

Spätaufklärer im aufgeklärten Riga: Hamann und Herder¹

von

Hans Graubner

Das Thema der folgenden Überlegungen zielt auf die Frage, warum die beiden Initiatoren der letzten Phase der Aufklärung in Deutschland, warum die Begründer des Sturm und Drang, die Preußen Johann Georg Hamann und Johann Gottfried Herder, in Riga nicht heimisch geworden sind. Der erste wurde nach seinem zweiten Aufenthalt fallengelassen, der zweite ging nach seinem ersten Aufenthalt von selbst und kehrte nicht wieder zurück.

Aus der Sicht der Geschichtsschreibung ist dieser Frage in bezug auf Hamann nicht viel Aufmerksamkeit zugewandt worden, weil sie eindeutig beantwortbar erschien und weil das Verständnis für diesen Autor ohnehin immer sehr begrenzt war. Über Herders Abreise aus Riga ist hingegen unter vielfältigsten Gesichtspunkten nachgedacht worden, oft, verständlicherweise, unter lokalpatriotischem Blickwinkel. Hier sollen vornehmlich sozial- und epochengeschichtliche Aspekte in den Vordergrund gerückt werden.

1. Zur Aufklärung in Livland

Man kann die Aufklärung generell als Folge der Religionskriege ansehen, die West- und Mitteleuropa im 16. und 17. Jahrhundert heimgesucht haben. Diese Religionskriege erschütterten die bis dahin geltende Weltordnung in zweierlei Hinsicht nachhaltig. Sie waren verbunden mit verheerenden Bürgerkriegen, und sie führten zum Zusammenbruch des bis dahin geltenden obersten Ordnungsprinzips, des christlichen Gottesbegriffs. Der christliche Gott, der von jeweils beiden Religionsparteien in Anspruch genommen worden war, mußte unglaublich werden, weil er die fürchterlichen Schrecken der Bürgerkriege geschehen ließ. Er war entweder nicht allmächtig oder, noch schlimmer, er war diesem Geschehen gegenüber gleichgültig. In beiden Fällen war es um eines geordneten menschlichen Zusammenlebens willen geboten, eine neue Instanz zu suchen, die eine solche Ordnung garantierte. Nicht aus Optimismus, aus Lust an der Befreiung des Menschen zur Autonomie – Immanuel Kants „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ ist erst die Schlußformel eines langen Prozesses –, sondern aus einer dringlichen Not trat im 17. Jahrhundert die Vernunft an die verwaiste Stelle Gottes. Die Staatsraison, das Naturrecht und der Toleranzgedanke waren die ersten unter ihrer Oberhoheit ausgearbeiteten Instanzen, die das Zusammenleben regeln sollten.

1) Der folgende Text wurde zuerst in einer Kurzfassung im Oktober 1993 im Rahmen der „Deutschen Kulturwochen im Baltikum 1993“ in Tartu/Dorpat unter dem Titel „Kulturbeziehungen zwischen Deutschland und dem baltischen Raum im 18. Jahrhundert: Herder und Livland“ vorgetragen.

Nur in den radikalsten Positionen der französischen Aufklärung verschwand aber der Gottesbegriff ganz, in der englischen und besonders in der deutschen Aufklärung erfand man einen mit der Vernunft konformen, von ihr abhängigen Gott, den der „natürlichen Religion“, den Gott des Deismus. Er hatte zwei wichtige Funktionen: Er stellte sicher, daß kein unberechenbarer, verborgener Gott die Vernunftordnungen der Welt, seien es nun die der Natur oder die der Gesellschaft, durch unvermutete Eingriffe stören konnte; und er heiligte gleichzeitig die menschliche Vernunft, weil die seine nicht mehr „höher“, sondern mit der menschlichen weitgehend identisch war. Die optimistischen Vorstellungen von der Autonomie des Menschen entstanden erst, als dieser Paradigmawechsel von der göttlich sanktionierten Tradition auf den von der Vernunft sanktionierten Geistesentwurf deutlich gemacht hatte, daß jetzt die Verstandesfähigkeit historisch gefordert war. Dieser Wechsel eröffnete ungleich rasanter als bisher die Aufstiegsmöglichkeiten für Intelligenz. Erst die Kombination von Verstandeskompetenz und Aufstiegschance schuf die selbstgewisse Leitvorstellung vom autonomen Selbstdenker. Ein großer Teil der führenden Aufklärer stammte aus kleinbürgerlichen Schichten oder arbeitete sich, wie in den baltischen Provinzen, in fremdem Land empor. Kant ist vielleicht das prominenteste Beispiel auch dafür, wie das eigene Aufstiegsinstrument zum Unterscheidungskriterium wird gegenüber all denen, die ihm nicht genügen. Sie werden – „darunter“, wie Kant noch 1784 schreibt, „das ganze schöne Geschlecht“ – der „Faulheit“, der „Feigheit“ und, das ist der berühmteste Vorwurf, der „Unmündigkeit“² bezichtigt.

Wenn man annimmt, daß die Erfahrungen mit den als Religionskriege auftretenden Bürgerkriegen die Aufklärung hervorgebracht haben, so lag für den baltischen Raum eine solche zur Aufklärung zwingende Motivation nicht vor. Für die dort führenden Schichten, die Ritterschaft und das Patriziat in den Städten, bestand in diesem Sinne kaum ein Aufklärungs- und natürlich kein Aufstiegsbedarf. Wohl brachte der Nordische Krieg dem baltischen Raum, um ein halbes Jahrhundert versetzt, ähnlich furchtbare Verwüstungen wie in Deutschland der Dreißigjährige Krieg. Aber er war kein Religions- und Bürgerkrieg. Er erschütterte nicht die politische Verfassung des korporativen Ständestaats, sondern forderte von ihm nur den Wechsel von der schwedischen zur russischen Oberhoheit. Die Aufbauarbeit galt vor allem der materiellen Wiederherstellung, die sich rückwärts gewandt an der von Peter I. in den Kapitulationen von 1710 zugestandenen und erweiterten alten privilegierten Rechtsordnung orientierte. Deren Aufrechterhaltung gegen alle zentralistischen Eingriffe zaristischer Unberechenbarkeit galt vor allem die politische Energie der führenden Schichten im 18. Jahrhundert. Die einzige Schicht, für die ein Aufklärungsbedarf bestanden hätte, die einheimische Bevölkerung der

2) I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Kants Werke, Akademie-Textausgabe, 9 Bde., Berlin 1902–1923, Bd. VIII, S. 35.

Esten und Letten, wurde noch in einer Verfassung gehalten, in der sie außerstande war, Aufklärungsideen auch nur zu rezipieren, geschweige denn Aufklärungsbedürfnisse zu artikulieren.

So erschien die Aufklärung in den baltischen Provinzen Rußlands nicht als Eigengewächs, sondern als Import, als akademisches Bildungsgut, vermittelt einerseits durch das Studium von Angehörigen der Ritterschaft und des bemittelten Bürgertums an deutschen Universitäten, andererseits durch die Einwanderung von deutschen Akademikern in die baltischen Provinzen. Das hatte aber eine wichtige Konsequenz: Die Aufklärung blieb lange Jahrzehnte bloßes Bildungsgut und machte sorgsam Halt vor den Grundpfeilern der politischen Ordnung, vor der ständischen Verfassung ebenso wie vor der Person des Zaren oder der Zarin. Diese Zurückhaltung zeigten sowohl die eingessessenen Führungsschichten als auch die eingewanderten Aufklärungsträger. Die einen hatten keinen Grund, die Basis ihrer Herrschaft, die anderen keinen Grund, die Basis ihres Aufstiegs im fremden Land anzutasten. Dies änderte sich erst, als die Zarin selbst mit der Statthalterschaftsverfassung die livländische Symbiose zwischen Zarenherrschaft und Privilegiengarantie aufkündigte.

In den Städten waren eher die Juristen wie Friedrich Konrad Gadebusch, Johann Christoph Schwartz und Johann Christoph Berens, auf dem Lande vor allem die Pastoren wie August Wilhelm Hupel und Johann Georg Eisen die Träger aufklärerischen Gedankenguts. Es überrascht, unter den führenden Aufklärern Livlands keinen Vertreter der „schönen Wissenschaften“ zu finden, keinen, der den Wandel der rationalistischen Aufklärung durch englischen Empirismus, französischen *bel esprit* und deutsche Empfindsamkeit hin zu der neuen Leitwissenschaft der Ästhetik in seiner Person repräsentierte. Vielleicht ist das durch den Rückstand erklärbar, den der Nordische Krieg verursachte. Hatten in der schwedischen Zeit schon der Frührationismus und der Pietismus in Livland Eingang gefunden, so trugen diese Strömungen auch nach dem Krieg den Wiederaufbau und bestimmten das geistige Leben noch, als in Deutschland die Aufklärung schon zu ihrer letzten, selbstkritischen Phase, zur Phase des sog. Sturm und Drang ansetzte³. Dies scheint einer der Hauptgründe für das Scheitern der Sturm-und-Drang-Autoren Hamann, Herder und auch Lenz in Livland gewesen zu sein.

Rationalismus und Pietismus standen durchaus nicht in dem seit der spektakulären Vertreibung des Philosophen Christian Wolff aus Halle durch die Pietisten nahegelegten Gegensatz. Besonders die Pastoren des Halleschen Pietismus waren realienkundige Rationalisten, denen mehr die Belehrung als die Erbauung ihrer Gemeindeglieder am Herzen lag. Diese belehrende Haltung teilten sie mit den reinen Aufklärungstheologen, die Theologie nur noch als verkleidete Morallehre verstanden. Obwohl die Geistlichen die ersten waren,

3) Vgl. dazu Irene Neander: Die Aufklärung in den Ostseeprovinzen, in: Baltische Kirchengeschichte, hrsg. von R. Wittram, Göttingen 1956, S. 130–149.

die die Agrarfrage aufgriffen und die Problematik der Leibeigenschaft sahen, blieben doch viele Pastoren durch ihre Zugehörigkeit zur deutschen Herrschaftsschicht und besonders durch ihre bevormundende Aufklärerhaltung in Distanz zu ihren estnischen und lettischen Gemeindegliedern. Nur dem Herrnhuter Pietismus scheint es gelungen zu sein, diese Barriere nachhaltig zu durchbrechen, mit der Priesterschaft aller Gläubigen unabhängig von der Volkszugehörigkeit ernst zu machen und zu Bewußtseinsbildung und Selbstverständnis der estnischen und lettischen Mitglieder in den Brüdergemeinen beizutragen⁴.

Hauptzentren der Aufklärung in Livland waren der Kreis um Berens in Riga und der Kreis um Gadebusch in Dorpat⁵. Riga war der wichtigste Umschlagplatz für den geistigen Austausch mit Deutschland, spätestens seit in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Buchhändler und Verleger Johann Friedrich Hartknoch seinen Wirkungskreis dorthin verlegt hatte, in dessen Verlag alle Werke der livländischen Aufklärung ebenso erschienen wie die wichtigsten Werke der deutschen Entwicklung, so die von Kant und Herder, auch einige Schriften Hamanns. Hartknoch war Mitglied des Berens-Kreises.

2. Hamann und die Vorgeschichte des Berens-Kreises in Riga

Die Geschichte dieses berühmten Rigaer Aufklärungskreises beginnt genau in der Mitte des Jahrhunderts in Königsberg. Eine Gruppe junger Studenten hatte sich zusammengefunden, um nach dem Vorbild des Leipziger „Jünglings“ eine durchaus moralische, aber vor allem witzige und selbstironische Zeitschrift herauszugeben, die schon im Titel „Daphne“ ungewöhnlich war. Denn dies war nicht nur der fingierte Name eines Mädchens, an das sich die Beiträger richteten, sondern Mädchen gehörten mit zur Redaktion und antworteten im Namen der „Daphne“⁶. Die Studenten waren noch sehr jung. Lindner, der spätere Domschulrektor Rigas, der Initiator und Motor der Zeitschrift, war ebenso wie der Rigaer Patriziersohn Johann Christoph Berens 21 Jahre alt. Johann Georg Hamann, der dritte für den Rigaer Kreis wichtige, war ein Jahr jünger. Lindner war der in literarischen Dingen schon erfahrene. Berens, der als „kecker, etwas sarkastisch veranlagter Charakter“ bezeichnet wird, war offenbar der geschäftlich beschlagene. Er fungierte als Koordina-

4) Vgl. dazu W. Kahle: Über den Pietismus in den baltischen Ländern, in: Deutsche im Nordosten Europas, hrsg. von H. Rothe, Köln, Wien 1991, S. 181.

5) Vgl. H. Neuschäffer: Die Zeit der Aufklärung und ihre Bedeutung in den baltischen Provinzen, in: Deutsche im Nordosten (wie Anm. 4), S. 194.

6) Sicher ist die Beteiligung von Marianne Courtan; sie wurde die Frau Lindners (vgl. J. Koenen, unpag. Nachwort zum Nachdruck der „Daphne“ [Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe A: Quellen, Bd. 5], Frankfurt/M. u. a. 1991), ihre Schwester, Albertine Toussaint, die zweite Frau Hartknochs (vgl. J. Eckardt: Johann Friedrich Hartknoch, in: Rigaer Almanach für 1870, 13. Jg. Riga, S. 25).

tor, „Drahtzieher in den Kulissen“. Er war „der unermüdliche Gesellschaftsbeobachter und Stoffsucher, Herausforderer und Polemiker“. Hamann muß man nach seinen Beiträgen schon damals als den problemorientiertesten ansehen. Vorbild war Frankreich mit seiner „leichtlebig-genießeriſchen“⁷ Kultur des *bel esprit* aus dem Zeitalter Ludwigs XIV. Aber auch Kritik an der religionsfeindlichen französischen Aufklärung wird schon laut. Voltaires Gedicht „*Épître à Uranie*“ (Daphne, 9. Stück), das stärkste Invektiven gegen den Gottesglauben schleudert, wird von Hamann so übersetzt, daß der Text das Gegenteil aussagt. Der französische Text wird mitgeliefert, so daß der Leser die Umdeutung als Argument, nicht als Fälschung lesen kann.

Berens studierte Jura in Königsberg seit 1748, ab 1751 ist er in Göttingen immatrikuliert. Kant hat er damals wohl kurz kennengelernt, aber nie bei ihm studiert⁸, da dieser damals noch Hauslehrer war und erst 1755 mit seiner Lehrtätigkeit begann. Philosophie hörten die Daphne-Herausgeber dagegen bei dem wichtigsten Königsberger Philosophen, Martin Knutzen, der auf eine eigenartig unausgeglichene Weise ebenso einen deistischen Rationalismus wie einen gläubigen Pietismus vertrat. Nach einer Europareise, die ihn in Paris Montesquieu kennenlernen ließ, kehrte Berens nach Riga zurück, trat in die Kanzlei ein und wurde bald als gewandter und gebildeter Weltmann zum rigischen Geschäftsträger in Petersburg berufen. Hamann hingegen beendete seine Studien nie und ging als Hauslehrer nach Kurland und Livland. Von hier holte Berens ihn nach Riga und versuchte, ihn an sein Handelshaus zu binden. Der gesellschaftlich unbeholfene, aus kleinen, aber auf Bildung bedachten Verhältnissen stammende Hamann versuchte unter dem Einfluß des brillanten Freundes sich aus einem Hofmeister in einen Handelsmann zu verwandeln. Berens hatte offenbar vor, ihn zu einer Art handelspolitischen Vordenker und Hof-Schreiber seines Hauses zu machen. Aus dieser Zeit datiert die erste veröffentlichte Schrift Hamanns, die wenig bekannt ist und doch ein interessantes Licht wirft auf die Ideen und die Denkweise des Berens-Kreises. Berens ließ Hamann eine ganz aktuelle handelspolitische Schrift übersetzen, die am französischen Hof Eindruck gemacht hatte. Sie handelt „über die Vortheile und Nachtheile von Frankreich und Großbritannien in Ansehung des Handels und der übrigen Quellen von der Macht der Staaten“. Schon der Titel spricht für die weitgespannten Interessen von Berens. Aufschlußreicher noch für die Geisteslage des führenden Rigaer Patriziats zu Beginn der Herrschaftszeit Katharinas II. scheint aber die „Beilage“⁹ des Übersetzers Hamann zu sein. Sie

7) Alle Zitate nach Koenen, Nachwort zur „Daphne“ (wie Anm. 6).

8) Was Neuschäffer (wie Anm. 5), S. 195, annimmt.

9) Dangeuil's Anmerkungen über die Vortheile und Nachtheile von Frankreich und Großbritannien in Ansehung des Handels und der übrigen Quellen von der Macht der Staaten; nebst einem Auszuge eines Werkes über die Wiederherstellung der Manufakturen und des Handels in Spanien. Mit einer Beilage des Übersetzers. 1756, zit. nach J. G. Hamann. Sämtliche Werke (SW), hrsg. von J. Nadler, 6 Bde., Wien 1949–1957, Bd. IV, Wien 1952, S. 225–242.

verfolgt das Ziel, das Ideal des Großkaufmanns als entscheidenden Fortschrittmotor in die Gesellschaftsutopie der Aufklärung einzubauen, daraus sein Selbstbewußtsein zu begründen und gegen den Adel abzugrenzen, um schließlich in eine kaum noch verhüllte Eloge an den Auftraggeber zu münden: Der Handel beruht auf Freiheit. Er überschreitet friedlich die Grenzen der Völker. Der „Handelsgeist“ wird auch „die Ungleichheit der Stände mit der Zeit aufheben“, so daß nur noch die Arbeit das Kennzeichen aller, nicht mehr der adelige Müßiggang das „Unterscheidungszeichen“ des „Stolzes“¹⁰ sein wird. Ziemlich klar wird hier die frühindustrielle Entwicklung durchschaut, aber als zu begrüßendes Ziel in ein rosiges Licht getaucht, wenn man die Gefahren, die Hamann auch andeutet, durch ein Bildungsprogramm für Kaufleute vermeidet. Die zynische Gesellschaftsanalyse von Mandevilles „Bienenfabel“ (1714) ist Hamann ebenso gegenwärtig wie die 1754 in deutscher Übersetzung erschienenen handelspolitischen Essays von David Hume. Hamann sieht, daß im fortgeschrittenen England längst die Gefahr besteht, daß „die sittlichen Tugenden und die kleinsten Dienste der Menschenliebe als Waare angesehen werden“, und er läßt sich die maliziöse Bemerkung nicht entgehen, daß man dies schon von der vorreformatorischen Kirche lernen konnte, als

„der Pfaff den einträglichsten Actienhandel trieb, auf die Gefahr der Hölle Prämien zog . . . und mit Sünden wucherte, die er mehrentheils selbst erfunden hatte“¹¹.

Deswegen müsse der Geist des Kaufmanns gebildet werden. Dieses Bildungsprogramm läuft im Prinzip darauf hinaus, daß der Kaufmann beim Gewinn das Interesse des patriotischen Gemeingeists der Handelsrepublik vor das Eigeninteresse zu stellen lernen müsse. Der kurzfristige Privatgewinn dürfe die langfristige Erhaltung des Gemeinwesens nicht zerstören. An diese Überlegung schließt sich eine scharfe grundsätzliche Kritik des Adels an, die ein Licht wirft auf das gespannte Verhältnis zwischen Patriziat und Adel in Riga vor der Einführung der Statthalterschaftsverfassung, die dann wegen der gemeinsamen Bedrohung durch den Zentralismus die Spannungen milderte. Der „Adel der Kaufleute“, der sich in ihrer Gesinnung bekunde, dürfe mit dem „Kriegsadel nicht verwechselt werden“. Dieser beruhe auf Gewalt, Unrecht, Eroberung. Rührend glaubt der aufgeklärte Berens-Kreis:

„Unsere Zeiten sind nicht mehr kriegerisch und die Thaten der berühmtesten Helden from Macedonia's Madman to the Swede (Pope) werden uns bald wie die Ebentheuer des Don Quixote vorkommen.“¹²

10) Hamann, SW, IV, S. 231.

11) Hamann, SW, IV, S. 233.

12) Hamann, SW, IV, S. 234. „Macedonia's Madman“ ist Alexander der Große, „the Swede“ ist Karl XII. von Schweden.

Der friedliche Kaufmann habe die Führungsposition vom kriegerischen Soldaten übernommen und verdiene nun statt seiner vom Staat gefördert zu werden. Der Gipfel der Adelschelke wird erreicht, wenn Hamann die Haltung des betrügerischen Kaufmanns, der verwüstet und verdirbt, „um reich zu werden“, dadurch erklärt, daß sich darin noch „der Kriegsgeist der Edelleute im Kaufmannsstande äußert“¹³.

Dann aber wird deutlich, wohin diese Polemik eigentlich zielt. Sie richtet sich gegen die zunehmende Praxis von Standesgenossen, die glauben, ihre Kaufmannsehre sei nicht genug und müsse durch den Ankauf des Adelsprädikats aufgeputzt werden. In der Logik der Beilage fallen sie damit hinter die historisch erreichte Position der Aufklärung in die Zeiten der Barbarei zurück. Sie meinen, sie müßten

„sich ihres Ursprungs schämen, und es für zuträglich finden, ihren Kindern einen Freybrief Müßiggänger zu seyn, ihrem Namen ein Beywort, und vielleicht zum Überfluß ihrem Vermögen einen Rechtstitel anzukaufen, um dasjenige als Junker besitzen zu dürfen, was sie als Volontärs im Handel erbeutet haben“¹⁴.

Es geht in Riga also um die Ebenbürtigkeit, ja Überlegenheit des Großkaufmanns über den Adel. Der Patrizier ist der aufgeklärte Mann der Zukunft, der es nicht nötig hat, dem Adelsprädikat nachzulaufen. Und in der Tat, von den führenden Großkaufleuten dieses Aufklärerkreises ist keiner der Versuchung erlegen. Weder die Familien Berens noch Schwartz noch Zuckerbekker haben sich den Adel gekauft.

Man sieht, Hamann, der Denker und Schreiber aus dem Kleinbürgertum, war nützlich. Er stellte seine Belesenheit und Bildung zur Verfügung und bekam dafür Einblick in die Handelspolitik einer Stadtrepublik. Aber Berens ging noch weiter. Er schickte ihn mit einem geheimnisvollen und offenbar heiklen Auftrag nach London, von dem bis heute nur bekannt ist, daß der ungeschickte Büchermensch Hamann den diplomatischen Anforderungen nicht gewachsen war, kläglich versagte und mit Berens' Geld in London „versumpfte“.

Aber diese Niederlage war, wie wir wissen, ein geistesgeschichtlicher Glücksfall. Hamann erlebte in London, theologisch gesehen, ein pietistisches Bekehrungserlebnis, philosophisch gesehen, die Einsicht, daß unter dem skeptischen Empirismus David Humes, der alle Vernunftideen auf sinnliche Eindrücke zurückführte, nicht nur der vernünftige Gottesbegriff der natürlichen Religion zerbrach, sondern daß alle Vernunftkonstruktionen der Aufklärung nicht zeitlose Wahrheiten waren, vielmehr nur willkürliche Abstraktionen aus sinnlich-historischen Bildern, deren Wahrheit allein in der Aufnahmekraft von Sinnen und Leidenschaften lag. Die ungeheure Relativierung, Inkonsistenz und Einsamkeit der menschlichen Existenz, die sich hieraus ergab, sah Ha-

13) Ebenda, S. 235.

14) Ebenda.

mann in der christlichen Religion bereits gewußt, deren Anthropologie gerade dieser Erfahrung Rechnung trage. Christus ist nichts als die liebevolle Herunterlassung Gottes zu der Menschennatur, die nur sinnliche Bilder versteht und daher nur in der sinnlich-historischen Menschwerdung Gottes einen Zugang zu ihm gewinnen kann. Diese dem Zeitgeist widersprechende Aufwertung der Christologie beruhte ganz wesentlich auf einer von Hamann entdeckten Strukturgleichheit zwischen biblischem Realismus und Humes Empirismus. Sie wurde zum Kern seiner schonungslosen Aufklärungskritik, mit der er schon 1758 eine Position bezog, die den vorkritischen Kant weit hinter sich ließ. Kant zog erst 1781 mit der „Kritik der reinen Vernunft“ nach, in der er Hume allerdings so verarbeitete, daß er die relativistische Konsequenz vermied, indem er die idealistische Position bezog. Zwar hielt nun auch er die göttliche Vernunft mit der menschlichen nicht mehr für identisch, ließ also alle Gottesbeweise fahren, zwar hielt auch er jetzt die Welt nur noch, wie Hamann, für ein Bild, für eine Erscheinung, aber er glaubte doch, daß diese Bilder von den der Bilderrelativität nicht unterworfenen Kategorien der Vernunft regiert würden. Auch diese Ausflucht versuchte Hamann ihm zu nehmen, indem er zeigte, daß diese Kategorien von der Sprache abhängen, die Sprache aber dem historischen Fluß der sinnlichen Bilder unterworfen ist. Da selbst der kritische Kant solche radikale Historisierung der Vernunft nicht zugestehen konnte, versteht es sich nach dieser Skizze von selbst, daß die Rigaer Aufklärer zwanzig Jahre zuvor mit dem neuen Hamann überfordert waren; zerstörte doch die Konsequenz seines Ansatzes die rationalistische Basis ihrer handelspolitischen Utopien. Sie alle nahmen mehr oder weniger die christliche Gestalt von Hamanns Denken zum aufklärerischen Vorwand, ihm nicht folgen zu müssen. Das ist lange Zeit so geblieben, das 19. Jahrhundert verband sich eng mit dem Idealismus und seinen Folgen. Die kritischen Impulse Hamanns kamen erst wieder durch Kierkegaard und Nietzsche zur Geltung.

Der Wandel Hamanns löste nach seiner Rückkehr in Riga Erstaunen, Unverständnis, schließlich Ärger aus; er zog sich daraufhin in seine Vaterstadt Königsberg zurück. Berens nannte ihn jetzt zwar unwirsch ein „Mischmasch von großem Geiste und elendem Tropfe“¹⁵ und verweigerte ihm die Hand seiner Schwester, wollte aber dennoch den bedeutenden Freund nicht aufgeben. Mit Hilfe Kants versuchte er 1759 seine Rückbekehrung zur rationalistischen Aufklärung. Aber Hamann war solchen Versuchen längst entrückt. Für ihn hatte diese Aufklärung vor der Aufklärung über sich selbst Halt gemacht und war zur hybriden Usurpation von Gottespositionen geworden. In seiner ersten berühmten Schrift, den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“, rechnet er mit den beiden Freunden Berens und Kant ab. Berens' Weltverbesserungspläne durch

15) J. Ch. Berens: Silhouetten eines rigaschen Patriciergeschlechts. III. Aus der Hamann- und Herder Periode, in: Baltische Monatsschrift 35 (1888), S. 9.

den Handel vergleicht er nun spöttisch mit dem „Stein der Weisen“¹⁶ der Alchimisten des Mittelalters. Wie diese versuchten die rationalistischen Aufklärer auf eine magische, und das heißt luziferische, Weise, das Paradies wieder zu errichten, aus dem der Mensch längst ein für allemal vertrieben war. Als Inbegriff aufklärerischer Hybris hat Hamann die Herrschaftsform des aufgeklärten Despotismus aufgefaßt. Er bekämpft Berens' Verehrung Peters I. ebenso wie später Kants Elogien auf Friedrich II. Seine Schrift erschien auf dem Höhepunkt des Siebenjährigen Krieges, als Königsberg von russischen Truppen besetzt war. Verhüllt, aber unmißverständlich hält er Peter nicht, wie die Riger, für den „Schöpfer seines Volkes“¹⁷, sondern eher für dessen Zerstörer. In einem gleichzeitigen Brief an Kant taucht erstmals der Gedanke auf, daß ein Volk aus Eigenem wachsen können müsse, daß, wie Hamann in Anspielung auf Peters Ukas zum Abschneiden der Bärte sagt, ein „geschoren Kinn“ ein Volk nicht „jünger“ mache, sondern seiner Kraft beraube. Den Staat Peters hält Hamann für die beste Illustration des Despotismuskapitels aus Montesquieus „De l'esprit des lois“. Und über Berens' Arbeit als Geschäftsträger in Petersburg urteilt er:

„Ein Patricius einer griechischen Republick durfte in keiner Verbindung mit dem Persischen Hofe stehen, wenn er nicht als ein Verräther seines Vaterlandes verwiesen werden sollte.“¹⁸

Damit verwies Hamann wenig taktvoll auf die in Riga erfolgreich gelebte Widersprüchlichkeit einer republikanischen Freiheit von autokratischen Gnaden. Aber er zielte damit zugleich auf das Jahrhundertproblem des Aufklärers, der – in Kants späterer Terminologie – nur in seinen Vernunftentwürfen öffentlich frei war, als private Person aber unter der Botmäßigkeit seines Landesherrn blieb.

Hamann wußte, daß er mit solchen Ansichten in der Aufklärungsgesellschaft keinerlei Aufstiegschancen mehr hatte. So wurde er einer der wenigen, die auch jene Denkschranke noch durchbrachen, die der Aufstiegszweck der eigenen Geistesproduktion auferlegt. Er blieb Zeit seines Lebens in untergeordneter Stellung und im gesellschaftlichen Abseits. Für Livland aber zeigte das Akzeptieren und dann die Ablehnung Hamanns, wo die Möglichkeiten und Grenzen der von allgemeiner Menschenliebe diktierten ökonomisch-politischen Aufklärung Rigas, eingeklemmt zwischen Privilegienliebe und Absolutismusverehrung, lagen. So endete der erste Versuch, die nachrationalistische Aufklärung, die Aufklärungskritik, nach Livland zu vermitteln. Sechs Jahre später folgte der zweite.

16) Hamann, SW, II, S. 59.

17) Ebenda, S. 62.

18) Kant, Briefwechsel, Akad. Ausg. Bd. 10, S. 11.

3. Herder und Livland

Herder stammte aus äußerst bedrängten kleinbürgerlichen Verhältnissen des ostpreußischen Städtchens Mohrungen. Als er 1762 nach Königsberg kam, ergriff er die Aufstiegschance, die das Jahrhundert seiner Schicht gewährte, und stürzte sich mit maßlosem Fleiß in den Wissenserwerb, so daß er die zwei Jahre darauf erfolgende Anstellung als Kollaborateur an der Domschule in Riga bereits dem Ruf seiner Gelehrsamkeit verdankte. Diese Selbstdisziplinierung hat ihm später oft die Klage entlockt, er habe mehr gelesen als gelebt. Herder studierte intensiv bei Kant, noch intensiver nahm er alles auf, was ihm aus der Freundschaft mit Hamann zufließte. Noch in Königsberg schrieb er eine Kritik an Kants metaphysischer Grundposition, die dieser erst Jahre später stillschweigend anerkannte. Als Herder nach Riga kam, war er voll vom Geiste Hamanns, und er hat selbst viele seiner späteren Werke als Ausarbeitung von Impulsen Hamanns verstanden. Was ihn von diesem unterschied und ihm das Leben in Riga leichter machte als seinem Vorläufer, war ein klügeres Eingehen auf den aufklärerischen Zeitgeist, eine der neologischen Theologie nahestehende Umdeutung des lutherischen Christentums zu einer Humanitätsreligion und nicht zuletzt sein Einstimmen in die rigische Bewunderung des russischen aufgeklärten Absolutismus. Herder zog aus der Rezeption des englischen Empirismus nicht die Hamannsche Konsequenz einer Aufwertung der Gestalt Christi, sondern betonte nur die Priorität der sinnlich-historischen Natur des Menschen für die Anthropologie; und ganz im Gegensatz zu Hamann wurde „Peter der Große ... Herders Fürstenideal“¹⁹. Hamanns Vorwurf, Peter entspreche genau Montesquieus Despotismus-Theorie, wendet Herder gegen Montesquieu mit der Frage, ob „Montesquieus Despotismus nicht Unrußisch wäre“²⁰?

Der Fürsprache Hamanns, Lindners, vor allem aber Hartknochs, Berens' und des gelehrten Bürgermeisters Johann Christoph Schwartz, der nach der Lektüre von Herderschriften die Befürwortung im Rat vortrug²¹, hatte Herder seine Berufung nach Riga zu verdanken. Es ist keine Frage: Was den jugendlichen Büchermenschen zunächst überwältigte und ihm ganz neue Einsichten verschaffte, war das politische Leben dieser Handelsrepublik und die Souveränität des gesellschaftlichen Umgangs in den Patrizierkreisen, in die er durch seine Gönner schnell Zutritt erhielt. Er revanchierte sich sofort, indem er in seiner ersten Schulrede die politischen Stützpfiler Rigas, die republikanische Verfassung und die zarische Oberhoheit, rhetorisch rühmte. Riga ist in seinen

19) Vgl. dazu B. Suphan: Peter der Große, Herders Fürstenideal, in: Altpreussische Monatsschrift, N.F., Bd. X, Königsberg 1873, S. 97–111.

20) J. G. Herder. Sämtliche Werke (SW), hrsg. von B. Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913, Bd. IV, S. 466.

21) Vgl. dazu A. Buchholtz: Geschichte der Rigaschen Familie Schwartz, Berlin 1921, S. 615.

Worten „unter Rußlands Schatten beinahe Genf“²², also der calvinistischen Musterrepublik zu vergleichen. Und die anschließende Fürstenlob-Ode preist Peters Annexion Livlands und Katharinas Besuch als das Glück Rigas:

„Jünglinge, die ihr uns einst Nachwelt seyd,
Nennt, wenn wir schlafen, nennt zu unserm Ruhm
Das eurer Väter Säkulum,
Da Peter sie in seine Staaten nahm,
Und nennt das unser Säkulum,
Da Katharine zu uns kam.“²³

Als sehr erfolgreicher Lehrer an der Domschule und als Mode-Prediger mit großem Zulauf machte Herder die Erfahrung, daß er politische Wirksamkeit nicht nur bewundern, sondern auch selbst ausüben konnte. Dadurch geriet er in einen existenzzerreißenden Zwiespalt, der auch zu den Motiven seiner eher fluchtartigen Abreise aus Riga nach fünf Jahren gehörte. Durch Herkunft, Ausbildung und bisheriges Selbstverständnis war er aufs Bücherschreiben programmiert, und er hat in Riga die wichtigsten Bücher seines Frühwerks geschrieben. Riga eröffnete ihm aber auch das Selbstbild eines politisch wirkenden Weltmannes. In dem berühmten Rechenschaftsbericht nach seinem Aufbruch, dem „Journal meiner Reise“, hat er beide Möglichkeiten in seiner Phantasie durchgespielt und ist zu der Erkenntnis gekommen, daß der wirkliche Aufstieg dem mit gesellschaftlicher Unbeholfenheit und deshalb diplomatischem Ungeschick²⁴ geschlagenen Kleinbürger nur im Bereich der Gelehrsamkeit gelingen konnte²⁵.

Als Lehrer und Prediger hat Herder das Programm der Bildung als Bildung des Selbst entworfen. Es steht im Zentrum seiner neuen Anthropologie und ist eine Interpretation der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Men-

22) Herder, SW, XXX, S. 28.

23) Herder, SW, XXIX, S. 26f.

24) Das 18. Jh. kannte für den Mangel des Bürgers an diesen typisch „höfischen“ Fähigkeiten die Bezeichnung „Blödigkeit“. Dieser Terminus durchläuft im Laufe des 18. Jhs. entsprechend dem Wandel des bürgerlichen Selbstverständnisses einen interessanten Bedeutungswandel. Zunächst pejoratives Merkmal gesellschaftlicher Unbeholfenheit des Bürgers, wird es von ihm zum Humanitäts-Ausweis erhabener Innerlichkeit umgedeutet. Vgl. dazu G. Stanitzek: Blödigkeit: Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert, Tübingen 1989, und meine Rezension des Buches, in: Journal of English and Germanic Philology 90.1, Januar 1991, S. 118–121.

25) Dies ist auch der Tenor des Aufsatzes von Katharina Mommsen: Politik oder Wissenschaft. Der junge Herder am Scheidewege, in: Michigan Germanic Studies 3.1, 1977, S. 13–27. Mommsen charakterisiert Herders Entscheidung aber m.E. zu sehr als die eines Individuums und berücksichtigt zu wenig die schicht-spezifischen Faktoren. Dagegen betont Dreitzel zutreffend das „labile, in übersteigertem Ehrgeiz Ruhm und Anerkennung durch aufsehenerregende ‚Verdienste‘ suchende Selbstwertgefühl des jugendlichen Aufsteigers aus dem Kleinbürgertum der Provinz“. Vgl. H. Dreitzel: Herders politische Konzepte, in: Johann Gottfried Herder 1744–1803, hrsg. von G. Sauder (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 9), Hamburg 1987, S. 278.

schen²⁶. In Analogie zur Schöpferkraft Gottes kann der Mensch sich als dessen Ebenbild ausbilden, weil die Begabung dazu von Gott in jeden individuellen Menschen gelegt ist. Mit dieser theologischen Überhöhung der Ausbildungsforderung an den Einzelmenschen, die der bürgerlichen Bildungstradition seither anhaftet, rechtfertigte Herder jedenfalls auch die zunehmende, sozialgeschichtlich bedingte Erfahrung seiner Zeit, daß der aus den ständischen Ordnungen herausfallende Mensch, also vornehmlich der intellektuelle Kleinbürger, der Herder selbst war, nichts ist als dasjenige, was er selbst aus sich macht. Alle seine Fähigkeiten auszubilden, sie miteinander in ein harmonisches Verhältnis zu setzen, wird zum human-theologischen Leitziel des zur Autonomie verurteilten Menschen.

Als Kirchenmann stand Herder den rationalistischen Aufklärungspastoren Livlands nicht fern. Wie sie stellte er die Predigt von Christus nicht mehr in den Vordergrund. Christus war zu einem Morallehrer oder zu einem Vorbild menschlicher Selbstvervollkommnung geworden. Daß Herder gleichwohl mehr als andere in den Ruf kam, „einen Weltweisen in schwarzen Kleidern“²⁷ darzustellen, lag an seinem theologisch begründeten Bildungsprogramm, für das er die neue, Rationalismus und Empirismus verbindende, Sinne und Geist vermittelnde Versöhnungswissenschaft der ästhetischen Anthropologie entwarf. Vieles davon floß schon in Riga in seine Predigten, mit denen er seine Zuhörer zu bilden unternahm. So entwickelte er die Aufklärungstheologie fort zu dem, was später treffend „Humanitätsreligion“ hieß.

Um dieses Programm nach seiner Rückkehr in Livland durchzusetzen, träumte sich Herder auf seiner Schiffsreise als „zweiter Zwinglius, Calvin und Luther dieser Provinz“²⁸, als „Genius Lieflands“²⁹. Aber in der richtigen Einsicht, daß er aufgrund seiner Sozialisationsgeschichte zwar ein Gelehrter und Prediger, nicht aber ein politischer Mensch dieses Kalibers werden konnte, kehrte er nie nach Livland zurück.

Was hat Herder an Livland kritisiert, daß er ein solches Reformationsprogramm für nötig hielt? Er sah es als ein Land des Widerspruchs zwischen der „Barbarei“ gegenüber den Bauern und dem „Luxus“ der Privilegierten, zwischen der „Unwissenheit“ der einheimischen Bevölkerung und dem „angemaßten Geschmack“ der Herrschenden, zwischen der „Freiheit“ der Ober- und der „Sklaverei“³⁰ der Unterschichten. Herder hat natürlich auch das rationalistische Aufklärungsverständnis der Rigaer Bürger für diesen Zustand verant-

26) Vgl. dazu die überzeugende Darstellung von Th. Zippert in seinem Kommentar zu Herders theologischen Schriften: Johann Gottfried Herder. Theologische Schriften, hrsg. von Ch. Bultmann u. Th. Zippert, Frankfurt/M. 1994, S. 870 u. ö.

27) Herder, SW, XXXI, S. 129.

28) J. G. Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769 (weiterhin zit.: Journal), Hist. krit. Ausg., hrsg. von Katharina Mommsen, Stuttgart 1976, S. 28.

29) Herder, Journal, S. 29.

30) Alle Zitate: Herder, Journal, S. 28.

wortlich gemacht, nicht seine engeren Freunde aus dem Berens-Kreis, wohl aber den Kaufmannsdurchschnitt, der die Atmosphäre bestimmte. Wer die eigene Vernunft für allgemeingültig hält, sieht nicht, daß sie nur das Ergebnis sinnlich-historischer Bedingungen ist, die dem Wandel unterliegen. Unter diesem Gesichtspunkt ist *angemaßte Allgemeingültigkeit nichts als die bornierte Beschränkung auf eine enge regionale Perspektive*. In den „Rigaschen Nachrichten“ prangert Herder eine solche Haltung an:

„Ein guter ehrlicher Mann, der die Welt nur vom Markte, vom Caffeehause her, und höchstens aus dem Hamburgischen Korrespondenten kennet ... hält alle die Nationen für ... Narren“, die „eine andere Denkart und Geschmack haben, als ihm seine Frau Mama, seine werthe Amme, und seine wohlweise Schulkameraden einpflanzen.“

Leute solcher Art engster Traditionspflege und beschränktesten Patriotismus nennt er

„Monopolisten der Einsicht und des Geschmacks“, „die aus Unwissenheit und Stolz (zwei werthe Schwestern, die sich niemals trennen), alles das verwerfen, was ihrer Denkart und Fassung widerspricht“³¹.

Und auch im Hinblick auf die Friedlichkeit des Handels ist Herder offenbar ganz anderer Meinung als die rigischen Aufklärer. Vor allem den Groß- und Fernhandel hält er für eine Form, „von andern Völkern den Tribut des Reichthums wiederrechtlich zu fodern“, eines Reichthums, der also nur „ein geplünderter Raub ferner Welten“ ist. Eine große Handelsstadt mit einem „Gemisch von zehn Handelssprachen“ zeige deutlich „die Staatsklugheit des Handels“: sie „erlernet ... Sprachen, um andre Nationen wenigstens mit Worten ihrer Zungen zu hintergehen“³². Bei dieser Kritik setzt denn auch das Programm an, das Herder auf seiner Seereise erträumt und nach seiner Rückkehr als Reformator Livlands durchsetzen will. „Liefland ist eine Provinz, den Fremden gegeben!“ schreibt er in seinem Reisejournal und stellt sich mit diesem Rückgriff auf die Geschichte den Alteingewesenen gleich. Aber diese haben ihre Rolle im eroberten Livland zu einseitig gespielt. Als „Fremde“ haben sie das Land „bisher nur auf ihre Kaufmännische Art, zum Reichwerden, genossen“. Ihm hingegen, „auch einem Fremden“, sei Livland „zu einem höheren Zwecke gegeben, es zu bilden!“³³ Wenn Herder so die Vermittlung von Bildung für das ganze Land gegen den Erwerb von Reichtum allein für die Herrschaftsschicht setzt, so formuliert er damit in typischer Selbstwidersprüchlichkeit des Aufklärers einerseits ein schichtübergreifendes Besserungsprogramm mit dem Ziel des Glücks für alle, andererseits aber indirekt zugleich den be-

31) Beide Zitate: Herder, SW, XXXII, S. 19.

32) Alle Zitate: Herder, SW, I, S. 3.

33) Herder, Journal, S. 30.

sonderen Aufstiegs- und Führungsanspruch für die neue Schicht der Bildungsvermittler³⁴.

Abschließend ist noch die für Herders Wirken in Riga wichtige Grenze zwischen dem bindungslosen, kleinbürgerlichen Aufklärer und dem ständisch gebundenen Angehörigen der Oberschicht an der Einschätzung der Kunst des Bücherschreibens zu erläutern. Schreiben heißt, nicht nur etwas, sondern auch sich veröffentlichen. Lesen und Schreiben zum Zwecke der Förderung des Ansehens oder gar zum Erwerb des Lebensunterhalts ist eine an Prostitution erinnernde Form der Selbstdarstellung, eine kleinbürgerliche Aufstiegskunst, eines Adelligen oder Patriziers unwürdig. Man mag es als Witz belächeln, wenn der baltische Gutsherr von seinen Standesgenossen als „Bicherwurm“ gehänselt wird, weil er eine Jagdzeitung hält. Im Spott steckt der Ernst der Wertung³⁵. Als der Hauslehrer Hamann höchst Kritisches über ihren lernunwilligen Sohn schreibt, erhält er postwendend von der Baronin Budberg seine Entlassung mit der Bemerkung, sie wolle ihren Sohn nicht nach Hamanns Portrait gemodelt wissen, er sei nichts „als eine Seuhle mit vielen Büchern umbhängen“³⁶. Im rigischen Patriziat scheint, in aufgeklärter Abschwächung, Ähnliches zu gelten. Johann Christoph Berens schreibt nicht, er läßt eher schreiben, wie wir an Hamann gesehen haben. Er greift nur bei repräsentativen Ausnahmesituationen der Stadt als Chronist selbst zur Feder, so als er dem inkognito als Graf Falckenstein durch Riga reisenden Kaiser Joseph II.³⁷ eine „Chronik von Riga“³⁸, angereichert mit 200 stadthistorischen Dokumenten, zum Geschenk macht, um stolz daran zu erinnern, daß Riga sich eher als freie Reichsstadt denn als russische Gouvernementsstadt verstand, oder als er kurz vor seinem Tode, 1792, seine als Stadtmoral zu verstehenden „Bonhomien“³⁹ veröffentlichte, Gedanken bei einer Wanderung durch die von der Zarin Katharina II. gestiftete Stadtbibliothek, um deren Eröffnung zu feiern.

34) „Das Bürgertum war die erste Klasse in der Geschichte, die den eigenen Herrschaftsanspruch mit der grundsätzlichen Forderung nach Öffnung der Gesellschaft und nach freier Entfaltung der in ihr miteinander konkurrierenden Kräfte verbunden hat.“ (P. Kondylis: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, Weinheim 1991, S. 51). Auf diesen Selbstwiderspruch zwischen der Universalität des Aufstiegsinstruments und dem partikularen Interesse der Aufstiegsschicht führt Kondylis sowohl die Dynamik der Durchsetzung der neuen Schicht in der Aufklärung als auch die Erosionskräfte ihrer Auflösung in der Moderne zurück.

35) Daß späterer Literatenstolz diese Geschichte wiederum gern erzählt, um die mangelnde Bildung des kurländischen Adels zu bespötteln, illustriert die sozialen Folgen der Aufklärung.

36) J. G. Hamann. Briefwechsel, hrsg. von W. Ziesemer u. A. Henkel, Bd I, Wiesbaden 1955, S. 52.

37) Vgl. dazu A. Brückner: *Katharina die Zweite*, Berlin 1883, darin das Kapitel: *Kaiser Joseph II. in Rußland 1780*, S. 318–326.

38) (Johann Christoph Berens:) *Blatt zur Chronik von Riga mit angezeigten Urkunden / An den Grafen von Falckenstein, im Jahre 1780*.

39) (Johann Christoph Berens:) *Bonhomien*. Geschrieben bei Eröffnung der neu erbauten Rigischen Stadtbibliothek, Mitau 1792.

Beide Schriften wurden selbstverständlich nur ohne Namensnennung des Verfassers gedruckt.

Höchst interessant ist es, den kleinbürgerlichen Gelehrten Herder und den großbürgerlichen Gelehrten Schwartz in ihrem Autorverständnis zu vergleichen. Der eine wollte die Welt bewegen, der andere dafür sorgen, daß sein Riga von den Wogen der Zeit unbewegt blieb. Dort unbändiger Schreib-Ehrgeiz, hier vornehm zurückhaltende Bescheidenheit. Diese scheint aber wesentlich mehr Standesignatur zu sein als individuelle Tugend, die in der Literatur ungebührlich einseitig hervorgehoben wird⁴⁰. Als Johann Christoph Schwartz, dessen grundlegende, aber anonym veröffentlichte Forschungen ihn zum „Vater der livländischen Rechtsgeschichte“⁴¹ gemacht hatten, von Gadebusch gebeten wurde, für die „Livländische Bibliothek“ Name und Lebenslauf zur Veröffentlichung freizugeben, antwortete er auf eine höchst aufschlußreiche Weise. Er hält sein Werk für von „gar zu geringer Bedeutung“ und seinen Lebenslauf für „ziemlich unbedeutend“. Das scheint bei seinen schon damals berühmten Arbeiten und aus dem Munde des Wortführenden Bürgermeisters von Riga ein Höchstmaß an Bescheidenheit. Erklärlich wird es aber durch die Begründungen. „Gewiß würde man's mir verargen und zur Eitelkeit auslegen“, sagt Schwartz und beteuert, er sei „von dieser Schwachheit wahrhaftig frey“. Das macht deutlich, Schwartz folgt einem ungeschriebenen Comment. Das „man“ vertritt eine gegenseitig geübte Disziplinierung unter den patrizischen Standesgenossen. Demonstrative Bescheidenheit der Ratsmitglieder ist in den Stadtregierungen seit dem Ende des repräsentativen Barockzeitalters unter den argwöhnisch belauernden Augen der Bürgerschaften eine vertrauensbildende Maßnahme zur Machterhaltung geworden. Öffentliches Auffallen, das nicht durch allgemeine Stadtinteressen begründet werden kann, muß vermieden werden. Aber noch ein weiteres Merkmal macht diese Bescheidenheit Schwartzens zum Standeskriterium. Er begnüge sich mit dem „von der Vorsehung ihm angewiesenen kleinen Zirkel“ des Wirkens in Riga und sei darüber, „ob mein Nahme für die Zukunft aufbehalten werde, ... sehr unbekümmert“⁴². Der Platz des Patriziers in der Welt und in der Nachwelt ist nicht allein bestimmt durch seine persönliche Leistung, er ruht nicht nur sicher eingebunden in der bekannten, seit dem 16. Jahrhundert in Livland führenden Ratsfamilie, sein Wirken ist zudem mit Gewißheit abgeseget durch die Vorsehung Gottes.

40) So etwa in der Familiengeschichte der Schwartz, wo der Verfasser, Arend Buchholtz, in der Manier eines Hofschreibers die Haltung des Johann Christoph Schwartz nur als vollkommene persönliche Eigenschaft rühmend hervorhebt. (Vgl. Buchholtz [wie Anm. 21], S. 630f.) Daß Schwartz, wenn die wirklichen Interessen des Patriziats bedroht sind, auch ganz andere Töne anschlagen kann, wie z. B. in seiner Auseinandersetzung mit dem ehemaligen Rektor der Domschule und heftigen Riga-Kritiker, dem Hessen Karl Philipp Michael Snell, ruft bei Buchholtz ein gewisses Befremden hervor (vgl. Buchholtz [wie Anm. 21], S. 629).

41) Buchholtz (wie Anm. 21), S. 628.

42) Alle Zitate nach Buchholtz (wie Anm. 21), S. 630f.

Dies alles gilt für Herder nicht mehr, und an seiner Person wird schlagartig deutlich, mit welchen Verlusten die Aufklärung erkauft, wie sehr die menschliche Autonomie erzwungen, nicht frei gewählt war. Herder hatte keine privilegierte Familie, keinen alten Besitz und Ort, an dem er bleiben und in bergendem Ansehen sein Auskommen finden konnte. Und sein Gott war auch nicht mehr ein Gott, der ganze Geburtsstände, die Berufe und Tätigkeiten ihrer Angehörigen durch seine Vorsehung bestimmte und in ihrer Sicherheit ruhen ließ, sondern ein Gott, der nur noch zum Individuum durch dessen Anlagen sprach, aus denen es sich selbst zu bilden und zu orientieren hatte. Daher wußte Herder:

durch einen „Wurf von Zufällen ... kam ich nach Riga, so in mein geistliches Amt und so ward ich deßelben los; so ging ich auf Reisen“⁴³.

Also hing seine ganze Position in der Welt allein an seiner persönlichen Geistesproduktion.

„Ich habe nichts auf dieser Welt, was ich sehe, das andre haben: keine Ader für die Bequemlichkeit, wenige für die Wohl lust, nichts für den Geiz. Was bleibt mir übrig, als Würksamkeit u. Verdienst“⁴⁴,

so schreibt er an seinen Verleger Hartknoch. Und auch für das Weiterbestehen seines Namens standen weder Gott noch Familie ein:

„Ich gehe durch die Welt, was hab' ich in ihr, wenn ich mich nicht unsterblich mache!“⁴⁵

Dies ist Herders auf sich selbst bezogene Bildungstheologie. Untrennbar sind in ihr verknüpft irdischer Aufstiegs-Ehrgeiz und die autonome, schöpferische Ausarbeitung des göttlichen Ebenbilds, wodurch man „sich an sich selbst zum Gotte schafft“⁴⁶.

Unter diesem ungeheuren Anspruch an sich selbst will Herder mit einer gewaltigen Leistung, die seinen Namen verewigt, „Deutschland erstaunen machen“⁴⁷. Deshalb vertraut er Hamann an, er

„werde ... mit einem Werke u. mit meinem Namen – vor der Welt, u. warum nicht auch vor der Nachwelt erscheinen: mit dem ich aber ... in der Stille laure“⁴⁸.

Dieser durch Herkunft und Werdegang für Herder notwendige Lebensentwurf geriet offenbar mit der Rigaer Standesauffassung vom Schreiben in

43) Herder, Journal, S. 7.

44) J. G. Herder. Briefe, hrsg. von W. Dobbek u. G. Arnold, Bd. I, Weimar 1977, S. 168.

45) Herder, Journal, S. 77.

46) So Herders Formulierung in der „dithyrambischen Rhapsodie“ an Hamann (J. G. Herder. Frühe Schriften 1764–1772, hrsg. von U. Gaier, Frankfurt/M. 1985, S. 34.)

47) Herder, Briefe, Bd. I, S. 163.

48) Ebenda, S. 102.

Kollision. Herder hatte in Riga schon Riesenwerke verfaßt, aber er mußte sie anonym drucken lassen. Daß sie dennoch „ein Gerücht“ von seiner Verfasserschaft „erregt“ hatten, war im ständischen Riga, wie er gleich zu Eingang des Reisejournals schreibt, seinem „Stande ... nachtheilig“⁴⁹, also seinem Aufstieg dort eher hinderlich geworden. Gerade seine ausgreifenden philosophischen und literarischen Interessen wurden offenbar als unzulässige Überschreitungen seines Prediger-Standes ausgelegt. Der gesellschaftlich „blöde“, aber intellektuell souveräne Kleinbürger sah im Riga des gesellschaftlich souveränen, aber intellektuell sich bescheidenden Patriziers noch keine Chance auf Ebenbürtigkeit. Als einzigartiger Repräsentant der im 18. Jahrhundert beginnenden sozialen Wurzellosigkeit und theologischen Isolation des Menschen, die wir uns angewöhnt haben, „Aufklärung“ zu nennen, wurde Herder eigentlich bis zu seinem Lebensende nirgendwo wirklich heimisch. In seiner rastlosen Produktivität gemahnt er an den Helden in dem Jahrhundert-Drama seines Sturm-und-Drang-Gefährten, eines Frankfurter Patrizier-Enkels, an Goethes „Faust“.

49) Herder, Journal, S. 7.

Summary

Late Representatives of the Enlightenment Movement in the Enlightened Riga: Hamann and Herder

After having worked through the thoughts of English Empiricism, mainly David Hume's thoughts, Johann Georg Hamann and his disciple Johann Gottfried Herder initiated the last phase of German Enlightenment, Sturm und Drang (Storm and Stress), which took a critical view towards Enlightenment. Both of them gave theological shape to their new way of thinking: Hamann by a radical reminiscence of Christian anthropology, Herder by further developing the theology of Enlightenment towards a religion of humanity. As late representatives of the Enlightenment movement they met in Riga the Enlightenment in a form, which still was characterized by the utopian optimism of High Enlightenment. At the same time, as petit-bourgeois intellectuals without means whose self-images arose more and more only from their individual intellectual achievements, they met there an upper middle class, bound in estates, which gained its self-confidence mainly from the deeply rooted traditions of its privileged sovereign status. In the light of this double coincidence between the Livonian Enlightenment and the authors of the *avant-garde* of that time – as regards epoch and social history –, this contribution shows their various difficulties in Riga which entailed the retreat of both of them from Livonia.