

## »Darum gibt es im Grunde keine andre Beredsamkeit als die göttliche«. Die Predigt und die Krise der Rhetorik um 1800 – literaturwissenschaftliche und theologische Perspektiven

Daniel Weidner · Ruth Conrad

Angenommen: 8. August 2024 / Online publiziert: 26. August 2024  
© The Author(s) 2024

**Zusammenfassung** Der Beitrag betrachtet die verbreitete Diagnose einer ›Krise der Rhetorik‹ um 1800 aus der bisher weitgehend vernachlässigten Perspektive der Predigt. An vier exemplarischen Fällen wird gezeigt, wie die Rhetorik in der Predigt fortwirkt und sich transformiert. Franz Theremin bekräftigt noch einmal die Funktion der Rhetorik und repräsentiert die weitgehend ungebrochene Kontinuität rhetorischen Wissens in Homiletik und Predigtpraxis des 19. Jahrhunderts. Johann G. Fichte entwickelt das Format einer philosophischen Predigt, die gerade als Propädeutik der an sich antirhetorischen kritischen Philosophie dienen soll. Friedrich D. E. Schleiermacher entwickelt aus dem Problem der Mittelbarkeit religiösen Wissens eine neue Konzeption der Predigt und auch ein höchst einflussreiches Konzept der Religion. Karl P. Moritz erzählt die Verkündigung kunstreligiöser Überlegungen und stellt im komischen Misslingen dieser Verkündigung gerade die Grenzen dieser Überlegungen aus. In der Zusammenschau der vier Fallstudien lässt sich die ›Krise der Rhetorik‹ differenzierter beschreiben und eine Predigtforschung entwerfen, die literaturwissenschaftliche und theologische Perspektiven verbindet.

---

✉ Daniel Weidner

Germanistisches Institut/Komparatistik, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,  
Ludwig-Wucherer-Straße 2, 06108 Halle (Saale), Deutschland  
E-Mail: [daniel.weidner@germanistik.uni-halle.de](mailto:daniel.weidner@germanistik.uni-halle.de)

Ruth Conrad

Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin,  
Deutschland  
E-Mail: [ruth.conrad@hu-berlin.de](mailto:ruth.conrad@hu-berlin.de)



**»Darum gibt es im Grunde keine andre Beredsamkeit als die göttliche«.  
The Sermon and the Crisis of Rhetoric around 1800 – in the  
Perspectives of Literary Studies and Theology**

**Abstract** This article examines the widespread diagnosis of a »crisis of rhetoric« around 1800 from the hitherto largely neglected perspective of the sermon. Four exemplary cases are used to show how rhetoric continues and transforms itself. Franz Theremin reaffirms the function of rhetoric and represents the largely unbroken continuity of rhetorical knowledge in 19th century homiletics and preaching practice. Johann G. Fichte develops the format of a philosophical sermon supposed to serve precisely as a propaedeutic of critical philosophy, which is in itself anti-rhetorical. Friedrich D.E. Schleiermacher develops a new conception of the sermon and also a highly influential conception of religion from the problem of the communicability of religious knowledge. Karl P. Moritz proclaims a religion of art in the form of a sermon and narrates the comical failure of this proclamation, thus exposing the very limits of a sacralization of art. Through these four case studies we can gain a more precise understanding of the »crisis of rhetoric« and envision an interdisciplinary research on the sermon in which literary studies and theology would cooperate closely.

In der achten seiner *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* – gehalten im Frühsommer 1812 in Wien, publiziert 1816 in Leipzig – spricht Adam Müller »Von dem moralischen Charakter des Redners und der geistlichen Beredsamkeit«<sup>1</sup>. Der wahre Redner sei – so der Ausgangspunkt der Argumentation – stets mehr als ein Parteimann in eigener Sache: »Es ist eine gewisse Region der Tugend, sage ich, eine gewisse Bergesluft der Gerechtigkeit, worin der große Redner atmen muß, wenn die eigentliche Rede beginnen soll.«<sup>2</sup> Müller erinnert hier an Edmund Burke, der sich durch seine persönlichen Verhältnisse, seine Vorlieben und Interessen, seine Feindschaften und Freundschaften hindurcharbeiten musste, um diese Tugend der Gerechtigkeit zu erreichen. Und gerade das Beispiel Burkes zeige, »wie niemand für sich selbst, sondern nur im Namen des Höheren und des höchsten Gutes sprechen könne.«<sup>3</sup> Demut sei daher die zentrale Tugend des Redners:

<sup>1</sup> Vgl. Adam Müller, »Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland. Gehalten zu Wien im Frühlinge 1812«, jetzt in: Ders., *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. Kritische Ausgabe*, 2 Bde., hrsg. Walter Schroeder, Werner Siebert, Neuwied, Berlin 1967, I, 297–451, hier: 396. Vgl. u. a. Peter Schnyder, »Geistes-Gegenwart. Rede und Vorlesung bei Adam Müller«, in: Claude Haas, Daniel Weidner (Hrsg.), *Über Wissenschaft reden. Studien zu Sprachgebrauch, Darstellung und Adressierung in der deutschsprachigen Wissenschaftsprosa um 1800*, Berlin 2020, 125–143; Ethel Matala de Mazza, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik* (Rombach Wissenschaften: Reihe Litterae 86), Freiburg im Breisgau 1999, 298–320; zu Müllers Predigtverständnis siehe Ruth Conrad, *Kirchenbild und Predigtziel. Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 11), Tübingen 2012, 29–137.

<sup>2</sup> Müller (Anm. 1), 396. Müller schließt ausdrücklich an das vir-bonus-Ideal bei Quintilian an, vgl. ebd., 392.

<sup>3</sup> Müller (Anm. 1), 397.



Darum ist die gewaltigste Wendung der Rede [...] die freie Demütigung vor dem Höheren, und der Mensch überhaupt nie unwiderstehlicher und mächtiger als in seiner Demut: je tiefer er sich beugt vor den himmlischen Mächten, um so weniger vermag die gemeine Gewalt dieser Erde über ihn. Darum gibt es im Grunde keine andre Beredsamkeit als die göttliche; und die göttlichste ist keine andre als die allermenschlichste; das im Munde führen, das Auseinanderzerren des Göttlichen an sich, das breite Sichauslassen und Abhandeln und Sichvernehmenlassen von den göttlichen Dingen an sich ist eben so unnatürlich und unrednerisch, als das egoistische Verweilen in den eigennützigem Interessen dieses Lebens.<sup>4</sup>

Müller geht hier erstens vom Grundargument der gesamten Vorlesungen aus, die die wahre Beredsamkeit einerseits aus dem Dialog her denken, andererseits aber auch betonen, dass der wahre Dialog immer die implizite Anwesenheit eines gemeinsamen Dritten voraussetzt, hier eben die des Höheren. Diese Figur des Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ist zweitens charakteristisch für Müllers »Lehre vom Gegensatz«<sup>5</sup>, nach der die Dinge nur durch das ihnen Entgegengesetzte existieren. Und drittens stiftet diese Denkfigur an dieser Stelle den Übergang zum zweiten Teil der Vorlesung: zur geistlichen, »heiligen« Beredsamkeit.

Auch bei deren Beschreibung beginnen Müllers Beschwörungen mit scharfer Kritik. Die Kanzel sei »eine der beneidenswertesten, aber auch leider eine der entweihtesten Stellen dieser Welt«, weil es doch wohl kaum eine »größere Bestimmung« geben könne, als vom Höchsten zu reden, und kaum ein größeres Versagen als nur »flache Moral« zu predigen, wie das meistens geschehe: »Statt des Himmels empfangen wir eine zusammengeschrumpfte Erde [...]; statt es Geistigen etwas, was nicht einmal körperlich ist.«<sup>6</sup> Deshalb müsse auch die wahre geistliche Beredsamkeit, so Müller weiter, in Gegensätzen denken:

[D]ie beiden Hauptstücke sind, das *eine*: anzuklagen die eigne Anschauung des Göttlichen, die man in sich trägt, die immer noch nicht groß, immer noch nicht menschlich genug ist, die immer wieder verzehrt werden muß und reiner hervorgeht aus ihrer Asche; das *andre*: die noch seltenere Kunst, erlauben Sie mir den Ausdruck, Brücken zu schlagen über den breiten Strom, der die weltlichen Angelegenheiten des Menschen von seinen ewigen trennt, die Kunst Türen durchzubrechen in die übersteinerten Herzen.<sup>7</sup>

Von hier aus betrachtet ist die geistliche Beredsamkeit nicht nur ein weiteres Exempel der heilsamen Wirkung der Beredsamkeit, die Müller von Anfang an beschwört, sondern eher das Modell und das eigentliche Ziel seiner Ausführungen

<sup>4</sup> Müller (Anm. 1), 399.

<sup>5</sup> Adam Müller, »Die Lehre vom Gegensatz. Erstes Buch. Der Gegensatz (1804)«, jetzt in: Ders., *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. Kritische Ausgabe*, 2 Bde., hrsg. Walter Schroeder, Werner Siebert, Neuwied, Berlin 1967, II, 195–248.

<sup>6</sup> Müller (Anm. 1), 399, 400. Müller schließt hier an eine seinerzeit verbreitete Kritik an Auswüchsen der Aufklärungspredigt an.

<sup>7</sup> Müller (Anm. 1), 400, Hervorhebung im Original.



und seiner Idee des impliziten Dritten.<sup>8</sup> In den abschließenden Vorlesungen betont Müller jedenfalls erneut, es sei genau dieses Moment, das die zu erneuernde Rhetorik von der antiken unterscheide: Sie unterwerfe sich dem Göttlichen, Christus und letztlich der Kirche.<sup>9</sup> Der moderne Zuhörer könne »mit größerer Würde gehorchen, als mit der der Römer und Griechen befohlen«, denn das »Göttliche selbst ist sichtbar und deutlich geworden [...]; wer herrsche, ist nicht mehr zweifelhaft; über alles Geringere sind Missverständnisse möglich, aber das Höchste ist erkannt.«<sup>10</sup> Müllers Beschwörung dieser wahren, »geistlichen« Rhetorik gegen den Verfall der Beredsamkeit ist nicht nur eine seiner typischen Idiosynkrasien, sondern höchst symptomatisch: Ebenso Ausdruck einer Krise wie deren originelle Deutung, Vorschlag ihrer Lösung wie auch Selbstinszenierung als Verkörperung dieser Lösung. Wie er wie andere Zeitgenossen immer wieder betont und wie auch die historische Forschung grundsätzlich bestätigt – die Rhetorik gerät um 1800 in eine tiefe Krise. Ganz verschiedene Entwicklungen tragen zu diesem »antirhetorical bent of modernization«<sup>11</sup> bei: die Betonung einer »einfachen«, »transparenten« und »objektiven« Sprache im Rahmen der wissenschaftlichen Revolution; die Aufwertung von »Individualität« und »Authentizität« in der bürgerlichen Kultur des 18. Jahrhunderts; die fortschreitende Verschriftlichung der Kommunikation und die Entstehung einer publizistischen Öffentlichkeit; die Auflösung der frühneuzeitlichen *res publica litterarum* in nationale Literaturen; der Zerfall der Regelpoetik; die romantische Ausdrucksästhetik; der Aufstieg der Sprachwissenschaft; der antirhetorische Impuls der Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts und die Neubegründung der Forschungsuniversität, in der der Rhetorikunterricht weitgehend verschwindet und dass rhetorisches Wissen teils verworfen, teils in anderen Disziplinen verstreut wird.

Wie freilich dieser Prozess im Einzelnen zu interpretieren ist, wie radikal er ist und wie endgültig, darüber streitet die Forschung und nicht zuletzt die verschiedenen Disziplinen. Historiker der Rhetorik relativieren – wenig überraschend – die Verfallsdiagnose auf vielfältige Weise oder sprechen allgemeiner von »Transformation«<sup>12</sup>. Doch auch die Verfallsdiagnose ist in der Regel weniger eine des Verschwindens als der Latenz: Bemerkt wird das Verschwinden der Rhetorik aus einer Perspektive ihrer Wiederkehr, die sich etwa mit den Namen Nietzsche und Freud verbindet. Vor allem bleibt umstritten, wie sich die Krise der Rhetorik zu anderen Krisen der Moderne verhält, zur Krise der Repräsentation, zur Krise des Verstehens, zur Krise der

<sup>8</sup> So vor allem Ueding: Müller empfehle als »Antidot gegen den Verfall der Beredsamkeit ihre Allianz mit dem Glauben« (Gert Ueding, *Moderne Rhetorik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, München 2009, 57); damit werde die »Homiletik« zum »Fundament von Müllers neuer Beredsamkeit« (Gert Ueding, Bernd Steinbrink, *Grundriss der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, 3. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart, Weimar 1994, 137).

<sup>9</sup> Im Horizont des Gesamtwerkes von Müller, d. h. seiner Lehre vom Gegensatz und der katholischen Wendung, die seine Spätschriften prägen, wird dieses »höhere Dritte« zunehmend als die katholische Kirche und der katholische Glaube identifizierbar.

<sup>10</sup> Müller (Anm. 1), 436.

<sup>11</sup> John Bender, David Wellbery, »Rhetoricality. On the modernist return of Rhetoric«, in: Dies. (Hrsg.), *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*, Stanford UP 1990, 3–41, hier: 7.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Ingrid Lohmann, *Bildung, bürgerliche Öffentlichkeit und Beredsamkeit. Zur pädagogischen Transformation der Rhetorik zwischen 1750 und 1850*, Münster, New York 1993.

politischen Semantik, zum epistemologischen Bruch um 1800, zur Säkularisierung und vielen anderen Krisen.<sup>13</sup>

Angesichts dieser Debatten ist es einigermaßen überraschend, dass ausgerechnet die »göttliche Beredsamkeit«, an der sich Müllers Überlegungen zentral orientierten, kaum berücksichtigt wird, wenn es um die Krise der Rhetorik geht. Denn die Homiletik, also die Predigtlehre, wie auch die Predigt stehen in verschiedener Hinsicht quer zu den erwähnten Diagnosen und Deutungen und können daher, so die hier zu entwickelnde These, entscheidend dazu beitragen, besagte Krise besser und genauer zu verstehen. Vier Perspektiven wollen wir dabei ins Zentrum stellen. Erstens stehen Homiletik und Predigt um 1800 immer für die Kontinuität der rhetorischen Tradition, auch auf institutioneller Ebene. Die Homiletik bleibt durch das ganze 19. Jahrhundert und bis in die Gegenwart hinein ein fester Bestandteil theologischer Ausbildung und zugleich ein Ort, an welchem umfassend rhetorisches Wissen transportiert wird. Die Predigt selbst ist auch im 19. Jahrhundert ein zentraler, wenn nicht der zentrale Ort oratorischer Mitteilung.<sup>14</sup> Gerade diese Kontinuität erlaubt es zweitens – und das haben wir bereits bei Müller gesehen – homiletisches Gedankengut und homiletische Verfahren in einen neuen Kontext zu verschieben, und zwar gerade deshalb, weil bestimmte homiletische Grundfiguren – etwa die Unverfügbarkeit wie Notwendigkeit jenes »Höchsten«, das »Durchbrechen« zu den versteinerten Herzen – sich gut dafür eignen, um Begründungsprobleme neuer Wissensformen zu bearbeiten. In der Predigt manifestiert sich drittens aber auch ein Bruch mit der Tradition, weil eine der markantesten erwähnten Krisen um 1800 der Autoritätsverlust der religiösen Überlieferungen und Formen ist. Allgemeiner gesagt: Schon durch die Aufklärung wird die Selbstverständlichkeit konfessioneller Formen der Verkündigung in Frage gestellt, was viele Prediger nach neuen Wegen suchen lässt, um Religion und Religiöses zu vermitteln – darunter auch neue Formen der Predigt. Schließlich eignet sich viertens die Predigt aufgrund ihrer komplexen Sprechsituation dazu, diese Fragen selbst wieder zu reflektieren und zu inszenieren, wie das in Müllers Inszenierung dieser Reden als einer schon statthabenden höheren Beredsamkeit stattfindet.

Diese Fragen sind mit Ausnahme einer verdienstvollen Studie von Nicolas Saul zur »Interaktion« von Romantik und Homiletik und ausgewählten Monographien zu homiletischen Intertexten im Werk einzelner Autoren bisher wenig berücksichtigt worden,<sup>15</sup> und zwar weder in der Homiletik- und Predigtgeschichte noch in

<sup>13</sup> Vgl. etwa: Sandra Heinen, Harald Nehr (Hrsg.), *Krisen des Verstehens um 1800* (Stiftung für Romantikforschung XXVII), Würzburg 2004; Erika Fischer-Lichte (Hrsg.), *Theatralität und die Krisen der Repräsentation. DFG-Symposium 1999*, Stuttgart 2001; Martina Kumlehn, *Krisen deuten. Schleiermacher im Spiegel des modernen Krisenbewusstseins* (Schleiermacher-Lecture, Berlin 2022), Berlin, Boston 2024, 5–11.

<sup>14</sup> »Es ist ein Gemeinplatz der Rhetorikgeschichtsschreibung geworden, daß die protestantische Predigt den Geist der Rhetorik trotz mancher Kritik und Animosität über die Zeiten des Verfalls der Beredsamkeit hinweg erhalten habe« (Ueding [Anm. 8], 37).

<sup>15</sup> Vgl. Nicholas Saul, »Prediger aus der neuen romantischen Clique«. *Zur Interaktion von Romantik und Homiletik um 1800*, Würzburg 1999. An Einzelstudien vgl. etwa Ursula Naumann, *Predigende Poesie. Zur Bedeutung von Predigt, geistlicher Rede und Predigertum für das Werk Jean Pauls*, Nürnberg 1976; Kim Apel, *Predigten in der Literatur. Homiletische Erkundungen bei Karl Philipp Moritz* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 7), Tübingen 2009.



der Diskussion um die ›Krise der Rhetorik‹. Das dürfte vor allem auf die disziplinäre Aufteilung des Gegenstandes zwischen Theologie und Literaturwissenschaft zurückzuführen sein, die durch jeweils spezielle Probleme beider Disziplinen noch verstärkt wird: In der Literaturwissenschaft hat das lange zentrale Säkularisierungsparadigma den Blick auf die Verwandlung ›der Predigt‹ in ›die Literatur‹ gerichtet, anstatt die Verschränkung und Durchdringung beider Diskurse zu untersuchen.<sup>16</sup> In der Theologie behindert die disziplinäre Auseinanderentwicklung von Historischer und Praktischer Theologie und innerhalb der Letzteren die stark normativ-praktische Orientierung der Homiletik die Arbeit am konkreten Predigtmaterial. Erst wenn beide Seiten ihre diesbezüglichen Beschränkungen überwunden haben, dürfte eine fruchtbare interdisziplinäre Beschäftigung mit der Predigt möglich sein.

Wir vertreten im Folgenden die These, dass die Predigt es erlaubt, epistemisch-rhetorische Umbrüche um 1800 zu beschreiben, weil sie einerseits unmittelbar von der Krise der Rhetorik betroffen ist, andererseits als Form aber weiterbesteht und gerade dadurch vielfältige Dynamiken zu bündeln vermag. Das soll in interdisziplinärer Perspektive an den erwähnten vier Modi exemplarisch skizziert werden: Bei Franz Theremin (I) lässt sich die Kontinuität und explizite Affirmation der rhetorischen Tradition in der Homiletik und Predigt beobachten, Johann Gottlieb Fichtes (II) angewandte Philosophie macht deutlich, wie homiletische Elemente in neue Kontexte verschoben werden, bei Friedrich Schleiermacher (III) lässt sich beobachten, wie die Krise der Rhetorik zur Neuformatierung religiöser Mitteilung führt und Karl P. Moritz (IV) inszeniert die Spannungen zwischen religiöser und ästhetischer Semantik selbst als Predigt.

## I.

Wenn Müller über die geistliche Beredsamkeit spricht, geschieht dies auch aus konkreter Anschauung und vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrung. Der »vorzüglichste Geistliche und Redner am Hofe [...], ein sehr gelehrter und frommer Mann«<sup>17</sup> ist für ihn der reformierte Theologe und Prediger Franz Theremin. Mit diesem ist er sowohl persönlich-freundschaftlich verbunden wie auch beide das Anliegen verbindet, die Rhetorik im Geiste der Predigt zu erneuern. Die Wertschätzung der geistlichen Beredsamkeit könnte sich bei Müller auch einem protestantisch-reformierten Einfluss verdanken. Die Frage, wie zu predigen sei, steht nämlich auch im Zentrum von Theremins Werk und trieb ihn nach eigenem Bekunden bereits von Kindheitstagen an um:

<sup>16</sup> Vgl. dazu Andreas Mauz, Daniel Weidner, »Literatur und Religion, paradigmatisch. Zur Einleitung«, in: Dies. (Hrsg.), *Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung*, Stuttgart 2023, 1–31.

<sup>17</sup> »Adam Müller in einem Schreiben an Graf Johann Hieronymus Allegri, 1824«, in: Adam Müller, *Lebenszeugnisse*, hrsg. Jakob Baxa, München, Paderborn, Wien 1966, II, Nr. 1334, 652–661, hier: 654. Zu Theremin vgl. Conrad (Anm. 1), 14–133; Marion Dittmer, *Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (Theologische Bibliothek Töpelmann 167), Berlin, Boston 2014, 26–133.



Ich mochte etwa acht Jahre alt seyn, da gab ich einen schweigenden Zuhörer ab bei einem Gespräch, das mein Vater – er war Landprediger [...] – mit einem Amtsbruder über ihre respectiven Predigten führte. Dann trat ich vor sie beide hin, und sagte: Das Predigen sey wohl recht schwer! Mein Vater schwieg; der Amtsbruder lächelte und sagte: Das verstehe ich jetzt noch nicht; künftig würde ich wohl einsehn, nichts sey leichter als Predigen. In diesem Vorgang ist mein ganzes Leben symbolisirt, wo man mir immer gesagt hat, es sey sehr leicht zu predigen, und ich immer gefunden habe, es sey sehr schwer.<sup>18</sup>

Die Antwort auf diese ihm schwere Frage suchte er in seinem umfangreichen Werk auf vielfältigen Wegen und in unterschiedlichen Verfahren: Einerseits durch die Rezeption romantisch-literarischer Innovationen,<sup>19</sup> andererseits durch Anregungen bei den theologisch eher restaurativen Ideen der Erweckungsbewegung und zuletzt und entscheidend in der antiken Rhetorik. Letzteres verdichtet sich in seinem Werk *Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik*,<sup>20</sup> einem der zentralen Rhetorikwerke um 1800. Hier entfaltet Theremin, v. a. im Rückgriff auf Quintilian und Demosthenes, ein Verständnis der Rede als ethische Tat. Dabei ist ihm nun ausgerechnet die Predigt, neben der politischen Rede, diejenige rhetorische Form, derentwegen Rhetorik herausgefordert, notwendig ist und auch gegenwärtig aktuell bleibt. Denn die Predigt führt die antike Rhetorik in die Moderne:

Es ergibt sich ferner, daß wenn auch die politische und gerichtliche Beredsamkeit der Alten untergegangen seyn sollte, nur eine Form der Sache, *nicht aber die Sache selbst verloren* ist; denn diese ist in der kirchlichen Beredsamkeit mit einem höheren Glanze wieder auferstanden; ihre Ideen sind verklärt worden, indem sie durch das Medium der Religion hindurchgingen, und sie ersetzt durch die Größe des Gegenstandes, was ihr an Vollkommenheit der Form, in Vergleich mit der antiken, abgehen mag.<sup>21</sup>

Theremin überträgt hier die religiöse Metaphorik der Auferstehung bzw. Aufweckung auf die Rhetorik, verbindet also religiöse und rhetorische Erweckung im Modell der geistlichen Beredsamkeit. Es ist der Gegenstand des Christentums, dessen Größe, der die untergegangene antike Rhetorik wieder auferstehen lässt. So zeichnet sich das Christentum gerade dadurch aus, dass es in der antiken ›Krise‹ der Rhetorik mit der Predigt eine neue Form der Beredsamkeit hervorgebracht hat und dies daher auch in der gegenwärtigen ›Krise‹ der Rhetorik vermöge.<sup>22</sup> Durch das ›Medium der Religion‹ aufersteht die Rhetorik aus ihrer Krise, auch weil die Rhe-

<sup>18</sup> Franz Theremin. »Briefe an einen Nicht-Existirenden (1843)«, jetzt in: Ders., *Abendstunden*, 5. Ausg. Mit dem Bildniß des Verfassers, Berlin 1858, 269–310, hier: 292.

<sup>19</sup> Theremin engagierte sich im »Nordsternbund«, war befreundet mit Friedrich Baron de la Motte-Fouqué und pflegte Kontakte zu Adalbert Chamisso und Karl August Varnhagen von Ense.

<sup>20</sup> Franz Theremin, *Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik (1814)*, 2., verbesserte Aufl., Berlin 1837.

<sup>21</sup> Theremin (Anm. 20), 36 f. (Hervorh. RC).

<sup>22</sup> Theremin (Anm. 20), 4.



torik als »eine der Grundkräfte im Menschen«<sup>23</sup> in »unsern unrhetorischen Zeiten«<sup>24</sup> überhaupt nicht untergehen kann. Genau dafür stehen die geistliche Beredsamkeit und die konstante Praxis der Predigt. Um es zuzuspitzen: Die Rhetorik lebt und überlebt dank der Religion, genauer: dank der kirchlichen Religion. Die »Wirkung der geistlichen Beredsamkeit« hängt für Theremin nämlich von »ihrem Anschließen an das positive Christenthum« ab, weil in »den Dogmen unserer Religion alle Kraft der geistlichen Beredsamkeit verborgen liegt.«<sup>25</sup> Im Unterschied zur politischen Rede ist deshalb, wie bei Müller, der Prediger »Bote[]«<sup>26</sup> bzw. »Organ eines Höheren«<sup>27</sup>. Er hat ein Amt und ist durch die göttliche Offenbarung legitimiert und autorisiert. An der entscheidenden Stelle wählen Theremin und Müller, trotz konfessioneller Differenzen, eine ähnliche Denkfigur, um die Rhetorik der Predigt zu begründen.

Während aber Müller diesen Zusammenhang im Modus der öffentlichen Rede inszeniert, wählt Theremin vielfältige literarische Formen, die freilich allesamt Mündlichkeit inszenieren und oft den Gestus des Gesprächs als der Grundform der Rede wählen. Diese vielfältigen Literarisierungsformen sind ein gutes Beispiel für das Ubiquitär-Werden des Rhetorischen, also dafür, dass die Zeit um 1800 eben auch das »Zeitalter proliferierender Rede-, Schreib-, und Wissenschaftstätigkeit« ist,<sup>28</sup> die Zeit der »Vergesellschaftung der Rhetorik«.<sup>29</sup> Auch dafür steht die Predigt. Bei Theremin finden sich neben dem klassischen Lehrbuch (im Hintergrund stehen wohl Vorlesungen<sup>30</sup>) autobiographisch grundierte, freilich fingierte *Briefe an einen Nicht-Existierenden*.<sup>31</sup> In Anlehnung an antike Vorbilder inszeniert er hier die Ursprünge seines rhetorischen Ideals (Quintilian) als Akt einer religiösen Offenbarung (Augustinus), gleichsam als ein rhetorisches Bekehrungserlebnis: Es geschah »eines Morgens, als ich mich auf meinem Zimmer befand, in welches die helle Sonne hereinschien, daß der Gedanke auf einmal klar vor meinem Geiste stand: Die Beredsamkeit ist ein Handeln; sie kann daher nur durch sittliche Grundsätze geleitet werden.«<sup>32</sup> Auch hier bemüht Theremin in Bezug auf die Rhetorik das Morgen- und Erweckungsmotiv und grundiert dieses offenbarungstheologisch – der entscheidende Gedanke ist eine Eingebung.

<sup>23</sup> Theremin (Anm. 20), 7.

<sup>24</sup> Theremin (Anm. 20), 21.

<sup>25</sup> Theremin (Anm. 20), 67.

<sup>26</sup> Theremin (Anm. 20), 63.

<sup>27</sup> Theremin (Anm. 20), 67.

<sup>28</sup> Harald Nehr, »Ein schweigender Hermes. Zur Krisis einer epistemologischen Fragestellung um 1800«, in: Ders., Sandra Heinen (Hrsg.), *Krisen des Verstehens um 1800* (Stiftung für Romantikforschung XXVII), Würzburg 2004, 9–20, hier: 9.

<sup>29</sup> Lohmann (Anm. 12), 6.

<sup>30</sup> Franz Theremin, *Vorlesungen über Homiletik, aufgeschrieben von F. W. Scherer*, Berlin Sommersemester 1843. Ein handschriftliches Exemplar der unveröffentlichten Mitschrift findet sich in der Bibliothek des Göttinger Stifts.

<sup>31</sup> Theremin (Anm. 18).

<sup>32</sup> Franz Theremin, »Zwischen Genf und Paris«, in: Ders., *Abendstunden, 5. Ausg. Mit einem Bildniß des Verfassers*, Berlin 1858, 308 f. (im Orig. teilw. hervorgeh.).

Daneben finden sich fingierte Dialoge über die Rhetorik, in denen er den Gedanken, dass das Gespräch die »Grundform der Rede«<sup>33</sup> sei, inszeniert. Bedeutsam ist ein Dialog über die Herausforderungen der Predigt – »Die geistliche Beredsamkeit«. Ein Jüngling, der beabsichtigt, »ein berühmter Redner zu werden«<sup>34</sup>, stellt einem älteren Mann, in welchem Theremin sich selbst zu erkennen gibt, vier Fragen zur Predigt, die sich allesamt aus der antiken Rhetorik ableiten lassen: nach deren Adressat (Herz oder Verstand), ihrem Stil (erhaben oder einfach), der Rednerpersönlichkeit und der Art des Vortrags. All diese Fragen beantwortet der Ältere durch Verweis auf die jeweils konkrete Situation, nach welcher zu entscheiden sei, um anschließend die für ihn entscheidende Frage zu stellen – nämlich die nach der richtigen religiösen Gesinnung, nach dem Glauben des Predigers. Daran hängt alles. Da der Glaube für Theremin wesentlich ein Gefühl innerer Ergriffenheit ist, schreibt er dem Dialog einen inneren Monolog ein, in welchem die wahre Predigt begriffen wird als ein »Ausströmen des innern geistigen Lebens, welches vom Geiste Gottes erzeugt, und welches täglich genährt werden muß durch Buße, Gebet, und Lesen des göttlichen Wortes«<sup>35</sup>.

Aufschlussreich ist zuletzt ein knapper Blick auf das umfangreiche gedruckte Predigtwerk Theremins. Im Unterschied zu Müller predigte Theremin selbst und war neben Schleiermacher einer der berühmtesten Prediger Berlins in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, seit 1814 Hof- und Domprediger. In zehn Bänden sind ausgewählte Predigten veröffentlicht.<sup>36</sup> In gedruckter Form wird die mündliche Rede zur Erbauungsliteratur, die gelesen statt gehört wird, aber keinen anderen Zweck als die Predigt selbst verfolgt, nämlich zur »Verbreitung des wahren Christentums beizutragen.«<sup>37</sup> Dieses Anliegen wird im Vorwort zum ersten Band durch eine konfessorische Geste unterstrichen – den Predigten wird ein Glaubensbekenntnis vorangestellt, auch um den oben beschriebenen Sachverhalt, dass die wahre geistliche Beredsamkeit am Glauben des Predigers hänge, zu demonstrieren:

Ich glaube, daß wir eine Offenbarung haben, die etwas anderes ist, als Vernunftkenntnis; daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist; daß sein Tod uns mit Gott versöhnt hat; daß Tugend und Seligkeit, die ohne ihn unerreichbar blieben, die Früchte der Erlösung sind. Fehlt diese Ueberzeugung, die ihm Licht und Zusammenhang giebt, so ist das Christenthum ein verworrenes Chaos; Jesus Christus verliert seine Ansprüche auf sittliche Verehrung; seine Lehre vermag nicht mehr, zur Reinigung und Beruhigung des Herzens, das zu leisten was sie verspricht.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Franz Theremin, »Fragmente«, jetzt in: Ders., *Abendstunden*, 5. Ausg. Mit dem Bildniß des Verfassers, Berlin 1858, 313–362, hier: 319.

<sup>34</sup> Franz Theremin, »Die geistliche Beredsamkeit«, jetzt in: Ders., *Abendstunden*, 5. Ausg. Mit einem Bildniß des Verfassers, Berlin 1858, 134–143, hier: 137.

<sup>35</sup> Theremin (Anm. 34), 140.

<sup>36</sup> Franz Theremin, *Predigten*, 10 Bde., div. Auflagen, 1837–1847.

<sup>37</sup> Franz Theremin, *Predigten. Erster Band*, Berlin <sup>3</sup>1829, Vorrede zur ersten Auflage, III–V, hier: III.

<sup>38</sup> Theremin (Anm. 37), IIIf.



Die Pflege und Wiederherstellung eines solchen wahren christlichen, in der Offenbarung fundierten Glaubens in und durch die geistliche Beredsamkeit ist bei Theremin die Antwort auf den epistemischen Umbruch um 1800. Die Predigt steht für die Kontinuität und Affirmation des rhetorischen Erbes in seiner christlichen Gestalt. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Abschnitt aus einer Predigt Theremins anlässlich des Reformationsjubiläums im Jahr 1817:

Nachdem die große Begebenheit der Glaubensverbesserung gestern der evangelischen Christenheit zu ihrer Erbauung und Ermunterung ist dargestellt worden, rede die Kirche heute noch besonders das emporblühende Geschlecht an, so wie Diejenigen, denen die Pflege desselben befohlen ist [...]. Denn zu einem großen und schweren Geschäfte sind wir Alle, die wir in diesen Zeiten leben, durch den Willen der Vorsehung berufen. Wiederherstellen sollen wir den Glauben, dessen unschätzbare, von unseren Vorfahren ihm anvertrautes Pfand, das verflossene Jahrhundert veruntreut und verschleudert hat; befreien sollen wir die Kirche von den unzähligen Mängeln, welche sie entstellen; erwecken sollen wir sie aus dem Schlafe der Trägheit und Sorglosigkeit.<sup>39</sup>

Wie das Aufkommen des Christentums die antike Beredsamkeit vor dem Niedergang bewahrt hat, indem es die Form der Predigt generierte, so kann die Predigt gegenwärtig religiöse Erneuerung bieten und die Geschichte der Rhetorik weitgehend unverändert fortschreiben, ohne sie grundstürzend zu ändern. Genau darin aber liegt die Pointe: Ist die Homiletik das Fundament der zu erneuernden Rhetorik, dann geschieht diese Erneuerung in der Predigt eben nicht aufgrund einer Reflexion auf die rhetorische, weil epistemisch heikel gewordene Situation des Christentums, sondern durch den Rückgriff auf das ›Offenbarungswissen‹ des Christentums. Dass die Zweisprachigkeit für Theremin nicht das Problem, sondern die Lösung ist, zeigt, dass er der ›Krise der Rhetorik‹ als Prediger in doppelter Weise begegnet: Sowohl in der Kontinuität und Affirmation der rhetorischen Tradition, die ein Fort- und Weiter-schreiben in neuen literarischen Formen einschließt, als auch in der Kontinuität und Affirmation traditioneller kirchlicher Denk- und Sprachformen.

## II.

Im Winter 1804/05, sonntags von zwölf bis eins, hält Johann Gottlieb Fichte in der Berliner Akademie der Wissenschaften seine Vorträge *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hier will Fichte die esoterische Philosophie des spekulativen Idealismus endlich populär machen – und der Erfolg ist groß, es finden sich weit über hundert Menschen ein, darunter ein preußischer Prinz, verschiedene Diplomaten, aber auch Gelehrte und Professoren. Aufgrund des Erfolges hält Fichte weitere öffentliche Vorlesungen wie die *Anweisung zum seligen Leben* (1806) und die *Reden an die deutsche Nation* (1807/08). Fichtes auch als ›angewandte Philosophie‹

<sup>39</sup> Franz Theremin, »Von dem Geiste der Reformation (1817)«, in: Ders., *Predigten. Erster Band*, Berlin 1829, 261–280, hier: 263f. Es handelt sich um eine am 1. November 1817 gehaltene Schulpredigt im Joachimsthalschen Gymnasium über Off 3, 11: *Halte was du hast, daß niemand deine Krone nehme*.

bezeichneten Vorträge sind bewusst und explizit rhetorisch und orientieren sich ausdrücklich an homiletischen Vorbildern: Er habe sich, so das Vorwort zu *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, an ein gebildetes Publikum gewandt, daher »hielt ich sie in der bekannten Büchersprache, und an dem Faden der Metapher, der dieser zu Grunde liegt. Ich hätte ganz dasselbe, auch als Prediger, von der Kanzel für das Volk insbesondere vortragen können; nur hätte ich es sodann in der Bibelsprache thun müssen«.<sup>40</sup>

Tatsächlich hat Fichte ein überraschend positives Bild von der Rhetorik und auch von der Homiletik. In seinen Erinnerungen schreibt er, er habe sich in seiner Jugend für die Kanzel bestimmt gesehen, eine Zeit lang trägt er sich mit dem Plan, in der Schweiz eine Rednerschule zu gründen.<sup>41</sup> Das entspricht nicht nur der dezidiert praktischen Ausrichtung seiner Philosophie, sondern auch einer Kritik der literarischen Öffentlichkeit, die an die verbreitete Kritik der Lesesucht anschließt:

Das Zeitalter kann nicht mehr Lesen und darum ist alles Schreiben vergeblich. Dann wird es hohe Zeit, etwas Neues zu beginnen. Dieses Neue ist nun meines Erachtens dies, daß man, von der einen Seite, wiederum das Mittel der mündlichen Mitteilung ergreife, und diese zur Fertigkeit, und Kunst ausbilde; von der anderen, sich Empfänglichkeit für diese Art der Mittheilung zu erwerben suche.<sup>42</sup>

Vor allem aber reagiert angewandte Philosophie auf eine zentrale Erfahrung um 1800: die Unverständlichkeit der neueren Philosophie. Denn mit dem Anspruch der neuen Transzendentalphilosophie Kants, eine kopernikanische Wende in der Philosophie zu vollziehen, sieht von der alten Metaphysik abzulösen und eine ganz neue Sicht zu entwickeln, geht auch ein Problem einher: die radikal neue Einsicht lässt sich nicht mehr mitteilen.<sup>43</sup> Schon Kants Philosophie galt als schwer verständlich, Fichtes Theorie eines ›Ichs‹, das sich selbst und auch sein ›Nicht-Ich‹ ›setzt‹, wird schon bald zum Inbegriff des Unverständlichen, das, so etwa Jean Paul in seiner Vorrede zur *Clavis Fichtiana*, »mehr in den Ohren als in den Köpfen« Fuß gefasst habe.<sup>44</sup> Zwar setzt Fichte viele Anstrengungen daran, im Deutschen »eine philosophische Sprache zu schaffen«, also »der Philosophie auch eine geschmeidigere, u.

<sup>40</sup> Johann Gottlieb Fichte, »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Bd. 8: Werke 1801–1806*, hrsg. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, unter Mitw. von Josef Beeler, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 141–398, hier: 276 f.

<sup>41</sup> Zu Fichtes früher Beschäftigung mit der Rhetorik vgl. Martin Schippan, *Die Akademische Antrittsrede um 1800. Literarische Konstitution der philosophischen Öffentlichkeit*, Heidelberg 2017, 165 ff., sowie Peter Oesterreich, Hartmut Traub, *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Stuttgart 2006. Hier wird insbesondere der »Ausfall« der Ästhetik (ebd. 81) in Fichtes Denken betont, deren Rolle wesentlich die Rhetorik übernimmt.

<sup>42</sup> Fichte (Anm. 40), 263 f.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Denis Thouard, *Geteilte Ideen. Philosophische Versuche, den Leser zum Verstehen zu bringen*. Aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann, Berlin 2016.

<sup>44</sup> Jean Paul, »Clavis Fichtiana, Vorrede«, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. Norbert Miller, Abt. 1, Bd. III, München 1966, 1011–1018, hier: 1013.



besonders teutsche Mundart zu verschaffen«<sup>45</sup>. Aber die immer neuen Fassungen der *Wissenschaftslehre* werden zunehmend von dem selbstkritischen Bewusstsein getragen, dass seine Philosophie sich kaum mitteilen lasse: »Die Sprachzeichen nämlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht satt-sam verständigen.«<sup>46</sup> Aber auch eine neue Terminologie wäre keine Abhilfe für das Problem, dass der neue Inhalt »eben mit einem Schlage begriffen werden [muss]: um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnis nachhelfen.«<sup>47</sup>

Dieses Problem der Unverständlichkeit löst Fichte einerseits durch die genetische Vortragsweise seiner Philosophie, andererseits durch die Entwicklung einer separaten angewandten Philosophie als neue Form der Propädeutik. Die genetische Vortragsweise, die ähnlich auch von Schelling und Schleiermacher vertreten wird, besteht darin, nicht Resultate, sondern den Denkweg vorzutragen, wie Fichte in einem Brief an Schiller skizziert:

Ich setze die Popularität vorzüglich in den Gang, den ich nehme [...]. Nachdem die streng philosophische Disposition fertig ist, mache ich ihn nach ganz anderen Grundsätzen: knüpfe an eine sehr gemeine Erfahrung an, und führe so den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideen-Assoziation, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer, als vor der Hand nöthig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt.<sup>48</sup>

Der Vortrag geht also von einer philosophischen Disposition aus, nimmt dann aber einen Umweg über die Unschärfe der Ideenassoziation, um erst am Schluss wieder zu scharfer Bestimmung zu kommen. Weil das Denken wie das Handeln nur im Vollzug möglich ist, zieht Fichte die lebendige Rede der toten Schrift vor, denn nur jene erlaubt es, das Gedachte immer wieder neu und aktuell entstehen zu lassen. »Der Buchstabe tödtet ganz besonders in der Wissenschaftslehre.«<sup>49</sup> Parado-

<sup>45</sup> »Johann Gottlieb Fichte an Anna Henriette Schütz am 15.1.1794«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe III, Bd. 2: Briefwechsel 1793–1795*, hrsg. Hans Jacob, Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 47f.

<sup>46</sup> Johann Gottlieb Fichte, »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Bd. 4: Werke 1797–1798*, hrsg. Reinhart Lauth, Hans Gliwitzky, unter Mitw. von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 167–282, hier: 272.

<sup>47</sup> Johann Gottlieb Fichte, »Die Wissenschaftslehre«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe II, Bd. 8: Nachgelassene Schriften 1804*, hrsg. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, unter Mitw. von Erich Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 228. Zu Fichtes »Wende« in der »Abkehr vom systembezogenen, kontextautonomen Fachterminus und die Zuwendung zum gemeinsprachlichen kontextbedingten Wort« vgl. Martin Siegel, »Die Einforderung eines lebendigen Sprachvollzuges als Kennzeichen der späten Wissenschaftslehre Fichtes«, *Fichte Studien* 32 (2009), 67–78, hier: 69.

<sup>48</sup> »Fichte an Johann Christoph Friedrich Schiller am 27. 6.1795«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe III, Bd. 2: Briefwechsel 1793–1795*, hrsg. Hans Jacob, Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 339.

<sup>49</sup> Johann Gottlieb Fichte, »Ueber den Unterschied des Geistes, u. des Buchstabens in der Philosophie«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe II, Bd. 3: Nachgelassene Schriften 1793–1795*, hrsg. Reinhard Lauth, Hans Jacob, unter Mitw. von Hans Gliwitzky, Peter Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 323–333, hier: 325.

xerweise ist Fichtes Vorlesungsweise zunächst *weniger* mündlich, da er nicht mehr ein gegebenes Lehrbuch mündlich kommentiert, wie das in der frühneuzeitlichen Universität üblich war und wie es noch Kant praktiziert hatte, sondern seine Vorlesungen als selbstständige Texte schreibt: »Mein Vortrag ist immer synthetisch; ich werfe meine Gedanken nie hin, wie ich sie unsichtbar in meiner Studierstube gedacht habe, sondern ich denke sie, finde sie, entwicke sie vor den Augen der Hörer, und mit Ihnen. [...] Da ich fast alles wörtlich niederschreiben werde, so hoffe ich diese Art des Vortrags dann so ziemlich in der Gewalt zu haben.«<sup>50</sup> Der Vortrag wird also als mündlicher geschrieben und soll auch so rezipiert werden, weshalb Fichte darauf insistiert, dass die Studenten nicht mitschreiben, sondern allenfalls Stichworte notieren, um ohne Ablenkung mitdenken zu können. So entsteht der genetische Vortragsstil der deutschen Philosophie, der nicht wenig zu ihrem akademischen Erfolg im 19. Jahrhundert beiträgt und das schon für überholt geltende Format der Vorlesung noch einmal charismatisch auflädt.<sup>51</sup>

Auf andere Form begegnet Fichte dem Problem der Unverständlichkeit und Unzugänglichkeit der Philosophie in der sogenannten angewandten Philosophie, deren rhetorische Form zuallererst dazu dient, überhaupt zu denjenigen vorzudringen, die die Vorlesungen hören:

Die Grundsätze derselben sind freilich kopfbrechende Spekulationen, die keinen unmittelbaren Einfluß auf's menschliche Leben haben; aber ihre Folgen sind äußerst wichtig für ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verdorben ist; und diese Folgen der Welt in einem anschaulichen Lichte darzustellen, wäre, glaube ich, Verdienst um sie.<sup>52</sup>

Im Zeitalter der »vollendeten Sündhaftigkeit«<sup>53</sup>, als das Fichte seine Gegenwart kennzeichnet, ist es die Aufgabe der Reden, ihre Hörer überhaupt erst zu freien Individuen zu machen, die selbst denken und damit auch philosophieren können. Damit wird das rhetorische Modell recht eigentlich zu einem homiletischen, aus der Belehrung wird Erweckung, in der Hörer, die als Sündige gar nicht hören können, zum Hören erweckt werden. Wie das geschieht, kann man etwa an den *Reden an die deutsche Nation* erkennen, deren erste Vorlesung Fichte mit einer breit entfalteten Erweckungsallegorie beschließt: Heute erscheine die Zeit wie ein Schatten, der sich über den Leichnam beugt, aber die Morgenröte sei schon angebrochen: »Ich will, so ich es kann, die Strahlen dieser Morgenröthe fassen, und sie verdichten zu einem Spiegel, in welchem die trostlose Zeit sich erblicke.«<sup>54</sup> Die dritte Vorlesung

<sup>50</sup> »Johann Gottlieb Fichte an Johann Kaspar Lavater im Februar 1794«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe III, Bd. 2: Briefwechsel 1793–1795*, hrsg. Hans Jacob, Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 60f.

<sup>51</sup> Vgl. dazu grundlegend: William Clark, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago 2006.

<sup>52</sup> »Johann Gottlieb Fichte an Marie Johanne Rahm am 5. 9. 1790«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe III, Bd. 1: Briefwechsel 1775–1793*, hrsg. Hans Jacob, Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 171.

<sup>53</sup> Fichte (Anm. 40), 201.

<sup>54</sup> Johann Gottlieb Fichte, »Reden an die deutsche Nation«, in: Ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Bd. 10: Werke 1808–1812*, hrsg. Erich Fuchs, Reinhard Lauth,



umfasst eine lange Mahnung, seinen Worten Glauben zu schenken, auch wenn das schwerfalle: »Jetzt vermag das Zeitalter noch gar nicht, unseren Worten zu glauben, und es ist notwendig, daß ihm dieselben vorkommen, wie Märchen.«<sup>55</sup> Um die Menschen aus der Lethargie zu wecken, greift Fichte zur Bibel und paraphrasiert lange das Kapitel Hesekiel 37, in dem der Prophet durch das Wort des Herrn die toten Gebeine ebenso wieder lebendig macht wie die gegenwärtige Rede die Hörer wieder erweckt:

Lasset immer die Bestandteile unsres höhern geistigen Lebens eben so ausgedorret, und eben darum auch die Bande unserer National-Einheit eben so zerissen, und in wilder Unordnung durcheinander zerstreut herumliegen, wie die Totengebeine des Sehers [...]; – der belebende Odem der Geisterwelt hat noch nicht aufgehört zu wehen. Er wird auch unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinanderfügen.<sup>56</sup>

Das Zusammenfügen und Wiederbeleben des Nationalkörpers wird – ganz wie die Prophetie selbst – wesentlich als sprachlicher Vollzug verstanden, ein Vorgang, der einmal auf eine wiederherzustellende Nationalsprache rekurriert, sich zum andern im Sprechen selbst vollzieht. Denn Sprache wie auch die Gemeinschaft werden eben auch im Sprechen hervorgebracht, wie besonders der Abschluss der Reden deutlich macht, in dem die Situation der *Reden an die Deutsche Nation* noch einmal aufgerufen wird:

Die Reden, welche ich hierdurch beschließe, haben freilich ihre laute Stimme zunächst an Sie gerichtet, aber sie haben im Auge gehabt die ganze deutsche Nation [...] Merket ihr jetzo nicht auf, und gehet in euch, lasset ihr auch diese Reden wieder als einen leeren Kitzel der Ohren, oder als ein wunderliches Ungetüm an euch vorüber gehen, so wird kein Mensch mehr auf euch rechnen. Endlich einmal höret, endlich einmal besinnt Euch. Geht nur dieses mal nicht von der Stelle, ohne einen festen Entschluß gefasst zu haben.<sup>57</sup>

Fichte stellt seine Hörer also vor die Alternative, ob sie selbst wirklich hören, sich besinnen und entschließen wollen, oder diese Reden einfach nur als Unterhaltung betrachten. Die deutsche Nation, die dabei entstehen kann oder auch nicht, ist ebenso wie die philosophische Freiheit das Produkt des rhetorischen Appells – wie in dem Erziehungsprogramm der Vorlesung *Über die Bestimmung der Gelehrten* soll auch hier der Zuhörer ein Subjekt allererst werden. Wie die Wissenschaft, wird auch die Nation frei und autonom, wenn sie vor die Alternative gestellt wird, was sie werden will: »Es hängt von euch ab, ob ihr das Ende seyn wollt [...] oder ob ihr der Anfang seyn wollt, und der Entwicklungspunkt einer neuen, über alle eure Vor-

---

Hans Georg von Manz, Ives Radrizzani, Peter K. Schneider, Martin Siegel und Günter Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 1–454, hier: 116. Vgl. allgemein zur allegorischen Übergangsrhetorik Oesterreich, Traub (Anm. 41), 344.

<sup>55</sup> Fichte (Anm. 54), 141.

<sup>56</sup> Fichte (Anm. 54), 142.

<sup>57</sup> Fichte (Anm. 54), 285.



stellungen herrlichen Zeit«. <sup>58</sup> Die nationale Gemeinschaft entsteht hier nicht durch Vertrag, Verhandlung oder durch Kommunikation, sondern wird als Gemeinschaft von Erweckten konzipiert. Fichte greift auf die typisch homiletische Figur der Erweckung zurück, um das Problem der Mittelbarkeit der Philosophie zu bearbeiten und zugleich eine öffentliche Rolle für die Philosophie in Anspruch zu nehmen.

### III.

Als Mensch rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht [...]. Daß ich rede rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschiehet es zu einem Endzwecke gemäß oder aus irgend einem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Nothwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin. <sup>59</sup>

Mit diesen Worten beschreibt Friedrich D. E. Schleiermacher in den im Herbst 1799 zunächst anonym veröffentlichten Reden »Über die Religion« seine Situation als Redner: Sie verdankt sich einem »göttliche[n] Beruf«, ist weder aus Vernunft, Zweckorientierung oder Zufall ableitbar. Als göttlich beauftragt beanspruchen die *Reden* den Charakter und Status von Predigten, auch wenn sie gerade nicht einen geteilten Glauben voraussetzen, denn »als Mensch« spreche er zu den Lesern. Die *Reden* stellen den Versuch dar, dass eigentlich Unausprechliche – die Religion, die »heiligen Mysterien der Menschheit« – ausgehend von der individuellen Erfahrung zu versprachlichen und damit kommunizierbar zu machen, gerade für diejenigen, die auf Religion in ihrer kirchlichen Gestalt nicht mehr ansprechbar sind. Schleiermacher, seinerzeit Prediger an der Berliner Charité und mit engen Kontakten in die Kreise der Berliner Frühromantiker (v. a. Schlegel), bedient sich für dieses Unterfangen sprachlich, stilistisch und inhaltlich »den Bordmitteln der Frühromantik« <sup>60</sup>.

Wie Fichte konstituiert Schleiermacher im Vollzug der literarischen Rede die Hörer als Gemeinschaft. Es sind die »Gebildeten« unter den Verächtern der Religion, die er ausweislich des Untertitels ansprechen möchte. Die *Reden* wenden sich an eine, innerhalb der in der Aufklärung entstandene, plurale Öffentlichkeit, weitgehend homogene Gruppe. Diese Gruppe ist verbunden durch ihre Distanz zur Religion. Der Redner kennt ihre Einwände gegen die Religion und nimmt diese einleitend auf, mit dem Ziel, die ihm unsachgemäß scheinenden Einwände zu widerlegen:

<sup>58</sup> Fichte (Anm. 54), 288. Zur Unterscheidung von deliberativer und prophetischer Rhetorik vgl. auch Kathleen Kaveny, *Prophecy without Contempt. Religious Discourse in the Public Square*, Cambridge, Mass. 2016.

<sup>59</sup> Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hrsg. Günter Meckenstock, Berlin, New York 2001, 58 f.

<sup>60</sup> Manfred Frank, »Die Struktur und ihr Stil. Wie Schleiermacher zwischen Derrida und Saussure vermitteln könnte«, *Interjekte* 14 (2022), 56–69, hier: 56.



Es mag ein unerwartetes Unternehmen sein, und Ihr mögt Euch billig darüber wundern, daß jemand gerade von denen, welche sich über das Gemeine erhoben haben, und von der Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen sind, Gehör verlangen kann für einen, von ihnen so ganz vernachlässigten Gegenstand. Ich bekenne, daß ich nichts anzugeben weiß, was mir einen glücklichen Ausgang weissagete, nicht einmal den, meinen Bemühungen Euren Beifall zu gewinnen, vielweniger jenen, Euch meinen Sinn und meine Begeisterung mitzuteilen. Von Alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablassung willig umhängen ließ. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß daß Ihr ebenso wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter giebt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm.<sup>61</sup>

Die rhetorische Situation, die Schleiermacher aufmacht, ruft in mehrfacher Hinsicht die einer Predigt auf: Wie oben erwähnt, übt der Redner einen »göttliche[n] Beruf« aus, sodann werden die gedruckten *Reden* mit einem Bekenntnis (»Ich bekenne«) eröffnet, ein Verfahren, das auch Theremin bei der Publikation seiner Predigten verwendet, und nicht zuletzt spricht Schleiermacher die Hörer bzw. Leser gleich einer ihm bekannten Gemeinde an. Er »redet« zwar nicht als Gläubiger zu Gläubigen, sondern als Mensch zu Menschen, weil Religion, so eine der Pointen der *Reden*, eben ein anthropologisches, allen Menschen zugängliches Phänomen ist. Auch wenn also Redner und Hörer bzw. Leser durch Nähe und Distanz zum Christentum graduell unterschieden sind, greifen die *Reden* dennoch auf geteilte Erfahrungen zurück. Schleiermacher überführt die Predigt für ein religiös-kirchliches Laienpublikum (Gemeinde) in eine öffentliche Rede über Religion an ein säkulares Laienpublikum (»die Gebildeten unter ihren Verächtern«<sup>62</sup>) und kann dabei Vorzüge der Form der Predigt nutzen. Die *Reden* rufen also in Form und Sprache die Predigt auf, ohne explizit Predigt sein zu wollen, da sie sich ja an ein dezidiert kirchlich-religiös distanzierendes bis ablehnendes Publikum richten.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Schleiermacher (Anm. 59), 57.

<sup>62</sup> Klaas Huizing spricht gar von einer »Planierung der Gattungsunterschiede« (ders., »Schleiermachers ursprüngliche Einsicht. Über literarische Formen der Theologie«, in: Arnulf von Scheliha, Jörg Dierken [Hrsg.], *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des Internationalen Schleiermacher Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster, September 2015* [Schleiermacher Archiv 26], Berlin, Boston 2017, 9–32, hier: 10).

<sup>63</sup> Hermann Timm erkennt in den *Reden* »die neue Literaturform einer programmatischen Homilie« (Ders., *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a. M. 1978, 24).

So bleibt gerade die Form der Predigt angesichts des epistemischen Wandels, den die Krise der Rhetorik indiziert, aussagekräftig. Denn auch wenn der Geltungs- und Evidenzverlust der objektiven Glaubensinhalte und des kirchlich verwalteten Offenbarungswissens offensichtlich ist und die Bemühungen von Theologen wie Theremin von hieraus hilflos wirken, bleibt »das Bedürfnis nach religiöser Orientierung und persönlicher Frömmigkeit«<sup>64</sup> erhalten. Die Form der Predigt als einer religiösen Rede, als Rede »über Religion« und gerade nicht als ›Verkündigung‹ objektiver Wahrheitsaussagen, erweist sich als geeignet, diese »Gleichzeitigkeit von Handlungsbedarf und Evidenzmangel«<sup>65</sup> zu bearbeiten. Als religiöse Rede verstanden vermag sie das vorsprachliche Phänomen der Religion öffentlich zu kommunizieren, indem sie dem Eigenen der Religion, angesiedelt »zwischen Affekt und Bedeutung«, »zwischen Vorsprachlichkeit und Deutung« Ausdruck verleiht.<sup>66</sup> Es kann nämlich »alle Mittheilung der Religion nicht anders als rhetorisch sein«<sup>67</sup>. Die religiöse Situation der Moderne ist gerade deshalb eine rhetorische Situation, weil die grundsätzliche Mitteilbarkeit von Religion fraglich geworden ist, aber zugleich Religion nicht anders als in der Form der Mitteilung kommunizierbar ist. Während bei Theremin die Rhetorik dank der Religion, insbesondere dank des objektiven Christentums fortbesteht, verschwindet bei Schleiermacher die Religion aufgrund ihres grundsätzlich rhetorischen Charakters auch in der Moderne nicht.

In der zweiten Rede (›Über das Wesen der Religion‹) entfaltet Schleiermacher diesen Sachverhalt. Zum einen, indem er die zentrale Wesensbestimmung der Religion in Form einer direkten Anrede der Adressaten – die gebildeten Verächter der Religion – inszeniert und die religionstheoretisch zentrale Bestimmung durch eine Inversion hervorhebt:

Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Gränzen aufs genaueste bestimmen laßen. Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird. Wenn die Ausflüße des Lichtes nicht – was ganz ohne Euer Veranstaltung geschieht – Euer Organ berührten, wenn die kleinsten Theile der Körper die Spitzen Eurer Finger nicht mechanisch oder chemisch affizirten, wenn der Druk der Schwere Euch nicht einen Widerstand und eine Gränze Eurer Kraft offenbarte, so würdet Ihr nichts anschauen und nichts wahrnehmen, und was Ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge,

<sup>64</sup> Markus Buntfuß, »Moderne Religion« als Antwort auf die ›rhetorische Situation‹ des neuzeitlichen Christentums«, *Rhetorik* 34 (2015), 143–153, hier: 144.

<sup>65</sup> Buntfuß (Anm. 64), 144.

<sup>66</sup> Mirjam Sauer, *Rede und Unendlichkeit. Modelle der Religionskommunikation zwischen Literatur, Rhetorik und Predigt bei Friedrich Schleiermacher* (Schleiermacher Archiv 29), Berlin, Boston 2021, 22.

<sup>67</sup> Schleiermacher (Anm. 59), 79. Vgl. auch ebd., 137: »Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzutheilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können.«.



sondern ihr Handeln auf Euch. Was Ihr über jene wißt oder glaubt, liegt weit jenseits des Gebiets der Anschauung. So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick.<sup>68</sup>

Zum andern reagiert Schleiermacher auf die Rhetorizität der religiösen Situation der Moderne, indem er diese »Anschauung« als eine vorsprachliche Entgrenzungserfahrung zu versprachlichen sucht. Sie gleicht einer Offenbarung, erschließt sich im Modus der Passivität und erinnert in ihrer semantischen Verwebung von Reflexivem und Ästhetischem an die Mystik. Die Rede vollzieht, wofür sie wirbt:

Jener erste geheimnißvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen [...] – ich weiß wie unbeschreiblich er ist, und wie schnell er vorüber geht [...]. Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft womit der Thau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht *wie* dies, sondern er *ist* alles dieses *selbst*. Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung, wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich meße sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie Röthe der Schaam und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüthe der Religion.<sup>69</sup>

Die *Reden* stellen sich exemplarisch der epistemischen Herausforderung, dass über Religion eigentlich nicht gesprochen werden kann, diese aber kommuniziert werden muss, um sich nicht zu verflüchtigen. Schleiermacher macht das Unausprechliche der Religion, das Momenthafte, den Status des Ergriffenseins thematisch, indem er fiktive religiöse Erfahrungen eines fiktiven Redner-Ichs formuliert, also religiöse Rede vollzieht und zugleich eine Religionstheorie anbietet.

So sind die *Reden* beides – religiöse Rede im Rückgriff auf die rhetorische Form der Predigt und religionstheoretische Rede, im Ausgriff auf eine theoretische Grundierung der Kommunikation von Religion. Die ›Krise‹ der Rhetorik, der epistemische Umbruch und seine Folgen für die Religion werden bei Schleiermacher ausdrücklich im Modus des Rhetorischen bearbeitet, legt diese Krise doch den grund-

<sup>68</sup> Schleiermacher (Anm. 59), 81 f.

<sup>69</sup> Schleiermacher (Anm. 59), 89 f. (Hervorhebung im Original).

sätzlich rhetorischen Charakter des Religiösen frei. Die Konstruktion einer fiktiven Redesituation und die »Form selbstreflexiver literarischer Rede«<sup>70</sup> werden zum Ort der Neubeschreibung von Religion, indem so die kommunikative Struktur von Religion in der Form selbst zur Darstellung kommt. Denn Religion ist weder Metaphysik noch Moral, weder supranaturales Offenbarungswissen noch simple Handlungsorientierung, »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«<sup>71</sup>. Gefühl aber drängt zur Darstellung, spricht zur Kommunikation. Die *Reden* erweisen sich als »Versuch der Ermöglichung einer neuen Redeweise über Religion«<sup>72</sup> und schließen dabei an die Einsicht an, dass gerade die Predigt als religiöse Rede immer schon traditionelle Komplexe mit neuen Sprachen vermischt. Die Form der Predigt erweist sich als flexibel genug, die Mehrsprachigkeit des Religiösen zur Darstellung zu bringen, um der Religion und der Rhetorik Plausibilität zu verschaffen. Während die traditionelle Religion, das kirchliche Christentum und seine Dogmen unter Plausibilitätsverlust leiden, bietet die Form der Predigt die Möglichkeit einer Neuformatierung religiöser Mitteilung. Religion fordert Rhetorik und Rhetorik ermöglicht Religion.

#### IV.

Karl Philipp Moritz' 1790 erschienener Roman *Andreas Hartknopfs Predigerjahre* beginnt mit der Antrittspredigt des Protagonisten in der kleinen Gemeinde Ribbeckenau, in deren Kirche eine aus Holz geschnitzte Taube über der Kanzel den Heiligen Geist darstellt:

Als Hartknopf die Kanzel bestieg, schwebte sein böser Genius über ihm. Ganz in seinen Gegenstand vertieft, dachte er nicht an das, was über ihm war, und die Länge seines Körpers war schuld, daß er mit der Stirne gerade gegen den einen Taubenflügel rannte, und auf die Weise die schwebende Gestalt des heiligen Geistes zum Schrecken der ganzen Gemeine herabstieß. Da er sich nun aber dies, als einen Zufall, der weiter keine Folgen hatte, gar nichts anfechten ließ, und mit der größten Kaltblütigkeit seine Predigt anfing, als ob gar nichts geschehen wäre, so erschrak die Gemeine noch weit mehr. Er hub nun seinen Spruch an: *im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*<sup>73</sup>

Hartknopf spricht über Johannes 1,1, und wendet das auf sich selbst an: Denn der Anfang des Wortes ist, so Hartknopf auch der Anfang der Verkündigung, in der der Prediger »den Buchstaben des Worts erst töten [müsse], damit der Geist lebendig mache«. Sobald Hartknopf allerdings

<sup>70</sup> Sauer (Anm. 66), 16.

<sup>71</sup> Schleiermacher (Anm. 59), 79.

<sup>72</sup> Sauer (Anm. 66), 7.

<sup>73</sup> Karl Philipp Moritz, *Andreas Hartknopfs Predigerjahre* (1790), in: Ders., *Werke. Bd. 1*, hrsg. Heide Hollmer, Albert Meier, Frankfurt a. M. 1999, 603–666, hier: 607f.



zum erstenmale das Wort *Geist* nannte, blickte die ganze Gemeinde, als ob aller Augen sich verabredet hätten, auf einmal nach der leeren Stelle an der Decke über der Kanzel hin, wo die Abbildung des heiligen Geistes in Taubengestalt gewesen war [...] und wie von einem bösen Dämon angehaucht, verzog sich jede Miene zu einem höhnischen schadenfrohen Lächeln – und die Herzen verschlossen sich auf immer. Die undurchdringliche Scheidewand zwischen Licht und Finsternis war gezogen.<sup>74</sup>

Dieses komische Missgeschick besiegelt Hartknopfs Schicksal in Ribbeckenau: Die Gemeinde bleibt ihm feindlich, die Außenwelt verschlossen, selbst seine Ehe führt ins Unglück, sodass er schließlich Abschied nimmt und nach ›Osten‹ wandert, um dort – wie der bereits 1785 veröffentlichte Roman *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* erzählt – den Märtyrertod zu erleiden. Erst vor dem Hintergrund der damit aufgerufenen Christusfiguration eröffnet sich die ganze Komik der Ribbeckenauer Predigt: Hier ergreift das Wort selbst das Wort – und stößt den Geist von der Kanzel.

Die Predigt selbst ist dabei typisch für den zeitgenössischen Diskurs eines johanneischen Christentums, das sich weder an guten Werken noch am Glauben, sondern an einem kommenden Geist der Liebe orientiert, der auch das Wort durchdringt.<sup>75</sup> Häretische Theologie, mystische Spekulation und ästhetische Sprachtheorie durchdringen sich dabei, wie es an anderer Stelle heißt: »[D]er Vater wäre nicht der Vater, wenn der Sohn nicht wäre – der Vater muß durch den Sohn erkannt werden wie der Gedanke durch das Wort – das Wort ist das Kleid, das den Gedanken umhüllet – aber ohne das Wort wäre der Gedanke nichts [...]. [U]nser ganzes Leben und Sein drängt sich in ein großes Wort zusammen, aber ich kann es nicht buchstabieren.«<sup>76</sup> Die Predigt ist also wohl eine Predigt über Gedanken und Worte, eine semiotisch-poetologische Predigt, letztlich auch eine Predigt über die Kunstästhetik, die Moritz zeitgleich entwickelt.

Von der zitierten Antrittspredigt erfährt der Leser aber auch, wie Hartknopf predigt, und zwar als Hartknopf diese Predigt noch einmal »beinah von Wort zu Wort« vor einem freundlicheren Publikum in Ribbeckenäuchen, der Tochtergemeinde Ribbeckenau, wiederholt: »Er holte gleichsam jedes verlorne Wort, jeden verschwundenen Gedanken wieder – was auf der Kanzel in Ribbeckenau von seinen Lippen verwehet war, fand sich hier in schönerer Ordnung wieder zusammen.«<sup>77</sup> Dieses Mal spricht Hartknopf seine Predigt gewissermaßen richtig im Takt: Sie «wiederholte sich daher wie eine wohlgesetzte Musik» und weil »Wiederholung des Schönen« »nicht

<sup>74</sup> Moritz (Anm. 73), 608. Vgl. dazu die Geschichte der gescheiterten Predigt des vierzehnjährigen Anton Reiser: Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser*, in: Ders., *Werke. Bd. 1*, hrsg. Heide Hollmer, Albert Meier, Frankfurt a. M. 1999, 85–518, hier: 171 f.

<sup>75</sup> Vgl. Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt a. M. 1974.

<sup>76</sup> Moritz (Anm. 73), 540. Vgl. zur semiotischen Dimension dieser Anschauungen Christoph Brecht, »Die Macht der Worte. Zur Problematik des Allegorischen in Karl Philipp Moritz' ›Hartknopf-Romanen‹«, *DVjs* 64 (1990), 624–651.

<sup>77</sup> Moritz (Anm. 73), 616 f.

Überdruß, sondern vervielfältigten Reiz« nach sich zieht, hat Hartknopf daher auch mehr Erfolg:<sup>78</sup>

So war Hartknopfs Antrittspredigt ein vollendetes unvergängliches Werk, daß in sich selber seinen Wert hatte, den kein Zufall ihm rauben konnte. – [...]

Wenn Hartknopfs Predigten einst, dem Buchstaben nach, im Druck erscheinen, so wird sich zeigen, daß seine Antrittspredigt in Ribbeckenau alle übrigen in sich faßt, wie die gefüllte Knospe ihre Blätter.

Daß alles ein Ganzes ist, welches gleich dem belebenden Atemzuge, in jeder Zeile, mit jedem Gedanken, nur sich selbst wiederholet.<sup>79</sup>

Offensichtlich gelingt Hartknopf in Ribbeckenäuchen, was in Ribbeckenau zu einer komischen Katastrophe führte. Das Ganze, das sich hier selbst wiederholt, die sich entfaltende Knospe, das Schöne, dessen Unvergänglichkeit – die Beschreibung ruft alle Attribute der Moritz'schen Kunsttheorie auf. Die Predigt ist also nicht nur eine Predigt über Kunst, sondern selbst ein »vollendetes unvergängliches Werk«.

Nun ist auch Moritz' Ästhetik selbst oft als eine Säkularisierung theologischer, insbesondere mystischer Gedanken interpretiert worden, als wichtiger Ausdruck moderner Kunstreligion.<sup>80</sup> Die zitierten Texte scheinen das zu bestärken, denn sie geben vor, die ästhetischen Gedanken aus einem religiösen Kontext zu beziehen, eben aus dem johanneischen Konzept eines geistigen Wortes. Eine Predigt der Kunstreligion wäre also eine doppelte Verschiebung, insofern eine in Ästhetik transformierte Theologie sich in einer in Kunst transformierten Predigt ausdrückt.

Allerdings geht ein zentrales Element des Textes nicht in dieser Lesart auf: die Komik der Situation. Die erste Predigt zeigt ja das Nicht-Gelingen dieser Kunst, ähnlich geschieht das in einer weiteren Szene: Zum hundertjährigen Jubiläum der Ribbeckenauer Kirche inszeniert Hartknopf ein Gesamtkunstwerk, in dem die Musik die Predigt vorbereiten soll. Aber der Altist fällt aus dem Takt, »so daß er nun auf einmal, da die ganze Musik vorbei war, mit seinem Ha! – Ha! aus vollem Hals nachkam, und dieses nachgebliebene Ha! Ha! mit Hartknopfs feierlichem Hallelujah von der Kanzel gerade zusammen traf, welches den lächerlichsten Kontrast machte, den man sich denken kann.«<sup>81</sup> Hartknopfs Herrschaft über die Zeichen schlägt also immer wieder in die Herrschaft der Zeichen über ihn um. Gelacht wird dabei nicht über die Theologie und ihre Verkündigung, sondern über die Kunst, genauer: über die Differenz zwischen dem Anspruch der Kunstreligion und ihrer Wirklichkeit.

Dabei scheint der Praxisbezug zunächst nur zufällig: Weil die beiden Antrittspredigten »beinah von Wort zu Wort«<sup>82</sup> identisch sein sollen, scheint der Unterschied

<sup>78</sup> Moritz (Anm. 73), 617.

<sup>79</sup> Moritz (Anm. 73), 617.

<sup>80</sup> Vgl. dazu klassisch Robert Minder, *Glaube, Skepsis und Rationalismus. Dargestellt aufgrund der autobiographischen Schriften von Karl Philipp Moritz*, Frankfurt a. M. 1974 sowie kritisch Alessandro Costazza, *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1996; zur Verortung von Moritz in der Kunstreligion insgesamt auch Daniel Weidner, »Literarische Säkularisierung oder Hybridisierung? Zum Verhältnis von Religion und Literatur bei Karl Philipp Moritz«, in: Mauz, Weidner (Hrsg.) (Anm. 16), 135–156.

<sup>81</sup> Moritz (Anm. 73), 647.

<sup>82</sup> Moritz (Anm. 73), 616.



nur darin zu bestehen, dass Hartknopf beim ersten Mal aus Versehen die Taube hinunterstößt bzw. dass ihm beim zweiten Mal das Publikum gewogen ist. Nun ist die Wirkung für die Moritz'sche Ästhetik bekanntlich kein Kriterium: Nach ihr ruht das Schöne in sich selbst und hat, wie es explizit bei der zweiten Predigt heißt, einen Wert, »den kein Zufall ihm rauben konnte«. <sup>83</sup> Es wäre für das Kunstwerk also letztlich gleichgültig, ob es Ergriffenheit im Hörer auslöst, ihn zum Lachen bringt oder schlicht langweilt. Umso eigenartiger ist es, dass das Paradigma eines solchen Kunstwerkes hier ausgerechnet eine Predigt sein soll – also ein per se adressiertes und an der Wirkung interessiertes Genre. Nun könnte man sagen, dass Hartknopf eben seine Rolle verfehlt, indem er das zur Predigt macht, was eigentlich nur Kunst sein soll und dass der komische Effekt genau auf dem Kontrast beruht. Genauso könnte man vermuten, dass die aus der Ästhetik ausgegrenzte Reflexion über die Wirkung hier wiederkehrt und gleichsam supplementär erörtert wird – durch den Kunstgriff der Fiktionalität und der Figuration des Künstlers als Märtyrer.

Ebenso eigenartig wie die behauptete Zwecklosigkeit der Predigt ist ihre Ganzheit. Ihre wohlgesetzte Form soll ja im Wesentlichen in der schönen Wiederholung bestehen, im Rhythmus, den Hartknopf – der zugleich Prediger und Grobschmied ist – seinen Zuhörern förmlich einhämmert. Aber Moritz' Ästhetik orientiert sich bekanntlich mehr an der bildenden Kunst als an der Literatur oder auch der Musik, denn in der Kunst, ganz besonders in der Körperplastik, ist simultane Anschauung des Ganzen möglich, die für Moritz das Schöne bestimmt. In der Sprache scheint das, ob ihrer wesentlichen Zeitlichkeit, unmöglich. Das wird noch dadurch verstärkt, dass der Roman die Predigten selbst ja gerade nicht enthält – er verweist nur darauf, dass sie »einst« als gedruckte gelesen werden können. Offensichtlich können sie »dem Buchstaben nach« <sup>84</sup> nicht ohne Weiteres wiedergegeben werden. Dass die Predigt als Genre immer am Übergang vom Mündlichen zum Schriftlichen angesiedelt ist, macht sie hier wohl zum geeigneten Reflexionsmedium der Wortkunst, führt aber zugleich dazu, dass sie gewissermaßen selbst unsichtbar wird.

Gerade wegen dieses gebrochenen Kunstcharakters ist die Predigt ein besonders wichtiges Paradigma nicht nur für Moritz' (implizite) Poetik, sondern auch für seine poetische Praxis. Es ist schon oft bemerkt worden, dass seine Ästhetik keineswegs seiner literarischen Schreibweise entspricht: Weder *Anton Reiser* noch die *Hartknopf*-Romane stellen in irgendeiner Hinsicht Ganzheiten dar, sie bestehen vielmehr eher in Reihungen von sich wiederholenden Ereignissen, ja manchmal nur von Sätzen, deren Zusammenhang meist nur auf figurativer, symbolischer oder allegorischer Ebene ersichtlich ist. Die eigentlich narrativ kohärente Episode der Antrittspredigt wird etwa in eine Reihe von kürzesten Absätzen aufgelöst, die eher durch den Gegensatz von Licht und Finsternis oder durch die Christusfiguration zusammengehalten werden als dass sie sich auseinanderentwickeln. Der Roman, der sich selbst im Untertitel als »Eine Allegorie« bezeichnet, zeigt also nichts, sondern spricht immer über etwas anderes; er muss seinen Gegenstand – sei dieser nun das Schöne oder das Heilige – daher permanent aufrufen, aber zugleich wieder auflösen. Dieses Zugleich erzeugt die spezifische Komik der *Hartknopf*-Romane, die beständig

<sup>83</sup> Moritz (Anm. 73), 617.

<sup>84</sup> Moritz (Anm. 73), 617.



zwischen hohem Ernst und Blasphemie schwanken.<sup>85</sup> Die *Hartknopf*-Romane sind also nicht nur semiotische Experimentalromane, sondern auch Gegentexte gegen die eigene Kunsttheorie, die den performativen Widerspruch ausstellen, der in gewisser Weise die gesamte Autonomieästhetik prägt: dass die behauptete Zwecklosigkeit der Kunst doch überzeugend und damit zweckorientiert vorgetragen werden muss. Die Form der Predigt und ihre verschiedenen Implikationen – dass sie etwas Unverfügbares aufruft, dass sie auf Wirkungen abzielt und zugleich um ihre Schwäche weiß, dass zu ihr sowohl ein formularisches Sprechen als auch die Reaktion gehört, dass sie selbst schon eine Gattung von Predigtparodien hervorgebracht hat – machen sie zum prädestinierten Ort, solche Paradoxien auszutragen. Gerade aufgrund ihrer komplexen Sprechsituation, die Moritz literarisch inszeniert, eignet sich die Predigt dazu, die Spannungen zwischen religiöser und ästhetischer Semantik darzustellen und zu bearbeiten.

## V.

In der Zusammenschau der vier Fallbeispiele ergibt sich ein aufschlussreicher Befund: Gegenüber dem Bild von der ›Krise der Rhetorik‹ liegt die Predigt eigentümlich quer. Denn nicht nur wird einfach weiter gepredigt, als sei nie etwas geschehen. Dafür steht das Werk Theremins, in dem zugleich die antike Tradition der Rhetorik bewahrt und weitergegeben wird. Zugleich werden Elemente der Predigt in politischen, ästhetischen oder philosophischen Diskursen benutzt, die gerade für die an sich antirhetorisch ausgerichtete kritische Philosophie eine wichtige Rolle spielen, wie das Fichtes populäre Philosophie deutlich macht. Teilweise wird auch die Predigt selbst aus der Krise der Rhetorik heraus neu entworfen, wenn Schleiermacher sie als religiöse Rede von ihrer Mitteilungsförmigkeit her denkt. Und schließlich kann die Predigt auch als Medium benutzt werden, um die Krise der Mitteilung selbst zu inszenieren und zu reflektieren, sei es, indem wie bei Schleiermacher die Schwierigkeit der Rede vom Religiösen selbst zum Leitthema wird, sei es, dass wie bei Moritz die Vorstellung der Kunstreligion zugleich gepredigt und problematisiert wird. In all diesen Konstellationen bleibt zudem das Mündliche präsent bzw. wird wieder präsent gemacht. Nicht ohne Grund spielt dabei das häufig zitierte Diktum aus dem 2. Korintherbrief (3,6): »Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig« eine wichtige Rolle. Dieses schöpferische Potenzial des Rhetorischen zeigt sich besonders dort, wo die Redner voraussetzen, dass die Rede die Hörerschaft allererst schafft, indem sie die Hörer erweckt bzw. dezidiert anspricht. Die Predigt steht hier für die Möglichkeiten einer rhetorischen Erweckung; Motive des Aufbruchs, Neuwerdens, der Morgenröte schieben Rhetorik und Religion ineinander. Nicht nur das Rhetorische wird ubiquitär, in gewissem Sinne auch das Religiöse.

Für die Geschichte der Rhetorik eröffnet dieser Blick von der Predigt her auch fruchtbare Perspektiven für die Zeit nach 1800. Das gilt für die Predigt im strengen Sinne, die ja im 19. und 20. Jahrhundert keineswegs verschwindet oder auch nur an

<sup>85</sup> Vgl. dazu Ulrike Morgner, »Das Wort aber ist Fleisch geworden«: *Allegorie und Allegorikritik im 18. Jahrhundert am Beispiel von K. Ph. Moritz' ›Andreas Hartknopf. Eine Allegorie‹*, Würzburg 2002.

Bedeutung verliert, sondern ein entscheidendes Massenmedium bleibt, gibt es doch »kaum einen gesellschaftlichen, kulturellen Bereich, den die religiöse Beredsamkeit nicht durchdrang und mehr oder weniger stark prägte«<sup>86</sup>. Freilich sind genau diese Prägungen außerhalb der Homiletik für die Zeit nach 1800 kaum erforscht, z. B. die Anverwandlung von predigthaftern Momenten in der bürgerlichen Literatur und Geselligkeit, die Einflüsse in der politischen Kommunikation, in sozialen Bewegungen und in den ästhetischen Avantgarden – der Blick vom Problem der Predigt her könnte sich hier als interessantes interdisziplinäres Arbeitsfeld erweisen, gerade zwischen Literaturwissenschaften und Theologien.<sup>87</sup>

Denn nicht nur die Geschichte der Rhetorik sieht aus dieser Perspektive anders aus. Die Predigt liegt auch quer zu den Annahmen über das Verhältnis von Literatur und Religion. Weite Teile der Forschung in diesem Feld sind immer noch von einem Bild der Säkularisierung geprägt, nach dem um 1800 Religion und Literatur irgendwie die Plätze wechseln. Diese löst jene irgendwie ab, nimmt ihren Platz und ihre Funktion ein und übernimmt dabei auch einige ihrer Attribute, etwa die »sakrale« Aura, die einmal die Bibel umgab und nun die Dichtung umgibt, oder den Anspruch, im Kern eines Bildungskanon zu stehen – auch das natürlich erneut ein Anspruch, der auch die Rhetorik tangiert. Die Predigt ist ein Ort, an dem solche Prozesse, wenn es sie denn gibt, konkret und differenziert untersucht werden können. Zu prüfen wäre bspw. wie sich die Übertragung zwischen christlicher Predigt und philosophischer oder später weltanschaulicher Predigt konkret vollzieht – was bleibt, was wird transformiert, was ersetzt und wie wird dieser ganze Prozess schließlich in der Predigt reflektiert? Wo vollzieht sich dieser Prozess weitgehend bruchlos und unbemerkt, wo werden seine Spannungen sichtbar und lesbar? Denn insgesamt, so unser Befund, legt die Gattung Predigt eher ein anderes Modell nahe: Nicht ein binäres Verhältnis von Religion und Literatur, nicht das Nebeneinanderstehen von religiösen und literarischen Texten, sondern eher deren Vermischung und Hybridisierung. Die Predigt beschränkt sich ja nie auf »die Religion«, sondern spricht über alles mögliche, oft ist sie dabei sogar explizit zweisprachig und zweistimmig: Sie spricht nicht nur »über« einen anderen Text, eben den biblischen, sondern auch »mit«

<sup>86</sup> Ueding, Steinbrink (Anm. 9), 150. Das Kapitel zur »Geistlichen Beredsamkeit« des 19. Jahrhunderts umfasst hier gerade drei Seiten und beschränkt sich auf die homiletische Theorie. Auch Untersuchungen zu Predigten des 19. Jahrhunderts sind eher selten. Vgl. etwa Ruth Conrad, »Die Rhetorik der »großen« evangelischen Kanzelredner um 1900«, in: Michael Meyer-Blanck (Hrsg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin, Boston 2021, 165–203; Ruth Conrad, »Nicht Politik sollen unsere Prediger predigen, aber wirkliches Leben sollen sie mit dem Lichte Gottes beleuchten« (Friedrich Naumann). Die Predigt in den sozialen und nationalen Transformationen in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert (1848–1914)«, in: Christoph Galle, Tobias Braune-Krickau (Hrsg.), *Predigt und Politik. Eine Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021, 237–276.

<sup>87</sup> Vgl. z. B. Wolfgang Braungart, »»Bis Anfang Applicatio«. Mörikes »Alter Turmhahn« und die Predigt«, in: Ders., *Melancholie und Geselligkeit. Studien zu Mörike*, Berlin 2021, 173–188. Im englischsprachigen Bereich hat sich hier schon seit geraumer Zeit ein Forschungsfeld etabliert, etwa Sander L. Gilman, *The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of Liturgical Parody from the Middle Ages to the Twentieth Century* (Beiträge zur Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts VI), Wiesbaden 1974; Arnold Hunt, *The Art of Hearing. English Preachers and their Audiences, 1590–1640* (Cambridge Studies in Early Modern History), Cambridge 2010; Keith A. Francis, William Gibson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of The British Sermon 1690–1901*, Oxford 2012; Jennifer Farooq, *Preaching in Eighteenth-Century London* (Studies in Modern British Religious History), Woodbridge 2013.



ihm, sie ›erwähnt‹ und ›verwendet‹ ihn zugleich, und meist ist gar nicht so leicht zu trennen, in welcher Funktion das jeweils geschieht. Weil, um noch einmal mit Adam Müller zu sprechen, die »göttlichste« und die »allermenschlichste« Beredsamkeit ohnehin Hand in Hand gehen, eröffnet sich hier ein so weites wie wichtiges Feld für die Zusammenarbeit von Theologie und Literaturwissenschaft.

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

**Hinweis des Verlags** Der Verlag bleibt in Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutsadressen neutral.

