

Wolfgang Fink (Hg.)

Vernunft und Gefühl

Christian Fürchtegott Gellert und
die Umbruchperiode der deutschen
Aufklärung (1740–1763)



Volume 7

Wissensdiskurse im 17. und 18. Jahrhundert
Discours et savoirs aux XVII^e et XVIII^e siècles

Herausgegeben von
Thomas Bremer (Halle)

in Zusammenarbeit mit Wolfgang Fink (Lyon),
Françoise Knopper (Toulouse) und Thomas Nicklas (Reims)

Wolfgang Fink (Hg.)

Vernunft und Gefühl

Christian Fürchtegott Gellert
und die Umbruchperiode der deutschen Aufklärung (1740–1763)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

CCXIX

© Universitätsverlag Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2020

Umschlaggestaltung: pixzicato, Horst Stöllger

Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

ISBN 978-3-86977-218-9

Inhalt

<i>Wolfgang Fink (Lyon)</i> Einleitung.....	9
--	---

EINORDNUNGEN I

<i>Jutta Heinz (Freiburg)</i> Empfindsamkeit als Lebenspraxis, Denkhaltung und Formprinzip. Der ‚ganze Gellert‘	43
<i>Sibylle Schönborn (Düsseldorf)</i> Empfindsame Männlichkeit Christian Fürchtegott Gellerts Roman und der Briefwechsel mit seinen Schülern.	63
<i>Pierre Brunel (Lyon)</i> „Ich vergöttere die Alten und ihre Philosophie insonderheit gar nicht“ Rhetorik und Hermeneutik bei Gellert	83
<i>Björn Spiekermann (Heidelberg)</i> „Schrecklichkeiten der freygeisterischen Moral“ Materialismuskritik bei Gellert und den Bremer Beiträgern	109
<i>Wolfgang Fink (Lyon)</i> „Soll ich reicher werden, um Andere arm zu machen?“ Arbeit, Geld und Nächstenliebe bei C. F. Gellert	135

EINORDNUNGEN II

<i>Burkhard Meyer-Sickendieck (Berlin)</i> Das „Rührende Lustspiel“ Christian Fürchtegott Gellerts Plädoyer für eine komparatistische Neudeutung.	165
--	-----

<i>Elsa Jaubert (Caen)</i>	
Ein kohärentes Werk:	
Gellerts Komödien als Beitrag zur moralischen Lehre.	189
<i>Katja Barthel (Osnabrück)</i>	
Der Tod der Galanterie	
Gellerts „Schwedische Gräfinn“ aus gattungshistorischer Perspektive des deutschen Romans seit 1700	209
<i>Kristin Eichhorn (Paderborn)</i>	
Gellert und die Menschenfabel	
Aufklärerische Positionen zur Frage nach dem zulässigen Fabelpersonal . . .	243
<i>Françoise Knopper (Toulouse)</i>	
Patriotische Briefpraxis und literarischer Kosmopolitismus	
Gellert und die französische Brieftheorie	261

STICHPROBEN

<i>Nadja Reinhard (Siegen)</i>	
Weibisch-verweichlichter Gellert und männlich-agressiver Rabener	
Epistolare Autorinszenierungen und Strategien der politischen	
Instrumentalisierung, Modifizierung und Popularisierung von	
Autorenbildern.	287
<i>Reinhold Münster (Bamberg)</i>	
Friedrich von Hagedorn und Christian Fürchtegott Gellert	
Glücklich sein, Glück erlangen.	305
<i>Vera Viehöver (Lüttich)</i>	
Gellert, Schlegel und die Lettres de Ninon de Lenclos	
Eine Übersetzungsgeschichte	325
<i>Volker C. Dörr (Düsseldorf)</i>	
Frauentausch und Geld oder Liebe?	
Über die Geschlechterverhältnisse in Gellerts Zärtlichen Schwestern und in Lessings Minna von Barnhelm.	349
<i>Norbert Waszek (Paris)</i>	
Christian Fürchtegott Gellert und Christian Garve	
Biographische Kontakte und popularphilosophische Würdigung	371

PERSPEKTIVEN

François Genton (Grenoble)

Christian Fürchtegott Gellert in Frankreich

Eine kurze Bibliographie und einige Anmerkungen 401

Thomas Bremer (Halle)

„Peter! Das ist der Herr, der die Schwedische Gräfinn geschrieben hat“

Veränderungen in der Lese- und Buchgeschichte des mittleren

18. Jahrhunderts im Blick auf Gellert 415

Einleitung

WOLFGANG FINK (LYON)

Am 13. Dezember 2019 jährte sich C.F. Gellerts Todestag zum 250. Mal (1715–1769). Der Jahrestag ist von den Medien gelegentlich,¹ von der Forschung kaum gewürdigt worden,² wodurch die Resonanz des Autors im Vergleich zum fünf Jahre zuvor begangenen 300. Geburtstag in der Germanistik³ wie in der Presse weiter abnimmt.⁴ Der Leser kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich seit der Veröffentlichung des Sammelbandes von Sibylle Schönborn und Vera Vierhöver im Jahre 2009⁵ sowie der schon auf das ganze 18. Jahrhundert ausgerichteten Festschrift für John F. Reynolds⁶ das Interesse der Forschung an Gellert weitgehend

-
- 1 Der SWR 2 widmete ihm am 13. Dezember einen sechsminütigen Beitrag von Claus Fischer im Rahmen des *Treffpunkts Klassik*. Die Veranstaltung *Christian Fürchtegott Gellert – Poet, Professor, Rhetor* im Haus des Buches zu Leipzig am 13. Dezember 2019 legte ihrerseits den Akzent auf Gellerts Beitrag zur deutschen Musikgeschichte.
 - 2 Auf Seiten der Germanistik ist allein der Rückblick *Aufklärer, Erzieher, Philosoph und meistgelesener Dichter seiner Zeit* von Manfred Orlick (in: *literaturkritik.de* vom 12. Dezember 2019) zu verzeichnen, der bedauert, dass Gellerts Werk „kaum noch literarische Spuren hinterlassen habe“ und „aus dem Gedächtnis der deutschen Literatur verschwunden“ sei.
 - 3 2015 gab es immerhin die von Johanna Sängler und Dietmar Schulze kuratierte Ausstellung „Dichter und Moralphilosoph – Christian Fürchtegott Gellert“, die im Sommer 2015 im Leipziger Schiller-Haus stattgefunden hat. Werner Marx hatte seinerseits schon 2014 eine ansprechende Auswahl aus Gellerts Werken unter dem Titel *Christian Fürchtegott Gellert – Der alte & der junge Criticus* bei der Evangelischen Verlagsanstalt herausgegeben.
 - 4 Insgesamt waren die Würdigungen 2015 positiver als 2019. So bezeichnete Manfred Koch Gellert in der *NZZ* als „Wegbereiter“ des literarischen Aufschwungs in Deutschland ab 1775 (Manfred Koch, *Christian Fürchtegott Gellert – Dichter und Moralphilosoph. Vorschule der Empfindsamkeit*, in: *NZZ* vom 4. Juli 2015), während die Essener sozialistische Wochenzeitung *Unsere Zeit* in Gellert einen heute noch zu würdigenden „volkstümlichen Dichter“ sah (Ausgabe vom 10. Juli 2015).
 - 5 Sibylle Schönborn/Vera Vierhöver, (Hgg.), *Gellert und die empfindsame Aufklärung. Vermittlungs-, Austausch-, und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin 2009. Fortan: Schönborn/Vierhöver, *Gellert*. Ein ausführliches Siglenverzeichnis befindet sich am Ende der Einleitung.
 - 6 Jung/Schönborn, *Praeceptor*.

erschöpft hat,⁷ ja dass Hermann Kurzkes polemische Aufforderung „Vergesst Gellert“ aus dem Jahre 1997 befolgt worden ist.⁸ Nun könnte man Kurzkes Ausfälle gegen Gellerts intellektuelle und ästhetische Unzulänglichkeiten noch einmal Punkt für Punkt aufnehmen und weitenteils widerlegen. Eine Frage dürfte in diesem Zusammenhang jedoch genügen: Wenn Gellerts Werke so unlesbar sind, wie Kurzke es behauptet, wie steht es dann mit denen seiner Zeitgenossen? Wie steht es noch mit den Romanen eines Wieland? Würde man heute einem literarisch interessierten, aber nicht professionellen Leser ein Exemplar des *Agathon* schenken? Und nach wieviel Seiten würde dieser den Roman kopfschüttelnd aus der Hand legen?

Die literarische Qualität von Gellerts Werken ist in der Tat aus heutiger Perspektive nicht immer befriedigend. Aber was ist damit gesagt? Nichts, zumindest nicht das Wesentliche: Dass gerade literarische Texte wie diejenigen Gellerts das Niveau der deutschen Aufklärungsliteratur um die Jahrhundertmitte repräsentieren, dass anspruchsvollere Werke zu dieser Zeit kaum publiziert worden sind. Umgekehrt belegen Gellerts Auflagenzahlen die Publikumserwartung in diesen Jahrzehnten und machen dessen Werke zu wesentlichen Zeugnissen der deutschen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Anders gesagt gehört zu jeder Beschäftigung mit Gellert die uneingeschränkte Voraussetzung, dass heute allein literatur- und kulturgeschichtliche Fragestellungen die Lektüre leiten können. Dann aber, so die These und die Hoffnung der Autoren dieses Bandes, sind ausgehend von der kritischen Analyse der Werke Gellerts neue Erkenntnisse über die deutsche Aufklärung möglich.

Die *zeitliche Abgrenzung* des vorliegenden Bandes ist zunächst sozialgeschichtlich motiviert. Die hier ins Auge gefasste Umbruchsituation der deutschen Aufklärung setzt ein mit der durch die fast zeitgleiche Thronbesteigung von Friedrich dem Großen in Preußen und von Maria Theresia in Österreich ausgelösten Aufbruchstimmung innerhalb des Reiches. Insbesondere Friedrich II. hatte durch seinen *Anti-Machiavell* die nunmehr in die Politik gesetzten Erwartungen sehr hochgeschraubt. Redlichkeit solle fortan die Politik des Fürsten bestimmen⁹ und sie sei

7 Bezeichnenderweise fragt eine der wenigen jüngeren Studien zu Gellert nach den Gründen für dessen Verschwinden aus Kanon und Wissenschaft: Uwe Henschel, *Vom Lieblingsautor zum Außenseiter. Ein Beitrag zur Kanondebatte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main 2015, 143–176.

8 Hermann Kurzke, *Vergeßt Gellert! Des Moralprofessors fatales Nachleben*, in: *FAZ* vom 8. März 1997.

9 Friedrich der Große, *Der Antimachiavell*, in ders., *Werke und Schriften*, hg. von Albert Ritter, Augsburg 1998, 811.

wichtiger als die Religiosität des Herrschers.¹⁰ Der vor allem von Wolfgang Martens herausgearbeitete politische Optimismus¹¹ der intellektuellen Eliten betrifft zu Beginn der vierziger Jahre in erster Linie den in seine „aufgeklärte“ Phase eintretenden Absolutismus, aber auch die entstehende bürgerliche Gesellschaft als solche. Die traditionelle Hofkritik verliert trotz – oder gerade wegen – der sich verfeinernden Analysetechniken und der Ausdifferenzierung der politischen Diskurse (selbst wenn die Politik immer noch keine autonome Wissenschaft darstellt) an Intensität, da eine moralische und tatsächlich an den Bedürfnissen der Bevölkerung orientierte Politik als möglich erscheint. Unterziehen die Kameralisten schon seit Becher¹² und Seckendorff¹³ die Institution Hof einer „Kosten-Nutzen-Analyse“,¹⁴ so verstärkt sich diese Tendenz u.a. durch die Impulse von Theodor Ludwig Lau,¹⁵ wodurch die Legitimität der politischen Herrschaft zunehmend rational-ökonomischen Kriterien unterworfen wird, über deren Beachtung in der Öffentlichkeit kritisch informiert und debattiert wird. Dieser Optimismus bezieht sich allerdings allein auf die protestantischen Staaten, während katholische Politik zunehmend zur Kontrastfolie wird. Katholische Herrschaft erscheint immer zahlreicheren Beobachtern als unfähig zur Realisierung der Prinzipien der Wohlfahrt, welche seit Seckendorff nicht mehr „als selbstverständliches Ergebnis der vom Herrscher geübten Gerechtigkeit verstanden wird, sondern als neue, selbstständige Motivierung des politischen Geschäfts auftritt“,¹⁶ aus der dann, philosophisch durch Christian Wolff und seine Schüler abgesichert, die Legitimität der politischen Herrschaft resultiert.¹⁷ Mit den Worten Johann Michael von Loëns: „Die Fürsten haben kein anderes Recht Fürsten zu seyn, als insoweit sie das Volk beschützen und dessen

10 Ebd., 866

11 Wolfgang Martens, *Der patriotische Minister, Fürstendiener in der Literatur der Aufklärungszeit*, Wien/ Köln/Weimar 1997.

12 Johann Joachim Becher, *Politischer Discurs: Von den eigentlichen Ursachen deß Auf- und Ablebens der Städt, Länder und Republicken*, Frankfurt/Main 1668, ND Glashütten im Taunus 1972.

13 Veit Ludwig von Seckendorff, *Teutscher Fürstenstaat*, [1665], ND Glashütten im Taunus 1976, B. I, 62. Zur Wirkung des Textes bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts vgl. Michael Stolleis, *Veit Ludwig von Seckendorff*, in ders. (Hg.), *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, München 1995, 148–172.

14 Volker Bauer, *Hofökonomie, Der Diskurs über den Fürstenhof in Zeremonialwissenschaft, Hausväterliteratur und Kameralismus*, Wien/Köln/Weimar 1997, 165.

15 Theodor Ludwig Lau, *Aufrichtiger Vorschlag von vorteilhafter Einrichtung der Intraden*, [1719], ND Frankfurt/Main 1969.

16 Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 2. neubearb. u. erg. Aufl., München 1980, 139.

17 Ebd., 71.

Wohlfahrt befördern.¹⁸ Die Orientierung an der Wohlfahrt beinhaltet zudem die Zurückweisung der modernen, „zur Doktrin des absolutistischen Machtstaats gehörigen Lehre von der Ratio status, der Staatsräson als eines gottlosen Mittels zu tyrannischer Herrschaft.“¹⁹ Diese Kritik war von Seckendorff noch vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Kriegs zur Forderung nach absoluter Aufrichtigkeit auch und gerade im politischen Bereich und zur kategorischen Verbannung von Lüge und Verstellung formuliert worden.²⁰ Nun, 75 Jahre später, schien eine solche Politik auch in Friedenszeiten endlich möglich geworden zu sein.

Umso grösser dann die Ernüchterung während des Siebenjährigen Krieges und nach dem Hubertusburger Frieden und angesichts der neuen Konstellation auf dem politischen Schachbrett des Reiches, ausgelöst durch den Aufstieg Preußens und den gleichzeitigen Niedergang Sachsens.²¹ Der Siebenjährige Krieg mit seinen beiden spektakulären Ereignissen (Frankreichs Koalitionswechsel und der preußische Sieg bei Roßbach) erweist sich sowohl als politischer Einschnitt in die deutsche Geschichte wie auch als Auslöser einer kulturellen Neuorientierung. Die Distanzierung von einer plötzlich als veraltet erscheinenden französischen Tradition wurde bei Gleim, Voss und Klopstock jedoch schnell zur Teutomanie, wie nicht zuletzt *Die Nonne* von Hölty exemplarisch beweist. Dazu kam die Propaganda, insbesondere in Form von Flugschriften, aber auch von Predigten, die schon 1757 auf der angeblich konfessionellen Dimension des Konflikts insistierte, den drohenden Religionskrieg der katholischen Mächte gegen Preußen beschwor, Zwangskonvertierung im Falle einer Niederlage Preußens an die Wand malte,²² sich an den schnell eine mythische Dimension annehmenden Friedrich den Großen klammerte und

18 Johann Michael von Loën, *Lehren eines Hofmeisters an seinen jungen Prinzen, als er die Regierung antritt*, in: ders., *Freie Gedanken zur Verbesserung der Menschlichen Gesellschaft*, [1746], 2. Auflage Frankfurt und Leipzig 1750, 130.

19 Martens, *Minister*, [Anm. 11], 11.

20 „Die Wahrheit und Aufrichtigkeit / im Reden und allem Thun / die Verschwiegenheit / Vermeidung aller Falschheit und Heucheley / insbesondere aber die Festhaltung dessen / was versprochen / oder verschrieben / oder von denen Vorfahren auff die Erben verbindlich gebracht worden / ist eine so nöthige Fürstliche Tugend / dass auch ein jedweder dafür hält / es sey nichts ungereimteres und schändlicheres / als wenn man einem Fürsten oder Herrn sollte das Gegenspiel / die Unwahrheit [...] und die Brechung der Zusage / und Fürstlicher Brieffe und Sigel / mit Vestande zumessen könnte.“ Seckendorff, *Teutscher Fürstenstaat*, I, [Anm. 13], 163.

21 Vgl. Michel Espagne, *Le creuset allemand. Histoire interculturelle de la Saxe au XVIII^e et XIX^e siècles*, PUF, Paris 2000.

22 Hans-Martin Blitz, *Aus Liebe zum Vaterland*, Hamburg 2000, 170.

Preußen die Aufgabe übertrug, fortan das „protestantisch-deutsche Allgemeinwohl“²³ zu vertreten.

Der Aufstieg Preußens zu einer deutschen Großmacht bedeutete jedoch nicht nur eine Umverteilung auf dem politischen Schachbrett des Deutschen Reiches, er schlug sich kulturgeschichtlich in der wachsenden Anziehungskraft des preußischen Staates nieder. So hat Lessing trotz seiner Kritik am Bellizismus eines Gleim mit der 1767 uraufgeführten *Minna von Barnhelm* ein Lustspiel verfasst, das in Antwort sowohl auf Voltaires *Candide*²⁴ wie auf die neue politische Konstellation in Europa „typische Stereotype des zeitgenössischen Frankreichbildes, wie Galanterie, Esprit, Prahlerei und Unehrllichkeit“²⁵ verbreitet, was an den Figuren des Riccaut und des Tellheim (über)deutlich wird und beweist, dass auch die ausgewogensten Intellektuellen von der neuen preußischen Macht fasziniert wurden.

* * *

Zurück zur optimistischen Ausgangslage zu Beginn der vierziger Jahre und zu Gellert. Denn in dessen Werk ist keine Spur von dieser Aufbruchstimmung zu finden; seine dezidiert politischen Stellungnahmen formuliert er ausschließlich in seiner Korrespondenz und dies vor allem in Form von Reaktionen auf die rasch aufeinander folgenden Kriege.²⁶ Hatte er während des Schlesischen Krieges noch die

23 Ebd., 161. Insbesondere Thomas Abbt feierte schon 1761 in *Vom Tode für das Vaterland* (Frankfurt/Oder, 1761) Friedrich II. bzw. Preußen als den Verteidiger der ‚nationalen‘ Sache, eine Aufgabe, zu der in seinen Augen weder die im Reich vereinten Territorialstaaten noch das Reich selber in der Lage waren. Zu der durch Abbt ausgelösten Debatte, in die u. a. Moser, Creuz, Bülow und Möser eingegriffen, vgl. Wolfgang Burgdorf, Reichsnationalismus gegen Territorialnationalismus, in: Dieter Langewiesche/Georg Schmidt (Hgg.), *Föderative Nation*, München 2000. Zur Ästhetik des Todes in diesem Gründungsmanifest des preußischen Staatspatriotismus, das die Logik der Vaterlandsliebe an ihre äußersten Grenzen trieb, vgl. Eva Piirimäe, Dying for the Fatherland. Thomas Abbt's Theory of Aesthetic Patriotism, in: *History of European Ideas* 35 (2009), 194–208.

24 Vgl. Gonthier-Louis Fink, Nationalcharakter und nationale Vorurteile bei Lessing, in: Wilfried Barner/Albert M. Reh (Hg.), *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*, Detroit/München 1984, 110.

25 Ebd., 112.

26 Diese Reaktionen des Autors sind zu unterscheiden von der ungewollten Politisierung Gellerts im Rahmen der nicht autorisierten Veröffentlichung seiner Korrespondenz mit Rabener, dessen *Ferber-Brief* über die preußische Bombardierung Dresdens im Juli 1760 allerdings eine weitaus größere politische Sprengkraft besaß als die Beiträge Gellerts. Vgl. Johannes Birgfeld, Unfreiwillige Politisierung der Literatur oder Rechtsverstoß als Erfolgsstrategie: Rabener und Gellert als Opfer eines sächsisch-patriotischen Verlegers, in: Claude D. Conter (Hg.), *Justitiabilität und Rechtmäßigkeit. Verrechtlichungsprobleme von Literatur und Film in der Moderne*, Amsterdam 2010, 149–167, sowie ders., *Krieg und Aufklärung. Studien zum Kriegsdiskurs in der deutschsprachigen Literatur des 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Hannover 2012.

Grundlagen einer bürgerlich-zivilen Ethik entworfen, die eine systematische Umwertung zentraler militärischer Tugenden implizierte,²⁷ so ändern sich Gellerts Positionen und Argumentationslinie grundlegend zwischen 1759 und 1763, wodurch der Siebenjährige Krieg zu einem Einschnitt in seiner Vita wird. Einerseits zeigt er sich hoch sensibilisiert, bittet Rabener schon im Januar 1757 darum, eine Audienz bei Friedrich II. dazu zu benutzen, um um Frieden zu bitten,²⁸ nimmt an einer Spendenaktion teil, die den Hunger im Erzgebirge bekämpfen soll,²⁹ betont, dass er niemals zuvor so intensiv die Presse verfolgt habe³⁰ und gesteht Johann August Bach gegenüber, dass er diesen beneide, da er selber nicht von der Politik und schon gar nicht von der Kriegssituation abstrahieren könne.³¹ Von einem Desinteresse Gellerts an politischen Fragen kann also gerade während des Siebenjährigen Krieges nicht die Rede sein.³² Was sich allerdings ändert, ist der Blick auf die Ereignisse, sowie der Horizont, in den diese integriert werden. In seiner Korrespondenz spielt die Literatur keine Rolle mehr und auch von den eigenen Werken bezieht sich Gellert nur noch auf seine Kirchenlieder und die moralischen Vorlesungen.³³ Er betrachtet den Krieg zudem in Anlehnung an Luthers Türkenpredigten als eine göttliche Strafe, aus der der Mensch seine Lehren ziehen muss, wenn er sein „Heil“³⁴ finden will und der Leipziger Professor verliert sich so immer mehr in einer apolitischen Standpunktlosigkeit.

Drei Briefe lassen diesen Umdenkungsprozess nachvollziehen.³⁵ Ein erstes Zeichen der Entwicklung zu einem christlichen Holismus findet sich schon im Dezember 1759 in einem Brief an Christian Friedrich Thomasius, also noch vor dem Jahre 1761 und Gellerts Rückzug in die „selbstgewählte Isolation“,³⁶ als seine Hypochondrie ihren Höhepunkt erreicht und in seinen religiösen „Selbsterziehungsversuch“³⁷ mündet. In diesem Brief heisst es:

27 Vgl. Witte, *Der Dichter und der Kriegsherr*, in: Schönborn/Viehöver, *Gellert*, 72.

28 BW II, 89.

29 BW II, 94.

30 BW II, 129.

31 BW II, 153.

32 So Arto-Haumacher, *Gellerts Briefpraxis*, 170.

33 Witte, *Dichter und Kriegsherr*, [Anm. 27], 79.

34 Brief vom 18. Februar 1760, in: GB III, 18. Vgl. auch den Brief vom 27. November 1760, in: GB III, 76.

35 Vgl. ausführlich: Wolfgang Fink, *Précepteur ou aumônier? Christian Fürchtegott Gellert et la guerre de Sept Ans: les lettres à Grabowski*, in: François Genton/Thomas Nicklas, (dir.), *Soldats et Civils au XVIIIe siècle. Echanges épistolaires et culturels*, Editions et presses universitaires de Reims 2016, 171–200.

36 Sibylle Schönborn, *Das Buch der Seele. Tagebuchliteratur zwischen Aufklärung und Kunstperiode*, Tübingen 1999, 81.

37 Ebd., 84.

So hoch der Himmel über der Erde ist, lässt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten, auch in der Stunde, wenn sie fallen. Erfreuen Sie sich nunmehr Ihres neuen Lebens, mein frommer Freund, und stehen Sie von Ihrem Falle mit neuer Stärcke und grösster Wachsamkeit auf, und dancken Sie Gott durch Demuth und Liebe. Ich weiß es gewiss, Sie werden nie an Ihr verscherztes Leben dencken, ohne zu wünschen, dass Sie sich seiner durch immer neue und grössere Tugenden mögten würdig machen können; und wenn Sie es dereinst für die Ehre Gottes und das Vaterland aufopfern sollen, so erinnern Sie sich, dass es Ihnen der Herr des Lebens zu diesem ruhmlichen Opfer gefristet hat. Im Duelle sterben – Gott welcher schreckliche Gedanke! Aber in seiner Pflicht christlich sterben, o das ist Ehre und Leben und Seligkeit.³⁸

Der Ausdruck „verscherztes Leben“ verweist durch die Opposition zwischen dem Tod im Duell und dem Tod auf dem Schlachtfeld noch einmal auf Gellerts Haltung im Schlesischen Krieg,³⁹ wobei der Tod des Soldaten jetzt aber direkter und deutlicher mit der religiösen Sphäre verbunden wird. Die Prioritäten sind zudem eindeutig formuliert: der Soldat stirbt zuerst für Gott, während der Tod für das Vaterland eindeutig untergeordnet ist. Die Teilnahme am Krieg erscheint jedoch nicht nur als eine Pflicht des christlichen Soldaten, sondern zugleich als ein Werk bzw. eine Forderung der Vorsehung, der der Mensch sich nicht entziehen kann. Diese Tendenz zur Aufwertung des christlichen Soldaten wird in einem Brief an Christoph Friedrich von Schönfeld vom 11. März 1761 vertieft:

Es ist wahr, daß die Gottesfurcht allein keinen Soldaten macht, so wie sie keinen Gelehrten und Künstler macht. Allein wie sie die Seele des ganzen Lebens und die Anführerin zu allen Pflichten ist, so ist sie es auch besonders zu den Pflichten des Soldatenstandes. Der Soldat, der Gott wahrhaftig fürchtet, wird die Wissenschaft, die sein Stand fordert, sorgfältiger erlernen, fortsetzen und ausüben. Er wird muthiger und gesetzter in Gefahren, geduldiger in Beschwerlichkeiten, folgsamer und gewissenhafter in Ausrichtung der empfangenen Befehle, in Vollziehung der härtern billiger und schonender, und also immer geschickter zu seiner Pflicht und glücklicher in der Erfüllung derselben seyn.⁴⁰

Vergleicht man diesen Passus mit den während des Schlesischen Krieges entwickelten Thesen, so bleibt nur eine minimale ethische Perspektive erhalten, nämlich die Überzeugung des Verfassers, dass der christliche Soldat menschlicher und „scho- nender“ agiere als die übrigen Kriegsteilnehmer.⁴¹ Alle anderen Handlungen erwei- sen sich hingegen als reine Pflichterfüllung des Christen und ordnen sich, ob Gellert

38 BW II, 284.

39 Vgl. Claudia Neumann, ‚Poetische Abrüstung‘. Zur Rolle Gellerts im Kriegs- und Patriotismusdis- kurs des 18. Jahrhunderts, in: Schönborn/Viehöver, *Gellert*, 83–98.

40 BW III, 113..

41 Gellert schreckt auch nicht vor dem Umkehrschluss zurück, aus dem eine wenig originelle Kritik an den ‚Freigeistern‘ resultiert, die sich zudem als ambivalent erweist. So heisst es in einem auf den

sich dessen bewusst ist oder nicht, der Logik des Krieges unter. Diese Positionen kulminieren dann in dem Brief an den preußischen Hauptmann Johann Grabowski aus dem Jahre 1763.⁴² Der Hauptmann, den Gellert in seinen vorherigen Briefen⁴³ noch ganz im Sinne seines Engagements während des Schlesischen Krieges von seiner militärischen Karriere abzubringen versucht hatte, bittet Gellert um Rat, da sein Neffe beabsichtige, in die Armee einzutreten. Gellerts Antwort lautet:

Vielleicht will es die Vorsehung so haben, und dann ändert der Mensch einen solchen Entschlusse nicht. Wer weiß, zu welchen Unternehmungen er bestimmt ist; wer weiß, wie viel die Vorsehung mit ihm vor hat, wie viel sie durch ihn einst ausführen will. Vielleicht wird er einst ein Erretter seines Vaterlandes, eine Hülfe derer Nothleidenden. Vielleicht auch als Soldat ein Beschützer der Armen, ein Trost der Unglücklichen. Und bestätigt es nicht die tägliche Erfahrung, dass sich gemeinlich die Bestimmung eines Menschen in denen jugendlichen Neigungen schon äussert, und dass, wenn von andern wollten solche unterdrückt, und die Mittel benommen werden, wodurch solcher Neigungen zu Folge, das Glück eines Menschen könnte gebildet werden, ein solcher hernach oft auf seine künftigen Tage unglücklich, ja unverschuldet unglücklich wird, wenigstens sich dünket, unglücklich zu seyn. Aber das wissen Sie schon alles selbst am besten. Prüfen Sie also nochmals das Herz, die Neigung Ihres Vettters auf das sorgfältigste. [...] Hier haben Sie, werthester Herr Major, meine Meynung.⁴⁴

Die Skrupel des Hauptmanns beweisen, dass die zuvor von Gellert gegen Militär und Krieg vorgetragenen Argumente nicht folgenlos geblieben sind. Ganz unerwar-

29. November 1758 datierten Zusatz zum *Husarenbrief*: „An diesem Tage ließ sich der junge Graf Dohna, Adjutant seines Vaters, des Generals, melden. Ich erschrack wieder, aber ohne Ursache. Nein, gnädiges Fraulein, das war ein gutes Kind von neunzehn Jahren mit einer sanften frommen Miene, wie die Ihrige, der alle meine Schriften [...] auswendig wusste; der mich versicherte, dass der wahre Heldenmuth im Treffen ein gutes Gewissen und das Vertrauen auf Gott sey; dass die Freygeister in der Schlacht die verzagtesten Geschöpfe waren, u. dass er mich insonderheit wegen meiner Lieder sehr lieb hatte.“ (BW II, 195) In einem Brief an Johanna von Schönfeld vom 14. Dezember 1760 wird er dann die christliche Poesie erwähnen, deren Lektüre aus den Menschen « gute Untertanen » und « treue Soldaten » (BW III, 81) mache, Argumente, die er in seinem Memorandum in Hinblick auf ein mögliches zweites Treffen mit Friedrich II. wieder aufnimmt: die Religion mache die Soldaten „redlich und treu“: „Sire, die christl. Religion, die Ihnen so verdächtig vorkommt, ist die Stütze der Könige, sie macht gute Bürger, fleißige Unterthanen u. rechtschaffne treue Soldaten. Ihre Armee ist der Beweis.“ (GS VII, 144). Nun mag das Memorandum eine gute Dosis an Rhetorik beinhalten, um den König zu überzeugen, an der Grundtendenz ändert sich jedoch schon jetzt nichts: die Religion muss mit allen Mitteln gegen den Freigeist auf dem Thron verteidigt werden, selbst wenn dadurch die eigenen politischen, auf den Krieg bezogenen Argumente entkräftet werden.

42 Johann Heinrich Grabowski stammte aus Königberg, wo sein Vater Vizepräsident des Oberappellationsgerichts war. Er war königlich-preußischer Hauptmann im Regiment von Neuwied. Von seinem Briefwechsel mit Gellert sind 11 von Gellert zwischen März 1760 und März 1763 verfasste Briefe erhalten. Vgl. den Kommentar von John F. Reynolds in: BW III, 390.

43 BW III, 72; BW III, 89; BW III, 274.

44 BW III, 279–280.

tet nun aber die Antwort des Leipziger Professors, der den Neffen zu einem potentiellen „Erretter seines Vaterlandes“ stilisieren muss, um so dessen beruflichen Orientierungswunsch zu rechtfertigen, der aber nicht auf seinem freien Willen, sondern bezeichnenderweise auf dem Wirken der „Vorsehung“ beruhe. Auch der Beruf des Soldaten stellt also nun für Gellert eine von Gott gewollte Aufgabe dar und ist als solche mit aller Gewissenhaftigkeit durchzuführen.

Spätestens im Jahre 1765 ist dann auch die Politik endgültig aus Gellerts intellektuellem Horizont verschwunden und sein neues Selbstverständnis betrifft allein den religiösen Bereich. So berichtet er nicht ohne einen gewissen Stolz, dass ihn ein Herr Wieler besucht habe, um in seiner depressiven Stimmung „Hülfe und Religion“⁴⁵ bei ihm zu suchen, wodurch selbst der Ruf und das Selbstverständnis als moralische Autorität aus dem Blick geraten, die literarische Identität des Autors vier Jahre vor seinem Tod endgültig ausgelöscht ist. – Und dennoch erscheint die These, die „Retheologisierung“ von Gellerts Denken zeige zugleich, „dass das optimistische Literaturmodell der mittleren Aufklärung gescheitert“⁴⁶ sei, weder begrifflich noch methodologisch angemessen. Einerseits übersieht der Begriff der „Retheologisierung“ die Tatsache, dass es schon in der *Gräfinn* nicht nur die philosophische, sondern auch die theologische Begründung des moralischen Handelns gibt,⁴⁷ ganz zu schweigen von dem Einfluss des Vorsehungsglaubens auf die Struktur des Romans.⁴⁸ Blickt man andererseits über das Werk Gellerts hinaus und denkt z. B. an seine unmittelbaren Zeitgenossen wie Lessing, Ramler oder Rabener, so werden auch die methodologischen Probleme dieser Argumentation deutlich. Denn die eindeutige und unbestreitbare Umkehrung im Verhältnis von Diesseitserfahrung und Jenseitserwartung, die den späten Gellert charakterisiert, belegt zunächst nur, dass man nicht seinem Gesamtwerk aufklärerisch-emanzipatorische Züge zusprechen kann und beweist umgekehrt, dass die deutsche Aufklärung diskontinuierlich war und sich durch gleichzeitige, aber gegenläufige, einander widersprechende Diskurse auszeichnet.

45 Brief an Johanna Erdmuth von Schönfeld vom 1. Oktober 1765, in: BW IV, 133.

46 Bernd Witte, Vorwort, in: Witte, *Lehrer*, 9.

47 Vgl. Katrin Löffler, Gellerts Roman *Leben der schwedischen Gräfinn von G**** im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Anthropologie, in: Schönborn/Viehöver, *Gellert*, 99–116.

48 Vgl. Volkhard Wels, Christliche Providenz in Gellerts *Schwedischer Gräfinn*, in: *Lessing Yearbook* 40, 2012/2013, 7–31.

Kultur- und literaturhistorisch gesehen überdeckt sich die hier angesprochene Umbruchperiode der deutschen Aufklärung in grossen Zügen mit dem Zeitalter der Empfindsamkeit, selbst wenn diese Periode der Aufklärung erst 1779 durch Campe aus utilitaristischer Perspektive formulierte Polemik einer virulenten Kritik ausgesetzt wird⁴⁹ und dann ihrem Ende entgegengeht. Die sich schon in den fünfziger Jahren durchsetzende Aufwertung des Gefühls – denkt man an Werke wie Mendelssohns *Briefe über die Empfindungen* und Lessings *Miss Sara Sampson* – impliziert auch eine Umwertung der Vernunft, denn vernünftig ist „ab Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr nur die objektive Instrumentalisierung der Lebenswelt, die sich in den Pflichten der nützlichen Leistung und moralischen Selbstbehauptung äussert; vernünftig ist auch die Ausbildung der subjektiven Natur des Menschen zu Geschmack und Sympathiefähigkeit.“⁵⁰ Dabei handelt es sich im Grunde genommen um eine dreifache Emanzipation der menschlichen Gefühle, denn auf dem Spiel steht deren Bezug zu Vernunft, Religion und Rhetorik bzw. Galanterie, wodurch die gesamte Bewusstseinsstruktur des Menschen an einen Wendepunkt gerät.

Nun ist es hier nicht der Ort, um detailliert auf die Dauerdebatte um die Empfindsamkeit einzugehen. Es sei nur daran erinnert, dass bei der Einschätzung der aufklärerischen Bemühungen um eine Rehabilitierung der sinnlichen Natur des Menschen Vorsicht geboten ist, da es sich dabei nur bedingt um den Versuch handelt, „mit Hilfe der Vernunft auch die Empfindungen aufzuklären.“⁵¹ Es geht den deutschen wie den englischen Autoren dieser Selbstkritik bzw. Ergänzung der Aufklärung keinesfalls um eine Unterordnung der Gefühle unter die Vernunft, sondern vielmehr um eine Harmonisierung von Vernunft und Empfindung, also um den immer wieder erneuerten Versuch, den schematischen Rationalismus eines Christian Wolff zu überwinden und den Menschen aus dem durch dessen *Titius* inkarnierten Leben in und durch Syllogismen⁵² zu befreien.

In einem zweiten Sinne kann man allerdings sehr wohl von einer Aufklärung der Empfindungen sprechen, dann nämlich, wenn es darum geht, den Blick des Menschen auf Welt und Mitmenschen von seinem religiösen Filter zu befreien. Freude nicht an der ‚göttlichen Schöpfung‘, sondern Freude an Natur und Landschaft sowie an dem vom Menschen Geschaffenen: Kultur und Zivilisation.

49 Joachim Heinrich Campe, *Ueber Empfindsamkeit und Empfindlei in pädagogischer Hinsicht*, Hamburg 1779.

50 Rolf Grimminger, Die nützliche gegen die schöne Aufklärung, in: Wilhelm Voßkamp, (Hg.), *Utopieforschung*, Stuttgart 1982, Bd. III, 139.

51 Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Stuttgart 1975, Bd. 1, XV.

52 Rolf Grimminger, *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst*, Frankfurt/Main 1986, 71–74.

Gleiches gilt für den Blick auf den Mitmenschen, dessen Würde allein auf seiner Gattungszugehörigkeit beruht und als solche Respekt und Mitgefühl verlangt. – Schenkt man Ramlers Bericht Glauben, so war dies bei den Zuschauern der Uraufführung von *Miss Sara Sampson* der Fall: die Tränen galten den Mitmenschen in ihrer menschlichen Widersprüchlichkeit, nicht jedoch den Vertretern einer wie auch immer zu verstehenden christlichen Gemeinschaft und deshalb waren sie auch Tränen der Befreiung.

Was die Kritik an der rhetorisch-galanten Tradition betrifft, so trägt sie zu der von Foucault analysierten Überwindung des Repräsentationsschemas durch das moderne Wissen bei, welches die „Tiefe“ an die Stelle der „Oberfläche“ setzt:

Pour rejoindre le point où se nouent les formes visibles des êtres [...], il faut se diriger vers ce sommet, vers cette pointe nécessaire mais jamais accessible qui s'enfonce, hors de notre regard, vers le coeur même des choses.⁵³

Damit ist zunächst die Möglichkeit geschaffen, die traditionellen nationalen Vorurteile zwischen Deutschland und Frankreich – wenn nicht gar eine neue Gallophobie – auch über den epistemologischen Bruch des Zeitalters hinaus zu verbreiten.⁵⁴ Wichtiger ist hier jedoch die Forderung, dass die Gefühle nicht durch die Rhetorik unterdrückt oder überlagert werden dürfen, sondern in ‚geschmacklich‘-stilistisch akzeptabler Weise in der Sprache selber zum Ausdruck kommen sollen. Erst die ‚Tiefe‘ des spürbar werdenden Gefühls belegt die Authentizität bzw. die Wahrfähigkeit der Rede und macht so eine auf Vertrauen basierende Kommunikation möglich, weshalb gerade auf dem Theater die Figuren immer wieder auf die Probe gestellt werden.

Nun ist es offensichtlich, dass Gellerts Beiträge zu dieser dreifachen Offensive der Empfindsamkeit sich im Grunde genommen auf den ersten und den dritten Bereich konzentrieren, diesen Kampf aber sehr früh und mit einem eindeutigen Erfolg aufnehmen, was an seinem frühen Ruhm deutlich wird. So polemisiert er schon in der Abhandlung *Gedanken von einem guten deutschen Briefe* gegen „Talander, Menantes, Weise, Junker und noch ein ganzes Heer von Briefstellern“, die in seinen Augen einer zu überwindenden Vergangenheit angehören und „den

53 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 252. Diesen Aspekt hatte Heinz Schlaffer in seinem sonst so beeindruckenden Essay übersehen. Vgl. Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München, 2007, 54–112, insbesondere 86–88.

54 Vgl. dazu die Arbeiten und Anthologien von Ruth Florack, insbesondere dies., (Hg.), *Tiefsinnige Deutsche, frivole Franzosen. Nationale Stereotype in deutscher und französischer Literatur*, Stuttgart/Weimar 2001, und, zusammen mit Wolfgang Adam und Jean Mondot (Hgg.), *Gallotropismus und Zivilisationsmodelle im deutschsprachigen Raum*, Heidelberg 2016.

Geschmack aller alten und neuen Ausländer wider sich haben.“⁵⁵ Und die *Schwedische Gräfinn* verbindet ihrerseits Galanterie mit „niederträchtige[n] Schmeicheleyen“, die ihre Autoren nicht nur als „Sittenlehrer“,⁵⁶ sondern als Gesprächspartner überhaupt disqualifizieren.

Diese relativ frühen Polemiken gegen Galanterie und Rhetorik machen eine weitere Besonderheit von Gellerts Verhältnis zur empfindsamen Aufklärung deutlich, die Tatsache nämlich, dass sich seine literarische Produktion auf die kurze Periode von 1745 (*Die Betschwester*) bis 1751 (*Briefsteller*) konzentriert, es ihm aber erlaubt, nicht nur zu der viel zitierten moralischen Autorität der Jahrhundertmitte aufzusteigen, sondern auch einen immensen Erfolg als Autor zu erleben. Denn zwischen der *Betschwester* und dem *Briefsteller* liegen die *Fabeln und Erzählungen* (1746–1748) und die zunächst anonyme Veröffentlichung der *Schwedischen Gräfinn* (1747–1748), wobei die *Fabeln und Erzählungen* zu dem „erfolgreichsten und populärsten Buch des 18. Jahrhunderts“,⁵⁷ werden, das bisher nicht mit der Lektüre vertraute Schichten der Bevölkerung erreicht hat und dadurch den „Geschmacke der ganzen Nation“⁵⁸ erhoben haben soll, während die *Gräfinn* den ersten deutschen Roman darstellt, der auf Grund seiner Übersetzungen „eine gesamt europäische literarische Öffentlichkeit“⁵⁹ erreicht hat.

Schon zu Beginn des Jahres 1754, nur zwei Monate nach seiner Aufnahme in die Deutsche Gesellschaft zu Jena⁶⁰ stellt Gellert in einem Brief an Rabener jedoch fest, dass er „seit etlichen Jahren so hypochondrisch unfruchtbar gewesen“ sei, dass er schon „seit vielen Jahren nichts mehr erzählen konnte“ und dass er „künftig niemals mehr erzählen werde.“⁶¹ In der Tat erscheinen dann 1757 die *Geistlichen Oden und Lieder* mit der für den ‚späten‘ Gellert charakteristischen Prioritätensetzung:

55 Gellert, Gedanken von einem guten deutschen Briefe, an den Herrn F. H. v. W. Erstveröffentlichung in: *Belustigungen des Verstandes und des Witzes*. Auf das Jahr 1742. Hornung. Leipzig. Verlegt von Bernhard Christoph Breitkopf, 177–189; heute in: GS IV, 100.

56 GS IV, 37.

57 Siegfried Scheible, Vorwort, in: ders., (Hg.), *Christian Fürchtegott Gellert, Fabeln und Erzählungen. Historische kritische Ausgabe bearbeitet von Siegfried Scheible*, Tübingen 1966, IX.

58 So Thomas Abbt schon 1765. Vgl. Thomas Abbt, *Vom Verdienste*, in: ders., *Vermischte Werke*, Erster Theil, Berlin und Stettin, 1772, 271.

59 Witte, Gesellschaft, 66.

60 Vgl. den Brief vom 7. Januar 1754 in: BW I, 166.

61 Brief vom 23. 3. 1754, in: BW I, 178. Meyer-Krentler sieht als mögliche Erklärung für diese Wende die Erschöpfung von Gellerts literarischer Kreativität gerade in seinem publizistischen Erfolg. Vgl. Eckhardt Meyer-Krentler, Gellert und Gellerts Legende, in: Witte, *Lehrer*, 221–257.

Habe ich sie mit dem gehörigen Fleiße, und zugleich mit Glücke, ausgeübt; sind diese Gesänge, oder doch nur einige derselben, geschickt, die Erbauung der Leser zu befördern, den Geschmack an der Religion zu vermehren und Herzen in fromme Empfindungen zu setzen: so soll mich der glückliche Erfolg meines Unternehmens mehr erfreuen, als wenn ich mir den Ruhm des größten Heldendichters, des beredtesten Weltweisen aller Nationen, ersiegt hätte.⁶²

„In den fünfziger Jahren ist er gewissermassen über die Literatur hinaus, in der Praxis angelangt, und nur seine religiöse Entwicklung befördert noch einmal die literarische Produktion.“⁶³ Gellerts wenig später deutlich werdende ausschließliche Konzentration auf die religiöse Sphäre machen die Diskontinuität seines Werkes und damit noch einmal die der deutschen Aufklärung deutlich. Denn die *Geistliche Oden und Lieder* erscheinen acht Jahre nach Lessings *Freigeist* und zwei Jahre nach dessen *Miss Sarah Sampson*, Werke also, in denen gerade die Grenzen einer säkularisierten Moral ausgelotet werden. Gellert seinerseits beschäftigt sich fortan nur noch mit den verschiedenen Werkausgaben, Umarbeitungen und führt seine Moralischen Vorlesungen fort. Dennoch muss sein Werk als Ganzes genommen werden, denn seine literarische Produktion ist zwar auf wenige Jahre konzentriert, aber seine Schwerpunktverlagerung bedeutet keinesfalls einen „Rückzug aus der Öffentlichkeit“.⁶⁴ Der Verzicht auf die Veröffentlichung weiterer literarischer Werke wird mehr als kompensiert durch den sich immer mehr ausweitenden Briefwechsel, der als „Fortsetzung der seinem literarischen Schaffen übergeordneten Aufgabe, volksaufklärerisch zu wirken“⁶⁵ verstanden werden und als solche analysiert werden muss.

* * *

Was den *Aufbau* des vorliegenden Bandes betrifft, so versucht der erste Teil *Einordnungen I* eine ideengeschichtliche Einbettung Gellerts, wodurch zunächst die Empfindsamkeit ins Zentrum der Reflexionen tritt. Gellerts Verhältnis zu dieser zentralen Periode der deutschen Aufklärung beruht auf einer doppelten Dialektik, zu deren Entstehung er selber ungewollt beigetragen hat.⁶⁶ Zunächst die Dialektik

62 Gellert, Vorrede, in: GS II, 105.

63 Eckhardt Meyer-Krentler, Christian Fürchtegott Gellert, Leipzig. Vom Nachleben vor und nach dem Tode, in: Wolfgang Martens, (Hg.), *Zentren der Aufklärung III: Leipzig: Aufklärung und Bürgerlichkeit*, Heidelberg 1990, 216.

64 Arto-Haumacher, *Briefpraxis*, 104.

65 Ebd.

66 Vgl. den Beitrag von Jutta Heinz im vorliegenden Band.

der menschlichen Affekte: sie stellen „Triebfedern“⁶⁷ des menschlichen Glücks im psychischen wie im physischen Sinne dar und können deshalb instrumentalisiert, d.h. als Mittel zur Einübung moralischen Verhaltens benutzt werden, dann aber auch eine Eigendynamik entwickeln und zu jenen Leidenschaften werden, die es eigentlich zu verhindern oder zumindest einzudämmen galt. Eine ähnliche dialektische Eigendynamik entwickelt die Empfindsamkeit selbst, in dem Maße nämlich, wie sie zu einem Mode- bzw. Massenphänomen wird, wodurch sich ihre Struktur verändert, ihre Anbindung an Moral und/oder Religion abnimmt und sie deshalb in Gellerts Augen beliebig oder sogar gefährlich wird. In beiden Fällen konnte die historische Entwicklung der Empfindsamkeit also nur zu einer Distanzierung Gellerts führen, wenn nicht gar zu seinem literarischen Verstummen beitragen und die religiöse Vehemenz der *Moralischen Vorlesungen* erklären.

Mit anderen Worten erweist sich Gellert als unfähig, den von Cassirer beschriebenen Weg vom religiösen Pathos zum religiösen Ethos⁶⁸ zu gehen, wodurch er sich zwangsläufig in der deutschen Aufklärung isoliert.⁶⁹ Trotzdem versucht er aber auch unabhängig von den *Moralischen Vorlesungen* Einfluss auf die sich verändernde Gefühlskultur auszuüben⁷⁰ und zwar dadurch, dass er das in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstandene Konzept der empfindsamen Freundschaft,⁷¹ die sich gleichermaßen durch ihre extreme Emotionalität wie durch ihre exemplarische Tugendhaftigkeit charakterisiert, mit der antiken Tradition des Lehrer-Schüler-Briefwechsels (Cicero) verbindet.⁷² Dabei benutzt er die für den Briefwechsel spezifischen Beziehungen zwischen den betroffenen Personen, die sich im Rahmen der Korrespondenz über soziale und geschlechtliche Hierarchien hinwegsetzen können. Daraus entwickelt Gellert ein Gleichheitsmodell, das im Gegensatz zu dem etablierten Männlichkeitskonzept nicht auf der Unterwerfung des anderen, sondern gerade umgekehrt auf der Unterwerfung unter den anderen beruht. Statt männlicher Autorität des Lehrers oder Vaters reklamiert Gellert gegenüber seinem

67 GS IV, 14.

68 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, ND Hamburg 1998, 219.

69 Laut Cassirer beruht dieses Ethos auf einer aktiven Haltung des Individuums: „Der Mensch soll von ihm [dem Religiösen] nicht nur ergriffen und wie durch eine fremde Kraft überwältigt werden; er soll es selbst ergreifen und in innerer Freiheit gestalten. Nicht eine übernatürliche Potenz, nicht die göttliche Gnade ist es, die die religiöse Gewisheit in ihm hervorbringt; sondern er selbst ist es, der sich zu ihr erheben und in ihr zu erhalten hat.“ (Ebd.) Genau dazu war Gellert aber nicht in der Lage; vgl. Schönborn, *Buch der Seele*, [Anm. 36], 81ff.

70 Vgl. den Beitrag von Sibylle Schönborn im vorliegenden Band.

71 Dieses Konzept florierte nicht nur in den *Moralischen Wochenschriften*, sondern wurde noch in den siebziger Jahren durch eigens gegründete Magazine wie den von Gellerts Schüler Johann Friedrich von Cronegk herausgegebenen *Freund* verbreitet.

72 Zu Gellerts Antikebezug vgl. den Beitrag von Pierre Brunel im vorliegenden Band.

zwanzigjährigen ehemaligen Schüler Moritz von Brühl die Rolle des empfindsamen, also ebenbürtigen und gleichberechtigten Freundes, wodurch die ständische Überlegenheit des Briefpartners und die eigene soziale Autorität als ehemaliger Lehrer gleichermaßen aufgehoben werden.

Es geht Gellert also darum, empfindsame Männlichkeit als Modell einer allgemeinen Menschlichkeit zu etablieren und der zeitgenössischen Öffentlichkeit zur Nachahmung anzubieten, was impliziert, dass dieses Modell männlicher Empfindsamkeit auch für das weibliche Geschlecht Gültigkeit beanspruchen kann. Genau dieser Anspruch wird in Gellerts Roman *Leben der Schwedischen Gräfinn von G**** an Hand der Erfahrungen deutlich, die der Graf gerade in dem Männern vorbehaltenen sozialen Raum des Militärs macht. Gellert arrangiert Situationen des Kampfes und der Gefangenschaft, in denen das Beispiel einer männlichen Empfindsamkeit entwickelt wird, wodurch zunächst die damalige ablehnende Haltung des Autors gegenüber dem Krieg noch einmal belegt wird. Darüber hinaus soll die empfindsame Männerfreundschaft nun aber auch als überlegenes Modell und Muster für die durch ökonomische Betrachtungen nur allzu sehr relativierte Empfindsamkeit innerhalb der Ehebündnisse deutlich werden.

Anders gesagt versucht Gellert, die vorherrschende und auf Virilität beruhende männliche Identität umzudefinieren und zugleich die von Jutta Heinz analysierte Tendenz zur Säkularisierung der Empfindsambewegung zu verhindern, bzw. ihr ein Modell entgegenzusetzen, das eben das religiöse Substrat der sich wandelnden Gefühlskultur retten soll. Damit wird eine neue Bedeutungsschicht des Romans erschlossen und eine Tendenz der Empfindsamkeit erfasst, die direkt mit Gellert verbunden ist und die bisher der Forschung entgangen war. Zugleich wird hier eine produktive Vorgehensweise des Autors deutlich, der Denkbewegungen seiner unmittelbaren Gegenwart aufnimmt und vorsichtig umzudeuten versucht, was bei ihm gerade in Bezug auf die Säkularisierungstendenzen und allgemein in Hinblick auf jede Form der Religionskritik ausgesprochen selten der Fall ist. Denn bei aller Kritik an Wolffs schematischem Rationalismus war sich Gellert mit diesem in zwei wesentlichen Punkten einig.⁷³ Hatte Wolff in der *Deutschen Politik* von 1721 nicht davor zurückgeschreckt, die Atheisten aus der *cité* zu verweisen⁷⁴ und somit die Allianz zwischen der deutschen Aufklärung und dem sogenannten auf-

73 Vgl. den Beitrag von Björn Spiekermann im vorliegenden Band.

74 Christian Wolff, *Vernunftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle 1721, §§ 368f.

geklärten Absolutismus vorbereitet,⁷⁵ so assoziiert Gellert seinerseits „Freygeister“ mit „List und Tücke, Gift und Meuchelmord“.⁷⁶ Weiterhin teilte er Wolffs uneingestandene Skepsis gegenüber dem eigenen Erziehungs- und Vervollkommnungsideal, denn auch für ihn war das von der deutschen Aufklärung angestrebte Ziel eines vernünftigen Tugendedämonismus, zumindest für die breite Masse, nicht ohne die uneingeschränkte Autorität der christlichen Religion zu verwirklichen. Deshalb engagierte sich Gellert in einem wahren Netzwerk von Polemikern (u. a. Cramer, Schlegel, Giseke), die in den *Bremer Beiträgen* eine bisher von der Forschung kaum beachtete Offensive gegen die Religionskritik im Allgemeinen und, angesichts von Friedrichs Kulturpolitik unvermeidlich, gegen die französischen Materialisten im Besonderen führten.

Gellert teilt die grundsätzliche Kritik an der emblematischen Figur des Freigeists, scheut jedoch die tatsächliche inhaltliche Auseinandersetzung mit dezidiert deistischen oder atheistischen Positionen und überlässt diese seinen Bundesgenossen wie Cramer. Dies gilt vor allem für Autoren wie Pierre Bayle, dessen Werk er seit den vierziger Jahren auf Grund seiner Übersetzertätigkeit genau kannte, in seinen Vorlesungen aber mit einem Nebensatz abtut, wenn er von den „Sophistereyen eines Bayle“ spricht, die dieser „mit einem spitzfündigen Scharfsinne und einer ruhmredigen Gelehrsamkeit unterstützt“.⁷⁷ Auch in seiner Korrespondenz geht Gellert der Auseinandersetzung aus dem Weg, obwohl nicht zuletzt auf Grund der im Briefsteller entwickelten Positionen gerade im schriftlichen Dialog zumindest theoretisch die Möglichkeit bestanden hätte, die Gegenpositionen systematisch zu entkräften. Im Briefwechsel mit Christiane Caroline Lucius, die ihn über Rousseau befragt,⁷⁸ weicht er jedoch aus, bemängelt allein dessen Stil – „das Sonderbare, das Paradoxe“ des Autors⁷⁹ – und verweist dann auf andere, ungenannte Autoritäten:

75 Selbstverständlich soll hier keiner Opposition von Religion und deutscher Aufklärung das Wort geredet werden. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang vielmehr die Tatsache, dass die Neologen mit Ausnahme Jerusalems für Gellert zu spät kamen. Bezeichnenderweise findet der Leser jedoch auch kein Wort des Autors über Johann Lorenz Schmidts so skandalträchtige *Wertbeimer Bibel* aus dem Jahre 1735. Nicht zuletzt auf Grund der zentralen Rolle, die Joachim Lange in den Fällen Schmidt und Wolff gespielt hat, ist es jedoch kaum vorstellbar, dass Gellert das Werk nicht kannte und die Debatten nicht verfolgte.

76 GS VI, 46.

77 GS VI, 47. In den *Moralischen Vorlesungen* wird Rousseau nur über einen Umweg zurückgewiesen, die Behauptung nämlich, Thomas Abbt kritisiere ihn zu Recht (GS VI, 124). La Mettrie seinerseits wird im gleichen Passus mit einer Zeile abgefertigt. Zu Gellert und La Mettrie vgl. ausser Björn Spiekermanns Beitrag den Aufsatz von Sybille Schönborn, Gellert und der *homme machine*. Empfindsame Anthropologie in der Operette *Das Orakel*, in: Schönborn/Viehöver, *Gellert*, 117–134.

78 In ihrem Brief vom 14. Oktober 1762, GB III, 250.

79 Antwort vom 26. Oktober 1762, 252

„wenn seine [Rousseaus] Weisheit im Ganzen sich nicht mit der Religion verträgt, wie man ihm Schuld giebt“,⁸⁰ dann solle man ihn auch nicht lesen und sich lieber an Mosheim halten, der „mehr brauchbare Weisheit“⁸¹ verbreite – wie übrigens auch Basedow.⁸² Und als seine Korrespondentin erneut die Diskussion sucht,⁸³ tut er es noch einmal kurz ab.⁸⁴ Erst als Lucius ihm zwei Jahre später von einem „jungen Mann“ berichtet, der unter dem Einfluss *Emiles* stehe, was Gellert durch die *Profession de foi du vicaire savoyard* mit der Frage nach der natürlichen Religion konfrontiert,⁸⁵ kommt es zu einer bezeichnenden Reaktion, die Gellerts totale intellektuelle Hilflosigkeit offenbart. Denn als Antwort auf Lucius' Sorgen, die sich konkret-praktische Hilfe, also Argumente gegen Rousseau versprach, kommen ihm nur das Neue Testament und ausgerechnet die Werke Christian August Crusius' in den Sinn, die er dem zweifelnden Schutzbefohlenen der Lucius zur Lektüre empfiehlt.⁸⁶

Dass der Rückgriff auf die protestantische Orthodoxie nur eine der extremen Tendenzen zur Zeit der mittleren Aufklärung darstellte, mag ein kurzer Vergleich mit dem jungen Lessing verdeutlichen, wodurch zugleich die Diskontinuität der deutschen Aufklärung auch in der Jahrhundertmitte noch einmal deutlich wird. Im 1749 veröffentlichten *Freigeist* vertritt Adrast einen Anspruch, der zugleich als Fluchtpunkt der ethischen Reflexionen des jungen Lessing verstanden werden kann:

Johann. Sind Sie Adrast? Ich habe Sie wohl niemals über das Schwören spotten hören?

Adrast. Über das Schwören als Schwören, nicht aber als eine bloße Beteuerung seines Wortes. Diese muß einem ehrlichen Manne heilig sein, und wenn auch weder Gott noch Strafe ist. Ich würde mich ewig schämen, meine Unterschrift gezeugnet zu haben, und ohne Verachtung meiner selbst nie mehr meinen Namen schreiben können.⁸⁷

Redlichkeit auch ohne Gott. Inwiefern Adrast diesem Prinzip gerecht wird, bleibt offen, seine beiden Geldgeber stellen ihm unterschiedliche Urteile aus, selbst wenn das des humanistisch gesinnten Araspe positiv ist. Eindeutig betont wird jedoch auch hier die Gefahr der Loslösung von allen metaphysischen Garantien; sie wird durch die Diener der beiden Kontrahenten bis zur Karikatur inkarniert, denn sie

80 Ebd.

81 Ebd., 253

82 Ebd.

83 Brief vom 8. November 1762, GB III, 257.

84 Brief vom 23. November 1762, GB III, 263.

85 Brief vom 14. November 1764, GB IV, 77–80.

86 Brief vom 21. November 1764, GB IV 80ff.

87 G.E. Lessing, *Der Freigeist*, [1749], I, 5.

sind „die wahren Bilder ihrer Herren von der häßlichen Seite! Aus Freigeisterei ist jener ein Spitzbube und aus Frömmigkeit dieser ein Dummkopf.“⁸⁸ Deshalb ist es nur konsequent, wenn Adrast für sich selbst eine autonome Ethik beansprucht, die Religion als Disziplinierungsmittel für die Masse jedoch akzeptiert.⁸⁹

Für Gellert hingegen bedeutet die bedingungslose Verbindung von Religion und Moral keine Strategie der Masse gegenüber. Er argumentiert zunehmend auf Basis der pessimistischen Lutheranerischen Anthropologie⁹⁰ und richtet sich mit gleicher Inbrunst an die in Leipzig vor ihm versammelte künftige intellektuelle Elite Deutschlands. Auch ihr gegenüber glaubt er, auf die Absicherung der Moral durch die Religion nicht verzichten zu können, was auch in seiner Haltung der in Bewegung geratenen Gesellschaft gegenüber deutlich wird, deren Dynamik sich in dem zunehmenden Gewicht der Erwerbsarbeit kondensiert.⁹¹ Gellert argumentiert dabei eindeutig auf dem Boden des „klassischen Wissens“ (Foucault) und entwirft mit der *Gräfinn* eine Utopie, die die traditionelle, auf Bedarfsdeckung und Orientierung am Allgemeinwohl beruhende Wirtschaftspraxis in die Zukunft retten will. Die Zweifel an der Dauerhaftigkeit dieser ökonomischen Prinzipien verleiten Gellert in den *Moralischen Vorlesungen* dann zum Versuch, diese Regeln der vor-modernen wirtschaftlich – sozialen „Behaglichkeit“⁹² religiös abzusichern und provoziert so die genau entgegengesetzte Wirkung, da er ungewollt zur wirtschaftlichen Mobilisierung der deutschen Bevölkerung beiträgt. Angesichts dieser Aporien, die Gellert mit John Wesley verbindet, liegen zwei Schlussfolgerungen nahe. Einerseits ist zu unterscheiden zwischen Intention und Resultat, was eine Stilisierung Gellerts zum Verteidiger (wirtschafts)bürgerlicher Interessen, also einem im Kontext der Aufklärung 'progressiv-emanzipatorischen' Autor unmöglich macht.⁹³

88 Ebd., II, 4.

89 Ebd., IV, 3. Anders dann die geschichtsphilosophische Perspektive in der *Erziehung des Menschengeschlechts*, deren § 85 darauf setzt, dass der Mensch eines Tages „das Gute tun wird, weil es das Gute ist“, wodurch sich die Distanz zu Gellert noch weiter vertieft.

90 Vgl. Jan Engbers, *Der ‚Moral-Sense‘ bei Gellert, Lessing und Wieland. Zur Rezeption von Shaftesbury und Hutcheson in Deutschland*, Berlin 1998.

91 Vgl. den Beitrag von Wolfgang Fink im vorliegenden Band.

92 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*. Textausgabe auf Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiss, Weinheim, 2. Auflage 1996, 26.

93 Zu dieser Stilisierung hatte Bernd Witte nachdrücklich beigetragen und dabei den wirtschaftlichen Traditionalismus des Autors vollkommen übersehen: „In resoluter Diesseitsorientierung werden Reichtum und soziale Harmonie zu den höchsten Zielen des individuellen wie des gesellschaftlichen Handelns erklärt und deren Erreichung vom Aufschub der Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse abhängig gemacht.“ Witte, *Gesellschaft*, 84.

Andererseits ist Gellerts Beitrag zur Sozialdisziplinierung in der Jahrhundertmitte zu betonen, da er Wolffs Vervollkommnungspflicht des Menschen grundsätzlich übernimmt und in seinen Vorlesungen propagiert und mit dem immer wieder erneuerten Versuch verbindet, den „Verinnerlichungsprozess ethischer Grundpositionen“⁹⁴ bei seinen Zuhörern voranzutreiben. Durch seine Vorlesungen reiht sich Gellert in die „normsetzende Schicht von Theologen und Philosophen“ ein, die „an der Nahtstelle einer ›Gelehrtenkultur‹ und einer ›Volkskultur‹ versuchen, die für das Fortbestehen der Gesellschaft als notwendig erachteten Gewissensnormen mit- samt ihren Sanktionsmechanismen zu formulieren.“⁹⁵ Postulate wie dasjenige, viele menschliche Handlungen könnten „äußerlich das Gepräge der Tugend führen, ohne den inneren Gehalt derselben zu haben“⁹⁶ und sich somit als unzureichend, wenn nicht gar kritisierbar erweisen, zeitigen langfristig ungewollte Konsequenzen. Denn über den Appel an das Gewissen wird die staatliche Gewissenspolizei überhaupt erst ermöglicht, was einen Meilenstein auf dem Weg zur Verstaatlichung von Frömmigkeit und Moral durch den sogenannten aufgeklärten Absolutismus darstellt⁹⁷ und damit zur Entstehung jenes kameralistischen Polizeistaats⁹⁸ beiträgt, der zumindest in staatstheoretischer Hinsicht erst durch Justi nachdrücklich kritisiert werden wird.⁹⁹ – Doch auch hier stellt Gellerts moralischer Rigorismus nicht den einzigen Weg der deutschen Aufklärung um die Jahrhundertmitte dar. Das mag noch einmal ein kurzer Vergleich mit dem jungen Lessing illustrieren, denn dieser zögert nicht, die Engstirnigkeit einer solchen rigiden Moralität deutlich zu machen, wodurch punktuell nicht eine bürgerliche, sondern eine plebejische Perspektive entsteht. Etwa dann, wenn Lisette, eine Dienerin, betont, daß Arbeit mit Vergnügen verbunden sein sollte,¹⁰⁰ daß sie lieber einen reichen als einen armen Bewerber heiraten würde,¹⁰¹ wenn eine andere Lisette die Wege und Intrigen bewundert, die durch Geld ermöglicht werden,¹⁰² subtil zwischen Betrug und Hintergehung unter-

94 Sibylle Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts. Gellerts *Moralische Vorlesungen* und die Widerstände der Realität gegen die empfindsame Gesellschaftsutopie, in: Witte, *Lehrer*, 160.

95 Heinz D. Kittsteiner, Artikel „Gewissen“, in: *Metzler Lexikon Religion*, Bd. I, Stuttgart 2002, 495. Vgl. auch ausführlicher Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Main 1991.

96 GS VI, 65.

97 Vgl. H.-M. Bachmann, Zur Wolffschen Naturrechtslehre, in: Werner Schneiders (Hg.), *Christian Wolff (1679–1754)*, Hamburg 1986, 167.

98 Jutta Brückner, *Staatwissenschaften, Kameralismus und Naturrecht*, München 1977, 195.

99 Vgl. Diethelm Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976, 57ff.

100 G.E. Lessing, *Damon, oder die wahre Freundschaft*, [1747], 1. Auftritt.

101 Ebd., 2. Auftritt.

102 G.E. Lessing, *Der Junge Gelehrte*, [1748], II/2.

scheidet,¹⁰³ diese Strategien gegen höhere Personen allein an ihrer Effizienz mißt¹⁰⁴ und doch nicht die Sympathie des Lesers verliert: „Was sind so einem Kapitalisten tausend Taler?“¹⁰⁵

* * *

Die *Einordnungen II* werfen gattungsgeschichtliche Fragen auf, die direkt mit Gellerts Werk verbunden sind. Die von Burkhard Meyer-Sickendieck vorgeschlagene neue Genealogie des „rührenden Lustspiels“¹⁰⁶ (nicht die um 1740 entstandenen Komödien eines Nivelle de La Chaussée, sondern schon die Tragödien Corneilles und Racines entwickelten durch ihre Szenen der Rührung und der Zärtlichkeit die Grundzüge eines empfindsamen Theaters) erfordert auch eine neue Lektüre von Gellerts 1747 erschienenen *Zärtlichen Schwestern*, deren Zärtlichkeit auf die französische Tradition der *tendresse* verweist, also keinen genuin bürgerlichen Charakter besitzt, sondern als Verbürgerlichung einer weitaus älteren, auf zärtlicher Empfindsamkeit beruhenden Gefühlskultur deutlich wird, in deren Zentrum die sonst von Gellert so verschrieene Galanterie steht.¹⁰⁷

Geht Burkhard Meyer-Sickendieck von einer revidierten Gattungsgeschichte aus, um so die einschlägigen Interpretation von Gellerts *Zärtlichen Schwestern* zu korrigieren, so schlagen die Beiträge von Katja Barthel, Kristin Eichhorn und Françoise Knopper den umgekehrten Weg ein und zeigen, dass die kritische Analyse von Gellerts literarischen Werken nicht ohne Konsequenzen für die Geschichte wesentlicher Gattungen der deutschen Aufklärungsliteratur bleibt.

Dies wird besonders deutlich bei Katja Barthels Problematisierung des Topos vom empfindsamen Aufklärungsroman dessen „erste[s] deutschsprachige[s] Werk“¹⁰⁸ eben die *Gräfinn* darstelle. Die Problematisierung läuft auf die Frage hinaus, inwiefern die Gellert-Forschung sich nicht ihren eigenen Gegenstand konstruiert hat und dabei genau jenen Indizien und Stilisierungen gefolgt ist, die der Autor

103 G.E. Lessing, *Der Junge Gelehrte*, II/10).

104 Ebd., II/15.

105 Ebd., III/I.

106 Vgl. die grundlegende Studie von Burkhard Meyer-Sickendieck (*Zärtlichkeit. Höfische Galanterie als Ursprung der bürgerlichen Empfindsamkeit*, Paderborn 2016) sowie seinen Beitrag zum vorliegenden Band.

107 Die in den *Zärtlichen Schwestern* deutlich werdende Kritik an der Verstellungskunst macht noch einmal die für die Empfindsamkeit zentrale Einheit von Gefühl und Rede deutlich. Andererseits relativiert die stilistische Kongruenz zwischen der Figurensprache in den Komödien und dem Duktus der Vorlesungen des Autors den Topos des „frühen“ und des „späten“ Gellert. Vgl. den Beitrag von Elsa Jaubert im vorliegenden Band.

108 Witte, *Gesellschaft*, 66.

in seinem Werk gestreut hat. Denn Gellert versucht nicht nur, seinen eigenen Roman, sondern generell das zweite Drittel des 18. Jahrhunderts als einen Neuanfang zu stilisieren, der auf keine deutschen, sondern allein französische und englische Vorläufer (Prévost, Marivaux, Richardson und Fielding) aufbauen konnte. Folgt man dieser Selbstdarstellung so, wie es die Forschung bisher getan hat, dann werden zwei wesentliche Tatbestände übersehen. Einerseits die massive Präsenz galanter Romane auf dem deutschen literarischen Markt noch der Jahrhundertmitte und nicht zuletzt in Form von Nachdrucken, andererseits die Tatsache, dass sich Gellert noch in der *Gräfinn* an der galanten Tradition abarbeitet, sei es durch bisher kaum beachtete Parallelen in Stoffen und Erzählform, sei es in Figuren- und Konfliktkonstellationen, die im galanten Roman vollkommen anderen Stil- und Wirkungsprinzipien gefolgt waren und die Gellert bewusst zu disqualifizieren oder umzugestalten versucht.

Weitaus deutlicher als im Roman werden Gellerts literarischen Innovationen in seiner Fabeldichtung,¹⁰⁹ die zu Unrecht von der Forschung immer wieder in den Schatten von Lessing gerückt wird, welcher als wichtigster deutscher Fabeldichter des 18. Jahrhunderts gehandelt wird.¹¹⁰ Dabei werden jedoch sowohl Gellerts theoretische Verdienste in seiner Auseinandersetzung mit Breitinger unterschlagen, wie auch seine über die Übernahme des *vers libre* hinausgehende dezidiert aufklärerische Gestaltung der Fabeln, an die Lessing anschließen wird. Gellerts oft übersehene Leistung für die Fabeldichtung des 18. Jahrhunderts liegt in der Art und Weise, wie er die Reflexion des Lesers stimuliert, denn es geht ihm keinesfalls allein darum, „die Wahrheit durch ein Bild zu sagen“,¹¹¹ sondern er will den Leser zur eigenen Wahrheitsuche anregen. Mittel dazu ist der Verzicht auf die traditionelle explizite Moral, an deren Stelle u. a. Ironie und Perspektivenwechsel treten, also genau jene Strategien, die Lessing übernehmen wird.

Wird Gellerts Bedeutung für die Geschichte der Fabel unterschätzt, so ist sein Rang in der Geschichte der deutschen Briefkultur unbestritten.¹¹² Was aber der Forschung bisher entgangen ist, ist die systematische Auseinandersetzung des Autors

109 Vgl. den Beitrag von Kristin Eichhorn im vorliegenden Band.

110 Zuletzt Gisbert Ter-Nedden, Lessings Meta-Fabeln und Bodmers „Lessingsche unäsoptische Fabeln“ oder Das Ende der Fabel als Lese-Literatur, in: Dirk Rose (Hrsg.), *Europäische Fabeln des 18. Jahrhunderts. Zwischen Pragmatik und Autonomisierung. Traditionen, Formen, Perspektiven*, Bucha bei Jena 2010, 159–205.

111 GS I, 100.

112 Haumacher, *Briefpraxis*; Tanja Reinlein, *Der Brief als Medium der Empfindsamkeit. Erschriebene Identitäten und Inszenierungspotentiale*. Würzburg 2003; Sikander Singh, „Werden Sie doch verliebt“ – Ein Brief Gellerts im Kontext der Brieflehren der empfindsamen Aufklärung, in: Jörg Schuster/Jochen Strobel, (Hgg.), *Briefkultur, Texte und Interpretationen – von Martin Luther bis Thomas Bernhard*, Berlin/Boston 2013, 23–32.

mit den zeitgenössischen französischen Debatten und Briefveröffentlichungen.¹¹³ Zugespitzt formuliert: ohne ihre Einbettung in die französischen Diskussionen sind Gellerts Stellungnahmen kaum in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen. Sie erkennen die subtilsten Veränderungen in der französischen Briefpraxis, welche sie auf Grund der hermeneutischen Vorgehensweise des Autors aber nicht einfach imitieren, sondern adaptieren und fruchtbar machen.¹¹⁴ Insofern hat Gellert der nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges einsetzenden Neuorientierung der deutschen Literatur schon vorgearbeitet, während er selber zunehmend im französischsprachigen Raum rezipiert wird – nicht zuletzt in konservativen Kreisen, eine Frage, auf die wir noch zurückkommen werden.

Die *Stichproben* versuchen, die Überblicke der *Einordnungen* zu differenzieren bzw. zu ergänzen, so zum Beispiel gerade in der Frage nach dem ‚politischen‘ Gellert.¹¹⁵ Denn der Verfasser der *Schwedischen Gräfinn* gefällt sich überraschenderweise in der Rolle des Fürstenerziehers, wie seine Korrespondenz zeigt, in der er sich auf die beiden Höhepunkte seiner Gelehrtenkarriere – die Unterredung mit Friedrich II. von Preußen, sowie die am 29. April 1765 vor dem Kurfürsten von Sachsen gehaltene Vorlesung – bezieht. Doch gerade die Gegenüberstellung dieser beiden Ereignisse und der Vergleich von Gellert mit Rabener machen die tatsächlichen politischen Grenzen des Autors deutlich. Besaß das Gespräch mit Friedrich dem Großen durch Gellerts Friedensforderung auch einen dezidiert politischen Aspekt, so handelt es sich 1765 um den Vortrag einer seiner *Moralischen Vorlesungen*, also um Moral und nicht um Politik. Zudem macht der Vergleich mit Rabener deutlich, dass dieser bei aller Selbstironie (zu der Gellert bekanntlich vollkommen unfähig war) weitaus politischer war, konkrete politische Forderungen formulierte, Kritik an staatlichen und kirchlichen Institutionen übte, also in Bereiche eingriff, die ausserhalb von Gellerts Horizont lagen, der zwar seine moralischen Forderungen prinzipiell auf alle Sektoren von Staat und Gesellschaft bezieht, diese aber in ihrer jeweils eigenen Logik nicht zu analysieren vermochte.

Der Vergleich von Hagedorn und Gellert¹¹⁶ führt seinerseits indirekt zu neuen Fluchtlinien. Denn ganz im Gegensatz zum Verfasser der *Schwedischen Gräfinn*

113 Vgl. den Beitrag von Françoise Knopper im vorliegenden Band.

114 Dass Gellerts Positionen und vor allem seine Hermeneutik oftmals ausgerechnet mit denen der Mitarbeiter der *Encyclopédie* konvergieren, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

115 Vgl. den Beitrag von Nadja Reinhard im vorliegenden Band.

116 Vgl. den Beitrag von Reinhold Münster im vorliegenden Band.

und der *Moralischen Vorlesungen* zelebrierte der sieben Jahre Ältere immer wieder die Freuden und die Genüsse, die der Mensch während seines Daseins auf der Erde erleben kann, wenn er denn für sie empfänglich ist. Kein irdisches Vergnügen in Gott mehr, sondern eines, für das der Mensch selbst die Verantwortung trägt¹¹⁷ und dazu gehören vor allem in den anakreontischen Liedern die Schönheit des weiblichen Körpers und die körperliche Liebe, die Hagedorn als Geschenk des Himmels, als Schwester der Freude, die zugleich die Vernunft erheitert, feiert.¹¹⁸ Die Gegensätze zwischen Gellert und Hagedorn könnten kaum grösser sein, denn Gellert betrachtete sich und seine Mitmenschen aus rein theologischer Sicht, während Hagedorn anthropologisch vorgeht. Gerade die Unterschiede in der Frage nach dem menschlichen Glück und generell die flagranten Unterschiede in der Diesseitsbejahung machen daher eine Sonderstellung Gellerts deutlich. Zugespitzt formuliert ergibt sich eine Linie Hagedorn – Lessing,¹¹⁹ während Gellerts Werk eher als ein retardierendes Element erscheint.

Christian Garves langer Aufsatz über Gellert¹²⁰ unternimmt hingegen eine gewisse Nobilitierung des Autors, die im selben Jahr erscheint wie die Polemik von Unzer und Mauvillon, auf die wir noch zurückkommen werden. Bei diesem Text handelt es sich nur scheinbar um eine einfache Besprechung von Gellerts *Moralischen Vorlesungen*, denn Garve gibt schon im Titel seines Aufsatzes zu verstehen, dass es ihm um eine grundlegende Würdigung des Autors und seines Werks geht. Zwei Elemente stehen für Garve dabei im Vordergrund: zunächst das, was man mit einem Anachronismus als Gellerts Volkstümlichkeit bezeichnen könnte, nämlich seine Vertrautheit mit den Empfindungen, Sitten und Erwartungen aller Stände, die es ihm erlaubte, seine Schriften prinzipiell an alle Schichten der Bevölkerung zu richten. Erreichen konnte Gellert die verschiedenen Stände jedoch nur auf Grund jener Besonderheit seiner Vorgehensweise, die ihm immer wieder vorgehalten worden ist, die Tatsache nämlich, dass er kein geschlossenes moralphilosophisches System ausgearbeitet hat, sondern seine Überzeugungen in einem didaktischen Gesprächston entwickelt hat.

117 Vgl. Anmerkung 69.

118 Gerade der Vergleich mit Hagedorn macht deutlich, welch enge Grenzen die Empfindsamkeit der Sinnlichkeit trotz aller Emanzipation der Gefühle steckt. So wird Schlegels Übersetzung der anrühenden *Lettres de Ninon de L'Enclos au marquis de Sévigné*, die auf Vermittlung Gellerts und in direktem Kontakt zu diesem entsteht, zu einer doppelten Übertragung: aus dem Französischen ins Deutsche und aus dem galanten Code in eine für die Empfindsamkeit akzeptable Semantik. Vgl. den Beitrag von Vera Viehöver im vorliegenden Band.

119 Zu Gellert und Lessing vgl. den Beitrag von Volker C. Dörr im vorliegenden Band.

120 Vgl. den Beitrag von Norbert Waszek im vorliegenden Band.

Die angebliche Schwäche dieser Methode wird von Garve in eine Stärke umgedeutet, was wiederum zwei Schlussfolgerungen erlaubt. Zunächst die Erkenntnis, dass Garve sein Verständnis der (Popular)-Philosophie auch durch seine Auseinandersetzung mit Gellerts Werk gewinnt, weshalb er diesen zu einem Vorläufer der eigenen philosophischen Praxis macht. Das bedeutet aber auch, dass die Reflexion über die Notwendigkeit und die möglichen Strategien der Volksaufklärung von Christian Garve am Beispiel Gellerts schon zu Beginn der siebziger Jahre eingeleitet worden ist, also fast fünfzehn Jahre bevor sie infolge der Veröffentlichungen von Kant und Mendelssohn die ganze deutsche Gelehrtenrepublik beherrschen wird.¹²¹

* * *

Im *Ausblick* ergänzen die Informationen zu Gellerts editorialer Präsenz in Frankreich¹²² die Studien zum Briefsteller und zu Schlegel, während ein Blick auf die deutsche Buchgeschichte zeigt, dass Gellerts Popularität in den deutschen Staaten nicht nur untrennbar mit den buchtechnischen Umwälzungen seiner Zeit verbunden ist, sondern diese sogar erheblich erleichtert hat.¹²³ Sein Wechsel von Wendler, der noch mit dem traditionellen Change-System arbeitete, zu Philipp Erasmus Reich, der den modernen Konditionsverkehr dank Gellert durchsetzen kann, besitzt in dieser Hinsicht fast paradigmatischen Charakter. Andererseits werden trotz der unbestreitbaren Erfolge Gellerts insbesondere in der Korrespondenz zahllose Stilisierungen deutlich, die gerade die Popularität des Autors in unteren Schichten und den direkten Kontakt zu seiner Leserschaft betreffen, Stilisierungen, die den von Katja Barthel und Nadja Reinhard herausgearbeiteten entsprechen.

* * *

Zieht man eine erste vorsichtige Bilanz und fragt nach den *Perspektiven*, die sich ausgehend von Gellert für die Beschäftigung mit der deutschen Aufklärung der Jahrhundertmitte ergeben, so fallen zunächst die literaturgeschichtlichen Fragen ins Auge. Dies gilt insbesondere für die Fabeldichtung in deren Geschichte Gellerts Platz und Bedeutung deutlicher zu würdigen sind. Handelt es sich hierbei um eine notwendige Rehabilitierung des Autors, so erweist sich dessen Platz in der

121 Vgl. H.-D. Dahnke, Was ist Aufklärung?, in H.-D. Dahnke/B. Leistner, (Hgg.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin und Weimar 1989, Bd. II, p. 39–134.

122 Vgl. den Beitrag von François Genton im vorliegenden Band.

123 Vgl. den Beitrag von Thomas Bremer im vorliegenden Band.

Geschichte des deutschen Romans als ungleich komplizierter. Ausgehend von Katja Barthels Analysen ist das immer wieder zitierte Diktum vom „erste[n] Teutsche[n] Original-Roman“¹²⁴ zu hinterfragen und Gellerts *Schwedische Gräfinn* auch im Kontext der galanten Romantradition um 1700 zu untersuchen, die nicht zuletzt auf Grund der vom Autor benutzten Selbststilisierungen und Ausgrenzungsstrategien an den Rand der Gattungsgeschichte gedrängt worden ist.¹²⁵

Gleiche Aufmerksamkeit verdienen Gellert brieftheoretische Positionen. Deren Rezeption in Frankreich belegt zunächst, dass der Kulturtransfer zwischen Deutschem Reich und Frankreich schon in der Jahrhundertmitte ein wechselseitiges Phänomen dargestellt hat, bevor er dann in den sechziger Jahren gerade in Richtung Frankreich quantitativ und qualitativ zugenommen hat.¹²⁶ Vor allem jedoch beweist die Intensität von Gellerts Auseinandersetzung mit der französischen Briefkultur, wie sehr auch die Emanzipation von Gottsched und dem französischen Modell noch von eben diesem Modell geprägt ist. Der nach dem Siebenjährigen Krieg vollzogene Bruch ist also noch in seiner ganzen Tragweite und das heisst auch in seiner schon jetzt deutlich werdenden Widersprüchlichkeit zu erfassen.

*

In ideengeschichtlicher Hinsicht stellen sich Fragen, die Gellerts Stellung innerhalb der deutschen Aufklärung sowohl in einem positiven wie in einem negativen Licht erscheinen lassen, also ebenfalls weitere Untersuchungen erfordern. Zu betonen ist zunächst die Tatsache, dass es Gellert punktuell gelingt, die bei ihm sonst so dominierende rein christliche Perspektive auszublenden, die zum Beispiel in der Fabel *Der arme Greis* durch ihre semantische Überdetermination den Eindruck erweckt,

124 *Franckfurtische Gelehrten Zeitung*, 1749, zitiert nach GS IV, 245.

125 Eine andere Möglichkeit, die von Katja Barthel eröffneten Perspektiven zu erweitern und Meyer-Krentlers These von der *Gräfinn* als gegen Staats- und Liebesromane gerichtetem Ausgangspunkt eines ‚neuen‘ deutschen Romans zu überwinden bestünde darin, Dieter Kimpels schon vor vierzig Jahren formulierte Überlegungen zu Loëns 1740 veröffentlichtem Roman *Der redliche Mann am Hofe* aufzunehmen. Laut Kimpel kündigt der „empfindsame Ton“ dieses „reformistischen Staats- und Gesellschaftsromans“ (Dieter Kimpel, *Der Roman der Aufklärung (1670–1774)*, 2. völlig neubearb. Aufl. Stuttgart 1977, 116) schon vor Gellerts *Gräfinn* den Einfluss des empfindsamen Romans (Marivaux, Abbé Prévost, Richardson) auf die deutsche Literatur an. Die in Loëns und Gellerts Romanen entwickelten Formen empfindsamer Geselligkeit wären also miteinander zu vergleichen, um so den Begriff der Empfindsamkeit weiter zu differenzieren. Loëns Roman könnte zudem – und sei es nur heuristisch – als Ausgangspunkt für eine andere, in das Werk von Wieland mündende Geschichte des deutschen Romans dieser Umbruchperiode benutzt werden.

126 Vgl. *Thomas Buffet*, *Le Choix de poésies allemandes de Michael Huber (1766)*, une traduction poétique et une histoire critique de la poésie allemande, in: *Revue de littérature comparée* 2009/2 (n° 330), 207–220.

der Verfasser sehe in seinem Mitmenschen allein den Christen, der aus ebenso christlicher Nächstenliebe zu respektieren und zu unterstützen sei.¹²⁷ Dass Gellert jedoch auch zu einem neutraleren, d.h. humanistisch geprägten Blick auf den anderen in der Lage ist, beweisen die letzten Verse des *Menschenfreunds*:

Ein treu und redlich Herz wohnt bei Vernunft in dir;
Allein du denkst, du sprichst, du glaubst nicht so wie wir.
So siehst du deine Qual in blinder Eifrer Händen,
Die redend heilig sind und Gott durch Thaten schänden.
Aus Eifer für den Gott, der Liebe nur gebeut,
Verfolgt und drängt man dich und stößt aus Heiligkeit
Dich schäumend von sich aus und sucht durch Verheeren,
Durch Martern des Barbars dich christlich zu bekehren.
Hält nicht noch manches Land aus nie befohl'ner Pflicht,
Rechtgläubig vor dem Herrn, ein heilig Blutgericht
Zum Bau des Christentums und Ketzern zum Verderben,
Die oft weit seliger als ihre Henker sterben?¹²⁸

Gellert argumentiert hier eindeutig und ausschließlich mit der Logik des rationalen Naturrechts, das über die religiösen und konfessionellen Unterschiede hinausgehend die Einheit der Menschheit in der Vernunftbegabung sieht.¹²⁹ Diese über die „Toleranz“¹³⁰ hinausgehende und die humanistische Perspektive vertiefende Verteidigung der Andersgläubigen¹³¹ wird in der *Gräfinn* durch die Beschreibung des „Juden“ bestätigt, der die „früheste Gestalt eines ‚edlen Judens‘ in der deutschsprachigen Literatur überhaupt“¹³² darstellt. – Und noch deutlicher vielleicht durch die

127 „Ein Psalmbuch und ein wenig Brodt / Lag neben ihm auf seinem harten Bette. / O wenn der Geizhals doch den Greis gesehen hätte / mit dem er so unchristlich redete! / Und der vielleicht ihn ietzt bei Gott verklagt, / Dass er vor seinem Tod ihm einen Trunk versagt.“ GS I, 145.

128 GS II, 362.

129 Die Herausgeber des 2. Bandes der Werkausgabe betonen, dass Gellert diesen Text als einziges Gedicht aus den *Belustigungen des Verstandes und Witzes* in überarbeiteter Form in seine späteren Werkausgaben übernommen hat. (GS II, 362). Diese Tatsache sollte neben der Gleichzeitigkeit von Fabeln und Vorlesungen als weiteres Indiz dafür genommen werden, dass eine einfache Dichotomie – hier der junge und aufklärerische, dort der späte und reaktionäre Gellert zu kurz greift.

130 Zur Ambivalenz des Toleranzbegriffs vgl. Gérard Raulet, *Der hochmütige Name der Toleranz*, in: Rolf Koepfer/Burckhard Ducker (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, 249–269.

131 Vgl. Wolfram Mauser, *Konzepte aufgeklärter Lebensführung: literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg 2000, 105ff. Vgl. auch die Analyse von Jesko Reiling, der die im Vergleich zu Bodmer unpolitischere Vorgehensweise Gellerts betont: Jesko Reiling, *Die Genese der idealen Gesellschaft. Studien zum literarischen Werk von Johann Jakob Bodmer (1698–1783)*, Berlin/New York 2010, 177–178.

132 Witte, *Gesellschaft*, 81. Vgl. ausführlicher: Wolfgang Martens, *Zur Figur eines edlen Juden im Aufklärungsroman vor Lessing*, in: Jakob Katz/Karl Heinrich Rengstorf, (Hgg.), *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1994, 65–78.

differenzierte Darstellung des Dormund: „Wir mussten ihn als einen Mörder hasen; doch die allgemeine Menschenliebe verband uns auch zum Mitleiden.“¹³³

In die gleiche dezidiert aufklärerische Richtung gehen die Reflexionen der Gräfin hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Philosophie zu Beginn des Romans:

[...] dass die Religion, wenn sie uns vernünftig und gründlich beigebracht wird, unsern Verstand ebenso vortrefflich aufklären kann, als sie unser Herz verbessert. Und viele Leute würden mehr Verstand zu den ordentlichen Geschäften des Berufs und zu einer guten Lebensart haben, wenn er durch den Unterricht der Religion wäre geschärft worden.¹³⁴

Damit eröffnet Gellert eine weitreichende Perspektive, denn hier geht es nicht allein um die sonst immer wieder von ihm beschworene christliche Moral, sondern vor allem um die kognitiven Fähigkeiten des Menschen und deren Fortschritt dank der Konfrontation mit religiösen Texten. Gellerts Position ist hier für die deutsche Aufklärung zukunftsweisend, denn die Religion wird eindeutig als ein *Mittel* verstanden, den menschlichen Verstand zu entwickeln, was sich langfristig auch auf das Verhalten der Menschen im Alltagsleben auswirken werde. Gerade diesen Punkt wird Lessing in den §§ 4 und 5 der *Erziehung des Menschengeschlechts* aufnehmen und radikalisieren, wenn er die Religionen in Hinblick auf ihre praktische Effizienz untersucht und die Offenbarung dann in die Geschichte der Menschheit einschreibt.¹³⁵

In den *Moralischen Vorlesungen* widerlegt Gellert jedoch systematisch die im Roman der Gräfin zugesprochene sehr viel vorsichtiger Position, wenn er notiert:

Der Philosoph bildet seinen Verstand durch Wahrheiten der Religion, welche die Vernunft billigt, so bald sie solche erkennt; und welche sie doch ohne die Offenbarung bald nur undeutlich, bald gar nicht sieht.¹³⁶

Die Vernunft „billigt“ also quasi automatisch die „Wahrheiten“ der Religion, da sie sich der Offenbarung untergeordnet weiß, deren Autorität anerkennt und deren Prinzipien als solche akzeptiert. Sie besitzt mithin eine rein reproduzierende Funktion, da sie zu eigenem kritischem Denken nicht in der Lage ist. Eine eindeutiger Absage an die Grundprinzipien aufklärerischen Denkens kann man sich kaum vor-

133 GS IV, 57. *Die Moralischen Vorlesungen* werden das humanistische Potential dieser Aussage allerdings wieder entschärfen, denn dort heisst es, allein die Liebe zu Gott stelle die Quelle der Liebe zu Menschen dar. GS VI, 225.

134 GS IV, 4.

135 Vgl. Gérard Raullet, *Aufklärung. Les Lumières Allemandes*, Paris 1995, 209–210.

136 GS VI, 43.

stellen und es ist kein Wunder, dass Lessings Korrektur im § 4 der *Erziehung des Menschengeschlechts* gerade an diesem Punkt ansetzen wird: auf sich alleingestellt produziert die Vernunft ihre Erkenntnisse zwar langsamer und schwieriger, sie wird aber ihrer Aufgabe vollkommen gerecht. Gellerts Abwertung der menschlichen Vernunft bzw. deren Unterordnung unter die Offenbarung stellt in den *Moralischen Vorlesungen* jedoch keinesfalls einen Ausrutscher dar, denn die philosophische, allein vernunftbegründete Moral soll der „Religionssittenlehre nicht ganz ähnlich“ sein, während allein ihre „besten Züge“ „wissentlich oder unwissentlich aus ihr entlehnet“ worden seien.¹³⁷ Noch schärfer wird die Infragestellung der Möglichkeiten einer allein auf der Vernunft beruhenden Aufklärung dann, wenn der Autor von der Moral zur Sitte übergeht. Um die angeblich sehr engen Grenzen der Vernunft zu illustrieren, postuliert er:

Die christliche Sittenlehre hat endlich Wahrheiten, die der Verstand ohne eine besondere Offenbarung nicht wissen konnte; diese setztes der Philosoph bey Seite.¹³⁸

Selbstverständlich wird diese These durch nichts inhaltlich gefüllt, sondern Gellert begnügt sich wieder einmal mit den für ihn in diesem Zusammenhang charakteristischen Tautologien. Polemisch zugespitzt stellt sich damit die Frage, welches der zehn Gebote – denn einen weiteren Horizont besitzen bei Gellert Sitte und Moral nicht – die menschliche Vernunft nicht hätte finden können. Gellert fühlt sich jedoch genötigt, noch einmal zu betonen, wie „unvollkommen und geschwächt auch der beste natürliche Verstand“¹³⁹ immer schon gewesen sei und auch bleiben müsse, ein expliziter Verweis auf den Sündenfall, wodurch sich Gellert auf die Seiten Luthers und damit gegen Erasmus, das heisst aber auch gegen die grundlegende Orientierung der europäischen Aufklärung stellt.¹⁴⁰

*

Verteidigt Gellert in der *Schwedischen Gräfinn* genuin aufklärerisch-humanistische Positionen, so orchestrieren die *Moralischen Vorlesungen* eine höchst bedenkliche Begleitmusik, deren zentralen Elemente die massive Kritik an Gellert in dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in einem anderen Licht erscheinen lassen. Denn aus konservativer Perspektive mag es rückblickend durchaus naheliegend gewesen

137 GS VI, 43.

138 GS VI, 43.

139 GS VI, 43.

140 Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, [Anm. 68], 213.

sein, Gellerts Morallehre als das „Fundament der deutschen sittlichen Kultur“¹⁴¹ zu bezeichnen. Wie aber sollten die unmittelbaren Zeitgenossen auf Gedichte wie die *Warnung vor der Wollust*¹⁴² reagieren? Ganz zu schweigen von Texten wie den *Moralischen Charakteren*, in denen es heisst:

Gleichwohl sollte man über die Unzucht eben so wenig spotten, als man über Mord und Diebstahl spottet; und folget nicht Beides aus dem ersten?¹⁴³

Diese Texte unterminieren vielleicht durch ihren ungewollt karikaturalen Charakter ihre eigene Wirkungskraft. Ganz anders steht es jedoch mit den institutionell legitimierte Vorlesungen an der Universität Leipzig und den dort verbreiteten „Durchhalteparolen fürs Jenseits“,¹⁴⁴ die in der deutschen Universitätslandschaft der Jahrhundertmitte ein frühes Massenphänomen darstellten, das nicht zuletzt durch die Verbreitung illegaler Drucke – Arto-Haumacher schätzt sie auf insgesamt annähernd 100.000 Exemplare¹⁴⁵ – noch verstärkt wurde. Angesichts dieser gegenaufklärerischen Offensive war es wohl kaum ein Zufall, dass Unzers und Mauvillons Polemik gegen Gellert im selben Jahr erschien wie die posthume Veröffentlichung der *Moralischen Vorlesungen* durch Johann Adolf Schlegel und Gottlieb Leberecht Heyer. Und es war mit Sicherheit nicht allein ‚irrationaler‘ Geniekult, der die beiden Aufklärer zu ihrem Schritt bewegte. Denn wenn Unzer und Mauvillon Hagedorn gegen Gellert ausspielen,¹⁴⁶ wenn sie bestreiten, dass dieser im Bereich der „Weltweisheit“ eine Autorität dargestellt habe,¹⁴⁷ wenn sie betonen, Gellert habe seine „warme Liebe für die Religion [...] bei jeder Gelegenheit“ vorgetragen, wodurch diese ein „Unterscheidungszeichen“ seines Werkes geworden sei,¹⁴⁸ dann stand für den Atheisten Unzer und den etwas moderater gestimmten Mauvillon¹⁴⁹ mehr auf dem Spiel als nur Fragen des Geschmacks und des Stils: es ging auch um die Verteidigung von Erasmus und Bayle gegen Luther und gegen den Verfasser der *Moralischen Vorlesungen*. Gellerts immense Popularität bei seinen Lesern, Hörern und Korrespondenten war ein zweischneidiges Schwert, das noch weiter zu untersuchen ist.

141 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, HA, Bd.9, München 1988, 294.

142 GS II, 46 ff.

143 GS VI, 292.

144 Späth, Weg zur Glückseligkeit, [Anm. 94], 167.

145 Rafael Arto-Haumacher, *Verehrt – verkannt – vergessen*. Christian Fürchtegott Gellert zum 280. Geburtstag, Egelsbach 1996, 45–50.

146 Anonym [Jakob Mauvillon/Ludwig August Unzer], *Ueber den Werth einiger Deutschen [sic] Dichter und über andere Gegenstände den Geschmack und die schöne Litteratur betreffend. Ein Briefwechsel*, Erstes Stück, Frankfurt und Leipzig 1771, 132.

147 Ebd., 39

148 Ebd., 201.

149 Vgl. Martin Mulsow, *Freigeister im Gottsched-Kreis*, Göttingen 2007, 112ff.

Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769) ist der erfolgreichste und meistgedruckte Autor des deutschsprachigen 18. Jahrhunderts. Seine *Moralischen Vorlesungen* ließen ihn zu der moralischen Autorität in der Jahrhundertmitte aufsteigen, seine *Fabeln und Erzählungen* waren das populärste Buch des 18. Jahrhunderts. Mit ihm erreichte er auch bisher nicht mit der Lektüre vertraute Schichten der Bevölkerung und trieb so das Projekt der Aufklärung voran. In seinen ‚empfindsamen‘ Lustspielen stehen zum ersten Mal bürgerliche Hauptfiguren und ihr Milieu auf der Bühne; in seinem fast immer öffentlichen oder sofort, manchmal auch illegal, veröffentlichten Briefwechsel zeigt er den Weg auf vom formalen, noch barocken Kanzleistil zu Briefen,

die die Gefühlswelt des Individuums zum Ausdruck bringen. Gellert geht es darum, eine Harmonisierung von Vernunft und Empfindung zu erreichen und damit den ‚ganzen‘ Menschen zu erfassen. Umso erstaunlicher ist es, wie sehr er seit der Zeit des Sturm und Drang in Vergessenheit geriet und heute bestenfalls noch als Name bekannt ist.

Der vorliegende Band bietet zunächst eine ideengeschichtliche, dann eine gattungsgeschichtliche Einbettung von Gellerts Werk. Er fragt nach Querbeziehungen zu Autoren wie Hagedorn, Rabener, Lessing und Christian Garve, nach der Genderdimension der ‚Empfindsamkeit‘, sowie nach Gellerts Beitrag zum deutsch-französischen Kulturtransfer.

