

Title	Karl Philipp Moritz' "Anton Reiser" : Die Verschränkung von Pietismus und Aufklärung im "psychologischen Roman"
Sub Title	カール・フィリップ・モーリッツの『アントン・ライザー』 : 「心理学小説」における敬虔主義と啓蒙主義の交差
Author	斎藤, 太郎(Saito, Taro)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1985
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.47, (1985. 12) ,p.58- 44
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00470001-0188

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser“

—Die Verschränkung von Pietismus und
Aufklärung im „psychologischen Roman“

Taro Saito

Karl Philipp Moritz' „Anton Reiser“ (1785–90) hat den Untertitel „ein psychologischer Roman“, der das Motiv und den Zweck dieses autobiographischen Romans zeigt; Seine Niederschrift war vor allem durch das Interesse einer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen großen Aufschwung erlebenden Wissenschaft, der „Erfahrungsseelenkunde“, motiviert. Wie die von Moritz publizierte erste deutsche Zeitschrift für Psychologie, „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ (1783–93), und „Anton Reiser“ sachlich wie entstehungsgeschichtlich eng und untrennbar zusammengehören, zeigt sich beispielsweise in der Tatsache, daß er dort 1784, also noch vor dem Erscheinen des 1. Teils des Romans, zwei „Fragmente aus Anton Reisers Lebensgeschichte“ abdruckt¹⁾. Noch kennzeichnender für diesen engen Zusammenhang sind die auffälligen Übereinstimmungen zwischen den vier Einleitungen zu den einzelnen Romanteilen und der Ankündigungsschrift, mit der Moritz zuerst sein psychologisches Programm vorstellte, den „Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre“ (1782). In der Vorrede zum 1. Teil des Romans sagt Moritz, daß sein Buch „vorzüglich die innere Geschichte des Menschen schildern soll“, um „den Blick der Seele in sich“ zu „schärfen“. Denn es werde „in pädagogischer Rücksicht, das Bestreben nie ganz unnütz sein, die Aufmerksamkeit des Menschen mehr auf den Menschen selbst zu heften, und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen.“ (AR 6)²⁾ Dieses Programm entspricht genau seinen Forderungen an den „Menschenbeobachter“ in den „Aussichten“: „Wer sich zum eigentlichen Beobachter des Menschen bilden wollte, der müßte von sich selber ausgehen: erstlich die Geschichte

seines eigenen Herzens von seiner frühesten Kindheit an sich so getreu wie möglich entwerfen.“ Denn wir könnten „in die Seele eines anderen“ nicht „blicken, wie in unsrige.“³⁾ Deshalb könnte „dieser psychologische Roman“ „auch eine Biographie genannt werden“ (AR6) — eine Biographie des „eigenen Herzens“ Moritzens selbst.

*

Nach dem unsteten und zerrissenen jugendlichen Lebensgang, dessen Darstellung den Inhalt des „Anton Reiser“ ausmacht, gelingt es Moritz dennoch, angefangen mit der Anstellung am Berlinischen Gymnasium im Jahr 1778, in den Kreis der führenden Schriftsteller aufzusteigen. Im November 1779 wird er in die Berliner „St. Johannis Loge“ aufgenommen, was für ihn die erste gesellschaftliche Verankerung nach dem elenden Wanderleben bedeutet. Um 1780 zählt er schon zum engeren Kreis der Berliner Aufklärer. Er verkehrt vor allem im berühmten Salon von Henriette Herz, wird Freund Moses Mendelssohns und des Kantianers Salomon Maimon, der die letzten Bände des „Magazins“ mit ihm zusammen betreut und dessen Lebensgeschichte er herausgibt, sowie des Arztes und Philosophen Marcus Herz und seiner Frau Henriette. Als Schulmann steht er im ständigen Gedankenaustausch mit den angesehenen Pädagogen und Publizisten Gedike, Büsching und Biester. 1784/85 übernimmt er sogar vorübergehend die Redaktion der „Vossischen Zeitung.“

Durch Umgang mit den Berliner Aufklärern gehört Moritz in einen für das ganze Jahrhundert prägenden Prozeß hinein: die Etablierung der Anthropologie als Universalwissenschaft im Zeichen der Abkehr von der rationalistischen Schulphilosophie. Das Kernstück dieser „Lehre von dem Menschen“ ist die empirische Psychologie, zu deren Zusammenfassung und Institutionalisierung er mit seinem „Magazin“ beiträgt.

Vor allem durch praktische Erfahrungen der Ärzte und Patienten immer wieder bestätigt, besteht in dieser „großen Zeit der Mediziner und der philosophischen Ärzte“⁴⁾ kein Zweifel mehr daran, daß es eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen Körper- und Seelenzustand gibt. Angesichts der konkreten Tatsachen tritt die Frage nach metaphysischen Erklärungen, wie überhaupt eine körperliche Einwirkung auf die Seele

möglich sei, stark zurück. Anstatt der metaphysischen Spekulation werden Erfahrungen und Beobachtungen gefordert, der Mechanismus solcher Beziehung zu erforschen. In der Nachfolge der englischen Sensualisten und französischen Enzyklopädisten versteht sich die Erfahrungswissenschaft Anthropologie zunehmend als Emanzipationswissenschaft: Emanzipation aus den metaphysisch-theologischen Lösungsversuchen des Leib-Seele-Problems, wie sie von der rationalistischen Leibniz-Wolffscher Schulphilosophie angeboten wurden. Das Beharren auf Erfahrung setzt die Anthropologie in einen schroffen Gegensatz zum psychologischen Erkenntnismodell Wolffs, auf dessen „Psychologia empiria“ (1732) noch der Terminus „Erfahrungsseelenkunde“ zurückgeht. Im methodischen Stufenbau der wissenschaftlichen Systematik ist dort die empirische Psychologie eine der „Psychologia rationalis“ nachgeordnete Disziplin, deren Aufgabe darin besteht, die aus dem metaphysischen Begriff der Seele deduktiv gewonnenen und damit einzig sicheren Wahrheiten anhand von Daten nachträglich zu bestätigen. Im wachsenden Maße stößt aber die anthropologische Seelenforschung auf Phänomene, die nicht mit dem deduzierbaren Modell übereinstimmen. Es erweist sich, daß der Mensch in der Wirklichkeit seines je besonderen Lebens nicht in den logischen und moralischen Begriffen aufgeht.

In der Ankündigungsschrift des „Magazins“ proklamiert Moritz die Beschränkung auf Beobachtung und Erfahrung. „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“, so lautet der Leitsatz, mit dem er aus einem Grundbuch der neuen Anthropologie zitiert. Ernst Platner hat es sich in seiner „Anthropologie für Aerzte und Weltweise“ (1772) zum Prinzip gemacht, „mehr Fakta als Spekulationen“ zu liefern — Tatsachen anstatt „untauglicher Hirngebaude.“ Der Gegenstandsbereich der Anthropologie sei, anders als in der ersten Jahrhundertshälfte, wo noch Zweiteilung der Disziplin in „anthropologia physica“ und „anthropologia moralis“ für notwendig gehalten wurde⁵⁾, „der ganze Mensch“: „Der Mensch ist weder Körper, noch Seele allein; er ist die Harmonie von beyden, und der Arzt darf sich, wie mir dünkt, eben so wenig auf jene einschränken, als der Moralist auf diese.“⁶⁾ Im Anschluß an das Programm Platners drückt Moritz seinen Wunsch nach einer sich mit

der „Vereinigung von Seele und Körper“ befassenden Disziplin aus in der Bezeichnung „moralischer Arzt“: „Gäbe es doch moralische Ärzte, welche so wie die physikalischen, sich mehr mit Individuis beschäftigen, und von ihren Heilungsarten, zum allgemeinen Besten, öffentliche Berichte abstatteten!“⁷⁾

Eine große Rolle spielt bei der Gestaltung des Bilds vom Idealarzt außerdem ein persönliches Erlebnis der „psychischen Kur“, der er als ein Kranker mit Engbrüstigkeit in Begleitung von der „stürmischen Unruhe in seiner Seele“ bei Marcus Herz unterzogen wurde⁸⁾. Herz, der sich als „philosophischer Arzt“ verstand, stellte angesichts von Moritzens psychophysischem Krankheitssyndrom die Diagnose, daß es „seine Quelle mehr im Gemüthe als im Körper“ habe. Dementsprechend versuchte er, Moritz durch den „Gebrauch psychischer Heilmittel“ zu heilen. Zunächst suchte er vergebens, mittels eines Appells an die Vernunft in Moritz die Abscheu vor eigener seelischer Unordnung zu wecken und somit seiner „stürmischen Unruhe“ ein Ende zu bereiten. Er erreichte das Ziel schließlich, indem er ihn, der sich dem Tode nahe wähnte, zu einer „vollkommenen Resignation auf jeden Gedanken von Wiedergenesung“ überredete. Diese Methode der „paradoxen Intention“ hat Moritz äußerst beeindruckt⁹⁾. Durchaus konsequent erscheint, daß er für das „Magazin“ die Kategorien der Einteilungsrubriken in genauer Entsprechung der „Medizinischen Enzyklopädie“ (1782) von Herz entnimmt. (Seelennaturkunde, Seelenkrankheitskunde, Seelendiätik, Seelenheilkunde). Darüber hinaus wirken die Grundvorstellungen von Herz prägend auf die Konzeption der Erfahrungsseelenkunde von Moritz ein.

In „Versuch über den Schwindel“ (1786), in dem Herz über die Krankheitsgeschichte von Moritz als Paradigma einer gelungenen „psychischen Kur“ einen Bericht verfaßt, den Moritz seinerseits in das „Magazin“ aufnimmt¹⁰⁾, entwickelt er die Theorie über die Heilung der „Zerrüttungen des Körpers“ auf dem Weg der psychischen Therapie. Dort stellt er fest, daß der Schwindel einer Unordnung der „Seelenvermögen“ entspringe, die sich nur durch „psychische Heilart“ wieder in die Harmonie bringen ließen. Dabei aber könne es keine Universalmittel geben,

weil „die psychische Diagnostik“ und seine Heilart je nach der „individuellen Beschaffenheit des Gemüths“ des einzelnen Menschen recht unterschiedlich seien. Deshalb sei in jedem Einzelfall „äusserst sorgfältige Beobachtung“ ratsam. Da kein normativer Normalitätsbegriff helfe, sei hier die erste Tugend „Behutsamkeit¹¹⁾.“

Diese Grundgedanken Herzens finden in den „Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre“ fast wörtliche Entsprechungen. Sehr naheliegend ist die Vermutung, daß Moritz sich vor dem Erscheinen des „Versuchs“ durch persönlichen Kontakt mit den Gedanken von Herz vertraut gemacht hat. „Moralische Ärzte“, die sich Moritz wünscht, müssten mit „Behutsamkeit“ allererst „spezielle Beobachtungen und Erfahrungen“ an „Individuis“ anstellen, anstatt „die einzige Universalarznei“, die im Grunde nichts als Quacksalberei sein könne, erfinden zu wollen¹²⁾. Die Seelenkrankheit sei die gestörte Harmonie der „verhältnismäßigen Übereinstimmung aller Seelenfähigkeiten.“¹³⁾ Diese mögliche Übereinstimmung sei aber bei jedem Individuum anders angelegt. Denn „Das Verhältnis aller der von Kindheit auf gesammelten Ideen gegeneinander macht die individuelle Natur der menschlichen Seele aus“¹⁴⁾ Deshalb könne es keinen normativen Gesundheitsbegriff geben, auf den man bei der Therapie zurückgreifen kann: „Hieraus folget, daß ein jeder Mensch nach dem ihm eigenen Maß seiner Seelenfähigkeiten, auch seinen eignen Seelengesundheitszustand habe“.¹⁵⁾

*

Die leitende Absicht des „Magazins“ ist in erster Linie eine psychotherapeutische. Die Voraussetzung dafür ist das Aufbauen einer Wissenschaft vom „ganzen Menschen“ — mit Pope, „The proper study of mankind is man“ — auf dem Weg des Sammeln von Fakten und Beobachtungen. Das „Magazin“ will zwar nicht bei dem bloßen vorwissenschaftlichen Faktensammeln stehen bleiben, sondern das Faktenmaterial „zu einem zweckmäßigen Ganzen“ ordnen. Aber: „Alles ängstliche Hinarbeiten auf ein festes System muß dabei gänzlich vermieden werden.“¹⁶⁾ Die Absage an den Systemgeist ist vor allem eine Absage an das deduktive Erkenntnismodell der Wolffschen Schulphilosophie, in dem die spezielle Beobachtung nichts weiter als ein

Mittel für die allgemeine Erkenntnis ist. Hier ist das Verhältnis umgedreht. Das allgemeine Wissen dient als Hilfsmittel, den konkreten Fall, der sich nicht ganz auf allgemeine Bestimmungen reduzieren läßt, zu beurteilen, ohne ihn bloß als Spezialfall des Allgemeinen zu begreifen. So schränkt Moritz alle psychologische Erklärungsmodelle für die späteren „Reflexionen“ auf ihre ausschließlich heuristische Funktion ein. Wenn man das „System der Moral“ als Leitlinie benutze, so müsse man „dies System auch so schwankend wie möglich nehmen.“ Von seinen „Grundlinien“ wolle er „mit der größten Gleichgültigkeit eine nach der anderen wieder auslöschen, sobald sich Fakta einfinden, welche dagegen streiten.“¹⁷⁾ Zugrunde liegt hier ein empirischer Wahrheitsbegriff, Erkenntnis entspringe der Deskription und Analyse des vorliegenden Materials. In der Konsequenz ist das wissenschaftliche Ideal die Beschreibung des Einzelfalls in seinem individuellen, eigentümlichen Gepräge und seiner unverwechselbaren Geschichte. Moritz legt daher ein besonders großes Gewicht auf Dokumentationen von „wahrhaften Lebensbeschreibungen.“¹⁸⁾ Das „Magazin“ bringt z.B. autobiographische Dokumente von Basedow, Semler, Herz, Lavater, J. P. Kämpf, Saloman Malmon u.a. In diesem Zusammenhang erscheint es sehr bemerkenswert, daß Moritz den pietistischen Lebensbeschreibungen einen besonderen Wert zuerkennt und als deren Exempel die Autobiographien von Adam Bernd oder Jung-Stilling abdruckt. In einer Revision des 4. Bandes der Zeitschrift, der im gleichen Jahr erschien wie der 2. und 3. Teil des „Anton Reiser“, schreibt er: „Überhaupt hat sich die frömmelnde Phantasie, ohngeachtet der unrechten Richtungen, die sie genommen, doch noch weit mehr mit dem inneren Seelenzustande beschäftigt, als die gewöhnliche Moral und Pädagogik.“¹⁹⁾ Hierin zeigt sich, daß Moritz in der pietistischen Frömmigkeit — neben der anthropologischen Psychologie — die andere Quelle seiner Erfahrungsseelenkunde sieht. Beide Stränge — die sich von der metaphysischen Psychologie der Wolffschen Schule emanzipierenden Erfahrungsseelenkunde und die religiösen, insbesondere pietistischen Selbstdarstellungen — laufen in der zweiten Jahrhunderthälfte nicht nebeneinander her, sondern es bestand lange vor Moritz schon ein,

wenn auch mehr unterschwelliger, Zusammenhang wechselseitiger Beeinflußung. Im folgenden wird skizziert, wie im Laufe des 18. Jahrhunderts aus einer ursprünglich rein religiösen Bewegung des Pietismus eine Quelle der Erfahrungsseelenkunde wurde.

*

Ausgehend von der Skepsis gegen die herrschende „Lehre“ der römisch-katholischen Dogmatik wie die altlutherische Orthodoxie wurde am Ende des 17. Jahrhunderts in der pietistischen Bewegung das Ringen des Einzelmenschen um eine Glaubenssicherheit aufgefördert. Die Erkenntnis, daß man in der institutionalisierten Form keinen Zugang zu Gott mehr finden könne, führte zur Auflehnung gegen das alleinige Bestehen des Christentums in theologischen Beweisen, was im extremen Fall in eine totale Verneinung der bestehenden christlichen Institution — Kirche — mündete (Separatismus). Vor aller kirchlichen Frömmigkeit, die sich im Kultus zeigte, mußte nun die eigene persönliche Frömmigkeit stehen, die letzten Endes in dem Augenblick des „Durchbruchs“ die Erleuchtung ermöglichen sollte, nachdem sie ununterbrochen geübt wurde (praxis pietatis). Der Pietismus — eigentlich nichts anders als ein Kennwort für die große Anzahl recht verschiedener religiöser Gruppen, die in der Forderung übereinstimmen, ein persönlich empfundenes Verhältnis zu Gott zu gewinnen (Wiedergeburt) — beurteilte das bestehende Christentum als verbesserungsbedürftig und erblickte in der Pflege der Pietät, d.h. dem im gottseligen Verhalten sich betätigenden lebendigen Glauben, das Heilmittel.

Philipp Jakob Spener, einer der Exponenten des lutherischen Pietismus, macht sich in „Theologischem Bedenken“ (1702) Gedanken über den Glauben selbst. In einem Kapitel dieser Schrift, das von der Unempfindlichkeit handelt, spricht er davon, daß der Glaube vorhanden sein könne, wo er nicht empfunden werde, da der Glaube eigentlich nicht empfindbar sei, sondern erst in seinen Wirkungen fühlbar werde.²⁰⁾ Das bedeutet aber, daß die Gewißheit des Glaubens nur psychologisch, d.h. durch Selbstprüfung und Eigenanalyse zu gewinnen ist. Durch die Vorstellung, daß der Glaube sich an „Empfindungen“, deren Stärke und Intensität gebunden sieht, wird dann die Beobachtung der seelischen

Vorgänge auf alle seelischen Gebiete erweitert. Denn das Ausbleiben solcher psychischen Regungen ruft konsequenterweise die entgegengesetzten Gefühle hervor wie Angst oder Zerknirschung, die eigentlich nicht in der religiösen Zwecksetzung liegen. Anders ausgedrückt: Zu der erwünschten Glaubensgewißheit kann nur kommen, wer auf alle Regungen der Seele achtet.

Hier läßt sich der Ansatz zu der späteren Säkularisierung erblicken, obwohl man nicht gleich davon sprechen kann, daß sich der erweiterte Blick auf die inneren psychischen Phänomene gradlinig von dem religiösen Zweck freimachte. Aber der Horizont des reinen Gotteserlebnis wurde in dem Augenblick entschieden überschritten, als man den Glauben dahingehend formulierte, ihn nur in psychischen Bereichen erfahren zu können. Hierin besteht die Rolle, die der Pietismus in der Geschichte der Säkularisierung des Christentums gespielt hat. Fritz Stemme hält es für möglich, von einem Säkularisierungsprozeß zu sprechen, der vom Pietismus selber vollzogen wird: „Denn blieb das altprotestantische Ziel der Heilsgewißheit im Vergleich mit dem katholisch mittelalterlichen das gleiche, wurde unter den Reformatoren bald der Weg zum Ziel wichtiger als das Ziel selbst, so wird im Pietismus jetzt der Weg das Ziel selber. Es fand Umgruppierung statt. An die Stelle Gottes trat unbemerkt das Ich.“⁽²¹⁾

Als Folge davon, durch ununterbrochene Selbstbeobachtung Gott in sich selber entdecken zu wollen, gewinnt der Pietismus die Tendenz, die Erlösung unbewußt zu verdrängen und an deren Stelle die Wiedergeburt und die Heiligung des Lebens zu setzen. Die Wiedergeborenen wollen dann den erlangten Heilbesitz bereits im Diesseits erleben, was aber einer psychologischen Säkularisation der lutherischen Rechtfertigungslehre beim Verblassen des lutherischen Gottesbegriffs gleichkommt. Aus dieser allmählichen Psychologisierung des Glaubens entsteht ein weiteres Moment, das den Pietismus noch näher an die Erfahrungsseelenkunde heranrückt. In der pietistischen Praxis läuft alles letzten Endes auf die Frage der „Erbauung“ hinaus: wie wirke ich erbaulich? Nicht die Sache an sich, sondern die Erbauung ist wichtig. In seinem „Lebenslauf“ (1690–91) schreibt August Hermann Francke: „Nun

war doch bereits mein Gemüt in solchem Stande, daß ich nicht bloße Übung im Predigen, sondern fürnehmlich die Erbauung der Zuhörer abzielte.“⁽²²⁾ Im Mittelpunkt der Predigt steht nun nicht mehr ein einheitlicher Gedanke, sondern die Technik, den Glauben in den Seelen der Zuhörer zu erwecken. Um diesen erbaulichen Zweck erreichen zu können, muß man sich in den psychischen Anlagen anderer Menschen in ihrer Reaktionsweisen auskennen, was konsequenterweise die psychologische Analyse der fremden Seele fördert. Fällt aber erst einmal die erbauliche Zwecksetzung fort, so gewinnt die durch die pietistische Praxis zur Meisterschaft ausgebildete Kunst der psychologischen Beobachtung die Möglichkeit, sich weltlicher Ziele zu widmen.

*

Moritz ist durch seinen Vater, den Braunschweiger Hutmacher Lobenstein und deren „Seelenführer“, den Pyrmonter Baron Friedrich von Fleischbein, mit einer radikal welt- und lebensfeindlichen Form des Pietismus in Berührung gekommen, die spanisch-katholischen Ursprungs ist: dem mystischen Quietismus der Fenelon-Gefährtin Madame Guyon. Ihre kleinbürgerlich verzerrte Lehre hat er als die Grundlage seiner Erziehung durchlitten. Ihre Stichworte lauten: „Völliges Ausgehen aus sich selbst, und Eingehen in ein seliges Nichts (. . .) gänzliche Ertötung aller sogenannten Eigenheit oder Eigenliebe, und eine völlig uninteressierte Liebe zu Gott.“ (AR 8) In Verbindung mit den pietistisch gefärbten Luthertum seiner Mutter und den Grübeleien der herrnhutischen und mystischen Handwerker, deren Umgang er in seiner Kindheit und Jugend suchte, gab ihm diese Erziehung die ganze Welt- sichts, mit der sich der junge Moritz=Anton Reiser alles, was in ihm und um ihn vergeht, zu interpretieren gezwungen sieht.

Indem die pietistische Religiosität zur Introversion, zum Selbstzweifel, zur Ich-Abtötung anhält, hindert sie das Bewußtsein, von sich selbst einen gesicherten Begriff zu gewinnen und zur Umwelt eine stabile Beziehung aufzubauen. Reiser wird durch die überspannten Ansprüche dieser Lehre in permanenter Unruhe und Unzufriedenheit gehalten: „(. . .) denn zu der Gottseligkeit und Frömmigkeit rechnet er seiner Schritte und Tritte, auf jedes Lächeln und auf jede Miene, auf jedes

Wort, das er sprach, und auf jeden Gedanken, den er dachte. — Diese Aufmerksamkeit mußte nun natürlicherweise sehr oft unterbrochen werden und konnte nicht wohl über eine Stunde in einem fort dauern — Sobald nun Reiser seine Zerstreuung merkte, ward er unzufrieden mit sich selbst und hielt es am Ende beinahe für unmöglich, ein ordentlich gottseliges und frommes Leben zu führen.“ (AR 131)

Obwohl die pietistische Frömmigkeit so ein wesentlicher Faktor für die rettungslos in sich verstrickten Seelennöte ist, verdankt Moritz doch die wissenschaftliche Erkenntnisschärfe, mit der er seinen äußerst unsicheren Seelenzustand bis ins Detail wiedergibt und analysiert, dieser gründlichen Schulung in der Selbstbeobachtung und Seelenzergliederung. Dem erfahrungsseelenkundlichen „Menschenbeobachter“ gibt er Anweisungen, deren pietistische Herkunft unverkennbar ist: „Er müßte auf sein gegenwärtiges wirkliches Leben aufmerksam sein; die Ebbe und Flut bemerken, welche den ganzen Tag über in seiner Seele herrscht, und die Verschiedenheit eines Augenblicks von den anderen; (. . .)“⁽²³⁾ Diese ambivalente Bedeutung des Pietismus für Moritz ist in „Anton Reiser“ in die konsequent durchgehaltene Doppelperspektive übertragen, die sehr charakteristisch für die Erzählform des Romans ist: Zur Durchführung seiner Analyse muß der erzählende Psychologe einerseits die Erlebnisse aus der Sicht des Helden darstellen, um diese dann andererseits durch die gleichzeitige Artikulation seiner eigenen Perspektive kritisch in Frage stellen und anders begründen zu können. Die Empfindung gehört dem jungen Reiser, die Erklärung eindeutig dem sich erinnernden, distanzierten Erzähler. K.-D. Müller sieht in dieser Aufspaltung auch die Notwendigkeit der Fiktionalisierung: „Da gewissermaßen Arzt und Patient die gleiche Person sind, kann die Diagnose nur bestehen, wenn bei der objektivierenden Aufspaltung in Figur und Erzähler das Ich aus beiden gleicherweise eliminiert wird. Dann aber ist die Autobiographie nur noch als Biographie oder Roman möglich.“⁽²⁴⁾

Schon der junge Reiser wird durch diese streng asketische Frömmigkeit zu selbstbetrügerischen Phantasien genötigt. Die Selbsttäuschung rührt in der Selbstprüfung aus dem Zwiespalt, daß das Ich einerseits

nichtig und wertlos, andererseits Gefäß göttlicher Gnade ist und insofern wichtig genommen werden muß. So bildet Reiser sich ein, den Jesusknaben in einer Schubkarre spazieren zu fahren, um das kindliche Spielen zu rechtfertigen. (AR 25) Wenig später wird er zum perfekten Heuchler, weil er merkt, daß er durch die Vortäuschung von Frömmigkeit das Interesse anderer auf sich ziehen kann. Dann aber packt ihn quälende Unsicherheit über den Besitz der göttlichen Gnade. Als er nach dem Abendmahl nicht „die himmlische Empfindung und das selige Gefühl“ empfinden konnte, schrieb er „die Schuld davon bloß seinem eigenen verstockten Herzen zu und quälte sich selbst über den Zustand der Gleichgültigkeit, worin er sich fühlte“ (AR 131). Wenn aber Reiser dazu neigt, seine Leiden aus unglücklichen individuellen Veranlagungen zu erklären, so führt der von der religiösen Weltansicht emanzipierte analysierende Erzähler sie auf ideologisch-religiöse und vor allem auf soziale Ursachen, auf Erziehung und Umwelteinflüsse zurück: „Alle die Schmach, und die Verachtung, wodurch er schon von seiner Kindheit an aus der wirklichen, in eine idealistische Welt verdrängt worden war — Darauf zurückzugehen hatte seine Denkkraft damals noch nicht Stärke genug, darum machte er sich nun selbst unbilligere Vorwürfe“ (AR 239).

*

Der evangelische Prediger Adam Bernd, der hinsichtlich der Schärfe der Selbstbeobachtung und Seelenzergliederung näher als jeder andere pietistische Autograph bei Moritz steht, konnte in seiner „Eigenen Lebensbeschreibung“ (1738) schon über manche nicht mehr unter den religiösen Kategorien erklärbaren seelischen Phänomene berichten: „Ich fieng also gar bald an zu merken, daß diese Plagen großen Theils auch leibliche Krankheiten wären, und vom Leibe erhitzten Geblüte, und matten Lebens-Geistern herkämen“⁽²⁵⁾. Da er aber noch keinen über die religiöse Weltauffassung hinausgehenden Gesichtspunkt, wie ihn die Erfahrungsseelenkunde für Moritz darstellt, haben konnte, mußte er doch sein Leben mit dem Anspruch einer individuellen Heilsgeschichte unter den „weisen Rat“ und die „Vorsehung Gottes“ zu beschreiben versuchen: „Es schien wohl, als ob diese Plagen aus beson-

derem Rat, und Vorsehung Gottes über mich kämen. Denn ich hatte Gott versucht, und beinahe zu solchen harten Mitteln ihn veranlassen.“²⁶⁾

Dagegen kann Moritz, der aus dem Pietismus stammende, aber bereits von dessen Banne befreite Erfahrungsseelenkundler, die pietistische Erziehung selbst für die seelischen Nöte verantwortlich machen. Wenn er die leidvollen Kinderjahre Reisers resümiert, benutzt er zwar Begriffe aus dem pietistischen Wortschatz, aber mit kritisch-ironischer Distanzierung: „So war nun Anton in seinem dreizehnten Jahre durch die besondre Führung, die ihm die göttliche Gnade durch ihre auserwählten Werkzeuge hatte angedeihen lassen, ein völliger Hypochondrist geworden, von dem man im eigentlichen Verstande sagen konnte, daß er in jedem Augenblick lebend starb“ (AR 79). Da Bernd noch unter dem Deutungszwang der pietistischen Autobiographik stand, setzte er die eigenen Krankheitsbefunde, die sich mit dem Schema der göttlichen Vorsehung nicht vereinbaren ließen, nachträglich in den Rahmen einer annalistischen Lebensgeschichte ein. Demgegenüber versucht Moritz hier erstmals in der deutschen Autobiographik eigene innere und äußere Lebensbegebenheiten in kausalpsychologischen Zusammenhang einzureihen und somit für sich und andere zu erklären. Aus diesem Versuch entsteht nun kein einsträngiger Lebenslauf, sondern ein „künstlich verflochtenes Gewebe eines Menschen“ (AR 122), da dieses Geflecht jetzt nicht mehr an einem außerweltlichen Bezugspunkt (Gott, Vorsehung) orientiert ist und deshalb in sich schlüssig sein muß²⁷⁾. Indem Moritz die Außenwelt als seelischen Bezugspunkt in die Selbstanalyse einbezieht, gelingt es ihm, die sozialen, ökonomischen und ideologischen Unterdrückungsmechanismen aufzudecken: „Im Grunde war es das Gefühl, der durch bürgerliche Verhältnisse unterdrückten Menschheit, das sich seiner hierbei bemächtigte, und ihm das Leben verhaßt machte“ (AR 366).

*

Seine methodische Überzeugung artikuliert Moritz in der Vorrede zum 2. Teil des Romans: „Wer auf sein vergangenes Leben aufmerksam wird, der glaubt zuerst oft nichts als Zwecklosigkeit, abgerißne Fäden, Verwirrung, Nacht und Dunkelheit zu sehen; je mehr

sich aber sein Blick darauf heftet, desto mehr verschwindet die Dunkelheit, die Zwecklosigkeit verliert allmählich, die abgerißne Fäden knüpfen sich wieder an, das Untereinandergeworfene und Verwirrte ordnet sich — und das Mißtönende löset sich unvermerkt in Harmonie und Wohlklang auf“ (AR 122). Hier zeigt sich sehr deutlich ein das Gottvertrauen ablösendes Weltvertrauen: in der Welt herrsche nicht Unordnung, sondern Ordnung. Es macht auch die Arbeitsmethode des „Magazins“ aus. Bleibt man möglichst nahe bei den Tatsachen und beschränkt das Nachdenken auf deren Analyse, so wird sich die Ordnung der Sachen allmählich in der rezipierenden Ordnung des Wissens abbilden. Durch „Tatsachen“ werde sich die „Wissenschaft allmählich selber bilden“ und es werde sich „von selber fügen“, daß das „Nachdenken“ durch die „Erfahrung bereinigt“ wird.²⁸⁾ In der Polemik gegen C. F. Pockels, der während seiner Italienreise die Redaktion des „Magazins“ übernommen hat und es zu einem Kampforgan der Spätaufklärung „umfunktionieren“ wollte, geht Moritz so weit zu behaupten, man dürfe sich, wo man Wahrheit sucht, „das Ziel nicht selber setzen“, sondern müsse abwarten, „wohin der Weg führen wird.“²⁹⁾

Diese optimistische Hoffnung findet in „Anton Reiser“ aber keine Erfüllung. Reisers Lebensgeschichte verliert sich im monotonen Wiederkehr der gleichen Leidensbeschreibungen und bricht ab, ohne daß sich „das Mißtönende“ „in Harmonie und Wohlklang“ aufgelöst hätte. Der fragmentalische Charakter des Romans liegt zu einem Teil im Arbeitsverfahren von Moritz begründet, insofern er jedes „feste System“ — sei es moralischer oder religiöser Wesensart — als einzige und absolute Grundlage ablehnt. Denn wenn man mit bloßer Empirie, mit „Fakta“ beginnt, ist ein Faktum genauso wichtig wie das nächste, und die Faktenanzahl ist so weitläufig wie die Welt. Ohne einen verbindlichen Gesichtspunkt könnte man sich in einem Meer der Einzelheiten verlieren. Zwar bietet das erfahrungsseelenkundliche Wissen Moritzen einen Gesichtspunkt an, von dem aus er die Leiden des Reiser begründen und erklären kann, aber auf die heuristische und somit hypothetische Funktion reduziert, hat ein solches Wissen von Anfang an keinen Anspruch, die Position der letzten Instanz, wie die Gottes, zu

belegen. Die zum „zweckmäßigen Ganzen“ vollendete Wissenschaft vom „ganzen Menschen“, die für Moritz den eine Übersicht des Ganzen ermöglichenden Gesichtspunkt darstellen sollte, bleibt noch aus und erst recht auf der Basis von Erfahrungen und Beobachtungen aufgebaut werden.

Aber eben das Fehlen eines solchen Gesichtspunktes macht die Stärke des „Anton Reiser“ aus. Denn so erst kann sich Moritz frei von dem schematisierenden Deutungszwang anderer Selbstdarstellungen halten. Der Wert des Romans als erfahrungsseelenkundlich strukturier-tes und soziologisches Dokument beruht nicht zuletzt darauf, daß Moritz ständig versucht, sich in unmittelbarer Nähe zu den „kleinscheinenden Umständen“ zu halten. Indem er es verschmäht, anhand eines Deutungsschemas voreilig zu harmonisieren, bringt Moritz eine getreue Darstellung des individuellen Seelenzustandes im durch Verblassen der religiösen Lebensdeutung entstandenen „metaphysischen“ Vakuum. Reisers Leidensgeschichte“ (AR 474) hat deshalb auch heute noch nichts an der Unmittelbarkeit eingebüßt.

Anmerkungen

1. GNOTHI SAUTON oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. 10 Bde. Berlin 1783–1793. II, 1, 76ff., und II, 2, 22ff.
2. Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Berlin 1785–1790. Hier: Hrsg. v. W. Martens. Reclam-Stuttgart 1972.
3. Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre an Herrn Direktor Gedike. Berlin 1782. Hier zit. nach: Karl Philipp Moritz: Werke. Hrsg. v. H. Günther. 3 Bde. Frankfurt a.M. Bd. 3, S. 92.
4. Hans Joachim Schrimpf: Karl Philipp Moritz. Stuttgart 1980. (Sammlung Metzler 195) S. 36.
5. Johann Georg Walch: Philosophisches Lexicon. 2 Bde. Leipzig 1775. Bd. 1, S. 172f. Zit. nach: Reimund Bezold: Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz. Würzburg 1984. S. 121.
6. Ernst Platner: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipzig 1772. Zit. nach Bezold, a.a.O., S. 122.
7. Aussichten. S. 88.
8. Marcus Herz: Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moriz Krankheits

- Geschichte, in: C. W. Hufeland, *Journal der Practischen Arzneykunde und Wunderarzneykunst*, Bd. 5. Jena 1798, S. 259–339.
9. In „Andreas Hartknopf“ gibt Moritz seinem Helden die Fähigkeit, den Leib durch die Seele zu heilen.
 10. *MzE IX*, 1, 97–103.
 11. Marcus Herz: *Versuch über den Schwindel*. 2. Aufl. Berlin 1791. S. 184ff.
 12. *Aussichten*. S. 88.
 13. *MzE I*, 1, 33.
 14. *MzE IV*, 1, 33.
 15. *MzE I*, 1, 33.
 16. *MzE I*, 1, 32.
 17. *MzE I*, 1, 32.
 18. *Aussichten*. S. 89.
 19. *MzE IV*, 1, 35.
 20. Philipp Jakob Spener: *Theologische Bedencken*. Halle 1702, I. S. 36f.
 21. Fritz Stemme: *Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde*. In: *ZfdPh*. 72 (1953) S. 144–158. hier S. 151.
 22. Werner Mahrholz (hrsg.): *Der deutsche Pietismus, eine Auswahl von Zeugnissen, Urkunden und Bekenntnissen aus dem 17, 18 und 19. Jahrhundert*. Berlin 1921. S. 113.
 23. *Aussichten*. S. 90.
 24. Klaus-Detlev Müller: *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*. Tübingen 1976, S. 50.
 25. Adam Bernd: *Eigene Lebens-Beschreibung*. Leipzig 1738. Zit. nach Neudruck München 1973. S. 134.
 26. Bernd, a.a.O., S. 318.
 27. Günter Niggel sieht in der neuen Poralität von Welt und Ich „eine säkularisierte Form des Vorsehungsschemas“. G. Niggel: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1977. S. 69f.
 28. *Aussichten*. S. 92.
 29. *MzE VIII*, 1, 1.