

Johann Anselm Steiger

Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung

aus:

Das 19. Jahrhundert

Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 4 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 27). Herausgegeben von Inge Mager. Hamburg: Hamburg University Press, 2013.

S. 75–109

Impressum und Bildnachweis

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar (*open access*).

Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar.

Online frei verfügbar über die folgenden Webseiten:

Hamburg University Press –

http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_AKGGH27

Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek – Recherche und Zugriff über

<https://portal.dnb.de/>

ISBN 978-3-943423-02-0 (Printausgabe)

ISSN 0518-2107 (Printausgabe)

© 2013 Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky, Deutschland

Produktion: Elbe-Werkstätten GmbH, Hamburg, Deutschland

<http://www.elbe-werkstaetten.de/>

Abbildung auf Schutzumschlag und Buchdecke: Der Hamburger Brand von 1842; Verwendung mit freundlicher Genehmigung des Verlages Agentur des Rauhen Hauses Hamburg.
2012

Abb. 1: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (Gemälde 48 [09-45])

Abb. 2: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky (P 21: C 43)

Veröffentlicht mit Unterstützung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg, der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnis-Stiftung und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

Inhalt

Vorwort	7
<i>Inge Mager</i>	
Einleitung	9
<i>Hans Georg Bergemann</i>	
Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (1848–1874)	27
<i>Johann Anselm Steiger</i>	
Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung	75
<i>Franklin Kopitzsch</i>	
Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“	111
<i>Joist Grolle</i>	
Ein Stachel im Gedächtnis der Stadt	125
Der Abriss des Hamburger Doms	
<i>Thorsten Jessen</i>	
Umstrittene Aufklärung – die theologische Auseinandersetzung um die Altonaer Bibel	181
<i>Herwarth von Schade</i>	
Das Gesangbuch der Hamburger im 19. Jahrhundert	205
<i>Stephen Pielhoff</i>	
Religiosität und Gemeinsinn	247
Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke (1822–1832)	
<i>Klaus Lemke-Paetznick</i>	
Johannes Andreas Rehhoff – Nordelbier des 19. Jahrhunderts	267
<i>Hans-Martin Gutmann</i>	
Der Schatten der Liebe	297
Johann Hinrich Wichern (1808–1881)	

<i>Inge Mager</i>	
Weibliche Theologie im Horizont der Hamburger Erweckung	339
Amalie Sieveking (1794–1859) und Elise Averdick (1808–1907)	
<i>Ruth Albrecht und Regina Wetjen</i>	
„Eine imposante, gewinnende Erscheinung“	377
Die Evangelistin Adeline Gräfin von Schimmelmann (1854–1913)	
<i>Claudia Tietz</i>	
Die Straßenmissionarin Bertha Keyser (1868–1964)	419
<i>Harald Jenner</i>	
Jerusalem-Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert	441
<i>Ingo Sengebusch</i>	
Die Reformierten in Hamburg	483
Ein Längsschnitt durch die Geschichte von ihren Anfängen bis zum Jahre 2012	
<i>Holger Wilken</i>	
Katholische Bevölkerung und katholische Gemeinden im Raum Hamburg	567
Größe und Zusammensetzung 1750–1866	
<i>Peter Wiek</i>	
Die Harvestehuder Johanniskirche	587
Ein repräsentatives Bauwerk der Neugotik	
Auswahlbibliographie	597
Personenregister	611
Bildnachweis	628
Beitragende	630
Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen – bisher erschienene Bände ...	634

Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung*

Johann Anselm Steiger

Einleitung: Die kritische Selbstreflexion der Aufklärung als Signatur einer Epoche

Die Aufklärung, nicht nur in Deutschland, ist eine höchst vielschichtige Epoche. Das ist bekannt, doch ist die Heterogenität der mannigfaltigen Schichten, besonders auch in theologischer Hinsicht, noch nicht hinreichend beschrieben worden. Forschungslücken bezüglich der Kirchen- und Theologiegeschichte der Aufklärungszeit bestehen zuhauf.¹

Erschwerend kommt hinzu, dass die neuere Kirchengeschichtsschreibung immer noch zu stark mit Kategorien operiert, die nicht geeignet sind, der Pluralisierung innerhalb der Aufklärungszeit Herr zu werden. Es gibt Zeitgenossen der Aufklärungszeit, die sich nicht der Orthodoxie, der Neologie beziehungsweise dem Rationalismus oder dem Pietismus zuordnen lassen. Wenig ist zudem erreicht, wenn man – wie es eine recht verbreitete Sichtweise tut, die Panpietismus-Modell genannt werden könnte – all diejenigen, die an bestimmten Grundlagen christlichen Glaubens innerhalb der

* Vorliegender Aufsatz fußt auf Ausführungen in meinem Buch: Matthias Claudius (1740–1815). Totentanz, Humor, Narretei und Sokratik. Mit dem Totentanz von J. K. A. Musäus und J. R. Schellenberg (1785) und zahlreichen weiteren Illustrationen, Heidelberg 2002.

¹ Vgl. den Forschungsbericht von Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. In: ThLZ, Forum 1. 1999.

Aufklärungszeit festhalten, sämtlich dem Pietismus zuschlägt. Nicht weniger problematisch ist es, neue Mischkategorien zu entwerfen, wie etwa den Zwitter ‚Spätaufklärungs Pietismus‘.² Besser wäre es, darüber nachzudenken, ob die Methodik der ‚Verortung‘ innerhalb der Erforschung der Aufklärungsepoche derart an ihre Grenzen stößt, dass man sich um der vielfältigen Unterströmungen und Vermischungen unterschiedlicher Traditionslinien willen methodisch neu zu orientieren hätte.

Aufklärung in Deutschland ist nicht nur ein Vorgang der Rezeption aufklärerischer Impulse insbesondere englischer und französischer Provenienz. Vielmehr ist die deutsche Aufklärung stets auch ein Prozess kritischer Selbstreflexion. Rezeption der Kritik einerseits und Metakritik derselben andererseits gehören eng zusammen. Den Blick für dieses Miteinander und Ineinander von gegenläufigen Tendenzen hat man sich jedoch schon gestellt, wenn man die Aufklärung hier von einer Gegenaufklärung dort unterscheiden will und erneut mit dem alternativen Zuordnen beginnt.

Immanuel Kant als Aufklärer zu bezeichnen, ist gewiss berechtigt. Das wird kaum jemand bestreiten. Sein Traktat *Was ist Aufklärung?*³ ist in aller Ohren. Doch Kants *Kritik der reinen Vernunft* zeigt innerhalb der Entwicklung der transzendentalen Ästhetik und der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe auf, dass jegliche Erkenntnis gebunden ist an Raum und Zeit. Das Ding an sich, dessen Existenz unstreitig ist, kann ich demnach – so Kant – nicht erkennen, sondern alles nur, indem es mir in Raum und Zeit gegeben wird.⁴ Greift die theoretische Vernunft über Raum und Zeit hinaus und will dort, wo sie Begriffe nicht verzeitlichen kann, erkennen, verliert sie sich in Antinomien oder Paralogismen und gelangt zu keiner klaren Erkenntnis.⁵ Einer metaphysischen Verabsolutierung der theoretischen Vernunft hat der Aufklärer Kant somit einen Riegel vorgeschoben und der Metaphysik ihren angestammten Platz in der Ethik angewiesen. Damit

² Vgl. Hans-Martin Kirn, *Deutsche Spätaufklärung und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748–1822)* (AGP 34). Göttingen 1998.

³ Immanuel Kant, *Werke*. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, 9 Bde. Berlin 1968, hier: Bd. 8, S. 33–42.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Raymund Schmidt (PhB 37a). Hamburg 1956, S. 63–83.

⁵ Vgl. ebd., S. 370ff.

unterzieht Kant den Empirismus englischer Provenienz, der eine wichtige Grundlage aufgeklärter Philosophie war, einer Metakritik, wiewohl er ihn zugleich beerbt; er kritisiert aber auch den spekulativen Gebrauch der Vernunft innerhalb der Theologie, nicht zuletzt die vernünftigen Gottesbeweise. In eine ähnliche Richtung geht das, was Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sagt: Er habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben (also für den moralischen Vernunftglauben, der im Sittengesetz kulminiert) Platz zu bekommen.⁶

Moses Mendelssohn, der *Über die Frage: Was heißt aufklären?* schon kurz vor Kant handelte, hat die der Aufklärung inhärente Gefahr, in ihr Gegenteil umzukippen, ebenso knapp wie prägnant auf den Punkt gebracht: *Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebräischer Schriftsteller, desto gräßlicher in seiner Verwesung [...]. So auch mit Kultur und Aufklärung. Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit.*⁷

Friedrich Schiller hat, auf Mendelssohn zurückgreifend, erkannt, dass die Fallhöhe aufgeklärter Kultur eine ungleich höhere ist als diejenige des Unaufgeklärtseins. Der sinnliche Mensch könne allenfalls auf die Ebene eines Tieres stürzen, der aufgeklärte aber bis zum Teuflichen. Als Prävention empfahl Schiller ästhetische Bildung als Propädeutikum für und Vorbereitung auf die Aufklärung.⁸

Ist Schleiermacher Kind der Aufklärung? Ohne Zweifel. Und doch hat Schleiermacher der Religion eine *eigene Provinz*⁹ zurückgewinnen wollen. Darum hat er vielfältige Impulse der Romantik aufgenommen¹⁰ und nicht zuletzt innerhalb seiner Rede vom Verhältnis schlechthinniger Abhängigkeit des Men-

⁶ Vgl. ebd., S. 28.

⁷ Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, hg. von Ehrhard Bahr (Reclam Universalbibliothek 9714). Stuttgart ²1996, S. 3–8, hier: S. 7.

⁸ Vgl. hierzu Dieter Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller*. In: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt 1989, S. 361–376, hier bes. S. 361f. 365. 369f.

⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow. Stuttgart 1969, S. 26.

¹⁰ Vgl. Kurt Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*. Göttingen 1986.

schen von Gott¹¹ eine Kategorie etabliert, die ohne Berücksichtigung ihrer Verwurzelung in der reformatorischen Theologie nicht verstanden werden kann.

Ein anderes Exempel von spannungsreicher Rezeption und Metakritik von Aufklärung ist Lessing. Mit der Publikmachung der radikalen Wunderkritik Hermann Samuel Reimarus' und innerhalb der sich hieran anschließenden Auseinandersetzungen nicht zuletzt mit Johann Melchior Goeze will Lessing letztlich nur auf eines aufmerksam machen: auf die innere Wahrheit des Christlichen, die nicht vom Buchstaben der biblischen Texte abhängt¹² – wobei der Buchstabe von den Deisten radikal kritisiert und von den Orthodoxen in einer Weise verteidigt worden ist, dass man fragen kann, ob sie wirklich noch orthodox im ursprünglichen Sinne sind. Mit seinem Entwurf der *Erziehung des Menschengeschlechts* macht Lessing darauf aufmerksam, dass in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung die Kategorie des Geschichtlichen mitbedacht werden muss und mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass Vernunftwahrheiten durch übernatürliche Offenbarung zu solchen geworden sind.¹³ Mit etwas anderer Akzentuierung ist diese Einsicht auch eine der Grundlagen der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders, der entdeckt, dass eine jede geistes- und kulturgeschichtliche Epoche ihre Berechtigung in sich selbst hat und aus ihrem ureigenen Kontext heraus, in den hinein sich der Historiker einzufühlen hat, verstanden werden muss.¹⁴ Für Hegel indes ist die Tatsache,

¹¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., siebte Auflage, hg. von Martin Redeker. Berlin 1960, hier: I, S. 23 u. ö.

¹² Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, *Gegensätze des Herausgebers [scil. zu den Fragmenten eines Ungenannten]*. In: Ders., *Werke*, 8 Bde., hg. von Herbert G. Göpfert. Darmstadt 1970–1979, hier: Bd. 7, S. 458f.: *Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion [...] so muß es auch möglich sein, daß alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren gänge, und die von ihnen gelehrt Religion doch bestände [...]. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftliche Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.*

¹³ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: ebd., Bd. 8, S. 489–510, hier: S. 490: *Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.*

¹⁴ Programmatisch hat Herder diesen Gedanken in seiner 1774 erschienenen Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*

dass er auf den Schultern der Aufklärung steht, ebenfalls Ausgangspunkt für eine produktive Kritik an derselben. Sie setzt sich zum Ziel, der Aufklärung eine Aufklärung über sich selbst angedeihen zu lassen. Der Aufklärung muss es nach Hegel werden, dass sie es nicht bei der reinen Negation der Tradition vermittels von Kritik bewenden lassen kann, sondern sich der Dialektik der Erfahrung zu stellen hat.¹⁵ Denn sonst würde Aufklärung zu Ausklärung. Die Arbeit des Begriffes¹⁶ aber kommt erst dann in Gang, wenn sich die Kritik in die Materialität des Kritisierten hinein entäußert. Andernfalls ist die Aufklärung *nicht über sich selbst aufgeklärt*.¹⁷ Johann Georg Hamann schließlich ist radikaler Aufklärer,¹⁸ insofern er aufzeigt, dass Vernunft und Sinnlichkeit, Glaube und Geschichte nicht auseinandergerissen werden können und darum dem historischen, also heilsgeschichtlich-narrativ-biblischen a priori eine bleibende Bedeutung zukommt.¹⁹

Freilich war dies nur ein höchst fragmentarischer Durchgang durch die Geistesgeschichte des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, doch ist es unerlässlich, sich der selbstkritischen Reflexion von Aufklärung zu erinnern, bevor man sich daran macht, Matthias Claudius in den Blick zu nehmen, der andernfalls nur allzu schnell im falschen Licht platter Aufklärungsverweigerung erscheinen könnte.²⁰

(Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan u. a., 33 Bde. Berlin 1877–1913 [Reprint Hildesheim 1967f.], hier: Bd. 5, S. 475–594) zur Entfaltung gebracht. Vgl. hierzu, um nur einige einschlägige Arbeiten zu nennen: Michael Maurer, *Die Geschichtsphilosophie des jungen Herder in ihrem Verhältnis zur Aufklärung*. In: Gerhard Sauder (Hg.), *Johann Gottfried Herder 1744–1803 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 9)*. Hamburg 1987, S. 140–155. Jürgen Brummack, *Herders Polemik gegen die ‚Aufklärung‘*. In: J. Schmidt (Hg.) (Anm. 8), S. 277–293. Klaus Scholder, *Herder und die Anfänge der historischen Theologie*. In: *EvTh* 22. 1962, S. 425–440.

¹⁵ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister (PhB 114). Hamburg ⁶1952, S. 73. 86f. u. ö.

¹⁶ Ebd., S. 20–28.

¹⁷ Ebd., S. 401.

¹⁸ Vgl. Oswald Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München u. a. 1988.

¹⁹ Ebd., S. 170f.

²⁰ In diesem Lichte erscheint Claudius nicht nur im späten 19. Jahrhundert, sondern noch in dem nur vordergründig kritischen Beitrag von Helmuth Burgert, *Der Kalenderonkel Matthias Claudius. Verbrennung eines Pastorenfetischs*. In: *ALT* 4. 1970, S. 197–205. Burgert steht damit

Ein Problem für sich, oder vielleicht doch eher ein Rätsel – denn Rätsel haben eine Lösung, Probleme indes nicht in jedem Falle – ist dieser Claudius, Deckname: Asmus. Claudius hält sich aus den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit heraus und funkt doch ständig in sie hinein. Einer Verortung im gesellschaftlichen Leben hat sich Claudius widersetzt, indem er – eine an Armut grenzende Lebensführung in Kauf nehmend – den Beruf des freien Schriftstellers wählte,²¹ Journalist wurde, ohne aufzuhören, Theologe zu sein. In den Jahren 1768 bis 1770 redigierte Claudius in Hamburg die *Adreß-Comtoir-Nachrichten*,²² wurde 1770 von Johann Joachim Christoph Bode mit der Redaktion des *Wandsbecker Bothen*²³ betraut, der von Januar 1771 bis Oktober 1775 viermal wöchentlich erschien²⁴ und in der in Hamburg besonders regen Tradition der moralischen Wochenschriften²⁵ stand.

aufgrund seiner historischen Kategorienlosigkeit wider Willen in der Tradition einer deutsch-national tingierten, antifranzösischen Gesinnung, die insbesondere seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine ‚antiaufklärerische‘ Geisteshaltung als urdeutsch reklamierte (so etwa bei Herman Nohl und Bernhard Suphan) und auch Johann Gottfried Herder in entsprechender Weise vereinnahmte. Vgl. hierzu J. Brummack, Herders Polemik (Anm. 14), S. 277f.

²¹ Zur Herausbildung der Schicht des „tendenziell ‚freien‘ Schriftsteller[s] am Ende des 18. Jahrhunderts“ und eines „literarische[n] Proletariat[s]“ vgl. Manfred Koch, Schöngestige Literatur und Mäzenatentum. Der dänische Hof und seine Pensionszuwendungen an Klopstock, M. Claudius, J. G. Müller und Hebbel. In: Alexander Ritter (Hg.), Freier Schriftsteller in der europäischen Aufklärung. Johann Gottwerth Müller von Itzehoe (Steinburger Studien 4). Heide in Holstein 1986, S. 33–61 (Zitate S. 33f.).

²² Vgl. Franklin Kopitzsch und Ursula Stephan-Kopitzsch, Als ‚Adreßcomtoirnachrichtenschreiber‘ in Hamburg. In: Helmut Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius 1740–1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Heide in Holstein 1990, S. 78–80. 83–85.

²³ Der Wandsbecker Bothe, redigiert von Matthias Claudius, neu hg. von Karl Heinrich Rengstorff und Hans-Albrecht Koch. Hildesheim 1978.

²⁴ Vgl. Annette Gerlach, Die Arbeit am ‚Wandsbecker Bothen‘. In: H. Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 22), S. 97f. sowie dies., Matthias Claudius und sein ‚Bothe‘ aus Wandsbek. In: Lichtenberg-Jahrbuch 1990, hg. von Wolfgang Promies und Ulrich Joost. Saarbrücken 1990, S. 89–103.

²⁵ Vgl. als Überblick: Helga Brandes, Art. Moralische Wochenschriften. In: Walther Killy (Hg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, 15 Bde. Gütersloh/München 1988–1993, Bd. 14, S. 127–129. Grundlegend ist die Studie von Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1968. Bibliographisch erfaßt sind die Hamburger moralischen Wochenschriften neben den sonstigen in der Hansestadt erschienenen Presseerzeugnissen in: Deutsche Presse. Biobiblio-

Während seiner Darmstädter Zeit schließlich betreute Claudius die *Hessen=Darmstädtische privilegierte Land=Zeitung*.²⁶ Claudius ist Aufklärer – keine Frage. Mit der aufklärerischen Szene in Hamburg kommunizierte Claudius intensiv und unterhielt Kontakte etwa zu Julius Gustav Alberti, Johann Bernhard Basedow, Johann Georg Büsch, Joachim Heinrich Campe und Lessing, um nur einige zu nennen.²⁷ Claudius stand zumindest im Dunstkreis der 1765 gegründeten ‚Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Manufacturen, Künste und Nützlichen Gewerbe‘, die „den Übergang der hamburgischen Aufklärung von einer breiten literarisch-publizistischen Strömung zur gemeinnützig-praktischen Reformbewegung [bezeichnet]“.²⁸ Nachhaltiges Interesse entwickelte Claudius an den Prestigeprojekten aufklärerischer Sozialreform wie zum Beispiel der Witwenkasse, der Pockenimpfung und der Rettungsanstalt für im Wasser Verunglückte.²⁹ In den *Hamburgischen Adress-Comtoir-Nachrichten*, dem Publikationsorgan der Patriotischen Gesellschaft, stehen Claudius' Beiträge neben solchen von Büsch, Campe und anderen. Auch als Mitglied der ‚Landkommission‘ in Darmstadt gehörte es zu den Aufgaben Claudius', volksaufklärerisch, etwa

graphische Handbücher zur Geschichte der deutschsprachigen periodischen Presse von den Anfängen bis 1815. Kommentierte Bibliographie der Zeitungen, Zeitschriften, Intelligenzblätter, Kalender und Almanache sowie biographische Hinweise zu Herausgebern, Verlegern und Druckern periodischer Schriften, Bd. 1, bearb. von Holger Böning und Emmy Moeps: Hamburg. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; Bd. 2, bearb. von dens.: Altona, Bergedorf, Harburg, Schiffbek, Wandsbek. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

²⁶ Vgl. *Hessen=Darmstädtische privilegierte Land=Zeitung 1777*. Faksimileausgabe des von Matthias Claudius redigierten Teils und Nachlese aus dem ersten Jahrgang (1777). Ausgewählt und mit einem Nachwort hg. von Jörg-Ulrich Fechner. Darmstadt 1978. Vgl. das vorzügliche Nachwort S. 217–282.

²⁷ Vgl. Franklin Kopitzsch, Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“. In: ZHG 77. 1991, S. 23–35, bes. S. 26–28 (abgedr. in diesem Bande).

²⁸ Rainer Postel, Matthias Claudius und die norddeutsche Spätaufklärung. In: Friedhelm Debus (Hg.), Matthias Claudius. 250 Jahre. Werk und Wirkung. Symposium der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 31. August – 2. September 1990 (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft 66). Göttingen 1991, S. 41–59, hier: S. 47.

²⁹ Vgl. F. Kopitzsch, Matthias Claudius (Anm. 27), S. 27. Vgl. weiter Franklin Kopitzsch, Die Durchsetzung der Pockenimpfung. Zu Strategien und Mitteln aufgeklärter Reform in Hamburg und Schleswig-Holstein. In: Anne Conrad u. a. (Hg.), *Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte 1). Hamburg 1998, S. 229–237.

für die Intensivierung und Ertragssteigerung der landwirtschaftlichen Betriebe, zu sorgen – sowohl im persönlichen Kontakt mit den Bauern als auch publizistisch-literarisch.³⁰

Claudius ist gewiss auch insofern Aufklärer, als er sich den zeitgenössischen Strukturwandel der Öffentlichkeit³¹ zunutze macht. Claudius gibt den *Wandsbecker Bothen*³² heraus, zu der die führenden Köpfe der Zeit Beiträge liefern: Goethe, Herder, Lessing, Klopstock, Voß, Bürger, Hölty und andere. Claudius bedient sich mit dieser Zeitung des modernen Mediums schlechthin, das die öffentliche Meinungsbildung insbesondere in den Salons, Clubs und Lesegesellschaften³³ nachhaltig im Sinne der Aufklärung und der Emanzipation des Bürgertums geprägt hat. Die blühende Zeitschriftenlandschaft, das sie tragende Netz von Korrespondenten im Verein mit dem ungeheuer regen Briefverkehr und den Clubs – das sind die modernen Medien des 18. Jahrhunderts. Claudius nutzt dieses Medium, in dem er die neuesten Veröffentlichungen der geistigen Elite der damaligen Zeit rezensiert: Lessing,³⁴ Herder,³⁵ Hamann, Lavater,³⁶ Friedrich Heinrich

³⁰ Vgl. Hermann Bräuning-Oktavio, Lessing und Claudius in Darmstadt. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen 127. 1911, S. 1–19, hier: S. 7f. und Urban Roedl, Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt. Hamburg 1969, S. 142f. 151. Jörg-Ulrich Fechner, Ein Jahr in Darmstadt. In: H. Glagla u. a. (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 22), S. 132–144, bes. 135f. 140–142.

³¹ Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied und Berlin ⁵1971.

³² Vgl. o. Anm. 23.

³³ Vgl. Ulrich im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982 sowie die Beiträge in: Otto Dann (Hg.), Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein europäischer Vergleich. München 1981.

³⁴ Vgl. Klaus Bohnen, Lessing und Claudius. Vom ‚Doppelgesicht‘ der Aufklärung. In: Jörg-Ulrich Fechner (Hg.), Matthias Claudius 1740–1815. Leben – Zeit – Werk. Tübingen 1996, S. 111–133 und Karl Heinrich Rengstorf, Claudius und Lessing. In: Günter Schulz (Hg.), Lessing und der Kreis seiner Freunde (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 8). Heidelberg 1985, S. 151–192 sowie H. Bräuning-Oktavio, Lessing und Claudius (Anm. 30).

³⁵ Vgl. Jörg-Ulrich Fechner, Claudius und Herder. In: J.-U. Fechner (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 34), S. 135–149.

³⁶ Zur höchst hintergründigen, sich als nicht kompetent gerierenden, aber letztlich humoristisch-schroffen Claudius'schen Rezension der ‚Physiognomischen Fragmente‘ (Matthias Claudius, Sämtliche Werke. Gedichte, Prosa, Briefe in Auswahl, hg. von Hannsludwig Geiger. München o. J. [fortan zit.: Claudius, Werke], S. 114–117) vgl. Herbert Rowland, The Physio-

Jacobi,³⁷ Klopstock,³⁸ Goethe,³⁹ Schlözer und andere. Claudius berichtet über neue religionswissenschaftliche Entdeckungen,⁴⁰ etwa bezüglich der asiatischen Religionsgeschichte. Claudius bereitet Nachrichten auf, informiert, will zum Gespräch anregen, bietet Unterhaltung.

Claudius aber ist zugleich daran gelegen, das Zeitalter des kritischen Geistes zur Selbstkritik zu führen, Claudius übt also Metakritik insbesondere am theologischen Rationalismus – nicht, indem er kontroverstheologische Abhandlungen schreibt, sondern indem er als Feuilletonist tätig ist. Dabei bedient er sich mannigfaltiger literarischer Klein- und Kleinstformen: Er schreibt fingierte Briefe und Dialoge, kurze Rezensionen, Gedichte, Kurzgeschichten etc. und wickelt beziehungsweise webt in sie – gewissermaßen nebenbei – theologische Aussagen ein. Sie sind häufig nur Randglossen, die jedoch stets Wesentliches in kurzer Form auf den Punkt bringen. Um seine Theologie zu entfalten, wählt Claudius also unkonventionelle und neue Formen der Mitteilung.

Unkonventionell ist nicht zuletzt Claudius' literarischer Stil. Seine Schreibart orientiert sich an der mündlichen Rede,⁴¹ und nicht selten wählt er die Gattung des Dialoges – sokratisch. Dies verbindet Claudius mit Johann Peter Hebel, und dies unterscheidet den Wandsbecker Boten von den Zeitschriften-Projekten der Frommen im Umkreis der Baseler Christentumsgesellschaft, die nicht selten den Eindruck des Biedereren und allzu Ernsten hinterlassen. Seine aufklärungskritischen Ausführungen verpackt Claudius zudem in eine beißende Ironie, die dadurch um so schärfer wird,

gnomist Physiognomized: Matthias Claudius's Review of Johann Caspar Lavater's Physiognomische Fragmente and Its Context in Journalism and Intellectual History. In: Ders. u. a. (Hg.), *The Eighteenth Century German Book Review (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3, 135)*. Heidelberg 1994, S. 17–29. Vgl. weiter Horst Weigelt, *Lavater und Claudius*. In: J.-U. Fechner (Hg.), *Matthias Claudius (Anm. 34)*, S. 165–178.

³⁷ Vgl. Klaus Hammacher, *Jacobi und Claudius*. In: J.-U. Fechner (Hg.), *Matthias Claudius (Anm. 34)*, S. 151–164.

³⁸ Vgl. Annette Lüchow, *Claudius und Klopstock*. In: Ebd., S. 91–109.

³⁹ Zum Verhältnis Goethes und Claudius' vgl. u. Anm. 44.

⁴⁰ Vgl. zu dieser noch längst nicht erschöpfend ergründeten Thematik Christel Matthias Schröder, *Matthias Claudius und die Religionsgeschichte*. München 1941.

⁴¹ Besonders in den Beiträgen, die mit * gekennzeichnet sind. Vgl. Claudius, *Werke*, S. 11.

dass sie sich einkleidet in einen Humor und in eine Kindlichkeit, die Ausdruck einer zumindest zweiten Naivität⁴² sind.

Die bisherigen Claudius-Bilder sind dem Schriftsteller nur selten gerecht geworden. Die einen verharmlosen Claudius, indem sie ihn als bürgerlichen Kalenderonkel⁴³ ‚demaskieren‘, ihn mit Goethe⁴⁴ als Einfaltspinsel oder gar mit Wilhelm von Humboldt als *eine völlige Null* bezeichnen,⁴⁵ andere zählen ihn aufgrund seiner Sonderbarkeiten zu den frommen Außenseibern (Emanuel Hirsch),⁴⁶ während anderweitige Versuche, Claudius in eine Schublade zu stecken, im höchsten Maße widersprüchlich und zum Scheitern verurteilt sind.⁴⁷ Andere wiederum meinen, Claudius näherzu-

⁴² Vgl. zur inszenierten Naivität bei Claudius grundlegend und historisch aufschlussreich: Wolfgang Preisendanz, *Matthias Claudius* ‚naiver launiger Ton‘. Zur Positivierung von Naivität im 18. Jahrhundert. In: MLN 103. 1988, S. 569–587 sowie ders., ‚Närrisch Zeug in Versen und Prosa‘. Matthias Claudius’ Ort in der Evolution des literarischen Humors. In: F. Debus (Hg.), *Matthias Claudius* (Anm. 28), S. 105–119.

⁴³ Vgl. H. Burgert, *Kalenderonkel* (Anm. 20).

⁴⁴ Vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Italienische Reise* (5.10.1787), Weimarer Ausgabe (fortan zit.: WA), Weimar 1887ff., I, 32, S. 105. Goethe nennt Claudius hier – im pejorativen Sinne – einen *Narr[en]*, *der voller Einfaltsprätensionen steckt*. Zum zunächst von Sympathie geprägten, später gespannten Verhältnis des ‚Wandsbecker Bothen‘ zum Dichturfürsten vgl. Rolf Siebke, *Claudius* (1740–1815) und Goethe (1749–1832). Eine Skizze ihrer Beziehungen. In: *Jahresschriften der Claudius-Gesellschaft* 4. 1995, S. 4–18.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 14f.: „Zur gleichen Zeit – am 23. Oktober 1796 – berichtet Schiller brieflich an Goethe: ‚Humboldt hof[t] (sic) in 8 Tagen hier seyn zu können‘ (...) von Claudius wisse er ‚durchaus nichts zu sagen, er sey eine völlige Null.‘“

⁴⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde. Gütersloh ²1960, Bd. 4, S. 66ff.

⁴⁷ Als unbrauchbar, weil theologiehistorisch unbeleckt, muß bezeichnet werden: Johann Berndt, *Die Stellung des Matthias Claudius zu den religiösen Strömungen seiner Zeit* (Pädagogisches Magazin 556). Langensalza 1914. Vgl. neben den Arbeiten von Friedrich Loofs (Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten. In: *ThStKr* 88. 1915, S. 173–223. 273–366 [auch selbständig erschienen: Ders., *Matthias Claudius in kirchengeschichtlicher Beleuchtung. Eine Untersuchung über Claudius’ religiöse Stellung und Altersentwicklung*. Gotha 1915]) und Freund (s. u. Anm. 53) auch Horst Weigelt, *Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*. In: Martin Brecht u. a. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen 1995, S. 701–754, zu Claudius: S. 738–744. Angemessen ist, dass Weigelt seinen Artikel mit den Worten einleitet: „Zum Pietismus kann der Journalist und Lyriker Matthias Claudius keinesfalls gezählt werden“ (ebd., S. 738; vgl. ähnlich S. 744). Mehrfach hebt Weigelt zu Recht hervor, dass Claudius vielfältige Kontakte zu Spät pietisten gehabt

kommen, indem sie ihn dem Spiritualismus zuschlugen oder den ‚Wandsbecker Boten‘ eine Irrelevanz in theologiegeschichtlicher Hinsicht bescheinigen und ihn flugs zum Gegenstand nur der Frömmigkeitsgeschichte deklassieren.⁴⁸ Letztgenannte Alternative freilich ist im höchsten Maße problematisch. Denn wenn es zutrifft, dass protestantische Theologie ähnlich der Medizin ihrem Wesen nach eine zuvörderst praktische Wissenschaft ist, dann kann man schlechterdings nicht Frömmigkeit und Theologie auseinanderreißen. Dies vorausgesetzt, ist aber jegliches frömmigkeitsgeschicht-

hat. Die Frage ist nur, warum gerade Claudius in einer Geschichte des Pietismus erscheint, nicht aber auch andere Gestalten, deren Interaktion mit dieser Frömmigkeitsbewegung zumindest genauso stark, wenn nicht stärker gewesen ist, wie dies zum Beispiel bei Friedrich Christian Daniel Schubart der Fall ist.

⁴⁸ Vgl. Albrecht Beutel, ‚Jenseit des Mondes ist alles unvergänglich‘. Das ‚Abendlied‘ von Matthias Claudius. In: ZThK 87. 1990, S. 487–520, hier: S. 488: „Die reflexive Selbstentfaltung des christlichen Glaubens hat er [scil. Claudius; A.S.] nicht nur nicht gefördert, sondern bisweilen, zumal in späteren Jahren, eher noch gehemmt. Für die Geschichte der theologischen Wissenschaft mag ihn das uninteressant machen. Allzu nahe liegt allerdings die Gefahr, dann auch seine immense Bedeutung für die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte zu übersehen.“ Dieses Opfer auf den Altar der Wertschätzung Emanuel Hirschs zu tragen, wäre nicht nur nicht nötig gewesen, sondern ist zudem sachlich unangemessen und führt dazu, dass Beutel sich selbst widerspricht. Denn Beutel weist in seiner sonst vorzüglichen Studie auf, inwiefern Claudius' Abendlied theologisch und theologiehistorisch von Interesse ist, auch und gerade darum, weil es sich bei Asmus' Werken um poetische Entfaltungen von Glaubensinhalten handelt, was wohl schlechterdings kein Gegensatz zur ‚reflexiven Selbstentfaltung des christlichen Glaubens‘ sein kann. Die Zuordnung Claudius' zum Spiritualismus (vgl. Ute Mennecke-Haustein, Die Nordwestpassage entdecken. Zur religiösen Identität und Wirkungsabsicht von Matthias Claudius' Wandsbecker Bothen. In: PuN 26. 2000, S. 117–146, hier: S. 137) indes halte ich für verunglückt. So anregend die These ist, Claudius habe mit seiner Näherbestimmung des Asmus als ‚omnia sua secum portans‘ u. U. auf Arndts Bestimmung des Reiches Gottes als eines solchen, das nach Lk 17,21 inwendig im Menschen ist, zurückgegriffen (ebd., S. 135f.), so wenig überzeugt die Ansicht, Claudius habe mit Arndt auch dessen Spiritualismus übernommen. Denn die Lozierung des Reiches Gottes *im* Menschen ist keineswegs eine ausschließlich „spiritualistische Vorstellung“ (ebd., S. 134), sie findet sich vielmehr auch bei Luther, der (nicht nur an einer Stelle) sagt, daß das *Reich Gottes [...] ein unsichtbares Reich im Geist und inwendig in uns* (EA 38,82; vgl. WA 45,212–217) ist. Nichts jedenfalls deutet bei Claudius explizit auf eine Arndtrezeption hin. Dass Claudius mit Arndts zumal im 18. Jahrhundert überaus häufig gedruckten ‚Büchern von wahren Christentum‘ in Kontakt gekommen sein könnte – das ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern schon wegen der Verbreitung dieses Erbauungs-Bestsellers zumindest wahrscheinlich. Dass Claudius' mögliche Arndt-Lektüre aber durch Herder vermittelt sein könnte (Mennecke-Haustein, S. 143), halte ich für wenig plausibel. Falls Claudius aber von Arndt beeinflusst sein sollte, so ist doch sehr die Frage, ob er in

lich relevante Zeugnis auch theologisch und theologiegeschichtlich von Interesse.

Vernunft, Offenbarung und Sokratik

Neologie und theologischer Rationalismus haben mit unterschiedlicher Konsequenz die Vernunft zum Prinzip des theologischen Denkens gemacht. Daraus folgte, dass man entweder die Offenbarung möglichst stark der Vernunft annäherte (Johann Salomo Semler, Johann August Ernesti, Friedrich Wilhelm Jerusalem) oder – radikaler – all das, was vernünftig

der Tradition der spiritualistischen oder vielmehr in derjenigen der lutherisch-orthodoxen Arndt-Rezeption steht. Das Problem dieser doppelten Wirkungsgeschichte Arndts kommt bei Mennecke-Haustein aber gar nicht erst in den Blick. Erstere Spielart der Nachwirkung Arndts bei Claudius aber ist m. E. ausgeschlossen, weil der ‚Bote‘ keineswegs einer Perhorreszierung des Äußerlichen und schon gar nicht des buchstäblichen *verbum externum* das Wort redet, wie dies für die heterodox-spiritualistischen Arndt-Adepten charakteristisch ist. Die (überaus zahmen) Anklänge im Werk Claudius’ an Motive, die die Vf.in für Taulersch hält, findet man nicht nur auch bei Luther, sondern ebenso bei lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die nicht im Verdacht stehen, Melchior Breler oder anderen spiritualistischen Arndt-Schülern oder -Rezipienten nahezustehen. Zudem thematisiert Mennecke-Haustein nicht, wie sich die unbestreitbare intensive Prägung von Claudius’ Schriftstellerei durch die Theologie Luthers zu ihrer These verhält. (Die von der Vf.in angeführte ‚Analogie‘ im Werke Johann Georg Hamanns [ebd., S. 143f.] indes ist gewiss keine solche, die für ihre Spiritualisierung Claudius’ spricht: Denn sollte Hamann mit seiner Vorliebe für das Theologumenon der *imago Dei* tatsächlich auf den Schultern Arndts stehen [– diese Thematik wird freilich auch anderweitig im Luthertum und nicht zuletzt von Luther selbst breit verhandelt –], so dürfte unbezweifelt sein, dass der ‚Magus in Norden‘, der als einer der besten zeitgenössischen Kenner der Theologie Luthers gilt, in keiner Weise ein Spiritualist gewesen ist.) Dass Claudius – insbesondere in seiner Spätphase – manche Sympathien für im weitesten Sinne ‚mystische‘ Frömmigkeitsformen (Fénelon, Saint-Martin u. a.) hatte, ist korrekt. Die Tatsache aber, dass sich Claudius einen „eklektischen Mystiker“ (ebd., S. 143) nennt, könnte ebenso darauf hindeuten, dass er die Mystik auswählend und damit so beerbte, dass diese mit seiner unbestritten von Luther herkommenen theologischen Grundeinstellung kompatibel blieb. Auch ist bei dieser Selbstbezeichnung im Gedächtnis zu behalten, dass es genügte, an der Relevanz einer wie immer gearteten übernatürlichen Offenbarung festzuhalten, um in konsequent aufgeklärt-rationalistischen Kreisen bereits des (mit der Vernunft unverträglichen) Mystizismus geziehen zu werden, ohne dass man hierfür in der Tradition des mitunter auf dem sog. linken Flügel der Reformation aufbauenden Spiritualismus des 17. Jahrhunderts stehen musste.

nicht zu begreifen ist, zum Gegenstand von Dogmen- und Bibelkritik werden ließ (Wilhelm Abraham Teller, Johann Joachim Spalding und andere). Insbesondere die Trinitätslehre, die christologische Zweinaturenlehre, die Versöhnungslehre wurden somit der Dogmenkritik ausgesetzt. Die Wunderkritik bemühte sich um eine natürliche, mithin vernünftige Erklärung der biblischen Wundererzählungen (Hermann Samuel Reimarus, Johann David Michaelis, Carl Friedrich Bahrdt). Man ging hierbei von dem dogmatischen Grundaxiom aus, dass die Welt eine von der Allweisheit Gottes hervorgebrachte Maschine sei, die nach unverbrüchlichen Naturgesetzen ablaufe. Anzunehmen, dass Gott übernatürlich durch Wunder eingreife und die Naturgesetze für eine Zeit außer Kraft setze, ist dieser Sicht der Dinge zufolge unmöglich, denn damit wäre ja gesagt, dass Gott nicht allmächtig und allwissend ist, weil er die Maschine anfangs nicht derart einzurichten im Stande war, dass sie mit seinem Heilsplan harmoniert.

Claudius ist ein entschiedener Kritiker aufklärerischer Verabsolutierung der Vernunft.⁴⁹ Die Vernunft hat nach Claudius ihren angestammten und berechtigten Platz dort, wo es um die Welt der Erfahrung geht und das alltägliche Leben in ihr. Will die Vernunft jedoch Richterin in Glaubensdingen werden, so greift sie über ihr Vermögen hinaus, betreibt sie eine Selbst-Apotheose, wird zum widergöttlichen Götzen und macht die Menschen zu solchen, die sich für *Selbstgöttler*⁵⁰ halten. Gott allein ist es nach Claudius, der, was die letztgültigen Dinge angeht, zu richten fähig ist. Die Vernunft aber maßt sich eine Richterfunktion in Sachen Glauben nur an. Indes: Ihr fehlt die Urteilskraft, weswegen sie nicht richten, sondern nur *richteln*⁵¹ kann. *Das kann ich wohl begreifen, daß Vernunftgründe da hingehören, wo sie hingehören; aber das kann ich nicht begreifen, daß sie da hingehören, wo sie nicht hingehören, und ich komme immer darauf zurück: wo sie nicht dienen, da gehören sie nicht hin, und wo sie nicht hingehören, was sollen sie da?*⁵²

⁴⁹ Vgl. Traugott Koch, Matthias Claudius' Gedichte vom Tod. In: PTh 79. 1990, S. 285–294, hier: S. 285: „Er [scil. Claudius; A.S.] war einer der ersten Kritiker der Aufklärung, der einen Grundzug in ihr immer wieder hervorhob, um dessen gefährlich täuschende Unwahrheit aufzudecken: das Eitle, Angemaßte und Selbstgefällige des aufklärerischen Wissens als Bescheidwissen.“

⁵⁰ Claudius, Werke, S. 416.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Claudius, Werke, S. 414.

Wie nah sich Claudius hierbei dem ‚Magus in Norden‘ Johann Georg Hamann wusste, wird zum Beispiel deutlich aus seiner Rezension der Hamann’schen *Neuen Apologie des Buchstaben H*. Hier erhebt Hamann Einspruch gegen die Verabsolutierung und Vergötterung der Vernunft und übt Kritik daran, dass man – wie Claudius sagt – *den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft, statt ihn auf der Erde seiner Heimat fortzukriechen und glänzen zu lassen, über die Religion aufsteigen ließ wie die Knaben ihren Drachen*.⁵³ Die Geistesverwandtschaft von Claudius und Hamann reicht bei allen Unterschieden tief, wiewohl sich Claudius bisweilen auch der Kant’schen Philosophie bedient hat, um die Vernunft in ihre Schranken zu weisen. Hierbei steht Claudius in einem gegen Ende des 18. Jahrhunderts recht breiten Strom derer, die Kants *Kritik der reinen Vernunft* genuin theologisch zu rezipieren versuchten und diese um der Formulierung einer Metakritik am theologischen Rationalismus willen produktiv weiterdachten und operationalisierten.

Nach Claudius sind die Fähigkeiten der Vernunft aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen strikt begrenzt. Diese Sicht spiegelt die Position Luthers,⁵⁴ weswegen Claudius diejenigen biblischen Texte, die von der fides handeln, für die zentralen hält.⁵⁵ Nicht nur aus Luthers Bibeldeutsch lebt

⁵³ Ebd., S. 23. Den früheren Claudius in die Nähe der Neologie zu rücken, wie dies Wolfgang Freund (Claudius’ theologiegeschichtliche Stellung aus heutiger evangelischer Sicht. In: J.-U. Fechner [Hg.], Matthias Claudius [Anm. 34], S. 29–41) tut, wird den Quellen in keiner Weise gerecht. Vgl. auch: Ders., Matthias Claudius. Eine Untersuchung zur Frömmigkeit des Wandsbecker Boten und dessen Stellung in der Zeit. Diss. masch. Jena 1988. Die Gründe für die Tatsache, weswegen sich Claudius in späterer Zeit in schrofferer Weise gegen die Aufklärungstheologie, insbesondere gegen den Rationalismus wandte, sind noch längst nicht hinreichend herausgearbeitet worden. Die von Reinhard Görisch (Die religiöse Stellung des Wandsbecker Boten. In: H. Glagla u. a. [Hg.], Matthias Claudius [Anm. 22], S. 206f.) angeführten Belege, die Claudius’ vermeintlich neologische Position illustrieren sollen, sind bei weitem nicht schlagend. Eine Entwicklung Claudius’ vom Neologie-Sympathisanten hin zum – überspitzt gesagt – Urvater der ‚reaktionären‘ Erweckungsbewegung kann ich nicht erkennen.

⁵⁴ Vgl. Claudius, Werke, S. 687: *Bei Luthern ging die Vernunft von sich selbst aus, um etwas Höheres zu haben; itzo wirft sie das Höhere weg, um zu sich selbst zu kommen. Damals war die Religion über die Vernunft, itzo ist die Vernunft über die Religion, und kann gar selbst Religion schaffen.*

⁵⁵ Ebd., S. 278: *Daher sehe ich die Geschichten, wo vom Glauben die Rede ist, fleißig an und merke auf den Sinn solcher Leute, um daraus zu lernen: nicht was ich noch wissen muß, um glauben zu können, sondern was ich noch vergessen, mir aus dem Sinn schlagen und von mir abtun muß, damit der Glaube recht an mich haften könne.*

und webt Claudius' schriftstellerische Existenz, sondern auch aus dessen Kleinem Katechismus sowie aus den Kirchenliedern:⁵⁶ *In Summa, ich gläube einfältig mit der christlichen Kirche: daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann.*⁵⁷

Die natürliche Vernunft des Menschen ist nach Claudius die ratio des Sünders, die seit dem Fall verdunkelt, ja in Glaubensdingen finster ist und der Erleuchtung durch den Glauben bedarf. Von hier aus wird auch verständlich, weswegen Claudius die Kant'sche Rede vom *radikalen Bösen* im Menschen favorisiert und darum mehrfach in seine Texte aufgenommen hat.⁵⁸ Laut Kant konkretisiert sich das *radikale Böse* darin, dass der Mensch die Triebfedern zur Befolgung des Sittengesetzes mit dem Streben nach Glückseligkeit und mit der Selbstliebe vermischt:⁵⁹ *Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.*⁶⁰ Kant hat hiermit den ethischen Optimismus des aufgeklärten Eudämonismus (etwa D'Alembert'scher, aber auch Rousseau'scher Prägung) grundsätzlich in Frage gestellt. Claudius dagegen nimmt den Begriff Kants auf und zeichnet ihn in eine von Luther herkommende Sündenlehre (Hamartiologie) ein.

Zuweilen kann Claudius ähnlich wie die lutherische Orthodoxie, ähnlich auch wie sein Zeitgenosse Johann Melchior Goeze, Hauptpastor an St. Katharinen in Hamburg, sagen, der Mensch habe wegen der Schwäche seiner Vernunft die übernatürliche Offenbarung anzunehmen und sich ihr unterzuordnen, also seine Vernunft gefangen zu geben unter den Gehorsam Christi (2 Kor 10,5). Allerdings – und hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zu Goeze – bleibt Claudius nicht bei einer schroffen Entgegensetzung von übernatürlicher Offenbarung und Vernunft stehen. Claudius

⁵⁶ Zu Claudius' vehementer Kritik am Gesangbuchrevisions-Eifer aufgeklärter Theologen sowie zu seiner tiefen Verwurzelung im lutherischen Liedgut vgl. die profunde Studie von Ada Kadelbach, Matthias Claudius und die Gesangbücher im Dänischen Gesamtstaat. In: J.-U. Fechner (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 34), S. 209–238. Vgl. weiter Reinhard Görisch, Die Sprache des Kirchenlieds in Matthias Claudius' Werk. In: F. Debus (Hg.), Matthias Claudius (Anm. 28), S. 91–103.

⁵⁷ Claudius, Werke, S. 278f. Hier zitiert Claudius aus Luthers Kleinem Katechismus (BSLK, S. 511, Z. 46 – S. 512, Z. 1).

⁵⁸ Vgl. Claudius, Werke, S. 676 u. ö.

⁵⁹ Vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Karl Vorländer (PhB 45). Hamburg ⁶1956, S. 38f. u. ö.

⁶⁰ Ebd., S. 39.

behauptet nicht einfach die Unfähigkeit der Vernunft in Sachen Glauben in einer falsch verstandenen dogmatistischen Art. Vielmehr entwickelt er eine – man könnte sagen: sokratische⁶¹ – Methode, die zum Ziel hat, den Menschen aufgrund alltäglicher Erfahrung der Grenzen seiner Vernunft bewusst werden zu lassen und ihn in die Aporie zu führen. Dabei sollen Humor und Ironie es der Vernunft möglich werden lassen, ihr Überführtwerden lachend und damit frei anzunehmen. Die Vernunft wird also nicht bloßgestellt, sie ist am Ende nicht die dumme, sondern sie wird entgrenzt und damit hineingenommen in die Neuwerdung des gesamten Menschen durch den Glauben. Ein Beispiel hierfür ist folgende gleichnishafte Passage, in der Claudius der vernünftigen Kritik die Funktion zugesteht, aufgrund historischen Bewusstseins bestimmte sekundäre Überlagerungen vom eigentlich Ursprünglichen zu entfernen. Problematisch allerdings wird es – so Claudius –, wenn die kritikfähige Vernunft sich anmaßt, selbst die Grundlagen des Glaubens zu schaffen: *Hieraus mögt Ihr nun selbst urteilen, wie weit die Philosophie ein Besen sei, die Spinnweben aus dem Tempel auszufegen. Sie kann auf gewisse Weise 'n solcher Besen sein, ja; mögt sie auch einen Hasenfuß⁶² nennen, den Staub von den heiligen Statuen damit abzukehren. Wer aber damit an den Statuen selbst bildhauen und schnitzen will, sieht, der verlangt mehr von dem Hasenfuß als er kann, und das ist höchst lächerlich und ärgerlich anzusehen.*⁶³

Claudius packt den aufgeklärten Rationalismus dort, wo er am angreifbarsten ist: Nämlich bei seinem Hang zur Humorlosigkeit, die nicht selten in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Streben nach Effizienz und Nützlichkeit sowie der Suche nach von Dialektik freier Eindeutigkeit steht. Je stärker die Vernunft – und sie allein – in den Mittelpunkt gerückt wird, desto weniger ist sie fähig, sich selbst zu relativieren; sie steht in Gefahr, unfrei zu werden, insofern sie nicht Selbstkritik üben und darum auch nicht über sich selbst lachen kann.

⁶¹ Nicht zu Unrecht ist Claudius der Wandsbeker Sokrates genannt worden. Vgl. Bernhard Richter, Claudius – der ‚Sokrates aus Wandsbek‘. In: Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Johannisloge ‚Matthias Claudius‘ 10. September 1892 – 10. September 1992. Uetersen 1992.

⁶² Ob Hasenfüße tatsächlich zum Staubwischen benutzt wurden, habe ich nicht ermitteln können. Deutlich aber dürfte sein, dass Claudius an dieser Stelle mit ‚Hasenfuß‘ als einer „bezeichnung für einen thoren, narren, gecken“ (Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, 33 Bde. Leipzig 1854–1971 [Reprint München 1984], Bd. 10, Sp. 537) spielt.

⁶³ Claudius, Werke, S. 175.

Claudius versucht, die Aufklärung durch Humor aus dieser selbstverordneten Gefangenschaft – und dies ist eine im höchsten Maße aufklärerische Intention höherer Ordnung – herauszuholen und sie zum kritischen Nachdenken über sich selbst zu veranlassen, dafür zu sorgen also, dass sie Metakritik an sich selbst übt. Dies wird zum Beispiel deutlich an der Art und Weise, wie Claudius den Aberglauben thematisiert. Ihn auszurotten hat sich die Aufklärung auf die Fahne geschrieben, bedenkt dabei jedoch nicht immer, dass sie so mitunter das Kind mit dem Bade ausschüttet: *So gibt es auch Unwahrheiten und Aberglauben, die durchaus ausgerottet und nicht geduldet werden müssen. Ich meine nur, daß die Vernunft nicht immer gradezu und ohne Unterschied zufahren muß [...]. Ich will ein Exempel geben. Der Herr Vetter weiß die Kinderstubeſage: ‚daß neugeborne Kinder nicht alleingelassen werden dürfen, weil sonst der Alp⁶⁴ das Kind holt und dafür einen Wechselbalg⁶⁵ in die Wiege legt‘. Nun will ich grade nicht dafür stehen, daß es Wechselbälge gibt; ich, für meine Person, habe nie keinen gesehn, es möchte denn sein, daß die Wärterin der Vernunft der Zeit nicht auf ihrer Hut gewesen wäre. Aber ich weiß, daß gute Gründe vorhanden sind, die Wärterinnen glauben zu machen, daß sie neugeborne Kinder nicht aus den Augen lassen dürfen [...]. Wenn nun jemand, der das auch wußte und die Natur der Wärterinnen besser kannte als unser eins, wenn nun der den Alp und Wechselbalg inventiert hätte, um allen neugebornen Kindern einen Dienst zu tun; wer ist der Klügste, der, der den Wechselbalg auf die Bahn brachte, oder der Ritter Sankt Georg, der ihn mit seinem Lichtspeer erlegte? Aber es gibt doch vielleicht keine Wechselbälge! Wohl wahr. Aber wer weiß, wie viel es vielleicht nicht gibt von dem, was andre täglich inventieren; und wer kann sagen, ob alle die hochberühmten Kinder, die in der philosophischen Wiege gewiegt werden, echt sind? [...] Der Erfinder des Wechselbalgs mochte wohl auch wissen, daß es keine Wechselbälge gibt; aber er stellte sich dumm, weil er Gutes stiften wollte. Wer die Kunst versteht, verrät den Meister nicht. Aber der Ritter Aufklärer Sankt Georg verstand die Kunst nicht, plapperte die Sache aus und störte das Gute. Und ist das so etwas Großes und des Geschreies wert?⁶⁶*

⁶⁴ Der Alp galt als derjenige, der den Tauschvorgang vollzieht. Vgl. Gisela Piaschewski, Art. Alp. In: HWDA 1. 1927, Sp. 281–305, hier: Sp. 295.

⁶⁵ Mit Hilfe des Theorems des Wechselbalges versuchte man, solche Krankheiten zu erklären, die kleinen Kindern in kurzer Zeit ein entstelltes Äußeres verliehen (wie etwa Kretinismus, Rachitis, Wasserkopf u. a.). Vgl. hierzu Piaschewski, Art. Wechselbalg. In: HWDA 9. 1941, Sp. 835–864, bes. Sp. 862f.

⁶⁶ Claudius, Werke, S. 415f.

Auf den ersten Blick erscheint das Ammenmärchen als Ausdruck von Aberglauben. Als doppelt reflektierte Fiktion aber betrachtet, wird die Nützlichkeit des Ammenmärchens offenbar. Die rationalistische Kritik aber zerstört das Nützliche und handelt (unbewusst) gegen ihre eigene Programmatik. Das Ammenmärchen aber avanciert zudem in humorvoller Umkehrung zum Spiegel der Aufklärung selbst, die sich nun in dem Kritisierten unverhofft zu betrachten beginnt.

Claudius' Ziel ist es, das kritische Bewusstsein der Aufklärung und die Metakritik an derselben in einer Lachgemeinschaft zusammenzuführen und so die Aufklärung auf eine gewinnende Weise zur Aufklärung ihrer selbst zu bewegen. Literarisches Medium hierbei ist die Karikatur, die zum Ziel hat, dass der Karikierte sich in derselben erkennt und sich zu sich selbst zu verhalten beginnt. Hiermit – das jedenfalls ist Claudius' Anspruch – ahmt er die Methodik der Verkündigung Jesu nach. Angesichts des Wortes vom Kreuz – so Claudius mit 1Kor 1,18ff. – und in den Evangelien prahlen die Weltweisheit und die göttliche Torheit, die die wahre Weisheit ist, aufeinander. Dieser Aufeinanderprall jedoch ist ein solcher, der die Vernunft des Menschen nicht vor den Kopf stoßen, sondern dieselbe – wie Jesus dies zum Beispiel in seiner Gleichnisverkündigung tut – über sich selbst hinausführen und gewinnen will. Nur so ist es zu verstehen, dass Claudius sagt: *Und Christus und die Weltweisheit sind nicht Partie egal; man weiß vorher, daß sie immer den Kürzern ziehen muß. Die Art freilich, wie unser Herr Christus sie den Kürzern ziehen läßt, die ist überköstlich und macht alles gut.*⁶⁷

Claudius' Narretei hat ihre Wurzeln in der unerhörten Botschaft des ho lógos sárx egéneto (*das Wort ward Fleisch* [Joh 1,14]), in Krippe und Kreuz. Und Claudius' Pappnase ist stets biblisch. Die Neologie eines Johann Salomo Semler wollte die Vernunft mit der Offenbarung aussöhnen, indem sie all das aus letzterer ausschied, was ersterer nicht fassbar war. Claudius dagegen will die Vernunft ihrer Unfähigkeit in Glaubensdingen überführen, dies jedoch in einer versöhnlichen Art, durch Humor und Ironie.

Die Gewissheit, dass die übernatürliche Offenbarung, die sich in der Bibel niedergeschlagen hat, eine unhintergehbare Voraussetzung christlichen Glaubens darstellt, ergibt sich bei Claudius aus der Einsicht in die Schwäche und das Unvermögen des sündigen Menschen und seiner Vernunft.

⁶⁷ Ebd., S. 271.

Oder einfacher mit Claudius' Abendlied:⁶⁸ *Wir stolze Menschenkinder / Sind eitel arme Sünder, / Und wissen gar nicht viel. / Wir spinnen Luftgespinste / Und suchen viele Künste, / Und kommen weiter von dem Ziel.*⁶⁹

Dieses Bekenntnis abzulegen, ist das Ziel der Claudius'schen Sokratik des Glaubens, die – mit Luther – der Überzeugung ist, dass die natürliche, nicht durch den Glauben erleuchtete Vernunft in Glaubensdingen gar nichts ausrichten kann. *Und darum muß, wenn, was Gescheutes werden soll, alle eigne Weisheit und aller Selbstdünkel zu Kreuze kriechen und der Sokratischen Unwissenheit Platz machen. Nur in der Niedre sammelt sich das Wasser [...].*⁷⁰ Sehr eng mit dieser theologischen Reformulierung der Sokratik hängt auch Claudius' biblische Überzeugung zusammen, dass sich vollständiges Erkennen erst am Jüngsten Tag einstellt, ganz im Sinne von 1 Kor 13,12: *Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin.* Diese Sehnsucht nach letztgültiger Aufklärung in der *beata visio*, im seligen Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, hat Claudius mit Hamann⁷¹ und Herder⁷² gemein.

Aus dieser Sehnsucht ergibt sich bei Claudius auch eine für ihn charakteristische Gelassenheit. Es handelt sich um eine Gelassenheit bezüglich der theologischen Auseinandersetzungen zwischen Neologie und Orthodoxie. Sowohl der Rationalismus als auch die auf den Besitz der Wahrheit beharrende Orthodoxie seiner Zeit sind Claudius darum verdächtig, weil sie sich – auf je eigene Weise – in einer Weise absolut setzen, die mit dem eschatologischen Grunddatum nicht vereinbar ist, dass das vollständige und damit auch das letztgültige theologische Erkennen aussteht. Ja, umgekehrt kann Claudius die Streitereien der Zeit – etwa diejenigen zwischen Lessing und

⁶⁸ Die Literatur zu Claudius' Abendlied ist Legion. Vgl. A. Beutel, 'Abendlied' (wie Anm. 48), der die Lit. umfänglich verzeichnet und diskutiert.

⁶⁹ Claudius, Werke, S. 219.

⁷⁰ Ebd., S. 560.

⁷¹ Vgl. Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, 6 Bde., hg. von Josef Nadler. Wien 1949–1957 (im folgenden zit.: N unter Angabe der Bd.-, S.- und Z.-Zahl), hier: N 1, S. 299, Z. 27–29: *Wir leben hier von Brocken. Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente. Ja unser Wissen ist Stückwerk.*

⁷² Vgl. das griechische Zitat von 1 Kor 13,12f. am Ende von Herders Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (J. G. Herder, Werke [Anm. 14], Bd. 5, S. 586).

Goeze⁷³ oder Goeze und Alberti⁷⁴ – als heilsgeschichtliche Konkretionen des Umstandes deuten, dass die Aufklärung, die der Jüngste Tag mit sich bringen wird, noch nicht da ist. Gewiss hat Claudius für die Position Goezes mehr Sympathien als für diejenige des Rationalisten und Deisten Reimarus. Gleichwohl vermisst Claudius innerhalb der nicht selten rechthaberischen Position Goezes die Bescheidenheit, die sich demütig mit dem in der Bibel Bezeugten bescheidet.

Anders als Goeze war Claudius kein Eiferer. Denjenigen gegenüber, die, gemessen am überlieferten Bestand christlicher Glaubenslehre, weniger glaubten, übte er Toleranz. Zum Glauben zwingen solle man sie nicht. *Wenn einer für sich es nicht glauben kann, so ist das gut. Ein ehrlicher Mann kann nicht glauben, was er nicht glauben kann.*⁷⁵ Diese Toleranz aber stößt dann an ihre Grenzen, wenn die Kritiker ihre mit rein-vernünftigen Prinzipien harmonisierte Religiosität als die einzig mögliche propagieren, in aggressiver Weise missionarisch tätig werden und andere in ihrem Glauben verunsichern: *Will er aber andre Leute auch nicht glauben lassen und eine Sache leugnen und bestreiten, die so viele gescheute und tugendhafte Menschen glauben und geglaubt haben, so ist das nicht gut, und man muß ihm der edlen Bescheidenheit erinnern. Und wenn er gar beweisen will, daß die Sache nicht möglich sei, so muß man ihm grade ins Gesicht lachen.*⁷⁶

Mit anderen Worten: Denen, die, materialiter betrachtet, weniger glauben, ist dann zu widerstehen, wenn deren Tolerierung eine Intoleranz gebiert, die sich traditionellen Formen christlichen Glaubens dogmatisch-absolut entgegenstellt, also ein neuer, nun rationalistischer Glaubens- und Vernunftzwang sich etablieren will. In diesem Fall nimmt Claudius, dem es wie Luther um die Schwachen zu tun ist, diejenigen in Schutz, die in ihrem Glauben irre zu werden drohen.

⁷³ Die Arbeiten hierzu sind zahlreich. An dieser Stelle sei nur verwiesen auf: Gerhard Freund, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*. Stuttgart u. a. 1989. Heimo Reinitzer (Hg.), *Johann Melchior Goeze 1717–1786. Abhandlungen und Vorträge (Vestigia Biblicae 8)*. Hamburg 1986. Ernst-Peter Wieckenberg, *Johan Melchior Goeze (Hamburger Köpfe o. Nr.)*. Hamburg 2007.

⁷⁴ Vgl. Rose-Maria Hurlebusch, *Pastor Julius Alberti. Ein Gegner Goezes in der eigenen Kirche*. In: H. Reinitzer (Hg.), *Johann Melchior Goeze (Anm. 73)*, S. 75–95.

⁷⁵ Claudius, *Werke*, S. 418. Später – in ähnlicher Sache – schärfere Töne: Vgl. S. 533.

⁷⁶ Ebd., S. 418.

Gegen die Verabsolutierung der Vernunft auf seiten sowohl der Rationalisten als auch der Orthodoxen setzt Claudius den Glauben, der nach Hebr 11,1 *eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifeln an dem, das man nicht siehet*, ist. Diesen Glauben, der gegen den Augenschein glaubt, sieht Claudius mit Paulus in Abraham personifiziert. Abraham wäre gewiss in Haran geblieben, hätte er seinen Glauben von vernünftigen Prinzipien abhängig gemacht und eine Harmonie von ratio und fides angestrebt, wie es die Neologie ja fordert: *Wenn dem Abraham befohlen ward, aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft und aus seines Vaters Hause auszugehen in ein Land, das ihm erst gezeigt werden sollte; meinst Du nicht, daß sich sein natürlich Gefühl dagegen gesträubt habe, und daß die Vernunft allerhand gegründete Bedenklichkeiten und stattliche Zweifel dagegen hätte vorzubringen gehabt? Abraham aber glaubte aufs Wort und zog aus. Und es ist und war kein anderer Weg; denn aus Haran konnte er das gelobte Land nicht sehen, und Niebuhrs Reisebeschreibung⁷⁷ war damals noch nicht heraus. Hätte sich Abraham mit seiner Vernunft in Wortwechsel abgegeben, so wäre er sicherlich in seinem Vaterlande und bei seiner Freundschaft geblieben und hätte sich's wohl sein lassen. Das gelobte Land hätte nichts dabei verloren, aber er wäre nicht hineingekommen.*⁷⁸

Ziel kann es demnach nicht sein, die Glaubensinhalte mit der Vernunft zu harmonisieren. Vielmehr gilt es – nach Luther –, die ratio durch die fides neu und erleuchtet werden zu lassen. Darum ist im *Morgengespräch zwischen A[smus] und dem Kandidaten Bertram* zu lesen: *Bertram. Aber wenn nun*

⁷⁷ Carsten Niebuhr (1733–1815) brach im Jahre 1761 gemeinsam mit einer dänischen Gruppe von Forschern auf eine Arabienexpedition auf, von der er 1767 als einziger Überlebender zurückkehrte. Zunächst veröffentlichte Niebuhr: *Beschreibung von Arabien* aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten. Kopenhagen 1772. Claudius nimmt an dieser Stelle jedoch Bezug auf das umfangreichere Werk: *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*. Kopenhagen 1774–1778 (Bde. 1–2; Bd. 3 erschien postum in Hamburg 1837) (Reprint Graz 1968). Vgl. Bertram Turner, Art. Niebuhr, Karsten. In: Killy (Hg.), *Literaturlexikon* (Anm. 25), Bd. 8, S. 409.

⁷⁸ Claudius, *Werke*, S. 175. Eine wie zentrale Rolle Abraham als exemplum, ja als Prototyp des Glaubens bei Claudius spielt, wird auch an anderen Stellen deutlich. Vgl. Claudius, *Werke*, S. 611: *So weist Du, zum Exempel, die Geschichte von Abraham und von seinem Auszug. Ein jedweder Mensch ist ein Abraham und hat sein gelobtes Land, das ihm verheißen ist. Wenn er aber daran nicht glaubt; so bleibt er bei seiner Freundschaft, wo es ihm wohl ist, und kriegt das gelobte Land mit keinem Auge zu sehen. Oder willst Du dies lieber so haben: Dein Geschäft als Theologe ist, die Menschen in den Himmel zu bringen. Wer aber nicht an den Himmel glaubt, der tut keine Mühe und kommt nicht hinein, und Du predigest vergebens und in den Wind usw.*

die Philosophen suchen, den Glauben vernünftig zu machen? A[smus]. Sie täten besser, wenn sie suchten, die Vernunft gläubig zu machen. Das würde ihnen mehr Segen bringen und wahrlich auch mehr Ehre. Denn es ist etwas Rechtliches und Gutes darin, wenn ein Mensch von Scharfsinn und Talent am rechten Ort seine Einsicht aufgibt und für nichts achtet, um einer höhern zu huldigen, zu glauben und zu vertrauen – es ist darin so etwas Rechtliches und Gutes, daß man einigermaßen begreift, wie der Mensch durch eine solche Aufopferung selbst empfänglicher wird, und wie Gott dadurch gereizt und gewonnen werden, oder nach dem Ausdruck der heiligen Schrift, wie dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden kann [scil. Gen 15,6; Röm 4,3].⁷⁹

Die Epiphanie des Geistigen im Irdischen als Anstiftung zur poetischen Wiederentdeckung des Einfachen

Die Tatsache, dass Claudius sich nicht in Form von Streitschriften o. Ä. in die Kontroversen der Zeit eingemischt hat, ist kein Beleg seiner zu geringen theologischen Kapazität, sondern vielmehr Ausdruck einer solchen theologischen Position, die sich den aktuellen Auseinandersetzungen überlegen weiß. Dies zeigt Claudius' Stellung zu den Wundern in sehr deutlicher Weise. Reimarus vertritt die aus dem englischen Deismus bekannte Position, dass Wunder gegen die Erfahrung und vernünftig nicht zu denken sind sowie letztlich die Allmacht und Allwissenheit Gottes konterkarieren.⁸⁰ Auf seiten der zeitgenössischen Orthodoxie sah man sich herausgefordert, die Wunder zu verteidigen. Man tat dies, indem man versuchte, darzulegen, dass vernünftig betrachtet sehr wohl Wunder möglich seien. Dies geschah zum Beispiel durch den Hinweis darauf, dass ohnehin kein Mensch alle Naturgesetze und schon gar nicht diejenigen höherer Ordnung kennen könne. Wir begegnen hier einer Orthodoxie, die sich – im Unterschied zu

⁷⁹ Ebd., S. 611.

⁸⁰ Vgl. z. B. Hermann Samuel Reimarus, Aus den Papieren des Ungenannten. In: G. E. Lessing, Werke (Anm. 12), Bd. 7, S. 345: *Daß er [scil. Gott; A.S.] aber ein allen Menschen nötiges Erkenntnis in allen Menschen übernatürlich und unmittelbar wirken sollte, ist seiner Weisheit eben so entgegen, und an sich eben so ungeräumt, als wenn ich spräche, daß er allen Menschen keine Augen hätte geben wollen, sondern jedem übernatürlicher Weise und unmittelbar offenbarte, wo sie eine Höhe oder Tiefe [...] vor sich hätten.*

derjenigen des 17. Jahrhunderts – auf die Fahne geschrieben hatte, die traditionellen Glaubensinhalte auf eine vernünftige Weise erweislich zu machen, wie man gerne sagte. Man spricht darum von einer vernünftigen Orthodoxie, also einer solchen, die selbst bereits Kind der Aufklärung insofern war, als sie die Vernunft zum Fokus jeglicher theologischer Reflexion erhob. Hierbei griff man seit Siegmund Jacob Baumgarten,⁸¹ dem Lehrer Semlers, aber auch Goezes, insbesondere auf das philosophische Subsumtionsverfahren des Hallenser Philosophen Christian Wolff zurück, dessen Methodik die neuaristotelische allmählich ersetzte. Ein Beispiel solcher Deduktion: Obersatz: Wem in der Heiligen Schrift göttliche Prädikate beigelegt werden, der ist wahrhaft Gott. Untersatz: Jesus werden in der Bibel göttliche Prädikate beigelegt. Conclusio: Also ist Jesus wahrhaft Gott.⁸² Auf diese Weise wuchs den Wundererzählungen in der Bibel eine zuvor (auch bei Luther!) nicht dagewesene Bedeutung zu. Sie wurden nun verstanden als vernünftig nachvollziehbare Beglaubigungen und Beweise nicht nur der Messianität Jesu, sondern auch seiner Gottheit.⁸³ Mit der Wunderkritik drohte nun ein wesentliches Fundament der Beweisbarkeit der Zweinaturenlehre zu schwinden. Letztlich also waren Rationalismus und vernünftige Orthodoxie innerhalb dieser Konstellation gefangen. Es stand Vernunft gegen Vernunft – eine Situation, die sich Lessing zunutze zu machen wusste und die später Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* als das platte Bewußtsein gezeißelt hat.⁸⁴

Claudius indes steht sowohl dem Rationalismus als auch der vernünftigen Orthodoxie kritisch gegenüber und gleicht hierin Hamann. *Aber der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik, hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungeratenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich wenig durch üppige glänzende Vernunftgründe erzwingen, noch durch steife Orthodoxie und Mönchswesen.*⁸⁵

⁸¹ Vgl. Martin Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprottestantismus (FKDG 26). Göttingen 1974, S. 75.84f. u.ö.

⁸² Vgl. Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822). Rettung eines theologischen Zeitgenossen (FKDG 62). Göttingen 1996, S. 418f.

⁸³ Vgl. ebd., S. 418–421.

⁸⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Anm. 15), S. 400.

⁸⁵ Claudius, *Werke*, S. 66. Vergleichbar hiermit hat sich auch Hamann jenseits von Orthodoxie und Rationalismus stehen gesehen. Vgl. Hamann, N 2, S. 211, Z. 28–32: *Weder die dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxen, noch die dichterische Üppigkeit sadducäischer Freygeister*

Claudius greift in eigenständiger Weise auf die reformatorischen Grundlagen der Theologie zurück und entwickelt eine höchst originäre narrativ-poetische Theologie, die sich allein an der Heiligen Schrift ausrichtet. *Wenn ich bei der Quelle stehe, warum soll ich nicht aus der Quelle trinken; so bin ich doch sicher vor dem Unrat am Eimer.*⁸⁶ In diesem Zitat klingt Jer 2,13 – eine Gottesrede – an (*Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löcherig sind und kein Wasser geben*). Weder den Eimer des Rationalismus hat Claudius gemocht noch den der vernünftigen Orthodoxie eines Goeze. Beide Zeiterscheinungen sind für Claudius vielmehr selbst hinfällig, weil sie nicht erkennen, dass sie beide, wenngleich in konträrer Weise, die menschliche ratio überstrapazieren.

Claudius aber steht über diesem Streit. Die Wunder stehen – so Claudius – nicht für sich, sondern sind sichtbare Kommentare zur Verkündigung Jesu, also *verba visibilia*: *Und alle sichtbare Werke und Wunder waren nur seine kleinere und Nebenwerke, die er verrichtete und tat, um die Menschen über die größeren zu belehren und ihnen durch das, was sie sahen, die Augen zu öffnen über das, was sie nicht sahen.*⁸⁷

Die wunderbare Heilung des Gichtbrüchigen (Mt 9,2–8) hat Jesus nicht um ihrer selbst willen vollbracht und auch nicht, um seine Gottheit unter vernünftig nachvollziehbaren Beweis zu stellen. Vielmehr hat Jesus durch die Heilung auf Höheres hinweisen wollen, nämlich darauf, dass es eine Vergebung der Sünden gibt.

Ähnlich verhält es sich mit der Auferweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17). Sie interpretiert Claudius einerseits als eine Vorwegnahme (Prolepse) der allgemeinen Totenauferstehung am Jüngsten Tag. Andererseits aber ist sie eine äußerlich-leibliche, sinnlich wahrnehmbare Epiphanie dessen, was geistlich mit allen Menschen geschieht, die glauben und dadurch neue Kreaturen werden. Um diese geistlich-innerliche Neuwerdung, die sich jetzt schon vollziehen kann, während die leibliche Neuwerdung erst von der Auferstehung des Fleisches zu erwarten ist, sichtbar vor Augen zu führen, erweckte Jesus den Jüngling zu Nain: *Die Auferweckung eines Toten ist freilich ein großes Werk; aber es gibt noch ein größeres. Wie Geist und Will-*

wird die Sendung des Geistes erneuern, der die heiligen Menschen Gottes trieb [...] zu reden und zu schreiben.

⁸⁶ Claudius, Werke, S. 66.

⁸⁷ Ebd., S. 450.

*kür größer und edler ist als Leib und Mechanismus; so ist auch die Auferweckung des geistlichen Jünglings zu Nain oder die Herstellung unsers Geistes in seine ursprüngliche Herrlichkeit ein ander Werk. Aber dies hohe und eigentliche Werk Christi ist unsichtbar. Damit wir aber wüßten, daß er der von der Welt her erwartete und von allen guten Menschen beehrte Held und Helfer sei und Macht habe, den erstorbenen Geist des Menschen zu wecken, so weckte er leiblich Tote.*⁸⁸

Die Frage nach der Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit von Wundern ist nach Claudius nur eine Nebensache. In dieser Nebensache jedoch haben sich die Wunderkritiker und die vernünftig-orthodoxen Verteidiger wie in Schützengräben verschanzt und dringen zum eigentlich Interessanten gar nicht mehr vor. Sie verabsolutieren die Nebenwerke Jesu – die einen positiv-assertorisch, die anderen kritisch-negativ –, die nur sinnliche Abbilder des eigentlichen Wunders sind, nämlich der dem Menschen schon jetzt möglichen Erneuerung durch das Versöhnungswerk Christi. Auch die vernünftigen Orthodoxen, die die Wunder zu infalliblen Beweisen der Gottheit Christi hochstilisieren, haben – so weist Claudius ihnen nach – nicht begriffen, dass Jesus, an dessen Gottheit Claudius indes gewiss nicht zweifelt, durch seine Wunder gerade den Blick von sich weglenkt auf Gott: *Lukas sagt: ‚Es kam sie alle eine Furcht an und preiseten Gott etc.‘* [scil. Lk 7,16; A. S.]; *und das scheint mir sehr natürlich. Denn so rührend die Szene auch immer sein mochte, so musste doch das höhere Interesse die Oberhand gewinnen.*⁸⁹

Claudius' Doppelkritik an den theologischen Rationalisten und Orthodoxen wird vielleicht am deutlichsten anhand einer kurzen Passage, die man leicht übersehen könnte. Die im Streit liegenden Parteien – so Claudius – streiten sich um des Streites willen. Der Streit ist zum Selbstzweck verkommen, ohne dass das, worüber gestritten wird, nämlich die Heilige Schrift, als befreiende Botschaft zur Geltung käme. Die Kontrahenten des theologischen Streites vergleicht Claudius mit zwei Ärzten, die sich über ein Medikament in die Haare kriegen, dabei den nach Heilung lechzenden Patienten übersehen und nicht auf die Idee kommen, die Arznei am Kranken zu erproben. Ähnlich ist es mit dem Gelehrten-Streit über die Bibel. Die Rationalisten bestreiten die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, während die Orthodoxen die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung vernünftig zu deduzieren versuchen, ohne dass sie sich dessen erinnerten,

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 449.

dass die Dignität (– und damit die Wirkmächtigkeit [efficacia] –) des Wortes Gottes als Heilmittel der Seele erst in der Anwendung [applicatio] zum Ziel kommt und darum dem Patienten praktisch mitgeteilt werden muss: *Ich sehe aber, nach Herrn Lessings elektrischen Funken, die Religion als eine Arznei an und den Zweifler als den Doktor Peter und den Widerleger als den Doktor Paul, die beiderseits die Arznei vor sich auf dem Tisch liegen haben und darüber streiten [...]. Wenn ich nun krank und elend neben dem Tisch und den beiden Doktors stünde und gerne geholfen sein wollte, und der Doktor Paul behielte Recht, so würde ich doch nicht gesund werden, wenn ich die Arznei nicht einnähme; und nähme ich sie ein und sie wäre gut, so würde ich gesund werden, und wenn auch der Doktor Peter Recht behielte. Und also ist das Rechtbehalten nur für die Herren Auditores, das Einnehmen aber die eigentliche Sache, und ein einziger Patient, Sire, der gesund worden wäre, würde, auch für die Herren Auditores, mehr beweisen und schaffen als hundert Siege der Paul's über die Peter's.*⁹⁰

Claudius greift in dieser Passage einen höchst komplexen Sachverhalt reformatorischer Theologie auf. Schon die Tatsache, dass Claudius eben diesen Vergleich wählt, ist in höchstem Maße bedeutsam. Gilt doch nach lutherischer Überzeugung die Heilige Schrift als *medium salutis*, mithin als geistliche Arznei und die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als ein geistliches Heilwerden, innerhalb dessen Gott als Arzt am Sündenkranken tätig wird.⁹¹ Der Vorwurf, den Claudius an die Adresse des theologischen Ratio-

⁹⁰ Ebd., S. 139f. Die Ausführungen von Sukeyoshi Shimbo (Matthias Claudius und die Aufklärung im Spiegel der Kaempfer-Rezeption. In: PuN 27. 2001, S. 53–67) decken eine Reihe von rezeptionsgeschichtlich äußerst interessanten Details auf, gehen aber bezüglich der soeben zitierten Passage theologie-historisch in die Irre, wenn es heißt: „Damit hört nicht nur die konfessionelle Polemik auf, sondern es eröffnet sich für Claudius ein neuer Horizont der Religionsausübung, die stets auf das Gesundwerden oder – um ein Modewort der aufklärerischen Epoche des 18. Jahrhunderts zu gebrauchen – die Glückseligkeit des einzelnen bedacht ist. Daraus läßt sich zugleich eine liberale, tolerante Haltung gegenüber anderen, auch außerchristlichen Glaubensformen erklären“ (ebd., S. 64). Shimbo erkennt die von Claudius rezipierte Metaphorik der Seelenmedizin nicht als lutherisches Traditionsgut und setzt dieselbe daher unzutreffend mit dem aufgeklärten Eudämonismus gleich. Richtig ist, dass sich von letzterem bei Claudius in der Tat Spuren finden, es müßte jedoch darum gehen, die Frage zu beantworten, in welcher Weise Claudius – anders etwa als Johann Joachim Spalding – denselben in seine lutherische Theologie und Frömmigkeit integriert hat.

⁹¹ Vgl. hierzu – um nur ein Beispiel zu nennen – Luthers bekannte Auslegung von Röm 4,7f. (BoA 5, S. 240, Z. 34 – S. 241, Z. 21). Es findet sich bei Luther eine Fülle von Stellen, an denen er das Evangelium ‚remedium‘, ‚Arznei‘ o. ä. nennt. Vgl. z. B. WA 7, S. 784, Z. 1 sowie 17/I, S. 172,

nalismus richtet, ist klar: Die Rationalisten bestreiten unsachgemäß die Wirkmächtigkeit der seit langer Zeit erprobten göttlichen Arznei. Die im Streit befangenen Orthodoxen aber lassen sich auf das verheerende Unterfangen ein, die Wirkkraft der Arznei – die Göttlichkeit und die *efficacia* der Heiligen Schrift – rein theoretisch um des Rechtbehaltens willen zu behaupten, vergessen dabei aber, dass das *medicamentum salvationis* erst innerhalb der praktischen Anwendung zu seiner eigentlichen Bestimmung – und das heißt zur Wirkung – kommt. Oder zugespitzter formuliert: Claudius wirft Goeze vor, er habe aus den Augen verloren, dass die Theologie – vergleichbar der Medizin – nicht eine bloß theoretische, sondern eine vornehmlich praktische Wissenschaft ist.⁹² Im übrigen hat auch Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* die Kategorie der *applicatio* unter Verwendung einer Analogie aus dem Bereich der Medizin programmatisch in den Vordergrund gehoben: *Alles Christliche muß in der Darstellung Ähnlichkeit haben mit dem Vortrag eines Arztes am Krankenbett; versteht sich gleich allein der Heilkundige darauf, es darf doch nie vergessen werden, daß er am Krankenbett geschieht.*⁹³

Eng verwandt mit dem Gleichnis von den beiden Ärzten, die lediglich über das Medikament theoretisieren und disputieren, ohne jedoch ihrem Auftrag und Beruf nachzukommen, Kranken Heilung angedeihen zu lassen, indem sie praktizieren, ist eine andere Parabel Claudius', die sich in den *Briefen an Andres* findet: *Es war einmal ein Edler, des Freunde und Angehörige durch ihren Leichtsinn um ihre Freiheit gekommen und in fremdem Lande in eine harte Gefangenschaft geraten waren. Er konnte sie in solcher Not nicht wissen und beschloß, sie zu befreien. Das Gefängnis war fest verwahrt und von inwendig verschlossen, und niemand hatte den Schlüssel. Als der Edle sich ihn, nach vieler Zeit und Mühe, zu verschaffen gewußt hatte, band er dem Kerkermeister Hände*

Z. 24–26: *In Euangelio est mera gnadanbietung, ergo non est sacramentum venenum, sed remedium gratiae, liberatio malae conscientiae adest.* Zur Sache vgl. Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit.* Mit Edition dreier Quellentexte: Wilhelm Sarcerius, *Der Hellische Trawer Geist* (1568) – Simon Musäus, *Nützlicher Bericht [...] wider den Melancholischen Teuffel* (1569) – Valerius Herberger, *Leichenpredigt auf Flaminius Gasto* (1618) (SHCT 104). Leiden u. a. 2005.

⁹² Vgl. hierzu z. B. Luther, *BoA* 5, S. 339, Z. 19–24 sowie *WA.TR* 1, Nr. 153. Vgl. weiter Johann Gerhard, *Meditationes Sacrae* (1606/7). Lateinisch-deutsch, kritisch hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger (*Doctrina et Pietas* I,3). Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, S. 17.19.

⁹³ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. von Emanuel Hirsch. In: Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Abt. 24 und 25. Düsseldorf u. a. 1954, S. 3.

und Füße und reichte den Gefangenen den Schlüssel durchs Gitter, daß sie aufschlössen und mit ihm heimkehrten. Die aber setzten sich hin, den Schlüssel zu besehen und darüber zu ratschlagen. Es ward ihnen gesagt: der Schlüssel sei zum Aufschließen, und die Zeit sei kurz. Sie aber blieben dabei zu besehen und zu ratschlagen; und einige fingen an, an dem Schlüssel zu meistern und daran ab- und zuzutun. Und als er nun so nicht mehr passen wollte, waren sie verlegen und wußten nicht, wie sie ihm tun sollten. Die andern aber hatten's ihren Spott, und sagten: der Schlüssel sei kein Schlüssel, und man brauche auch keinen.⁹⁴

In vorliegendem Gleichnis wird die Heilige Schrift mit einem Schlüssel verglichen, der einer Gruppe von Gefangenen von einem verwandten ‚Edlen‘ gereicht wird, nachdem dieser den ‚Kerkermeister‘ überwunden hat, damit sie ihrem Gefängnis entkommen können. In verschlüsselter Weise werden somit – reformatorisch – Christus, der den Teufel überwindet, und die Heilige Schrift als allein vollkommenes und hinreichendes medium salutis ins Blickfeld gerückt. Besteht der Fehler der sich streitenden Ärzte darin, dass sie die Arznei nicht in die applicatio hinein entlassen, um auf diesem Wege die Wirksamkeit derselben in Erfahrung zu bringen, so wiederholt sich dieses Versäumnis im Gefängnis-Gleichnis in neuem Kontext. Anstatt mit dem Schlüssel die Kerkertüre aufzuschließen und in die Freiheit zu gelangen, beginnen die Häftlinge, den Schlüssel zu untersuchen und über ihn zu disputieren. Und sie tun dies, obgleich sie von dem ‚Edlen‘, der die höchste Schlüsselgewalt erworben hat, über Sinn und Nutzen des Schlüssels aufgeklärt worden sind. Damit aber nicht genug. Denn der gelehrte bibelkritische Diskurs bleibt nicht ohne schwerwiegende Folgen für die Heilige Schrift und mündet zudem in eine solche Kritik, die – weil die menschliche Vernunft sich anmaßt, besser zu wissen, wie der Schlüssel eigentlich auszusehen hat – diesen verändert. Dies bringt es mit sich, dass der Schlüssel, den die Kerkerinsassen manipuliert haben, am Ende nicht mehr taugt, die Tür zu öffnen. Alles, was bleibt, ist, die Nutzlosigkeit des Schlüssels zu behaupten und dabei zu verdrängen, dass diese Untauglichkeit nicht eine solche ist, die dem Schlüssel wesentlich anhaftet, sondern erst durch die kritischen Operationen entstanden ist.

Bissiger könnte Claudius' Kritik an der Bibelkritik kaum ausfallen. Decouvrierend ist Claudius' Metakritik am kritischen Geist aufgeklärter Theologie gerade aufgrund ihrer Verschlüsselung. Die kritische Methode, die

⁹⁴ Claudius, Werke, S. 451.

unbefangen von der Prämisse ausgeht, dass in bezug auf die Bibel keine anderen hermeneutischen Prinzipien anzuwenden sind als auf jeden anderen Text, erweist sich trotz aller vorgeblichen Unbefangenheit als in Gefangenschaft sitzend. Die Bibelkritik wird hierbei nach Claudius zum Opfer einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung, indem sie vermittels der Rekonstruktion des historisch Ursprünglichen erst herstellt, wovon sie als Axiom ausgeht: Dass nämlich der Bibel keine besondere Würde zukomme, da sie nichts anderes sei als jedes sonstige literarische Werk auch: nämlich ein historisches Zeugnis unter anderen. Dies aber heißt, die Heilige Schrift in ihrer Heilsbedeutung und Besonderheit ad acta zu legen, oder – um im Bild zu bleiben – an den Nagel zu hängen.

Sowohl in der Schlüssel-Parabel wie auch im Gleichnis von den beiden Ärzten mahnt Claudius die applicatio an. Und er tut dies, indem er sich einer literarischen Gattung bedient, die aufgrund ihrer Codierungstechnik einen unschätzbaren Vorteil hat, nämlich der Parabel. Sie appliziert sich selbst und überzeugt unmittelbar. Dabei ist die Unmittelbarkeit Folge der Indirektheit der Mitteilung. Verbergen und Offenbaren gehören zusammen.

Claudius erweist sich hier als Meister der Parabel und bedient sich damit einer Textgattung, die Lessing in besonders virtuoser Weise gehandhabt hat. Claudius wendet somit die Methodik an, die Lessing die gymnastische genannt hat.⁹⁵ Narrativ-spielerisch vorzugehen und nicht dogmatisch-lehrhaft direkt, ist hierbei das Ziel – mithin Einverständnis beim Adressaten zu evozieren, bevor dieser bemerkt, dass er es ist, der in Rede steht und überführt wird. Biblischer Modellfall hierfür ist die Parabel Nathans (2 Sam 12,1–6), die eine indirekt mitgeteilte Strafpredigt enthält: David hatte mit Bathseba die Ehe gebrochen und stellte sodann Uria an die vorderste Front, damit er im Kampfe fiele. Nathan erzählt ihm daraufhin eine Parabel, die David dergestalt überführt, dass er ein Urteil ausspricht über die fingierte Person des Reichen, noch bevor er Gelegenheit findet, die Parabel zu dechiffrieren und zu bemerken, dass seine Sünde das Thema ist und er darum ein Urteil über sich selbst fällt.

VND der HERR sandte Nathan zu David / Da der zu jm kam / sprach er zu jm / Es waren zween Menner in einer Stad / Einer reich / der ander arm. Der Rei-

⁹⁵ Vgl. Lothar Steiger, Die ‚gymnastische‘ Wahrheitsfrage. Lessing und Goeze. In: EvTh 43. 1983, S. 430–445.

che hatte seer viel schafe vnd rinder / Aber der Arme hatte nichts / denn ein einiges kleins Schefflin / das er gekaufft hatte / vnd er neret es / das es gros ward / bey jm vnd bey seinen Kindern zu gleich / Es ass von seinem Bissen / vnd tranck von seinem Becher / vnd schlieff in seinem Schos / vnd er hielts wie eine Tochter. Da aber dem reichen Man ein Gast kam / schonet er zu nemen von seinen schafen vnd rindern / das er dem Gast etwas zurichtet / der zu jm komen war / vnd nam das schaf des armen Mans / vnd richtet zu dem Man der zu jm komen war. DA ergrimmet Dauid mit grossem zorn wider den Man / vnd sprach zu Nathan / So war der HERR lebt / der Man ist ein kind des tods / der das gethan hat [...]. DA sprach Nathan zu Dauid / Du bist der Man.

Schaut man genauer hin, so zeigt sich: Claudius erzählt eine Parabel, um die Heilige Schrift und ihre Schlüsselfunktion für das Heil der sündigen Menschheit in den Vordergrund zu rücken. Letztendlich handelt es sich aber um eine Gegenparabel zu Lessings im März 1778 innerhalb des Streites mit Goeze publizierter Parabel von den Grundrissen.⁹⁶ Sie erzählt von einem Palast, der als Chiffre für die innere Wahrheit des christlichen Glaubens steht, und dem Streit, der über diesen entbrennt. Die Einsichtigen laben sich daran, *daß die gütigste Weisheit den ganzen Palast erfüllet*,⁹⁷ während sich die anderen – und sie bilden die Mehrheit – über die Interpretation der kaum zu entziffernden verschiedenen Grundrisse streiten (– hinter ihnen verbergen sich die heiligen Schriften –) und dabei das Eigentliche, nämlich den Palast, aus den Augen verlieren. Als nun eines Nachts der Palast in Flammen steht, setzen alle ihre Kräfte daran, die Grundrisse aus dem Palast zu retten, anstatt auf die Idee zu kommen, es könnte sinnvoller sein, den Brand zu löschen. Mit anderen Worten: Lessing artikuliert hier in einer Parabel die Überzeugung, dass der Kern des christlichen Glaubens, mithin seine innere Wahrheit, nicht abhängig ist vom Buchstabenbestand der Bibel, sondern letzten Endes auch ohne diesen zu existieren fähig ist.

Hält man nun Claudius' parabolische Inschutznahme der Schlüsselhaftigkeit der Heiligen Schrift dagegen, wird – um es zugespitzt zu formulieren – deutlich: Claudius wendet das Lessing'sche Schwert der überführenden-narrativen Kritik gegen den Wolfenbütteler Hofrat. Oder anders: Claudius nutzt Lessings literarische Technik, um – diesem gewissermaßen den Spiegel vorhaltend – seine Kritik an dessen Geringschätzung des Buch-

⁹⁶ Vgl. G. E. Lessing, Eine Parabel. In: G. E. Lessing, Werke (Anm. 12), Bd. 8, S. 117–127.

⁹⁷ Ebd., S. 119.

stabens zur Sprache zu bringen. Sachlich-inhaltlich gesehen verfiicht Claudius dabei eine Position, die der Goeze'schen zumindest nahesteht. Anders als Goeze aber versteht es Claudius, sich auf die Ebene des von Lessing begonnenen gymnastischen Schlagabtausches zu begeben, während Goeze – wie gewohnt – fortfährt, lehrhaft-polemische Traktate zu schreiben.

Claudius steht über dem Streit. Das erlaubt es ihm unter anderem auch, die eigentliche hermeneutische Relevanz, die die Wunder innerhalb der Textur der Evangelien haben, herauszuarbeiten. Die in ihrem Streit gefangenen Kontrahenten indes kommen biblisch-theologisch nicht weiter. *Wer menschliche Weisheit sein läßt, was sie ist, sich aber bescheidet, daß es eine größere gebe und Gott Mittel und Wege haben könne, davon der Mensch nicht weiß, und daß eine Offenbarung über unsre Einsichten sein müsse, und das Unbegreifliche an ihr kein Flecken, sondern, wenn sie sonst das Gepräge göttlicher Liebe trägt, grade ihr Wahrzeichen und ihre Schöne sei, der ist besser daran und kann allen den Zänkereien unbekümmert zusehen und indes in seine Scheuren sammeln.*⁹⁸

Die Wunder sind nach Claudius Epiphanien des schlechthin Geistigen im Irdischen, Vorwegnahmen (Prolepsen) des Reiches Gottes im Jetzt, Konkretionen des Transzendenten in der Sinnlichkeit. Im sinnlich Wahrnehmbaren jetzt schon das Jenseitige erblicken zu lassen, ist das hermeneutische Programm des Claudius. Hierzu greift er zurück auf die Augustin'sche Sicht, der zufolge die empirische Wirklichkeit eine Unzahl von Spuren (vestigia) Gottes enthält und gleichnishaft über sich selbst hinausweist auf Höheres. Typisch für Claudius jedoch ist, dass er bei dieser Transposition nicht stehen bleibt, sondern sie stets umkehrt. Denn was folgt, ist die Retransposition des Jenseitigen ins Irdische. Sie vollbringt sich bei Claudius auf dem Wege der Poiesis, also der poetischen Vermittlung des Geistigen durch Sprache sowie durch Humor. Diese Technik der Rückübersetzung der Transzendenz in die Immanenz trägt der Sache nach die Signatur der Menschwerdung Gottes, der Inkarnation. Das scheinbar unmittelbare – und zuweilen biedermeierlich mißinterpretierte – Verhältnis, das Claudius zu den einfachen und alltäglichen Dingen der Lebenswelt hat, ist in Wahrheit Folge dieses poetischen Prozesses. Hiermit hat es auch zu tun, dass Claudius – wie mehrfach beobachtet worden ist⁹⁹ – für seine im höchsten

⁹⁸ Claudius, Werke, S. 442.

⁹⁹ Vgl. z. B. Hans-Albrecht Koch, '... ich habe so einige Grundsätze, denen ich schlechterdings nicht zu nahe trete.' Poetik im Dienste des Journalismus bei Matthias Claudius. In: Heinz Röl-

Maße kunstfertige poetische Technik die vor der Hand einfachste Gattung wählt – die journalistische Schreibe. Alltäglicher und banaler kann Poesie nicht verpackt werden: Poiesis in Knechtsgestalt.¹⁰⁰ Hierzu fügt sich, dass – wie Wolfgang Frühwald herausgearbeitet hat¹⁰¹ – Erfahrung bei Claudius nicht eine empirisch oder rationalistisch unmittelbare ist, sondern eine solche, die wiedergewonnen ist. Daher rührt auch Claudius' radikale Leibfreundlichkeit, das genaue Gegenteil von innerweltlicher Askese und pietistischer Kopfhängerei. Diese Lebenslust indes steht nicht unvermittelt neben dem Glaubensleben, nach dem Motto: Erst der Kirchgang, dann das Wirtshaus. Vielmehr ist die Lust am Leben Folge der Lust an Gott. Und so kommt es, dass Claudius in seinem *Trinklied* das Fürbittgebet an den Stammtisch verlegen kann: *Auf und trinkt! Brüder trinkt! / Denn für gute Leute / Ist der gute Wein, / Und wir wollen heute / Frisch und fröhlich sein. / Auf und trinkt! Brüder trinkt!:: / Stoßet an, und sprecht daneben: / ‚Alle Kranke sollen leben! / Herrlich ist's hier und schön! / Doch des Lebens Schöne / Ist mit Not vereint, / Es wird manche Träne / Unterm Mond geweint. / Herrlich ist's hier und schön!:: / ‚Allen Traurigen und Müden, / Gott geb' ihnen Freud' und Frieden!'¹⁰²*

Charakteristisch für Claudius also ist, dass er die Entgrenzung des Irdischen, in dem das Geistige aufscheint, in die entgegengesetzte Richtung kehrt und auf einmal das Besondere im Alltäglichen aufspürt: *Victoria! Victoria! / Der kleine weiße Zahn ist da.*¹⁰³ Jeder, der Kinder hat, weiß, wie es um die Unerhörtheit dieses vor der Hand ganz normalen Phänomens bestellt ist, auch wenn es sich letztlich nicht in Worte fassen lässt, sondern Staunen die Folge ist. Die Gewinnung der Lebenswelt, des auf den ersten Blick Unscheinbaren, des Bekannten – jedoch in Wahrheit aufgrund seiner Nähe Fremden¹⁰⁴ –, des Bäurischen, des kleinen Glücks ist bei Claudius Ergebnis

leke (Hg.), ‚Waltende Spur‘. Festschrift für Ludwig Denecke zum 85. Geburtstag. Kassel 1991, S. 101–109, hier: S. 102.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Annelen Kranefuß, *Die Gedichte des Wandsbecker Boten* (Palaestra 260). Göttingen 1973, S. 200–220.

¹⁰¹ Vgl. Wolfgang Frühwald, *Der Sonne und des Mondes Philosoph. Matthias Claudius in seiner Zeit*. In: F. Debus (Hg.), *Matthias Claudius* (Anm. 28), S. 13–40, hier: S. 23f.

¹⁰² Claudius, *Werke*, S. 129.

¹⁰³ Ebd., S. 172.

¹⁰⁴ Vgl. W. Frühwald, *Der Sonne und des Mondes Philosoph* (Anm. 101), S. 24.

dieser Doppelreflexion, dieser Enttrivialisierung des Alltäglichen.¹⁰⁵ Nur jemand, der diesen Prozess durchlaufen hat, findet Zugang zur Kindlichkeit des Gebetbuches Israels, in dem es zum Beispiel heißt: *Das Meer, das so groß und weit ist, da wimmelt's ohne Zahl, beide, grosse und kleine Tiere. Dasselbst gehen die Schiffe; da sind Walfische, die du gemacht hast, dass sie drinnen spielen* (Ps 104,25f.). Dies nimmt Claudius in seiner Darmstädter Zeit als poetisch-rhetorische inventio auf und erzählt: *Am Nordpol, hinter Frankfurt, soll Sommer und Winter hoch Schnee liegen, sagen die Gelehrten, und in den Hundstagen treiben da Eisschollen in der See, die so groß sind als die ganze Herrschaft Epstein, und tauen ewig nicht auf! und doch hat der liebe Gott allerlei Tiere da, und weiße Bären, die auf den Eisschollen herumgehen und guter Dinge sind, und große Walfische spielen in dem kalten Wasser und sind fröhlich.*¹⁰⁶

Das ist ganz nah dran am Sprachduktus etwa Paul Gerhardts:¹⁰⁷ *Die Glucke führt ihr Völklein aus, | der Storch baut und bewohnt sein Haus usw.*¹⁰⁸ So reden nur diejenigen, die nach der Transzendierung des Irdischen das Jenseitige reinkarnieren und hierbei nicht anders denn dichterisch mehr sprechen können.

¹⁰⁵ Vgl. zu dieser von Hans Blumenberg stammenden Kategorie Michael Moxter, Ungenauigkeit und Variation. Überlegungen zum Status phänomenologischer Beschreibungen. In: Franz Josef Wetz und Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft 1422). Frankfurt a. M. 1999, S. 184–203.

¹⁰⁶ Claudius, *Werke*, S. 120.

¹⁰⁷ Insofern ist es nicht nur berechtigt, sondern notwendig, Claudius mit Paul Gerhardt vergleichend zu interpretieren. Vgl. hierzu Volker Stolle, *Sonne und Mond. Naturerleben und Gotteserfahrung bei Paul Gerhardt und Matthias Claudius* (Oberurseler Hefte 29). Oberursel 1995, wo Claudius' Stellung zur zeitgenössischen Naturfrömmigkeit und -dichtung allerdings gar nicht in den Blick genommen wird.

¹⁰⁸ Evangelisches Kirchengesangbuch (EKG) 371,4; Ev. Gesangbuch (EG) 503,4 (Paul Gerhardt 1653).



Abb. 1: Matthias Claudius (Bleistiftzeichnung von Caroline Claudius, um 1800)



Abb. 2: Matthias Claudius (Lithographie von Otto Speckter, o. J.)