sie haben, so Johann Jacob Spalding, den „letzten Zweck aller Religion, nämlich, den Menschen gut und glücklich zu machen“.<sup>10</sup>

Auch bei Lenz begegnet der Begriff der Glückseligkeit als Letztinstanz in seinen politischen wie in seinen moral-theologischen Texten auf Schritt und Tritt. Gerade die Argumentationen der letzteren haben sämtlich im Begriff der Glückseligkeit ihren Ausgangs- und ihren Zielpunkt. Meine These im folgenden lautet, daß Lenz das Aufklärungsmodell von Glückseligkeit in wesentlichen Punkten affirmiert, es in denselben Punkten allerdings zugleich strapaziert – bis hin zum Bruch. Durch eine ekla-

6 So z. B. Claude-Adrien Helvétius: Vom Geist, a. d. Franz. übers. v. Theodor Lücke, Berlin, Weimar 1973, S. 330: „Wenn das Vergnügen der einzige Gegenstand des menschlichen Strebens ist, so braucht man nur die Natur nachzuahmen, um den Menschen die Liebe zur Tugend einzuflößen: die Lust zeigt die Gebote der Natur an, der Schmerz dagegen die Verbote, und der Mensch gehorcht ihr willig. Warum sollte der Gesetzgeber, wenn er mit derselben Macht ausgerüstet wäre wie die Natur, nicht dieselben Wirkungen hervorbringen können? [...] die Lust nach Vergnügen [...] ist ein Zügel, mit dem man die Leidenschaften der einzelnen Menschen immer auf das allgemeine Wohl hinlenken kann.“

7 Ulrich Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J. H. G. v. Justi). In: Zeitschrift für historische Forschung 8/1981, S. 37–79, hier S. 47.

8 J. H. G. Justi definiert: „Die Polizey-Wissenschaft bestehet in den Lehren, das allgemeine Vermögen des Staates zu erhalten und zu vermehren und zu Beförderung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit einzurichten und geschickt zu machen.“ Zit. n. Hans Maier: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, München 1980, S. 183 ff.

9 Johann Friedrich May: Der Mensch, wie er sich nach dem Lichte der Vernunft zur Glückseligkeit geschickt machen kann, Leipzig 1748, S. 1.

10 Johann Joachim Spalding: Die Bestimmung des Menschen (1. Aufl. 1749). Von neuem verb. u. verm. Aufl, Leipzig 1768; zit. n. CD-ROM: Der junge Goethe, Eintrag: 31.353.

tante Verschiebung des Begriffs der Glückseligkeit ermöglicht Lenz im Rahmen des Sprechens über Glückseligkeit die Hinwendung zum Unglück. Ich werde in einem ersten Teil die wesentlichen Übereinstimmungen zwischen Lenz und dem Aufklärungsdiskurs darstellen, um vor diesem Hintergrund dann im zweiten Teil die drei mir wesentlich scheinenden Punkte herauszuarbeiten, an denen Lenz das Modell bis zum Zerreißen strapaziert.

## I.

Der aufgeklärte Diskurs der Glückseligkeit, wenn man einmal versucht, ihn autorenunabhängig als Strukturzusammenhang von Aussagen zu konstruieren, läuft im wesentlichen über eine Generalthese und drei sie stützende Topoi. Die Generalthese lautet: Zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht ein Belohnungszusammenhang. Die drei Topoi lauten: 1. Tugend steht in Opposition zum Körper und seiner Sinnlichkeit. 2. Glückseligkeit ist letztlich Erkenntnis respektive Gottesschau. 3. Da der Belohnungszusammenhang empirisch oft nicht nachweisbar ist, bedarf es des Glaubens an eine von Gottvater geordnete Welt, um die Motivation zur Tugend aufrecht zu erhalten.

1. Zur Generalthese: Die gesamte Diskussion um die Glückseligkeit kreist im Grunde um einen entscheidenden Punkt – den Zusammenhang zwischen Tugend und auf sie folgenden Glück. Die klassischen Theodizee-Entwürfe sehen dieses Band im Jenseits als durch Gott gesichert an. Im Laufe des 18. Jahrhunderts wird diese bloß zukünftige Glückseligkeit als die Selbstzufriedenheit und Gewissensruhe des Tugendhaften, als die „Happiness of virtue“,<sup>11</sup> immer mehr als diesseitiges Glück verinnerlicht und emotionalisiert – bis durch zunehmendes Mißtrauen in die Belohnung als Movens für tugendhafte Handlungen das Band zwischen Glückseligkeit und Moral gänzlich reißt. Philosophiegeschichtlich ist das bekanntlich der Fall in Kants erstem Abschnitt der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.<sup>12</sup> Den höchsten sittlichen Wert erhält eine Handlung

11 Francis Hutcheson: *An inquiry into the Original of our ideas of Beauty and Virtue*, London 1739 (1. Aufl. 1725), S. 268 f.; zit. n. Jan Engbers: *Der „Moral-Sense“ bei Gellert, Lessing und Wieland. Zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland*, Heidelberg 2001, S. 28.

12 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1. Aufl. 1785). In: Ders.: *Werke*, 6 Bde., Bd. IV: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, S. 8–102. Vgl. auch in der Folge von Kant: M. Gottlob Christian Rapp: *Über die Untauglichkeit des Prinzips der allgemeinen und eigenen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit*, Jena 1791.

nicht dann, wenn sie die eigene Glückseligkeit befördert, sondern erst, wenn sie aus Pflicht und entgegen der eigenen Neigung geschieht. Die Kritik der verschiedenen Energiequellen moralischer Handlungen führt Kant zum Ergebnis, daß Tugend ihren Anker nicht in der sie belohnenden Selbstzufriedenheit und Glückseligkeit hat, sondern im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz.<sup>13</sup>

Lenz dagegen versucht in seinen Texten, am Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in Übereinstimmung mit den allermeisten aufklärerischen Diskussionsbeiträgen zur Glückseligkeit festzuhalten. Entsprechend findet er zumindest *ein* „Principium der Moral“ im „Trieb nach Glückseligkeit“.<sup>14</sup> Immer wieder beschwört er den Kausalzusammenhang zwischen moralischer Anstrengung und Belohnung: „Ohne Allegorie zu reden, wir brauchen wahrhaftig keinen Anschein von Glück um uns zu haben, um versichert zu sein, daß uns Rechenschaft und Güte doch ganz gewiß glücklich machen wird und muß.“<sup>15</sup>

Wie funktioniert nun die Belohnung der Tugend mit irdischem Glück? Sie funktioniert über einen Altruismus, der sich rückkoppelnd selbst belohnt. Gellert gründet dabei „die Neigung, sich für das Glück des Andern zu bemühen, ihrem Elende zu wehren“, auf den „Beyfall des Gewissens“.<sup>16</sup> Spalding betont bei seiner Erkundung der „Triebe und Neigungen“ zur Tugend mehr das unmittelbare Vergnügen, das entsteht, wenn „ich andere empfindende Wesen neben mir vergnügt sehe“.<sup>17</sup> Die Triebfeder der Tugend ist hier also die unmittelbar emotionale Selbstreferenz von Gewissensruhe, Selbstzufriedenheit und Vergnügen.<sup>18</sup> Wenn

13 Zu Kants vorkritischen Versuchen, Glückseligkeit als „die Lust aus dem Bewußtseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn“, doch mit der Moral zu verknüpfen, vgl. Maximilian Forschner: *Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42/1988, S. 351–370. Kants Abwendung von diesen Gedankenexperimenten führt Forschner – und das ist interessant aufgrund der Parallele zu Lenz – darauf zurück, daß Kant auf die materialistische Aufklärungsanthropologie mit der paulinisch-christlichen Erlösungslehre antwortet (S. 369). Daher träten, auch dies steht in Parallele zu Lenz, bei Kant die Begriffe „Eigendünkel“ und „Demut“ immer stärker in den Vordergrund. Wir werden später sehen, daß auch Lenz das Konzept der Selbstzufriedenheit des Hochmuts verdächtigt.

14 J. M. R. Lenz: *Versuch über das erste Principium der Moral*. In: S. Damm (Hrsg.): *Werke und Briefe*, Bd. 2, Frankfurt a. M., Leipzig 1987, S. 499–514, hier S. 503 (fortan zitiert: WuB, II, 503).

15 J. M. R. Lenz: *Meinungen und Stimmen des Laien*. In: *Ebenda*, S. 614.

16 Christian Fürchtegott Gellert: *Moralische Vorlesungen*. In: *Ders.: Gesammelte Schriften, kritische, komm. Ausg. hrsg. v. B. Witte*, Bd. VI: *Moralische Vorlesungen. Moralische Charaktere*, hrsg. v. S. Späth, Berlin, New York 1992, S. 60.

17 Spalding (wie Anm. 10), Eintrag: 31.298.

18 „Da also jene natürliche Theilnehmung an dem Schmerze anderer ein sehr wirksamer Antrieb ist, demselben abzuhelpfen, so ist auch dieser Mitgenuß ihrer Vergnügungen

schließlich alle ihrer tugendhaften Bestimmung folgen, ist, so formuliert es der vorkritische Kant, das „Reich Gottes auf Erden [...] durchaus nach dem Verlaufe vieler Jahrhunderte zu hoffen“.<sup>19</sup> Auch bei Lenz schließlich finden wir diesen altruistischen Topos der wechselseitigen Hervorbringung der Glückseligkeit durch Tugend:

Hören Sie was wir tun müssen, hören Sie es, merken Sie es, dies ist der fruchtbarste Teil meiner Prinzipien. *Wir müssen suchen andere um uns herum glücklich zu machen.* [...] Jeder sorgt bloß für des andern Glück und jeder wird selbst glücklich [...], so werden wir eine glückliche Welt haben. [...] O wie bezaubernd ist die Aussicht in eine solche Welt! Das ist das Reich Gottes auf Erden.<sup>20</sup>

2. Der erste Topos bestimmt den Begriff der Tugend in ihrem Verhältnis zum Körper und seinem Sinnenglück. In all den Argumentationen, die die Tugend, wie es bei Gellert heißt, als „Weg zur Glückseligkeit“<sup>21</sup> anpreisen, begegnet immer wieder dieselbe Struktur: Die Texte beginnen ihre Durchmusterung möglicher Glücksquellen bei den Niederungen des Körpers, beim Sinnenglück, um dann über die Einbildungskraft und den Geist bis zur Tugend und zu Gott aufzusteigen, der die Ergebung in seinen Ratschluß mit wahrer Glückseligkeit belohnt. Sinnlichkeit, Vergnügen des Geistes, Tugend, Religion und Unsterblichkeit heißen die Stufen der platonischen Leiter bei Spalding<sup>22</sup>; Sinne, Einbildung, Geist, Mitleid, Tugend und Gott bei Gellert.<sup>23</sup> Dem Körper als dem niederen Pol wird demnach zwar eine pflichtgemäße Reverenz erwiesen, das sinnliche Vergnügen aber deutlich als unedel und flüchtig abqualifiziert.<sup>24</sup> Auch bei Lenz treffen wir auf ein Stufenmodell, das von der Konkupiszenz, der körperlichen Begehrensenergie, und der Einbildungskraft als ihr mentales Äquivalent zur vernunftgeleiteten Erkenntnis aufsteigt. Auch bei Lenz bilden Körper und Gottesglauben die beiden Pole, zwischen denen sich das Streben nach Glückseligkeit bewegt.

ein hochschätzbarer Lohn der Bemühung, mit welcher ich etwa der Leiden um mich her weniger zu machen, und sie in Lust zu verwandeln gesucht habe.“ (Ebenda.)

19 Zit. n. Susanne Weiper: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg 2000, S. 37.

20 WuB (wie Anm. 14), II, 510 (Herv. im Text).

21 So die Titelformulierung der fünften „Moralischen Vorlesung“: „In wie fern die Tugend der Weg zur Glückseligkeit sey, und worinnen das Wesen der Tugend bestehe.“ In: Gellert (wie Anm. 16), S. 58.

22 Spalding (wie Anm. 10), Eintrag: 31.298.

23 Gellert (wie Anm. 16)

24 Ebenda, S. 58: „Die sinnlichen Freuden, die aus der Stillung der körperlichen Begierden entstehen, sind die flüchtigsten und zugleich die unedelsten; denn wir haben sie mit den Thieren gemein.“

3. Am Ende dieser Leiter steht als höchste Glückseligkeit – und das ist der zweite Topos – die Gottesschau. Es gibt zwar eine unmittelbare emotionale Selbstreferenz tugendhafter Handlungen in Gewissensruhe und moralischem Vergnügen, aber gegen sinnliche und egoistische Triebe hilft letztlich doch nur die Erkenntnis der Vernunft.<sup>25</sup> Man muß einsehen, daß „die Welt ein System [ist], welches durch das unendliche Wesen hervorgebracht und geordnet ist“.<sup>26</sup> Der emphatischen Bejahung des Triebes zur Glückseligkeit aller Einzelnen wird im 18. Jahrhundert immer wieder die Tatsache gegenübergestellt, daß diese Einzelnen nur als Teil des großen Ganzen glücklich werden können. „Die Glückseligkeit, die ein Mensch wirklich erlangen soll, muß mitten in dem Zusammenhange der ganzen Welt, von dem Menschen erlangt werden.“<sup>27</sup> Entsprechend muß der Mensch die Fähigkeit entwickeln, dieses Ganze erkennen zu können. Sulzer schreibt hierzu, daß die Wünsche endlicher Wesen abhängen von der „Stelle, welche ein Wesen in dem Ganzen einnimmt [...]“: Sie sind also eine lange Zeit hindurch nur sehr eingeschränkt; so lange nemlich das verständige Wesen nur einen gewissen Theil des Ganzen zu übersehen fähig ist.“<sup>28</sup> Die Einsicht in die göttliche Harmonie ist gleichbedeutend mit der Anschauung Gottes selbst. In diesem Sinne wird die höchste Glückseligkeit – über die Gewissensruhe und Selbstzufriedenheit des Tugendhaften hinaus – als Anschauung der Schönheit und Vollkommenheit der Welt, und damit Gottes, als *visio dei*<sup>29</sup> gefaßt: „Ihn zu erkennen“, so etwa Gellert, „und Empfindungen der Seele gegen ihn haben, die dieser Erkenntniß [der Vollkommenheit der Schöpfung] gemäß sind, und das thun, was diese Empfindungen empfehlen, dieses ist die Anbetung Gottes, das Wesen und das Glück der Religion und

25 „Es kommen freylich Zeiten, da Leidenschaften und besondere Neigungen diesen klaren glänzenden Anblick verdunkeln. Aber wenn ich nur die gehörige Stärke anwende, mich aus einer solchen täuschenden Wolke herauszuarbeiten; wenn ich [...] mich in den heiterern Standpunkt der frey urtheilenden Vernunft setze, und von daher die Dinge so betrachte, wie sie sich nicht bloß auf diese oder jene Absicht von meiner Seite beziehen, sondern wie sie an sich beschaffen sind, und wie ich sie, ohne die Blendung des Eigennutzes, an einem Fremden beurtheilen würde; dann verschwindet der Dunst, und ich erblicke die Wahrheit.“ In: Spalding (wie Anm. 10), Eintrag: 31.303.

26 Johann Georg Sulzer: Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen. In: Ders.: Vermischte philosophische Schriften, 2 Teile in 1 Bd., Reprint: Hildesheim, New York 1974, S. 341.

27 Meier (wie Anm. 2), S. 14.

28 Sulzer (wie Anm. 26), S. 342.

29 Vgl. Artikel „Gottesschau (*Visio beatifica*)“ im Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th. Klauser, Bd. 12, Stuttgart 1983, S. 1-20.

daher die höchste Staffel der menschlichen Glückseligkeit.“<sup>30</sup> Auch Gottscheds dreistufige Glückseligkeit gipfelt im Topos der Gottesschau: „Das letzte [Teil der Glückseligkeit] ist das edelste, und der Gipfel aller menschlichen Glückseligkeit, der aus dem Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit fließet. Gott ist eigentlich das allerschönste Wesen, ja selbst die Quelle der Schönheit. In ihm ist lauter Harmonie und Vollkommenheit.“<sup>31</sup> Und auch nach Lenz bedeutet die höchste Glückseligkeit den „Genuß der idealen Schönheit.“<sup>32</sup> „Die höchste ideale Schönheit ist Gott – und das erkennen wir aus der Welt die er geschaffen, worin jeder Theil mit dem andern und zum Ganzen aufs harmonischste stimmt.“<sup>33</sup> An anderer Stelle beschreibt er „die Verheißung des einstigen Anschauens, der nächsten Erkenntnis und Empfindung Gottes, als worin die höchste Glückseligkeit besteht“.<sup>34</sup>

4. Der dritte Topos funktioniert als metaphysische Abfederung bei empirischer Betrachtung der Welt. Er betrifft die Frage nach der Motivation zur Tugend und behauptet den Glauben an Gott als letzte Triebfeder. In der Selbstreferenz der Gewissensruhe und Befriedigung unseres moralischen Gefühls liegt zwar schon ein emotionaler und in den Vernunftschlüssen über die Vollkommenheit der Welt auch ein kognitiver Antrieb, aber beide sind aufgrund ihrer letztlich empirischen Basis höchst unsicher. Die sicherste Triebfeder dagegen ist der Glaube an eine vom Vater geordnete Welt. Angesichts großer möglicher Unglücke und Schicksalsschläge gibt es nur ein Beruhigungsmittel: „Der große Gedanke von Gott, unserem Schöpfer und Erhalter, der Glaube an seine weise und gnädige Regierung unserer Schicksale.“<sup>35</sup> Und auch für Lenz ist der Glaube die ausschlaggebende Triebfeder für die Tugend:

30 Gellert (wie Anm. 16), S. 61. Für G. F. Meier (Anm. 2, S. 121) ermöglicht die Erkenntnis deshalb die „wahre und höchste Glückseligkeit“, weil aus ihr heraus keine Begierden oder Verabscheuungen entstehen, die dem Gesamtsystem entgegenlaufen.

31 Gottsched (wie Anm. 5), S. 36 (30. 6. 1729). Die drei Stufen sind: 1. die Erkenntnis der Vollkommenheiten des Menschen (hier findet auch die Schönheit und die Harmonie des Leibes ihren Platz, „wenn man ihn nur recht betrachtet“ (S. 35); 2. die Erkenntnis der Vollkommenheit der Natur (und der Nebenmenschen, weshalb hier das Argument des rückkoppelnden Altruismus seinen Platz findet); und 3. die Erkenntnis der Vollkommenheit Gottes.

32 J. M. R. Lenz: *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen*. Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt a. M., Leipzig 1780, m. e. Nachwort hrsg. v. Ch. Weiß, St. Ingbert 1994, S. 7.

33 Ebenda, S. 4.

34 WuB (wie Anm. 14), II, 513.

35 Gellert (wie Anm. 16), S. 62.



Dies ist der geistliche oder wenn Sie lieber wollen der theologische Glaube, der unserer ganzen moralischen Gemütsverfassung und wenn sie auch die vollkommenste wäre, ganz allein die Krone aufsetzen *kann und muß*.<sup>36</sup>

## II.

Lenz affirmiert in wesentlichen Punkten das Glückseligkeitsmodell der Aufklärung. Oder anders formuliert: Sein Sprechen über Glückseligkeit bewegt sich innerhalb des Rahmens, den der aufgezeigte Strukturzusammenhang von Aussagen bildet. Gleichzeitig aber, so meine These, strapaziert Lenz das Modell. Dies geht so weit, daß er mit der Generalthese des Modells bricht. Zu zeigen sein wird, daß Lenz im Grunde schon *von außerhalb* des Modells spricht, auch wenn er immer noch versucht, die Argumente und Sprechrollen des Modells selbst zu benutzen. Drei Momente des Strapazierens und Zerreißens lassen sich ausmachen.

1. Zum ersten und zweiten Topos: Wie die Aufklärer begreift Lenz das Glücksstreben als eine Bewegung zwischen den Polen des Körpers und der vernünftigen Erkenntnis, der Gottesschau. Aber Lenz denkt das Verhältnis von Körper und Glaube als energetisches Kontinuum und nicht als bloßen Gegensatz. Das körperliche Begehren, die Konkupiszenz, ist für Lenz – entgegen aller theologischer Tradition – als „Gottes Gabe“<sup>37</sup> die Energie, die Freiheit und moralisches Handeln überhaupt ermöglicht und damit unabdingbar „nötig zu unserer Glückseligkeit“.<sup>38</sup> Sie ist die Energie, die durch richtigen vernunftgeleiteten Gebrauch zur Erkenntnis Gottes hinaufführt. Voraussetzung ist allerdings, daß sie geübt, gesteigert und nicht durch Verausgabung geschwächt wird:

Es ist aber die Natur einer jeden Kraft, daß sie nur durch Übung erhalten und vermehrt, durch Vernachlässigung aber, so zu sagen eingeschläfert und verringert wird.<sup>39</sup> Jede *gesetzwidrige Befriedigung* unserer Konkupiszenz *aber verringert* – und *zerstört sie am Ende*.<sup>40</sup>

Leerer entsetzlicher Zustand, *ihr begehrt, wünscht, hofft nichts* mehr, ihr kehrt in Staub und Verwesung zurück, ihr sterbt des Todes.<sup>41</sup>

Angesichts dieser energetischen Notwendigkeit, das Begehren aufrecht zu erhalten, verlegt Lenz ebenso wie die französischen Materialisten, vor

36 WuB (wie Anm. 14), II, 513 (Herv. im Text).

37 Lenz: Vorlesungen (wie Anm. 32), S. 5.

38 Ebenda.

39 Lenz an Johann Daniel Salzmann im Okt. 1772. In: WuB (wie Anm. 14), III, 289.

40 Lenz: Vorlesungen (wie Anm. 32), S. 30.

41 Ebenda, S. 17.

allem Helvétius und Holbach, das Glück ins Begehren und in die Bewegung.<sup>42</sup> Während das aufklärerische Glücksmodell Glückseligkeit und Gottesschau als Zustand der Ruhe beschreibt, als Ende und Erholung von Mühsal und Anstrengung,<sup>43</sup> dynamisiert Lenz den Topos der Gottesschau im Sinne permanenter Bewegung:

Unser Ruhepunkt ist Gott und da der – so wie er seiner Kraft nach uns unendlich nahe, so seiner Vollkommenheit nach unendlich von uns entfernt ist und es ewig bleiben wird, so sehen wir wohl, daß wir nicht zur absoluten Ruhe geschaffen sind, unsere Ruhe ist, wann wir uns nach den von Gott geordneten Gesetzen der allgemeinen Harmonie zu ihm hinauf bewegen.<sup>44</sup>

Permanente Bewegung als Ziel übernimmt Lenz zwar von den physikalisch-moralischen Modellen der französischen Materialisten, bezüglich der Energiequelle dieser ewigen Hinaufbewegung geht er aber über sie hinaus. An die Stelle verschiedener Affektenergien, die – wie z. B. die Liebeslust – den Menschen in Bewegung halten und zu Leistungen motivieren,<sup>45</sup> tritt bei Lenz – fundamentaler – die Sexualität. Den „unaufhörlichen Kreis von widerstehenden Wünschen und befriedigten Wünschen (cercle perpetuel de desirs renaissans et de desirs satisfaits)“<sup>46</sup> ersetzt Lenz durch eine Konkupiszenz, die der Mensch als Energie schlechthin „ungeschwächt“ erhalten soll: „damit sie euch durch eine Ewigkeit bekleide, damit ihr eine Glückseligkeit ohne Ende damit auflösen könnet“.<sup>47</sup> Es geht also nicht um die punktuelle oder wiederkehrende Energie einzelner Leidenschaften für einzelne Handlungen, sondern um eine generalisierte und dauerhafte Lebensenergie für alle Handlungen.<sup>48</sup>

Damit steht der Körper zur Tugend und der durch sie erhofften Glückseligkeit in einem grundsätzlich anderen Verhältnis als in den Tex-

42 „Wenn also die Frage ist, welcher Zustand für unser Ich das aus Materie und Geist zusammengesetzt ist, der glücklichste sei, so versteht es sich zum voraus, daß wir hier einen Zustand der Bewegung meinen.“ (WuB (wie Anm. 14), II, 507.)

43 Gellert (wie Anm. 16), S. 61, sieht die Tugend und den Gottesglauben als Weg zur Ruhe: „welche Ruhe kann uns da mangeln“. Lenz dagegen schreibt in den „Stimmen des Laien“ (WuB (wie Anm. 14), II, 594): „Verflucht sei die Ruhe und auf ewig ein Inventarium der tauben Materie, aber wir, die wir Geist in den Adern fühlen, ruhen nur dann, wenn wir zu noch höherem Schwunge neue Kräfte sammeln.“

44 Lenz: Vorlesungen (wie Anm. 32), S. 8.

45 Helvétius (wie Anm. 6), S. 322 f.

46 Paul Thiry d’Holbach: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, übers. v. F.-G. Voigt, Frankfurt a. M. 1978, S. 263.

47 Lenz: Vorlesungen (wie Anm. 32), S. 17.

48 Vgl. ausführlich Heinrich Bosse, Johannes Friedrich Lehmann: Sublimierung bei Lenz. In: Ch. Begemann, D. Wellbery (Hrsg.): Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, Freiburg 2002, S. 177–202.

ten von Meier, Spalding oder Gellert. Zwar findet sich bei Gellert der Gedanke der kulturellen Funktionalisierung sexueller Energie: „Eben dieser Trieb [„die Neigung gegen das andere Geschlecht“], durch Tugend beschützt, macht ihn zum gefälligen und arbeitsamen Jünglinge.“<sup>49</sup> Aber Gellert spricht hier nur von der Arbeitsenergie, nicht aber wie Lenz davon, daß es gerade die Konkupiszenz ist, die – gespannt und gesteigert – zur Anschauung Gottes führt. 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 – gewissermaßen mit und gegen die Schwerkraft – emporzuarbeiten. Bedrohung, weil jede Befriedigung, körperliche Energie, diese unwiderruflich schwächt und zerstört.

Diese aus der Konkupiszenz gewonnene Energie muß erhalten und gesteigert werden als eine „Lebenskraft“<sup>50</sup>, die den Gesetzen, denen der Mensch untersteht, entgegenwirkt. Es gibt bei Lenz einen strukturierenden Gegensatz zwischen Gesetz und Energie bzw. Leben. Somit gibt es eine doppelte Perspektive auf den Menschen: *Einerseits* gibt es die große Maschine der Welt, die nach kausalen und physikalischen Gesetzen funktioniert. Von ihr ist der Mensch ein Teil und daher diesen Gesetzen auch notwendig unterworfen. *Andererseits* ist der Mensch selbst eine Maschine, die sich erhält und lebt nach Maßgabe einer Energie, die sie der bloßen Unterworfenheit unter die physikalischen Kausalgesetze enthebt, ja die als spezifische Kraft entgegenwirkt. Dennoch untersteht auch diese Energie ihrerseits den Naturgesetzen:

Moralische Freiheit bleibt freilich, wir können auch da den uns entgegen wirkenden Kräften unsere Kraft entgegensetzen und nach Verhältnis der angewandten Anstrengung oder Tugend uns wieder immer in höhere Regionen schwingen, aber überall bleiben die ewigen notwendigen göttlichen Gesetze, die all unsere Wirksamkeit einfassen, nach denen diese Wirksamkeit wenn unser moralischer Trieb nachlässt sich in sich selbst verringert, oder in sich selbst vermehrt und uns nach diesem Maßstabe glücklich oder unglücklich macht.<sup>51</sup>

49 Christian Fürchtegott Gellert: Moralische Charaktere: Der Jüngling von der guten und schlimmen Seite. In: Gellert (wie Anm. 16), S. 297–300, hier S. 299.

50 WuB (wie Anm. 14), II, 637. Zum Begriff der Lebenskraft bei Lenz vgl. meinen Aufsatz: Energie und Gesetz. Zum Konzept des Lebens bei Lenz und Schelling. In: M. Bergengruen, J. F. Lehmann, H. Thüring (Hrsg.): Sexualität – Recht – Leben. Kunst und Wissenschaft um 1800 (vor. 2003/04).

51 Lenz: Entwurf eines Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert. In: WuB (wie Anm. 14), II, S. 486.

Die gespannte und gesteigerte Eigenenergie wirkt gegen eine Umwelt, in der gesetzmäßige Kräfte „uns entgegen“ wirken. Die Vermehrung bzw. Verminderung dieser Eigenenergie folgt – je nach Gebrauch – wieder jenen Gesetzen, gegen die sie sich eigentlich zu behaupten sucht. Wir werden später sehen, daß dieser Gegensatz von Gesetz und Energie uns bei Lenz auch theologisch begegnet als Gegensatz zwischen Gott und Gott, Sohn und Vater.

2. Zur Generalthese des Belohnungszusammenhangs von Tugend und Glückseligkeit: Aufgrund struktureller Schwierigkeiten, in einem solchen energetischen Steigerungssystem überhaupt eine Belohnung zu denken, definiert Lenz die Glückseligkeit dynamisierend um – und trennt schließlich den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit. Es gibt in Lenz' energetischem Steigerungssystem zwei strukturelle Probleme. Erstens muß jede Befriedigung des Begehrens ausgeschlossen werden, damit die Energie nicht gelöscht wird. Zweitens muß auch die Selbstreferenz der Tugend als Selbstzufriedenheit oder Selbstgefühl ausgeschlossen werden, da beides schnell in „Eigenliebe und Hochmut ausartet“<sup>52</sup> und dann ebenfalls zu einem „Nachlassen des Strebens“<sup>53</sup> führt. Wie aber denkt Lenz demgegenüber die Glückseligkeit? Er macht zwei Schritte, er verschiebt den Begriff der Glückseligkeit, und er trennt Glückseligkeit von der Moral.

*Erster Schritt: Verschiebung des Begriffs der Glückseligkeit.* Im *Versuch über das erste Principium der Moral* skizziert Lenz eine Anthropologie, die von zwei Grundtrieben ausgeht. Der eine Trieb heißt Streben nach Vollkommenheit. Er zielt auf die Steigerung der eigenen körperlichen wie geistigen Fähigkeiten. Die geistigen sind edler und die körperlichen unedler, aber trotz dieser Hierarchie sollen beide unter „Oberherrschaft“<sup>54</sup> der edleren Kräfte in einem harmonischen Verhältnis zueinander stehen und entwickelt werden. Dieses Streben nach Vollkommenheit funktioniert aufgrund einer dynamisierten Selbstreferenz: „Der Trieb nach Vollkommenheit ist also das ursprüngliche Verlangen unsers Wesen, sich eines immer größern Umfangs unserer Kräfte und Fähigkeiten bewußt zu werden.“<sup>55</sup> In dieser Selbstreferenz geht es nicht um die Selbstzufriedenheit nach einer tugendhaften Handlung, sondern um das Bewußtsein der Potentialität und Progression der eigenen Vermögen: „Und noch jetzt, welche Stunden Ihres Lebens sind wohl *glücklicher* als die, in welchen Sie das größte Gefühl Ihres Vermögens um mit Ossian

52 Ebenda, 595.

53 Ebenda, 594.

54 Ebenda, 509.

55 Ebenda, 504.

zu sprechen, oder das höchste Bewußtsein ihrer gesamten Fähigkeiten haben?“<sup>56</sup> Abgesehen von der Dynamisierung der Selbstreferenz, bewegt sich Lenz hier noch in traditionellen Bahnen, indem er Glückseligkeit als Antriebsmovers eines moralischen Triebs denkt. Diesem Trieb nach Vollkommenheit stellt Lenz nun einen zweiten an die Seite: den Trieb nach Glückseligkeit. Das könnte zunächst überflüssig erscheinen, aber Glückseligkeit ist hier für Lenz nicht das Glücksgefühl aus jener dynamisierten Selbstreferenz, sondern ein Zustand. Das ist Lenz so wichtig, daß er tautologisch redet:

Ein Zustand ist status, und status ist ein Zustand. Sehen Sie das Wort selbst an, der anschauende Begriff eines Zustandes wird Ihnen sagen, daß es eine gewisse Lage, eine gewisse Relation unsers Selbst mit den Dingen außer uns sei.<sup>57</sup>

Glückseligkeit ist für Lenz keine Empfindungsqualität, keine Belohnung als Befriedigung oder Selbstreferenz, sondern ein Relationsbegriff. Während der Vollkommenheitstrieb das bezeichnet, was die Maschine sowieso tut, geht es bei der Glückseligkeit um die Tatsache, daß die Maschine auch einen bestimmten Ort in der großen Maschine der Welt hat, der für das Streben nach Vollkommenheit entweder förderlich oder hinderlich ist.<sup>58</sup> Glückseligkeit ist der Status, der dem Streben nach Vollkommenheit den größtmöglichen Spielraum eröffnet. Am angemessensten ist dem Menschen folglich, aus dieser Perspektive, ein „Zustand der Bewegung“<sup>59</sup>, also

derjenige Zustand, wo unsere äußern Umstände unsere Relationen und Situationen so zusammenlaufen, daß wir das größtmögliche Feld vor uns haben, unsere Vollkommenheit zu erhöhen zu befördern und andern empfindbar zu machen, weil wir uns 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>60</sup>

Es geht um eine Lage, in der Energie und Wirkungskreis in einem angemessenen Verhältnis stehen. In einer unglücklichen Lage ist derjenige, dessen Streben nach Vollkommenheit aufgrund seiner äußeren Lage behindert wird. Diesen Gedanken einer Relation von Energie und Wir-

56 Ebenda.

57 Ebenda, 506 f.

58 „[...] – und was bleibt nun der Mensch noch anders als eine vorzüglichkünstliche kleine Maschine, die in die große Maschine, die wir Welt, Weltbegebenheiten, Weltläufte nennen besser oder schlimmer hineinpaßt.“ (Ebenda, 637.)

59 Ebenda, 507. Das wendet Lenz zugleich gegen Rousseau, der für die Ruhe plädierte.

60 Ebenda, 508. Vgl. ebenda, 637, wo es heißt, daß der „Reiz des Lebens“ im Fühlen der eigenen „Existenz“ besteht.

kungssphäre übernimmt Lenz von Holbach. Die Modelle für die glücklichste bzw. unglücklichste Lage sind – kontrastierend – das Genie und der Fürst. Holbach schreibt:

Große Seelen wollen einen großen Wirkungskreis haben; mächtige, aufgeklärte, wohlthätige und in glückliche Umstände versetzte Genies breiten ihren Einfluß weithin aus; [...] Sehr viele Fürsten sind nur darum so selten wahrhaft glücklich, weil ihre schwachen und verkümmerten Seelen gezwungen sind, in einer Sphäre zu wirken, die für ihre geringe Energie zu groß ist.<sup>61</sup>

Die Übertragungsmöglichkeiten dieses Modells auf die Biographie, d. h. auf Denk- und Handlungsstrukturen von Lenz, liegen auf der Hand. Wenn er von der Glückseligkeit als *status* spricht, also von Stand und Beruf, dann geht es um den Platz in der Welt, der entweder eine „Lücke“<sup>62</sup> ist, in die wir hineingestoßen werden (also eine Pfarrstelle mit zu kleinem Wirkungsgrad) oder aber jene riesige Wirkungssphäre, die entsteht, wenn das Genie mittels Reformvorhaben – sozusagen als Seele – in die Sphäre des Fürsten eintritt.<sup>63</sup> Indem Lenz Glückseligkeit als Bedingung definiert, die weitere Energiesteigerung ermöglicht, ist die Belohnung derart dynamisiert, daß sie Teil der immerwährenden Aufwärtsbewegung wird. Damit verschiebt Lenz den Begriff der Glückseligkeit gegenüber seiner Verwendung in der Aufklärung derart, daß unter demselben Namen eine völlig andere Sache verstanden wird. Glückseligkeit ist für Lenz nicht mehr etwas, das man hat oder das man fühlt, sondern eine Situation, in der man sich befindet. In Lenzens Perspektive ist sie nicht mehr Endpunkt des moralischen Strebens, sondern ihr Anfangs- oder Durchgangspunkt. Sie ist nicht mehr Belohnung der Tugend, sondern sie geht als Rahmen bzw. Bedingungsgefüge für weiteres moralisches Streben völlig in der Tugend auf.

*Zweiter Schritt:* Trennung von Moral und Glückseligkeit. Bis hierhin hat Lenz einen im Vergleich zum Aufklärungsmodell der Glückseligkeit

61 Holbach (wie Anm. 46), S. 269.

62 WuB (wie Anm. 14), II, 637: „Wir werden geboren [...] es entsteht eine Lücke in der Republik wo wir hineinpassen – unsere Freunde, Verwandte, Gönner setzen an und stoßen uns glücklich hinein – wir drehen uns eine Zeitlang in diesem Platz herum wie die andern Räder und stoßen und treiben – bis wir wenns noch so ordentlich geht abgestumpft sind und zuletzt wieder einem neuen Rade Platz machen müssen.“ Das ist die Perspektive auf die große Maschine und das gesetzmäßig Kausale, das den Menschen bestimmt.

63 Das ist die patriotische Phantasie, die hinter dem Projekt der Soldatenehen steht: den Wirkungsgrad der Fürsten ausfüllen. Das ist die Perspektive auf die größtmögliche Eigenenergie, die mit und gegen die große Maschine mobilisiert werden soll. Vgl. auch Lenz: Stimmen des Laien: „je größer die Sphäre ist, in der wir leben, desto beglückter und würdiger unser Leben [...]“ (Ebenda, 565).

viel engeren kausalen Zusammenhang zwischen moralischer Anstrengung und Belohnung gebaut, indem die Belohnung als Bedingung für weiteres Streben gleichzeitig *Teil* des Strebens wird. Hier ist der Punkt erreicht, an dem das Strapazieren des Modells in den Bruch umschlägt. Denn exakt an dieser Stelle muß Lenz den kausalen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit durchtrennen. Wenn man die Belohnung zur Dynamisierung der Tugend einsetzt, letztlich also die Tugend und nicht die Glückseligkeit der Hauptzweck ist, muß man zugleich den Belohnungszusammenhang aufgeben. Denn sonst könnte man sich zur Legitimation nachlassender Anstrengung immer auf die Umstände berufen, die größeres Streben nicht zulassen. Lenz hält daher fest: „Die Vollkommenheit beruht auf uns selber, die Glückseligkeit nicht.“<sup>64</sup> Im Rahmen der aufklärerischen Aussagen zum Glück ist dieser Satz von entscheidender Tragweite. Die Moral und das Streben nach Vollkommenheit hängen demnach 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. „Gott gibt uns unseren Zustand, unsere Glückseligkeit“,<sup>65</sup> und zwar als Gnadengeschenk, nicht als rechtmäßig erworbenen Lohn. Selbst bei der größten moralischen Anstrengung würden „wir dennoch kein für Gott geltendes Verdienst haben“.<sup>66</sup> Egal also wie die Umstände aussehen, egal wie „undankbar wir unsere Bemühungen finden“,<sup>67</sup> niemals können sie Entschuldigung für mangelndes Streben nach Vollkommenheit sein. Während etwa Gellert das Streben nach Glückseligkeit qua tugendhafter Handlungen als Weg preist, wie man noch im größten Unglück aus eigener Kraft heraus glücklich sein kann,<sup>68</sup> gibt es für Lenz keinen psychologischen und metaphysischen Automatismus mehr zwischen Tugend und Belohnung. So wie Kant die Moral von der Glückseligkeit abkoppelt und auf eine Moral pocht, die jenseits von Belohnungen allein aufgrund der Achtung vor dem Gesetz funktioniert, so gründet auch für Lenz die sublimiert-konkupiszierte Moralenergie

64 Ebenda, 506.

65 Ebenda, 509.

66 Ebenda, 513.

67 Ebenda.

68 Gellert (wie Anm. 16), S. 19: „Diese Eigenschaften und Güter des Herzens können ferner *von allen* Menschen *gesucht* und durch fortgesetzte Bestrebungen in einem gewissen Maaße *erlangt* werden; ein offenbarer Beweis, daß sie die vornehmsten sind. Die übrige Glückseligkeit steht selten ganz in unserer Gewalt. Es gehören zu ihrem Besitze besondere Umstände und Zeiten. [...]. Aber die Güter des Herzens bieten sich allen Sterblichen an. Jeder kann sich die wahre Güte der Seele erwerben, die in der Anwendung der Gesetze der Vernunft und des Gewissens besteht.“

nicht mehr auf der sie belohnenden Glückseligkeit, sondern allein auf der Erhaltung und Steigerung der Energie selbst. Glückseligkeit taucht begrifflich zwar noch auf, aber als Ermöglichungsgrund für gesteigertes Streben geht sie ganz in der Tugend selbst auf. Während Kant die Glückseligkeit offen durchstreicht, bringt Lenz sie versteckt zum Verschwinden.

Das Motiv für die Spannung und Steigerung der Konkupiszenz ist allerdings nicht, wie bei Kant, die Achtung vor dem Gesetz, sondern – und hier nähert sich Lenz wieder dem Aufklärungsmodell – der Glaube. Er nimmt bei Lenz aber eine andere Stelle im System ein: Während er bei den Aufklärern den Endpunkt bzw. den Gipfel der Erfahrungen und Vernunftschlüsse markiert, die auf den Glauben an einen Belohnungszusammenhang hinführen,<sup>69</sup> fragt Lenz nach dem Glauben in der Verzweiflung, in Situationen, „wo alles für uns verloren zu sein scheint“.<sup>70</sup> Zwar behauptet auch Lenz, daß der Glaube durch die Vernunft legitimiert,<sup>71</sup> aber er bezweifelt die Wirksamkeit dieser Legitimität hinsichtlich der Ausübung in schwierigen Lebenslagen: „Das läßt sich nun alles gut sagen, aber in der Ausübung möchten sich Schwierigkeiten finden.“<sup>72</sup> Während für die Aufklärer angesichts eines vernünftigen Glaubens die Offenbarung mehr oder weniger überflüssig erscheint, steht sie mit ihrer Motivierungsleistung für Lenz im Zentrum seines Denkens.

Man kann hier noch einmal sehen wie Lenz im Sprechen über Glückseligkeit die üblichen Topoi benutzt und strapaziert, letztlich aber jenseits des Aufklärungsmodells argumentiert. So heißt es einerseits: „Gott gibt uns unsern Zustand, unsere Glückseligkeit und zwar (dies lernen wir aus der großen Weltordnung und eigenen täglich und stündlich anzustellenden Erfahrungen) nach Maßgebung unserer Vollkommenheit, das heißt unsers Bestrebens nach Vollkommenheit.“<sup>73</sup> Lenz hält hier also zunächst daran fest, daß der Lohn doch im Verhältnis zur Anstrengung steht. Bereits im selben Abschnitt wird allerdings deutlich, daß die Wirklichkeit anders aussieht, daß Gott nicht für eine der Vollkommenheit angemessene, d. h. glückliche Lage sorgt. Der Glaube ist daher nicht Folge der erfahrenen Belohnung für moralische Anstrengung, sondern tritt *an die Stelle* der nicht erhaltenen Belohnung: „ja dieser Glaube macht

69 Z. B. b. Spalding (wie Anm. 10), Eintrag: 31.333.

70 WuB, II (wie Anm. 14), 617.

71 Ebenda, 614: „Eben das uns anerschaffene Moralgesetz, die in allen Menschen liegende *stamina* und Anfangsbuchstaben der dikaiosyne legitimieren unsern Glauben aufs herrlichste, und machen ihn zur einzigen wahren Vernunft.“

72 Ebenda, 615.

73 Ebenda, 509.



eigentlich an sich schon den Hauptgrund unserer Glückseligkeit aus“.<sup>74</sup> Wieder bringt Lenz den Begriff der Glückseligkeit zum Verschwinden: Ging es bei den Aufklärern um den Glauben *an* eine Belohnung mit Glückseligkeit durch Gottvater, so *ist* für Lenz der Glaube bereits Hauptgrund der Glückseligkeit.

3. Zum dritten Topos, der die Notwendigkeit des Glaubens zur metaphysischen Abfederung des Empirischen behauptet. Die systematisch bedingte Trennung von Moral und Glückseligkeit ermöglicht, daß der empirische Zweifel am Belohnungszusammenhang von Moral und Glückseligkeit, den auch die Aufklärer kennen, bei Lenz raumgreifender artikuliert werden kann. Das führt dazu, daß bei Lenz die zentrale Rolle des Glaubens, mit der das Aufklärungsmodell die Zweifel abfedert, anders besetzt ist. Für Lenz steht nicht der Glaube an Gottvater und an eine von ihm harmonisch geordnete Welt im Mittelpunkt, sondern der Glaube an den von Gott und jeder Glückseligkeit verlassenem Jesus Christus am Kreuz. Schöpfergott und Erlösergott, Vater und Sohn geraten in einen Gegensatz.<sup>75</sup> Weil Lenz die Welt, wie Gott sie gemacht hat, offenbar nicht mehr wie Leibniz und seine Nachfolger als die beste aller möglichen Welten denken kann, sondern in ihr immer nur die gottverlassene Zusammenhanglosigkeit von Tugendenergie und Lebenslagen erkennt, wird der Erlöser so unabdingbar für einen kontrafaktischen Glauben.

Wenn, das ist Lenzens Frage, unser Streben nach Vollkommenheit nicht mit Glückseligkeit belohnt wird, d. h. mit einer Lage, die diesem Streben wiederum förderlich ist, woher nehmen wir dann die Energie und die Motivation, dieses Streben – gegen die Umstände und ohne Hoffnung auf Belohnung unserer Leistung – fortzusetzen? „Nichts ist so niederschlagend, als wenn man einen Endzweck nicht allein nicht erreicht, sondern auch nicht zu erreichen hoffen kann. Und wenn ihr *alles*

74 Ebenda, 510.

75 Carl Schmitt hat in seiner „Politischen Theologie II“ im Nachwort auf eine Stelle im Werk Lenzens aufmerksam gemacht, die das permanente Gegeneinander von Vater und Sohn in seinen Texten nicht nur als biographisches, sondern auch als theologisches Strukturmoment lesbar macht. Die Stelle stammt aus dem Fragment „Catharina von Siena“. Catharina klagt auf der Flucht vor ihrem Vater: „Mein Vater blickte wie ein liebender, / Gekränkter Gott mich drohend an. / Doch hätt’ er beide Hände ausgestreckt – / Gott gegen Gott / (sie zieht ein kleines Kruzifix aus ihrem Busen und küsst es) / Errette, rette mich / Mein Jesus, dem ich folg, aus seinem Arm! [...] / Errette, rette mich von meinem Vater / Und seiner Liebe, seiner Tyrannei.“ (Zit. nach Carl Schmitt: Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, 3. Aufl., Berlin 1990 (unveränd. Nachdr. der 1970 erschienen 1. Aufl.), S. 123.)

getan habt, sagt Christus, so seid ihr unnütze Knechte.“<sup>76</sup> Paradoxerweise will Lenz nun gerade aus dieser niederschlagenden Erkenntnis die gesuchte Motivation herleiten. Im Zentrum steht dabei Jesus Christus, der gewissermaßen stellvertretend die Erfahrung gemacht hat, trotz größter Anstrengung am tiefsten unglücklich zu werden:

Er ging so weit in der Aufopferung seines 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>77</sup>

Die gesuchte Motivation soll nun, laut Lenz, dadurch entstehen, daß wir angesichts dieser größtmöglichen Gottferne, die eigene Gottferne aushalten, indem wir zwar nicht an die Belohnung der eigenen Anstrengung, aber doch an die Jesu Christi glauben:

Eben darum weil wir nicht alles tun können, und wenn wir es getan hätten, wir dennoch kein für Gott geltendes Verdienst haben würden, so sollen wir durch den Glauben uns das vollgeltende Verdienst des vollkommensten Menschen Jesu Christi zu-eignen und um dessen willen allein die Annäherung zu Gott, das heißt die ewige Seligkeit hoffen und erwarten.<sup>78</sup>

Was Lenz den Menschen und sich als Motivation des Glaubens zumutet, ist – vermittelt über Christus am Kreuz – der Gedanke, daß gerade das Nicht-Eintreten der Belohnung als Aufmunterung wirkt, an sie zu glauben:

Die uns von Gott verheißene unmittelbare Unterstützung unserer Bestrebung nach Vollkommenheit ist uns, wenn wir unsere Bemühungen undankbar finden eine herrliche Aufmunterung von neuem anzufangen, wenn wir uns aber einiger glücklich geratener Versuche zu sehr überheben, eine göttliche Demütigung.<sup>79</sup>

Das Fundament dieses Glaubens ist der Glauben 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.<sup>80</sup> So führt

76 WuB, II, 513.

77 Ebenda, 512.

78 Ebenda, 513.

79 Ebenda.

80 Z. B.: „[J]edesmal nach Maßgabe des Nisus wird der Erfolg sein, und er läßt sich gewiß und wahrhaftig fortschieben, das wird jeden auch seine eigene kleine Erfahrung

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.

Jesus Christus am Kreuz spielt bei Lenz noch eine andere Rolle, die ebenfalls mit der Motivation des Strebens nach Vollkommenheit zu tun hat. Denn Lenz kennt nicht nur den von Gott verlassenen Jesus am Kreuz, sondern auch den von den Menschen verlassenen: „Das allerhöchste Leiden ist Geringschätzung.“<sup>81</sup> Hier ist nicht Gott die Instanz, die Belohnung bzw. Anerkennung verweigert, sondern der Mensch: „ein Diener aller – und doch verraten“.<sup>82</sup> Das allerhöchste Leiden Christus' liegt darin, daß man ihn „so ganz in der Stille und gleichsam daß kein Hund oder Hahn darnach krächte von der Welt schaffen wollte“.<sup>83</sup> Der ungeheuren Energie Jesu Christi, die Lenz offenbar nach dem Modell des Holbachschen Genies oder des Goetheschen Götze denkt, wollten die Pharisäer jeden Wirkungsgrad nehmen:

Ein Gott der auf der ganzen Erde Revolutionen zu machen die Kraft und den Beruf in sich spürte, so gleichsam wie ein aufschießendes Unkraut in der Geburt erstickt zu werden. So ging es ihm schon unter Herodes und sein Leben hin durch und das ist das Schicksal aller Rechtschaffenen.<sup>84</sup>

So verfährt der Vater mit seinem Sohn: Keine Belohnung des Rechtschaffenen durch Glückseligkeit; kein Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit. Die Geringschätzung, der Jesus ausgesetzt wird, sieht Lenz weiter darin, daß ihm jene Kompensation für sein Unglück ver-

schon gelehrt haben“ (WuB (wie Anm. 14), II, 616). Und dann im übernächsten Satz: „Weh euch alsdenn, die ihr euer ganzes Leben angewandt habt, gut zu sein wie ein Kind, und noch niemals von irgend einem Menschen würdiger seid belohnt worden als ein Kind. Übersehn wie ein Kind, oft vergessen wie ein Kind, oft gar ohne Ursache gestoßen und geschlagen wie ein Kind. Weh euch, wenn ihr die ganze Schnelligkeit männlicher riesenhafter Bedürfnisse in euch fühlt, die alle unbefriedigt in euch toben, und euer Glück, eure Belohnung sollte da schon aufhören, wo sie noch nicht angefangen haben.“ (Ebenda.)

81 Lenz: Über die Natur meines Geistes. In: Ebenda, 624. Nicht die Version von Markus und Matthäus legt Lenz hier zugrunde, sondern Lukas und Johannes, nach der nicht der Gegensatz zwischen Vater und Sohn betont wird, sondern der zwischen Jesus und den Menschen: „Es ist vollbracht – und so rette ich meinen Geist in deine Hände.“ (Ebenda, 623.) Lenz kompiliert hier Lukas 23.46 und Johannes 19.30.

82 Ebenda, 623.

83 Ebenda, 624.

84 Ebenda.

wehrt wird, die selbst ein Bösewicht erfährt: die öffentliche Aufmerksamkeit:

Ein Bösewicht hat wenigstens die Genugtuung daß er von sich reden macht wenn er auch mit Schande und Schmach beschließet, daß viele sich vor ihm fürchten und alles aufbieten ihm entgegen zu streben, bei Christo aber schien es den Pharisäern nicht der Mühe zu lohnen sich in große Unkosten zu setzen.<sup>85</sup>

Während wir „wenigstens an die Nachwelt appellieren“<sup>86</sup> würden, lässt Jesus klaglos die größte Erniedrigung über sich ergehen. Interessant ist, daß Lenz wiederum nicht mit Gottvater argumentiert, der im Jenseits das erfahrene Unglück ausgleicht, sondern als Instanz dieses Ausgleichs die diesseitige Öffentlichkeit ansetzt. Jesus wird gezeigt als jemand, der sein Unglück aushält, nicht nur ohne Erwartung eines jenseitigen Ausgleichs, sondern auch unter Verzicht einer diesseitigen Kompensation durch Öffentlichkeit. Und in der Tat kann man hier die säkularisierte Funktion der Öffentlichkeit erkennen, die gewissermaßen die Ausgleichsfunktion Gottes, wie sie in den Theodizee-Entwürfen vorgesehen ist, übernimmt. Soll das Unglück von „Millionen von Menschen“,<sup>87</sup> so fragt Mercier, „nicht einmal durch die Feder des Dichters wenigstens gerächt werden?“<sup>88</sup> Ohne einen Gedanken an eine jenseitige Gerechtigkeit bezieht der Dichter gerade aus ihrer Abwesenheit seine Funktion, belohnend oder bestrafend das Andenken bei der Mit- und Nachwelt zu befestigen.<sup>89</sup>

Es kann einem, so lassen sich die beiden Modelle des gekreuzigten Christus zusammenfassen, in dieser Welt nicht nur passieren, daß man von Gott – trotz größter Anstrengung – nicht in eine ihr angemessene Lage versetzt wird (glücklich gemacht wird), sondern es kann einem auch passieren, daß man – trotz großer Leistungen – geringgeschätzt wird. Für beides – für das Unglück der Ferne von Gott wie von den Menschen – ist Jesus am Kreuz das extremste Beispiel. Und an die Stelle eines Ver-

85 Ebenda.

86 Ebenda, 623.

87 Mercier-Wagner: Neuer Versuch über die Schauspielkunst. Aus dem Französischen. Mit einem Anhang aus Goethes Brieftasche. Faksimiledruck der Ausgabe von 1776, m. e. Nachw. v. P. Pfaff, Heidelberg 1967, S. 200.

88 Ebenda.

89 Ebenda, S. 205 f.: „Zittern würde der Frevler vor dem Gedanken, sich vor dem Richterstuhl eines Verbrechens angeklagt zu sehen, das nicht unbekannt bleiben, sondern ans helle Tageslicht treten würde um auf der Bühne verewigt zu werden [...] er würde sich selbst sagen, ‚die ganze Nation wird meine Schandthat sehen, selbst die Zeit wird sie nicht auslöschen können, und einstimmig wird jeder deinem Andenken fluchen.‘“

trauens in Gottvater und in eine Glückseligkeit, für die er schon sorgen wird, tritt die Anschauung Jesu Christus, dessen tiefstes und unerreichbares Leiden uns Ermunterung zu einem Glauben geben soll, der von keiner Erfahrung getragen wird.

### III.

Lenz' Definition der Glückseligkeit führt – im Gegensatz zur üblichen Behandlung des Themas in der Aufklärung – zu einem offenen und offensiven Blick ins Unglück. Sein auf der Konkupiszenz gründendes, energetisches Steigerungsprogramm bedingt eine gravierende Verschiebung des Begriffs der Glückseligkeit von der Belohnung der Tugend hin zur Lage (status), die weitere Tugendanstrengung ermöglicht. Und genau durch diese Verschiebung bricht Lenz mit der Generalthese der Aufklärung: dem Belohnungszusammenhang von Moral und Glückseligkeit. Die Trennung von Moral und Glückseligkeit ermöglicht Lenz eine zugleich theoretische und literarische Öffnung hin zu jener Wirklichkeit des Unglücks, die den Aufklärern und ihrem Belohnungsoptimismus ohnehin immer schon größte Schwierigkeiten gemacht hatte. Am deutlichsten formuliert Lessing diese Schwierigkeit: Zwar gibt es, so Lessing in der *Hamburgischen Dramaturgie*, den „Jammer“ über das „Unglücke ganz guter, ganz unschuldiger Personen“, das „wirklich geschehen ist“, aber „es ist höchst nötig, daß wir an die verwirrenden Beispiele solcher unverdienten schrecklichen Verhängnisse so wenig als möglich erinnert werden. Weg mit ihnen von der Bühne! Weg, wenn es sein könnte, aus allen Büchern mit ihnen!“<sup>90</sup>

Während Lessing glaubt, aus Verantwortung gegenüber der Theodizee und der Achtung gegenüber Gottvater das wirkliche Unglück aus allen dichterischen Darstellungen verbannen zu müssen, hat Lenz nun ein theologisches Argument, um das zu tun, was bislang theodizeetechnisch problematisch war: Lenz kann sich als Dichter dem wirklichen Unglück zuwenden, denn er folgt darin dem Sohn in einer Art *imitatio visionis christi*. Und er tut das in der Hoffnung, daß gerade die Anschauung des wirklichen Unglücks zu neuem Glauben führt. Zu seinem Stoff und zur Herausforderung dichterischer Bewältigung wird daher exakt jenes Unglück, das, wie Lessing sagt, „wirklich geschehen ist“:

90 Gotthold Ephraim Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*, hrsg. v. K. Wölfel, Frankfurt a. M. 1986, 79. Stück, S. 374 f.

Nehmen Sie die unzähligen Schlachtopfer der Notwendigkeit und die furchtbaren Geschichten, die, so wie sie wirklich geschehen, und wie ich deren hundert weiß, keine menschliche Feder aufzuzeichnen vermag.<sup>91</sup>

91 J. M. R. Lenz: Verteidigung des Herrn W. gegen die Wolken. In: WuB (wie Anm. 14), II, 713–736, hier S. 733.