

SOPHIA FARNBAUER

Johann Lorenz
von Mosheim als Prediger
der Aufklärung

*Beiträge
zur historischen Theologie*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

207



Sophia Farnbauer

Johann Lorenz von Mosheim
als Prediger der Aufklärung

Mohr Siebeck

SOPHIA FARNBAUER, geboren 1994; 2013–2018 Studium der Ev. Theologie in Heidelberg und Marburg; 2023 Promotion zur Dr. theol.; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Ev. Theologie der Philipps-Universität Marburg, Fachgebiet Kirchengeschichte.

Publiziert mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Projektnummer 542530633), der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Open-Access-Publikationsfonds der Philipps-Universität Marburg.

ISBN 978-3-16-163665-3 / eISBN 978-3-16-163666-0

DOI 10.1628/978-3-16-163666-0

ISSN 0340-6741 / eISSN 2568-6569 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

© Sophia Farnbauer

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International“ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Textservice Zink in Schwarzach aus der Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Unser JEsus und seine Zeugen haben uns nirgends einen Befehl gegeben, wie wir unsern Vortrag von den göttlichen Wahrheiten einrichten sollen. Man siehet nirgends in der Schrift, daß ein niedriger und schläfriger Vortrag unter die Tugenden und Pflichten der Knechte Christi gerechnet wird. [...] Nirgend [sic!] wird ein munterer Vortrag zu den Früchten der Erb=Sünde gezehlet. [...] Ist das nicht Beweises genug, daß es GOtt gefallen, diese Sache unserer Freyheit zu überlassen? Fängt denn da die Freyheit der Unterthanen nicht an, wo das Gesetz aufhöret?

(MOSHEIM, Sendschreiben, 256f.)

Man darf auf der Cantzel nicht beweisen? Wie? Haben wir denn Leute vor uns, denen der Witz und die Vernunft ohne Ursache verliehen ist? [...] Was liegt daran, wie der Mensch überzeugt ist, wenn er nur nicht zweifelt? Wie? Ist der Glaube so arm, daß wir ihm mit falschen Golde einen Glanz geben müssen, die Unerfahrenen zu betriegen?

(MOSHEIM, Sittenlehre Bd. 1, 488)

Sollen denn täglich Wunder geschehen? Und was würde denn daraus werden / wenn täglich Wunder geschähen? Was man täglich sieht / das wird man gewohnt. [...] Wir sind / die wie hie wandeln / so viel wir sind / Wunder GOttes.

(MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 106)

Vorwort

Entstanden ist diese Arbeit in wechselvollen Zeiten: Die Liebe zur Predigt und ihrer Erforschung habe ich im homiletischen Hauptseminar bei Prof. Dr. Thomas Erne im Sommersemester 2016 entdeckt. Schon damals las ich den Aufsatz von Dr. Ulrich Dreesman zu Mosheim im UTB-Band *Klassiker der protestantischen Predigtlehre*. Geweckt wurde die Begeisterung für das 18. Jahrhundert im kirchengeschichtlichen Hauptseminar bei Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele im Sommersemester 2017 – am Beginn meiner Beschäftigung mit dieser Zeit stand der Pietismus, genauer Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Das 18. Jahrhundert hatte mich in seinen Bann geschlagen, zuerst mit Zinzendorfs Ehereligion, dann mit dem Blick auf „die andere Seite“ zur theologischen Aufklärung. Die ersten Überlegungen zu Mosheim reichen in den Sommer 2018 zurück, wo mir auf der Suche nach einem Promotionsthema wieder der oben genannte Aufsatz in die Hände fiel. Die verschiedenen Fäden meiner Interessen liefen zusammen und ließen sich erstaunlich gut zu einem Promotionsthema weben, mit dem ich tief ins 18. Jahrhundert eintauchte. Mit den in der Quellenarbeit kam eine überraschende Wendung, als die Coronapandemie hereinbrach: Die selbst gewählte Einsamkeit des Schreibtisches wurde zur erzwungenen, der Austausch konnte an vielen Stellen nur auf später oder ins Digitale verschoben werden. So war vor allem die Lektüre der Predigten in langen Wintern in absoluter Ungestörtheit möglich – die nur an wenigen Punkten vom ‚echten Leben‘ durchbrochen wurde. Bei aller Anstrengung wurde Mosheim so auch zum unverhofften Tröster – man denke nur an die „unerforschlichen Wege der göttlichen Regierung“. Umso intensiver habe ich danach, mit solider Quellenkenntnis ausgestattet, die vielen Gespräche und Diskussionen erlebt und mich an ihrer Lebendigkeit erfreut.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater und Erstgutachter Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele. Er hat die Entstehung des Projektes vom ersten Moment an und mit umsichtigem Rat unterstützt. Besonders dankbar bin ich für sein Vertrauen und seine Bestärkung in schwierigen Momenten bezüglich der Ausrichtung des Vorhabens. In zahlreichen Gesprächen hat er nicht nur inhaltlich, sondern in jeglicher Hinsicht beraten und mir bei der Umsetzung immer die größte Freiheit gelassen. Gut gestärkt und gelaunt ging ich meist mit dem Notizbuch voller Anregungen aus unseren Besprechungen in der Marburger Gastronomie zurück an den Schreibtisch.

Ebenso herzlich danke ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Claus-Dieter Osthövener, der mich als Mosheim-Kenner mit seiner Expertise vielfach beraten hat. Unsere (auch) methodisch orientierten Gespräche haben unter anderem zur Schärfung der Predigtanalysen beigetragen. Besonders auf Mosheims „leisen Witz“ hat er mich immer wieder hingewiesen.

Für fachlichen Austausch zur Predigtforschung danke ich Prof. Dr. Ruth Conrad, in deren praktisch-theologischem Doktorandenkolloquium ich mein Projekt vorstellen durfte. Ein besonderer Dank gilt Hanna Miethner für produktive Gespräche und E-Mails zur Konzeption von Predigt- und Homiletikforschung, gleiches gilt für Dr. Hannah Kreß. Für seine Einschätzung bezüglich Mosheim und Gottsched danke ich Dr. Andres Straßberger, für produktive Gespräche zur Mosheim-Forschung Dr. Andreas Ohlemacher sowie PD Dr. Alexander Bitzel und für den Austausch zu Herder und Predigtforschung Prof. Dr. Martin Keßler. Für Rat in allen Lebenslagen danke ich Prof. Dr. Gisa Bauer und Prof. Dr. Sabine Holtz. Ein angenehmes Gesprächsforum war immer das kirchengeschichtliche Kolloquium von Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäuferle.

Für hilfreiche Auskünfte und die unkomplizierte Erstellung von Digitalisaten danke ich dem Stadtarchiv Lübeck und dem Niedersächsischen Landesarchiv, Abteilung Wolfenbüttel. Auch den Mitarbeitenden der Universitätsbibliothek sowie der Bibliothek des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg ist für vielfältige Unterstützung zu danken, besonders Frau Karolina Dorndorf und Frau Ursula Winter.

Ein besonderer Dank gilt meiner Familie für die Unterstützung in den letzten fünf Jahren: Meinen Eltern Dr. Monika Hagenmaier-Farnbauer und Friedrich Farnbauer sowie meiner Frau Dr. des. Jolanda Gräfel-Farnbauer und unserem Sohn Theodor. Danken möchte ich auch meinen Freundinnen und Freunden, die an der Gestaltwerdung meiner Dissertation partizipiert haben, ganz besonders Lena Ofenloch und Simone Lehmkübler.

Die Publikation wurde finanziell unterstützt von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Auch der Open-Access-Publikationsfonds der Philipps-Universität Marburg hat die Veröffentlichung gefördert, was erheblich zum Erscheinen in *Open Access* beigetragen hat. Weiterhin hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) die Veröffentlichung mit einer großzügigen Publikationsbeihilfe ermöglicht. Allen sei dafür herzlich gedankt.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Druckfassung meiner Dissertation „Klar, ordentlich und erbaulich predigen. Johann Lorenz von Mosheims Predigttheorie und -praxis zwischen Orthodoxie und Aufklärung“, die am 11. Januar 2023 am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg eingereicht und am 4. Juli 2023 mit der Disputation verteidigt wurde.

Prof. Dr. Albrecht Beutel danke ich sehr herzlich für die Aufnahme in die Reihe *Beiträge zur Historischen Theologie* und den Austausch zu Mosheim sowie dem Verlag Mohr Siebeck, besonders Herrn Tobias Stäbler, Frau Dr. Katharina Gutekunst und Herrn Markus Kirchner sowie Herrn Matthias Spitzner für die unkomplizierte Zusammenarbeit.

Marburg, Januar 2024

Inhalt

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	XV
1 <i>Einleitung</i>	1
2 <i>Forschungslage</i>	11
3 <i>Johann Lorenz von Mosheim: Leben und Werk</i>	39
3.1 Biographische Skizze	39
3.2 Die Stellung der Predigtlehre und -praxis in Mosheims Werk	47
3.3 Theologiegeschichtliche Einordnung	49
4 <i>Protestantische Predigt und Homiletik im 18. Jahrhundert</i>	55
4.1 Orthodoxie	58
4.2 Pietismus	63
4.3 Aufklärung	70
5 <i>Mosheims Verhältnis zu Rhetorik und fremdsprachiger Predigt</i>	81
5.1 Mosheims Haltung zur zeitgenössischen Rhetorik	81
5.1.1 Rhetorik und Rhetorikkritik	81
5.1.2 Mosheim und die philosophische Predigt	84
5.2 Mosheims rhetorisch-homiletische Prägungen am Beispiel der Psychologie	90
5.3 Mosheims Rezeption fremdsprachiger Predigtliteratur	99
5.3.1 Mosheims Stellungnahme zur zeitgenössischen Predigt in Europa	100
5.3.2 Mosheims Predigten im Kontext der Predigten Tillotsons und Bourdaloues	108
6 <i>Die Homiletik</i>	149
6.1 Die Vorreden als homiletische Texte	150
6.1.1 <i>Vorrede zu Band 1 der Heiligen Reden</i>	150

6.1.2	<i>Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge</i>	154
6.1.3	<i>Vorrede zur Übersetzung von Tillotsons Predigten</i>	158
6.1.4	<i>Vorrede zu Carl Heinrich Langens Geistliche Reden über wichtige Sprüche Heiliger Schrift, welche die Pflichten eines geistlichen Redners vorstellt</i>	160
6.1.5	<i>Vorrede zu Band 6 der Heiligen Reden</i>	163
6.1.6	<i>Vorrede zu Band 2 Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen</i>	172
6.1.7	<i>Vorrede zu Paul Jakob Förtschs Sammlung von Predigten</i>	174
6.2	<i>Der homiletische Abschnitt der Sittenlehre</i>	177
6.3	<i>Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lebramt eines Dieners des Evangelii</i>	183
6.4	<i>Anweisung erbaulich zu predigen</i>	192
7	<i>Die Predigten: Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi</i>	211
7.1	<i>Exemplarische Analysen</i>	218
7.1.1	<i>Predigtanalyse Der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel</i>	223
7.1.2	<i>Predigtanalyse Das Wachsthum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi</i>	236
7.1.3	<i>Predigtanalyse Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung</i>	245
7.1.4	<i>Predigtanalyse Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen</i>	255
7.1.5	<i>Predigtanalyse Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit</i>	267
	<i>Exkurs: Mosheims Amtsverständnis</i>	278
7.1.6	<i>Predigtanalyse Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden</i>	278
7.2	<i>Mosheims Predigtstil: Charakteristika</i>	290
7.3	<i>Theologie und Themen der Predigten Mosheims im Querschnitt</i>	292
7.3.1	<i>Gotteslehre</i>	293
7.3.2	<i>Christologie</i>	295
7.3.3	<i>Pneumatologie</i>	300
7.3.4	<i>Anthropologie</i>	302
7.3.5	<i>Eschatologie</i>	306
7.3.6	<i>Ethik</i>	309

8 <i>Ergebnisse: Predigttheorie und -praxis bei Johann Lorenz von Mosheim</i>	313
8.1 Mosheims Homiletik	313
8.2 Mosheims Predigten	316
8.3 Das Verhältnis von Theorie und Praxis	318
8.4 Mosheims Bedeutung für die Predigtgeschichte	318
Quellen- und Literaturverzeichnis	321
1. Ausgaben und Einzeldrucke von Mosheims Predigten	321
2. Übersicht über alle gedruckten Predigten Mosheims in den verwendeten Auflagen	322
3. Weitere Werke Mosheims	324
4. Sonstige Quellen	326
5. Sekundärliteratur	331
Personenregister	345
Sachregister	349

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen folgen SCHWERTNER, SIEGFRIED M., IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston ³2014. Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen genutzt:

BLUWiG	Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte
CHT	Colloquia historica et theologica
DAJ	Das achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
DAJ.S	Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa
HaFo	Hallesche Forschungen
JusEccl	Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht
LETh	Lehrwerk Evangelische Theologie
NHS	A New History of the Sermon
NLA WO	Niedersächsisches Landesarchiv, Abteilung Wolfenbüttel
NThG	Neue Theologische Grundrisse
PFSCl	Papers on French Seventeenth Century Literature
SpKA	Johann Joachim Spalding, Kritische Ausgabe

1 Einleitung

Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) war einer der prägenden Theologen des 18. Jahrhunderts und der beginnenden Aufklärungstheologie. Neben seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte ist er außerdem für seine Predigten und seine aufklärerische Homiletik zu würdigen, die zeitgenössisch in großer Breite gewirkt haben. Dies spiegelt sich auch im Rückblick Karl Heussis wider, demzufolge Mosheim „zwei theologische Disziplinen in epochemachender Weise beeinflusst hat, die Kirchengeschichte und die Homiletik.“¹

Mosheims Bedeutung für die Kirchengeschichte zeigt sich an zahlreichen Zuschreibungen: Schon Christian David Jani (1743–1790) nannte ihn den „Vater der Kirchengeschichte“², Adolf von Harnack (1851–1930) sah in ihm den „Erasmus des 18. Jahrhunderts“³ und im 20. Jahrhundert verfestigte sich das Bild von Mosheim als dem „Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung“⁴. Seine Bedeutsamkeit für die neuere Kirchengeschichtsschreibung hat einen deutlichen Niederschlag in der Forschung gefunden.⁵ Mit der pragmatischen

¹ HEUSSI, KARL, Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1906, 1.

² JANI, CHRISTIAN DAVID, Johann Peter Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet, Bd. 23, Halle 1771, 430.

³ HARNACK, ADOLF VON, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (SThL), Tübingen 1909, 29.

⁴ HEUSSI, KARL, Die Kirchengeschichtsschreibung [sic] Johann Lorenz von Mosheims (Geschichtliche Untersuchungen 4), Gotha 1904, 2. Zur Bedeutung Mosheims als ‚Vater der Kirchengeschichte‘/‚Vater der neuer[e]n Kirchengeschichtsschreibung‘ ist zu bemerken, dass Mosheim zuerst als ‚Vater der Kirchengeschichte‘ bei Christian David Jani erscheint, was danach von Karl Heussi als ‚Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung‘ aufgenommen und von Emanuel Hirsch prominent als ‚Vater der neuern Kirchengeschichtsschreibung‘ wiederholt und gefestigt wurde. Vgl. HIRSCH, EMANUEL, Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh 1951, 355.

⁵ Vgl. HEUSSI, Kirchengeschichtsschreibung; KÖRSGEN, SIEGFRIED, Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Diss. phil. Tübingen 1966; MEIJERING, EGINHARD P., Die Geschichte der christlichen Theologie im Urteil J. L. von Mosheims, Amsterdam 1995; AUGUSTIJN, CORNELIS, Das Bild der Reformation bei Daniel Gerdes und Johann Lorenz von Mosheim, in: NAKG 64, 1 (1984), 78–90. Zu Mosheims ekklesiologischer Bedeutung vgl. LEHMANN, ROLAND MARTIN, Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung (JusEccl 106), Tübingen 2013, 243–341.

Methode betrachtete er die Kirchengeschichte vorrangig als Geschichte von Menschen und löste sie stärker als bislang von der Heilsgeschichte ab.⁶ Dabei kam der Unparteilichkeit seiner Darstellung, die aus den Quellen selbst gearbeitet war, eine besondere Rolle zu. In der Kirchengeschichte ging es Mosheim weniger um Wertung des Geschehenen, sondern um dessen angemessene Darstellung. Eine apologetische oder polemische Funktion erfüllte die Kirchengeschichte nicht mehr. Damit prägte Mosheim die weitere Ausgestaltung der kirchengeschichtlichen Methodik seit der Aufklärung.

Mosheims Predigten sollen eine außergewöhnliche Wirkung auf Hörende und Lesende gehabt haben. Einen Eindruck davon vermittelt der Blick in die Studierstube Johann Matthias Gesners (1691–1761). Dieser war Altphilologe, ein langjähriger Freund Mosheims und schließlich auch sein Kollege in Göttingen. In einem Brief vom 11. Mai 1733 an Mosheim beschreibt er, wie er die Lektüre einer seiner Predigten empfand:⁷

Ich begann sie zu lesen, indem ich dabei in meinem Studierzimmer auf und ab ging. Sie gefiel mir so, dass ich anfang, sie vorzutragen und mit Gesten zu begleiten. Sie wissen, wie kalt eine solche Sache ist, wenn man allein ist, besonders bei mir, den eine gewisse bäurische Unbeholfenheit und vielleicht zu grosse Schüchternheit in die Schule verwiesen hat ... Aber indem ich kühler und schüchterner Mensch Ihre Predigt lese, indem ich mir das Bild sowohl der Sachen selbst als Ihrer damaligen Zuhörer vorstelle, entzückt durch den Reiz der Worte, die den Dingen so vortrefflich angepasst sind, fühle ich mich so warm werden, so aufwallen, so brennen, dass ich mich kaum entsinne, jemals so viel Feuer ... gefangen zu haben. Etwas Aehnliches hat bei andern Predigten von Ihnen mein Kollege Ernesti beobachtet ... Um so weniger wundere ich mich, dass auch die Herzen von Königen und Hochgestellten durch diese Beredsamkeit bezaubert und entzückt werden, die ein himmlischer Geist und eine göttliche Kraft belebt.⁸

Gesners Eindruck kann hier stellvertretend für die zahlreichen positiven Reaktionen und Rezensionen auf Mosheims gedruckte Predigten stehen.⁹ Im 18. Jahrhundert war Mosheim einer der stilbildenden, die deutsche Prosa formenden Prediger: Um 1730 sah man in ihm „den besten Prosaisten, welchen

⁶ Vgl. zur folgenden Ausführung: FITSCHEN, KLAUS, Kirchengeschichte, in: Eve-Marie Becker/Doris Hiller (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen 2006, 157–219, hier 168f. Ähnlich auch bei SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (LETh 4), Leipzig 2021, 278 sowie BEUTEL, ALBRECHT, Art. Mosheim, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1546–1547.

⁷ HEUSSI, Mosheim, 119f. Bei Klotz findet sich der Brief im lateinischen Original, vgl. KLOTZ, CHRISTIAN ADOLF (Hg.), Io. Laur. Mosheimii atque Io. Matthiae Gesneri Virorum Clarissimorum Epistolae Amoebaeae, Leipzig 1770, 106–108 sowie in deutscher Übersetzung bei JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 452f.

⁸ HEUSSI, Mosheim, 120.

⁹ Für einen Überblick vgl. Kap. 7.

Deutschland damals aufzuweisen hatte“¹⁰. Auch Gustav Schwab nannte ihn 1843 den „Vater der modernen Kanzelberedsamkeit [...] und erste[n] Bildner der neudeutschen Gesellschaftssprache des 18. Jahrhunderts.“¹¹ Die zeitgenössische Rezeption Mosheims als die Prosa formender Prediger und die anhaltende Wirkung seines Predigtstils im 18. Jahrhundert traten dann im 19. und 20. Jahrhundert in der theologischen Forschung in den Hintergrund. Mosheim wurde nun vorrangig als Homiletiker gesehen und gelesen.

Während der Kirchenhistoriker Mosheim gut erforscht ist, ist Mosheim vor allem als Prediger, aber auch als Homiletiker vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden.¹² Dies steht im Widerspruch dazu, dass seine Bedeutung für die Aufklärungspredigt von verschiedenen Seiten immer wieder hervorgehoben wurde: Paul Drews nennt ihn den „eigentliche[n] Schöpfer der modernen Predigt“¹³, Martin Peters den „Bahnbrecher der modernen Predigt“¹⁴. Auch als vorbildlicher Wegbereiter der Aufklärungspredigt wurde er betrachtet.¹⁵ Es ist jedoch umstritten, in welchem Maß seine Homiletik und

¹⁰ DANZEL, THEODOR WILHELM, *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel, zusammengestellt und erläutert von Th. W. Danzel, Nebst einem Anhang: Daniel Wilhelm Trillers Anmerkungen zu Klopstocks Gelehrtenrepublik, Leipzig 1848, 89. Auch für August Wagenmann ist Mosheim der erste (d.h. beste) deutsche Prosaist seiner Zeit: „Er besaß vor Allem ein hervorragendes Form- und Sprachtalent. Es gab wenige seiner Zeitgenossen, die ein so klares und elegantes (wenn auch vielleicht nicht immer correctes) Latein und daneben ein so fließendes und geschmackvolles Deutsch zu schreiben wußten; ja er galt seinen Zeitgenossen geradezu als der ‚erste deutsche Prosaist‘ und wurde deshalb 1732 von der deutschen Gesellschaft in Leipzig nach Mencke’s Tod zu ihrem Präsidenten gewählt.“ (WAGENMANN, JULIUS AUGUST, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: ADB 22 [1885], 395–399, hier 397).*

¹¹ SCHWAB, GUSTAV (Hg.), *Die deutsche Prosa von Mosheim bis auf unsere Tage. Eine Mustersammlung mit Rücksicht auf höhere Lehr-Anstalten. Erster Theil. Von Mosheim bis Wilhelm von Humboldt, Stuttgart 1843, 3. Vgl. ausführlich Kap. 7 sowie Kap. 7.1.5.*

¹² Vgl. zur Forschungslage Kap. 2.

¹³ DREWS, PAUL, *Die Predigt im 19. Jahrhundert. Kritische Bemerkungen und praktische Winke (VTKG 19), Gießen 1903, 8.*

¹⁴ PETERS, MARTIN, *Der Bahnbrecher der modernen Predigt. Johann Lorenz Mosheim in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und gewürdigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik, Leipzig 1910. Beutel korrigiert Peters sanft und nennt Mosheim *einen* Bahnbrecher der modernen Predigt. Vgl. BEUTEL, Mosheim, Sp. 1547: „Der v.a. die engl. Predigttradition rezipierende M. kann insofern ein (nicht: der) über Orthodoxie und Pietismus hinausweisende(r) ‚Bahnbrecher der modernen Predigt‘ (Peters) genannt werden [...]“*

¹⁵ Eine ausführliche Würdigung Mosheims findet sich auch bei SCHIAN, MARTIN, Art. *Geschichte der christlichen Predigt*, in: RE³ 15 (1904), 623–747, hier 691f. Ähnlich auch bei MÜLLER, HANS MARTIN, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996, 93f.* Hans Martin Müller hebt den vorbereitenden Charakter von Mosheims homiletischen Konzept für die Aufklärungspredigt hervor und verweist außerdem auf seine Verdienste bzgl. der Professionalisierung des Pfarrberufs. Hermann Hering betont die Einflüsse Wolffs und der „ausländischen Literatur“ (165) und konstatiert für Mosheim einen homiletischen Klassizismus. Gleichzeitig akzentuiert Hering die Bedeutung von Mosheims Homiletik als von wissenschaftlichen Prinzipien geprägt. Vgl. HERING, HERMANN, *Die Lehre von der Predigt, Berlin 1905, 164f.*

seine Predigten Teil der (Früh-)Aufklärung sind und in welchem Zusammenhang sie mit anderen aufklärerischen Akteuren stehen. Hier ist die enge Verbindung zwischen Mosheim und Johann Christoph Gottsched über die *Deutsche Gesellschaft* in Leipzig von besonderem Interesse, da ihre gemeinsame Arbeit für die Erneuerung der Predigt große Übereinstimmungen erkennen lässt.¹⁶ Die Verbindung zu Christian Wolff, die ein erhebliches Forschungsdesiderat in der Einordnung von Mosheims Theologie und Homiletik darstellt, ist ebenfalls von Relevanz.¹⁷

Bezüglich des vorliegenden Forschungsdesiderats lässt sich feststellen, dass Mosheims Bedeutung für die Predigt im Hinblick auf zwei unterschiedliche Arbeitsbereiche verstanden werden kann. Es können einerseits seine homiletische Theorie (meistens verbunden mit der *Anweisung erbaulich zu predigen*), andererseits auch seine gedruckten Predigten gemeint sein. Dabei ist entscheidend, ob Mosheim als herausragender Homiletiker oder als stilbildender Prediger wahrgenommen wird. In der Forschungsliteratur verschwimmt diese Differenzierung immer wieder und es bleibt zudem unklar, *wie* Mosheims Bedeutung für die Predigtgeschichte erhoben wird. Insofern ist eine gemeinsame Analyse von Homiletik und Predigten sinnvoll. Die Homiletik ist insbesondere vor dem Hintergrund von Mosheims gedruckten Predigten interessant, weil diese ihn überhaupt erst zu einem vorbildhaften Prediger machten: Seine Predigten galten als Muster zeitgenössischer Beredsamkeit.¹⁸ Daher untersucht diese Studie Mosheim als prägenden protestantischen Prediger der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sowohl in seiner homiletischen Positionierung als auch in seinen gedruckten Predigten. Dabei werden auch Forschungshypothesen wie die Johann Anselm Steigers zu Mosheim als orthodoxem Prediger einer kritischen Relecture anhand der Quellen unterzogen.¹⁹

An der Person Mosheims lassen sich grundsätzlich zwei Richtungen der neueren Forschung verdichten: Zum einen die Erforschung der theologischen Aufklärung, die in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung erlebt

¹⁶ Vgl. STRASSBERGER, ANDRES, Johann Christoph Gottsched und die „philosophische“ Predigt. Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik (BHTh 151), Tübingen 2010, 176–181. Zu Mosheims Stellung zur philosophischen Predigt vgl. Kap. 2 und Kap. 5.1.2 sowie Kap. 6.

¹⁷ Vgl. MULSOW, MARTIN, Zur Einführung, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 7–15, hier 12. Mosheims Nähe zu Christian Wolff wird in Kap. 5.2 sowie in Kap. 6.1.5 behandelt.

¹⁸ Noch Christoph Martin Wieland (1733–1813) sagte 1795 im Gespräch mit Karl August Böttiger (1760–1835) über Mosheim: „Meinen prosaischen Stil habe ich vorzüglich nach Mosheim gebildet. Dieser bleibt in seiner Art noch immer ein Muster.“ (BÖTTIGER, KARL AUGUST, Literarische Zustände und Zeitgenossen. Begegnungen und Gespräche im klassischen Weimar, hg. v. Klaus Gerlach/René Sternke, Berlin 1998, 157).

¹⁹ Vgl. zu Steigers Position Kap. 2 und Kap. 8.3.

hat. Zum anderen die Predigtforschung, die die historische Predigtpraxis²⁰ untersucht. Beide vereint, dass sie die längste Zeit wenig betrieben wurden, obwohl sich in ihnen grundlegende Problem- und Fragestellungen der Genese des modernen Protestantismus und der neuzeitlichen Transformation des Christentums insgesamt zeigen. Die vorliegende Untersuchung will zur fortschreitenden Befriedigung dieses Desiderats einen Beitrag leisten. Dafür wird mit Mosheim ein Theologe der frühen Aufklärung ins Zentrum gerückt, der meist unter der Bezeichnung ‚Übergangstheologie‘ firmiert.²¹ Bei dieser ersten Gestaltwerdung der theologischen Aufklärung ist das Forschungsdesiderat noch größer als bei nachfolgenden Formationen wie der inzwischen stark beforschten Neologie.²² Theologische Verschiebungen zeigen sich in diesem frühen Abschnitt der theologischen Aufklärung nur in den Details, entfalten aber später eine weitreichende Wirkung, wie sich an der Bedeutung der Vernunft exemplarisch zeigen lässt. Mosheims Werk wurde bislang in unterschiedlicher Weise akzentuiert, sodass seine Rolle zwischen Orthodoxie und Aufklärung weiter erhellt werden muss. Diese Frage nach einer Aufklärungstheologie Mosheims lässt sich in besonderer Weise an den Predigten und der Homiletik Mosheims nachzeichnen: Beide stellen grundlegende, aber auch bei Mosheim wenig erforschte Bereiche der Aufklärungstheologie dar und können seine Stellung in und zu ihr erhellen.²³ Die Erforschung von Predigten stellt ein grundsätzliches, beträchtliches Desiderat dar, das sowohl die theoretische Reflexion (Homiletik) als auch die Praxis der Predigt (hier exemplarisch: gedruckte Predigten) betrifft.²⁴ Predigtgeschichte wird daher hier in einem weiten Sinn als Geschichte

²⁰ Vgl. zu den Problemen historischer Predigtforschung Kap. 7.

²¹ Vgl. zur Diskussion des Begriffs und zur theologiegeschichtlichen Einordnung Kap. 3.3.

²² Zum Umriss des Begriffs vgl. BEUTEL, ALBRECHT, *Neologie. Versuch einer terminologischen Verständigung*, in: ZThK 118 (2021), 422–453. Hier finden sich auch zahlreiche Verweise auf die jüngere Forschung zur Neologie. Für den Aufschwung der Neologie-Forschung stehen auch die beiden Editionen, die unter Federführung Albrecht Beutels entstanden sind, nämlich die Spalding-Edition und die ‚Bibliothek der Neologie‘, wobei letztere eine Auswahl von zehn theologischen Werken der Neologie bildet: SPALDING, JOHANN JOACHIM, *Kritische Ausgabe*, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2001–2013; BIBLIOTHEK DER NEOLOGIE. *Kritische Ausgabe* in zehn Bänden, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2019ff.

²³ Ein Überblick über Mosheims vielfältiges Schaffen findet sich bei MULSOW, MARTIN u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997. Zu Mosheims kirchengeschichtlicher Bedeutung sind einschlägig: HEUSSI, Mosheim; HEUSSI, *Kirchengeschichtschreibung*; MEIJERING, *Geschichte der christlichen Theologie*; AUGUSTIJN, *Bild der Reformation*.

²⁴ Zum Desiderat der Erforschung von Homiletik und Predigten vgl. STRASSBERGER, ANDRES, *Die „Leipziger Predigerkunst“ im (Zerr-)Spiegel der aufklärerischen Kritik. Plädoyer für eine geschichtliche Betrachtung orthodoxer Homiletik*, in: Andreas Gößner (Hg.), *Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte* (BLUWiG A, 2), Leipzig 2005, 164–218, hier 165.

der Predigt sowohl hinsichtlich ihrer Praxis, so diese über Quellen zugänglich ist, als auch ihrer theoretischen Reflexion, der Homiletik, verstanden. Die gemeinsame Betrachtung von Predigt und Homiletik stellt dabei einen neuen, Ertrag versprechenden Zugang zur Predigtgeschichte dar.

Die Quellen zu dieser Aufarbeitung von Predigttheorie und -praxis Mosheims umfassen sowohl seine homiletischen Schriften und als auch die sieben Bände seiner *Heiligen Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*, die in zeitgenössischen Drucken vorliegen.²⁵ Für das homiletische Werk Mosheims lassen sich zwei Gattungen differenzieren: Klassisch für Mosheims Homiletik wurden erstens die beiden praktisch-theologischen Werke, die *Anweisung erbaulich zu predigen*²⁶ und die *Pastoral=Theologie*²⁷, die auch in Nachdrucken vorliegen²⁸, jedoch beide nicht von Mosheim selbst zur Veröffentlichung gebracht wurden.²⁹ Demgegenüber sind zweitens die Vorreden zu verschiedenen Predigtbänden, eigenen wie fremden, sowie ein kurzer popular-theologischer Abschnitt in der Sittenlehre bislang in der Forschung wenig beachtet worden, für Mosheims Homiletik aber umso aufschlussreicher. An diesen situativen Äußerungen Mosheims zeigt sich beispielsweise seine Stellung zur sogenannten philosophischen Predigt Gottscheds anders und deutlicher als in seinen Lehrwerken.³⁰ Dem homiletischen Werk stehen die gedruckten Predigten Mosheims gegenüber, die zeitlebens und darüber hinaus für seine Wertschätzung als Prediger sorgten und in zahlreichen Auflagen vorliegen.³¹ Die *Heiligen Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi* sind zwischen 1725 und 1743 erschienen.³² Schon der Titel ist programmatisch und weist auf die Predigt als öffentliche Rede und ihren Redecharakter hin. Die

Straßberger sieht (hier bezogen auf die orthodoxe Homiletik) das Forschungsdesiderat einer gemeinsamen Betrachtung von Predigtpraxis und Predigttheorie. Das will die vorliegende Untersuchung am Beispiel Mosheims leisten.

²⁵ Vgl. zu den Quellen ausführlich die Einleitungen zu Kap. 6 und Kap. 7.

²⁶ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Anweisung erbaulich zu predigen*. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763 ²1771.

²⁷ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii*, Frankfurt/Leipzig 1754. Im laufenden Text und als Kurztitel der besseren Lesbarkeit halber „Pastoraltheologie“.

²⁸ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Anweisung erbaulich zu predigen*. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 12), Waltrop 1998 sowie MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii*, Frankfurt/Leipzig 1754, Reprint, hg. v. Dirk Fleischer, Waltrop 1991.

²⁹ Zu den Problemen dieser beiden Quellen vgl. Kap. 6.3 und Kap. 6.4.

³⁰ Vgl. Kap. 5.1.2. und Kap. 6.1.

³¹ Vgl. für einen Überblick über die gedruckten Predigten Mosheims das Quellen- und Literaturverzeichnis.

³² Vgl. für Details zu den Predigten Kap. 7 und Kap. 7.1.

sechs Predigtbände, von denen der letzte 1739 erschienen ist, wurden um einen siebten Band mit Predigten zu besonderen Anlässen im Jahr 1743 ergänzt. Insgesamt liegen hier 39 Predigten vor, die in den Jahren 1723 bis 1737 gehalten wurden und damit zeitlich 15 Jahre Predigtstätigkeit abbilden. Die einzelnen Predigten sind jeweils mit einem Titelblatt versehen, auf dem der Kontext der Predigt zumindest knapp vermerkt ist. Mosheim war Gelegenheitsprediger – er hatte nie ein reguläres Predigtamt inne, was sich auch an der vergleichsweise geringen Zahl an Predigten zeigt.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet das Bild Mosheims als Prediger und Predigttheoretiker entlang dieser Quellen. Eingangs wird die Forschungslage mit den wechselvollen Deutungen, die Mosheims Wirken erlebt hat, skizziert.³³ Anschließend folgt eine biographische Skizze Mosheims, die wesentliche Umrisse seines Lebens vorstellt. Dabei werden auch die Unsicherheiten von Mosheims Biographie thematisiert und die Frage seines Geburtsjahres geklärt.³⁴ In einem Überblick wird die Stellung von Homiletik und Predigten in Mosheims Werk beschrieben.³⁵ Weiterhin wird an dieser Stelle auch Mosheims theologiegeschichtliche Einordnung diskutiert, die zumeist unter der Zuschreibung ‚Übergangstheologie‘ als der ersten Formation der Aufklärungstheologie läuft.³⁶ Diese Einordnung ist in gleichem Maß etabliert wie umstritten, weil es sich dabei einerseits um eine Verlegenheitslösung handelt, die Mosheims Standort in der Theologie des frühen 18. Jahrhunderts kaum sichtbar werden lässt. Gleichwohl ist sie so wirkmächtig, dass sie kritisch diskutiert werden muss. Schließlich ist für Mosheim nur schwer zu entscheiden, wie er zu den zeitgenössischen theologischen Richtungen von lutherischer Orthodoxie, Pietismus und beginnender Aufklärung steht. Auch für eine solche Präzisierung des theologiegeschichtlichen Standortes Mosheims sind Predigten und Homiletik als Quellen besonders gewinnbringend. In einem knappen Überblick über protestantische Predigt und Homiletik im 18. Jahrhundert wird die Großwetterlage beschrieben, in der Mosheim steht und in die sein Werk hinein zu kontextualisieren ist.³⁷ Dabei werden die Ordnungsbegriffe von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung beibehalten, wohl wissend, dass grundsätzlich und gerade in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Abgrenzungen nur schwer möglich sind. Sie sind auch aufgrund ihrer Forschungsgeschichte, besonders augenfällig bei der Predigt der lutherischen Orthodoxie, nur mit Vorsicht zu gebrauchen und sollen gerade nicht – wie die längste Zeit – als Kontraste fungieren, vor denen das jeweils andere besonders hell er-

³³ Vgl. Kap. 2.

³⁴ Vgl. Kap. 3.1.

³⁵ Vgl. Kap. 3.2.

³⁶ Vgl. Kap. 3.3.

³⁷ Vgl. Kap. 4.

strahlt. Vielmehr dienen sie als Orientierungspunkte in den langfristigen theologischen und homiletischen Verschiebungen des 18. Jahrhunderts.

Als engerer Kontext von Mosheims Homiletik und Predigten sind vorrangig drei Problemfelder zu bearbeiten³⁸: Erstens Mosheims Stellung zur Rhetorik, die in der Forschungsliteratur kontrovers diskutiert wird und in drei Bereiche ausdifferenziert werden kann. Dazu zählt das Verhältnis Mosheims zur Rhetorikkritik, die jedoch nicht als grundsätzliche Verwerfung zu lesen ist, sondern als Kritik der Rhetorik an sich selbst. Dieser grundsätzliche, selbstkritische Zug zieht sich durch das rhetorische Denken des 18. Jahrhunderts und stellt bei Mosheim keine Besonderheit, sondern vielmehr eine zeittypische Erscheinung dar.³⁹ Ebenfalls diskutiert wird Mosheims Stellung zur philosophischen Predigt und ihrem maßgeblichen Vordenker Johann Christoph Gottsched. An dieser Stelle werden die Rahmenbedingungen von Mosheims Wirken im Sinne der philosophischen Predigt beschrieben,⁴⁰ wobei Mosheims vorwiegend positive Haltung in den Quellen selbst deutlich (und genauer als bislang) herausgearbeitet werden kann.⁴¹ Ein zweites großes Forschungsdesiderat stellen die traditionsgeschichtlichen Wurzeln von Mosheims Homiletik dar, was sich an Mosheims Psychologie exemplifizieren lässt. Dazu werden die vielfältigen Bezüge dieser Psychologie und ihre Verwurzelung in der melanchthonisch-calixtischen Tradition als auch in den philosophischen Konzepten der Zeit, besonders in der Philosophie Christian Wolffs, untersucht. Mosheims Nähe oder Distanz zu Wolff ist deshalb grundlegend relevant, weil Mosheim in der Forschung bislang tendenziell als Wolff-kritisch wahrgenommen wurde, dies jedoch kritisch zu hinterfragen ist.⁴² Das dritte große Problemfeld, das bisher nur ansatzweise untersucht wurde, ist Mosheims Rezeption und Vermittlung fremdsprachiger Predigtliteratur.⁴³ Zur Erschließung wird zuerst Mosheims eigene Beurteilung fremdsprachiger Predigtliteratur, besonders englisch- und französischsprachiger, aus der *Anweisung erbaulich zu predigen* entfaltet.⁴⁴ Anschließend werden zwei der von Mosheim empfohlenen und auch in der *Deutschen Gesellschaft* populären Prediger, John Tillotson und Louis Bourdaloue, vorgestellt und drei exemplarische Predigten im Hinblick auf Mosheims homiletische Rezeption analysiert.⁴⁵ In der Zusammenschau wird sich schließlich zeigen, dass Mosheims reformhomiletisch-aufklärerische Anliegen mit einem grundsätzlichen Wandel von Geschmack

³⁸ Vgl. Kap. 5.

³⁹ Vgl. Kap. 5.1.1.

⁴⁰ Vgl. Kap. 5.1.2.

⁴¹ Vgl. dazu besonders Kap. 6.1.5 und Kap. 6.1.6.

⁴² Vgl. Kap. 5.2.

⁴³ Vgl. Kap. 5.3.

⁴⁴ Vgl. Kap. 5.3.1.

⁴⁵ Vgl. Kap. 5.3.2.

und Stil bezüglich Predigten in Westeuropa zu Beginn des 18. Jahrhunderts zusammenhängen.

Ausgehend von diesen kontextuellen Klärungen widmet sich die Untersuchung in zwei Hauptkapiteln den Quellen: zuerst der Homiletik⁴⁶, dann den Predigten⁴⁷. Für Mosheims Homiletik werden insbesondere die Vorreden zu verschiedenen Predigtbänden detailliert untersucht, da hier mit einem besonderen Erkenntniszuwachs bezüglich Mosheims Positionierung zu zeitgenössischen Debatten zu rechnen ist. Methodisch wird neben einer Zusammenfassung des Inhalts der jeweiligen Schrift das homiletische Profil der Quelle heraus präpariert und in den zuvor entfalteten Kontext eingeordnet. Die beiden homiletischen Lehrwerke Mosheims können dabei nur fragmentarisch dargestellt werden, sollen aber dennoch auf die zentralen homiletischen Debatten hin befragt werden. Dabei wird sich auch das zugrundeliegende System von Mosheims Homiletik zeigen, das als aufklärerisch gelesen werden kann, was sich in den Zentralkategorien Klarheit, Deutlichkeit, Ordentlichkeit, Vernünftigkeit, Erbaulichkeit und Lebhaftigkeit widerspiegelt.⁴⁸

Mit dem an Mosheims Homiletik geschulten Blick werden schließlich die Predigten erarbeitet, wobei das Verhältnis von Theorie und Praxis eine durchgehende Fragestellung bildet. Mit einer grundlegenden Einleitung zu den Predigten wird ihr doppelter ‚Sitz im Leben‘ als Predigten am Hof von Braunschweig-Wolfenbüttel und als gedruckte Predigtsammlungen, die eine große Verbreitung in Deutschland fanden, entfaltet.⁴⁹ Um die Struktur, Theologie und homiletische Machart der Predigten zu entschlüsseln, sind Einzelanalysen erforderlich. Daher werden sechs Predigten exemplarisch ausgewählt, die verschiedene theologische Aspekte von Mosheims Denken zeigen und auch in homiletischer Hinsicht aufschlussreich sind.⁵⁰ Die jeweilige Predigtanalyse gliedert sich in eine kurze Charakterisierung der Predigt, eine detaillierte Analyse sowie eine Bündelung der Ergebnisse. Der analytische Hauptteil selbst entfaltet die jeweilige Predigt unter fünf Gesichtspunkten: Es werden eine Gliederung, eine inhaltliche Zusammenfassung, eine Motiv- und Begriffsanalyse, eine Analyse von Theologie und Psychologie der Predigt und eine rhetorisch-homiletische Analyse ausdifferenziert. Die prägenden Aspekte der Homiletik dienen auch als heuristische Instrumente der Predigtanalyse, wie die Psychologie als eigenes Analysefeld zeigt. Gebündelt werden die Ergebnisse dieser Einzelanalysen (vor dem Hintergrund der umfassenden Lektüreeindrücke des gesamten Predigtwerkes) in zweifacher Hinsicht: Zuerst in formaler Hinsicht bezüglich prägender Charakteristika, die verschiedene typische Ele-

⁴⁶ Vgl. Kap. 6.

⁴⁷ Vgl. Kap. 7.

⁴⁸ Vgl. Kap. 6.1.5 und Kap. 8.1.

⁴⁹ Vgl. Kap. 7.

⁵⁰ Vgl. Kap. 7.1.

mente der Predigten bieten.⁵¹ Sodann erfolgt auch ein Querschnitt durch Mosheims gepredigte Theologie, der in für Mosheim typische Theologumena gegliedert ist.⁵² Hier wird Mosheims theologisches Denken in verdichteter Form anschaulich, denn aus den Predigten lässt sich ein kohärentes theologisches System ableiten. Dieses beruht zu großen Teilen auf der Vernünftigkeit des Glaubens, was zu einer Verwandlung der auf den ersten Blick orthodoxen Substanz führt.

Die Ergebnisse der Untersuchung werden in einem Überblick zu Predigttheorie und -praxis zusammengefasst, der die jeweiligen Bereiche von Homiletik und Predigten zuerst separat präsentiert,⁵³ dann das Verhältnis von Theorie und Praxis behandelt⁵⁴ und schließlich nach Mosheims Bedeutung für die Predigtgeschichte fragt⁵⁵.

⁵¹ Vgl. Kap. 7.2.

⁵² Vgl. Kap. 7.3.

⁵³ Vgl. Kap. 8.1 und Kap. 8.2.

⁵⁴ Vgl. Kap. 8.3.

⁵⁵ Vgl. Kap. 8.4.

2 Forschungslage

Schon in älteren Überblickswerken zur Geschichte der Predigt erscheint Mosheim als bedeutender Prediger des 18. Jahrhunderts, der der Predigt einen „neuen Anfang und Aufschwung“¹, auch hinsichtlich der Rhetorik, gegeben habe.² Sowohl bei *Karl Heinrich Sack* als auch bei *Ludwig Stiebritz*³ beginnt mit Mosheim schon titelgebend eine neue Epoche der Predigt – bei Stiebritz ist Mosheim sogar der „Bahnbrecher einer neuen Zeit“⁴, der alles dasjenige in sich vereine, was andere Prediger nur unvollständig verkörperten.⁵

Die erste Publikation zu Mosheim als Prediger stammt von *Karl Rudolf Hagenbach* aus dem Jahr 1865.⁶ Hagenbachs Motivation für seinen Aufsatz rührt von der Erkenntnis her, dass Mosheims Bedeutung für die Homiletik zwar hoch einzuschätzen sei, seine Predigten aber unbekannt seien.⁷ Hagenbach ordnet Mosheim wie folgt in den zeitgeschichtlichen Kontext ein: Mosheim stehe am Ende der Orthodoxie, die vom Pietismus verdrängt wurde, wengleich dieser sich nicht flächendeckend durchsetzen konnte. Entscheidende Aufgaben für die Theologie resultierten aus dem beginnenden Deismus, der Wolffschen Philosophie als auch der Sprachreform Gottscheds.⁸ Hagenbach rekonstruiert die Mosheimsche Homiletik nicht über dessen *Anweisung erbaulich zu predigen*, die er wegen des posthumen Erscheinens für wenig relevant hält, sondern über die Vorreden zu Mosheims *Heiligen Reden*.⁹ Als Voraussetzung für die Homiletik geht Hagenbach von Mosheims Kirchenbegriff

¹ SACK, KARL HEINRICH, Geschichte der Predigt in der deutschen evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken, Heidelberg 1866, 23.

² Vgl. exemplarisch hierfür HERING, Lehre von der Predigt, 164–167; SACK, Geschichte der Predigt, 23–35 sowie ausführlich NEBE, AUGUST, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, Bd. 2: Von Luther bis Albertini, Wiesbaden 1879, 137–180.

³ STIEBRITZ, LUDWIG, Zur Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von Schleiermachers Tode ab. Ein Versuch, Gotha 1875.

⁴ A.a.O., 10.

⁵ Vgl. a.a.O., 10f. 16.

⁶ HAGENBACH, KARL RUDOLF, Laur. von Mosheim als Prediger, in: PMIZG 26 (1865), 228–246.

⁷ Vgl. a.a.O., 228f.

⁸ Vgl. a.a.O., 232f.

⁹ Vgl. a.a.O., 233.

aus, für dessen Beurteilung er sich auf das Urteil von Ferdinand Christian Baur stützt. Baur hatte bei Mosheim einen verweltlichten Kirchenbegriff kritisiert.¹⁰ Mit der pragmatischen Auffassung der Kirche gehe auch eine Konzeption der Predigt einher, die dieselbe als „ein Werk der Reflexion, als ein wohlüberdachtes rhetorisches Kunstwerk“¹¹ entwickele.¹² Durch die Orientierung an der Rhetorik sollte die Verständlichkeit der Predigt erhöht werden. Inhaltlich seien Mosheims Predigten durch ihren apologetischen Grundzug bestimmt, der sich gegen die deistische Kritik am Christentum richte. Mosheim selbst erscheint in diesem Bestreben als „strenger bibelgläubiger“¹³ Theologe, der die christlichen Inhalte nicht um der Vermittlung willen abgeschwächt habe. Eine historisch-kritisch ausgerichtete Exegese und die Kritik an Dogmen seien Kennzeichen seines wissenschaftlichen Denkens.¹⁴ Insgesamt urteilt Hagenbach, dass Mosheims Predigten „unstreitig besser als seine Theorie der Predigt“¹⁵ seien.

Richard Rothe¹⁶ sieht in seiner *Geschichte der Predigt* ab den 1730er Jahren einen neuen Abschnitt in der Entwicklung des „geistigen Lebens“¹⁷ in Deutschland: Ab hier trete eine national-natürliche Seite zutage, die die deutsche Sprache als Kunstsprache aufgefasst und ihre (rhetorische) Gestaltung in den Mittelpunkt gerückt habe. Mit der Bedeutung der Beredsamkeit sei auch die Frage nach einer spezifisch geistlichen Beredsamkeit virulent geworden, die die Predigt nicht mehr ausschließlich als kirchliches Zweckinstrument begriffen habe.¹⁸ Mosheim ist für Rothe der Prediger, der als erster eine solche geistliche Beredsamkeit praktiziert habe. Dazu habe er seine Predigten am Geschmack seiner Zeit orientiert und eine hohe sprachliche Gestalt erreicht, mit der er neben Gottsched der wichtigste Reformator der deutschen Sprache geworden sei. Schon Rothe hebt an Mosheims Predigten hervor, dass sie vor dem braunschweigischen Hof oder dem akademischen Milieu in Helmstedt gehalten wurden und Gelegenheitspredigten gewesen seien.¹⁹ Die Predigt sei dabei an der Gattung der Rede orientiert, was sich auch im Titel der *Heiligen Reden*

¹⁰ Zur Kritik der Einschätzung Baus vgl. AUGUSTIJN, *Bild der Reformation*, 86f. Augustijn weist auf die Vorzüge von Mosheims sog. äußerlichen Kirchenbegriff hin, die in der Erfassung der Kirche als Institution lägen.

¹¹ HAGENBACH, *Mosheim als Prediger*, 234.

¹² Vgl. a.a.O., 233f.

¹³ A.a.O., 244.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 244f.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 239. Hier denkt Hagenbach stark vom Paradigma der Aufklärung aus, indem er bestimmte Aspekte in Mosheims Predigt als rückständig markiert.

¹⁶ Vgl. ROTHE, RICHARD, *Geschichte der Predigt*, von den Anfängen bis auf Schleiermacher, hg. v. August Trümpelmann, Bremen 1881, 424–427.

¹⁷ A.a.O., 422.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 423.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 424.

niedergeschlagen habe.²⁰ In der Debatte um die Rolle der Beredsamkeit für die Predigt habe Mosheim den Bezug auf dieselbe bejaht. Weltliche und geistliche Beredsamkeit funktionierten bei Mosheim nach den gleichen Grundsätzen, die jedoch eine unterschiedliche Umsetzung aufgrund der Hörenden nach sich zogen.²¹ Neben die Lehre trete bei Mosheim dann die „Bewegung des Willens“²², was sich in einer anschaulichen Darstellung der Redehalte niedergeschlagen habe. Mosheims homiletische Grundhaltung sieht Rothe in der Anschaulichkeit, denn „je besser ein Prediger malen könne, desto leichter werde er rühren.“²³ Deshalb unterscheide Mosheim auch streng zwischen einem wissenschaftlichen und einem rhetorischen Stil.²⁴ Die Auslegung des biblischen Textes sei vor der thematischen Behandlung des Themas grundlegend und zeige Mosheim als schriftbezogenen Theologen.²⁵ Mosheims eigener Predigtstil sei dabei jedoch nur für gebildete, nicht aber für die Mehrheit der Gemeinden, zulässig. Der biblische Text sei bei Mosheim zwar grundlegend für die Predigt, doch sehe Mosheim auch eine Behandlung der natürlichen Religion auf der Kanzel für möglich an. Geoffenbarte und natürliche Religion stünden bei Mosheim noch in einer Harmonie miteinander. Gleichwohl sehe Mosheim es als Aufgabe des Predigers an, „die Wahrheit der christlichen Religion auf der Kanzel zu retten und zu zeigen, daß sie den hellsten Schein der Vernunft nicht scheuen dürfe“²⁶. Deshalb seien auch Mosheims Predigten apologetisch geprägt. Abschließend fasst Rothe Mosheims Bedeutung dahingehend zusammen, dass bei ihm eine neue Qualität der Predigt sichtbar geworden sei.²⁷ Hinsichtlich der Homiletik bescheinigt Rothe der Aufklärung insgesamt ein hohes Engagement. Für die Zeit bis 1770 hebt er dabei den Konsens zwischen zahlreichen homiletischen Lehrbüchern hervor, die sowohl den Verstand als auch den Willen als Adressaten der Predigt betrachteten. In dieser Reihe zählt er

²⁰ „So behandelte er denn zuerst die Predigt als oratorisches Kunstwerk, wie er schon durch die Benennung ‚Heilige Reden‘ andeutete, die er seinen Predigten gab.“ (Ebd.).

²¹ Vgl. a.a.O., 424f.

²² A.a.O., 425.

²³ Ebd.

²⁴ „Vorzüglich in Bezugnahme auf die sogenannten Vernunftbeweise, deren gemäßigten Gebrauch auf der Kanzel er gelten läßt, dringt er strenge auf die Beobachtung dieses Unterschiedes. Der Prediger soll dieselben unbedingt nicht in der Form und nach den Regeln philosophischer Demonstrationen, sondern, der Natur einer heiligen Rede gemäß, oratorisch vortragen.“ (Ebd.).

²⁵ Vgl. a.a.O., 425f.

²⁶ A.a.O., 426.

²⁷ „Es leuchtet ein, daß solche Predigten die Bewunderung des damaligen gebildeten Deutschlands auf sich ziehen mußten. Der ungeheure Unterschied zwischen ihnen und allen bisherigen Erzeugnissen der Kanzel, und zwar nicht bloß ein quantitativer, sondern recht eigentlich als ein qualitativer, mußte fühlbar werden.“ (A.a.O., 427).

(neben anderen) auch Mosheim und Baumgarten auf.²⁸ Insgesamt stellt Rothe bei diesen Entwürfen noch eine relative Orthodoxie fest.²⁹

Paul Drews hat in seinem 1903 veröffentlichten Vortrag zur Predigt im 19. Jahrhundert zur Wiederentdeckung Mosheims beigetragen.³⁰ Drews zieht hier eine Linie von Mosheim über Schleiermacher bis in seine Gegenwart. Kennzeichen der Aufklärung sei ihr Interesse für spezielle Predigtthemen, während der Pietismus und (ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) die Erweckungsbewegung Themen über die allgemeinen Glaubensgegenstände (Buße, Rechtfertigung etc.) vorzögen.³¹ Der Bezug auf den Anlass (Kasus) ist für Drews ein Kennzeichen der aufklärerischen Predigt. Damit gehe die Orientierung an den Hörenden einher, die bei Mosheim beginne. Mosheim ist für Drews der „eigentliche Schöpfer der modernen Predigt“³² und diese Bedeutung erhebt er anhand der *Heiligen Reden* als Musterpredigten der Aufklärung. Gleichwohl schätzt er Mosheims Bedeutung für die Aufklärung insgesamt nicht allzu groß ein.³³ Mit der Darstellung Mosheims und Schleiermachers als Fluchtpunkte einer historischen Entwicklung (durch die Gemeinsamkeiten des Kasusbezuges und der Hörerorientierung begründet) versucht Drews sein eigenes Anliegen einer hörer- und kasusorientierten Predigt historisch zu begründen.³⁴ Kritisch zu bedenken ist, ob nicht die nachfolgende Forschung von Drews sehr knappem Urteil abhängig ist, dies könnte sowohl bei Heussi³⁵ als auch bei Peters³⁶ der Fall zu sein.

Im Jahr 1906 erschien *Karl Heussis* Mosheim-Biographie, die nach wie vor maßgeblich für die Lebensgeschichte Mosheims ist.³⁷ Seine theologische Bio-

²⁸ Vgl. a.a.O., 450f.

²⁹ Vgl. a.a.O., 451.

³⁰ DREWS, Die Predigt im 19. Jahrhundert.

³¹ Vgl. a.a.O., 7f.

³² A.a.O., 8.

³³ Vgl. a.a.O., 9.

³⁴ Vgl. a.a.O., 59.

³⁵ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 107. Heussi zitiert Drews wörtlich („Der eigentliche Schöpfer der modernen Predigt.“ DREWS, Die Predigt im 19. Jahrhundert, 8) und stützt sich auf dessen Urteil, dem er sich auch anschließt.

³⁶ Vgl. PETERS, Bahnbrecher der modernen Predigt, 4. Wie stark der Einfluss bei Peters ist, ist unklar, denn er zitiert weitere homiletische Lehrbücher, die ein solches Urteil bestärken.

³⁷ Bei HEUSSI, Mosheim handelt es sich um die einzige Biographie zu Mosheim, von einer kurzen lateinischen biographischen Darstellung von Friedrich Lücke und verschiedenen Lexikonartikeln abgesehen. Vgl. LÜCKE, FRIEDRICH, Narratio de Joanne Laurentio Mosheimio, Theologo Helmstadiensi et Gotingensi, Academiae Georgiae Augustae Cancellario, Göttingen 1837; [ANONYM,] Art. Mosheim, in: Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste 21, Sp. 1898–1906; WAGENMANN, Mosheim; ALWAST, ANGELIKA/ALWAST, JENDRIS, Art. Mosheim, Johann Lorenz, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck 10, Neumünster 1994, 258–263; WIESSNER, GERNOT, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: NDB 18 (1997), 210–211; BEUTEL, Mosheim; MOELLER, BERND, Art. Mosheim, in: DBE 7 (2007), 215–216.

graphie ist singulär und zielt auf eine umfassende Darstellung von Mosheims Leben. Die Monographie gliedert sich entlang der Lebensstationen Mosheims und bespricht neben den Lebensumständen auch seine Veröffentlichungen und Projekte. Die Predigtätigkeit Mosheims wird in verschiedenen Abschnitten erwähnt, außerdem wird sie in einem Teilkapitel ‚Mosheim als Prediger‘³⁸ behandelt. Zu Mosheims homiletischen Schriften findet sich nur der Verweis auf die Pastoraltheologie und die posthumen Schriften, die von seinem Schwiegersohn Christian Ernst von Windheim herausgegeben wurden.³⁹

Zur Rekonstruktion von Mosheims Predigtätigkeit hält Heussi fest: Schon 1716 habe Mosheim am Beginn seines Studiums eine Predigt an Himmelfahrt gehalten, die auf Wunsch von Freunden gedruckt worden sei.⁴⁰ Mosheim habe ab 1718 regelmäßig Mittwochs predigten gehalten, dazu sei außerdem in Vertretung seines erkrankten Förderers Albert zum Felde (zugleich Professor und Hauptpastor in Kiel) die sonntägliche Hauptpredigt gekommen.⁴¹ Bis 1721 habe Mosheim diese Tätigkeiten ausgeübt und folglich über eine dreijährige Predigtpraxis verfügt. Davon gibt es jedoch m.E. keine Zeugnisse mehr, sie sind vermutlich mit dem Nachlass verloren gegangen.⁴² Mit der Übersiedelung nach Helmstedt 1723 habe Mosheim die Predigtätigkeit einstellen wollen, sei aber von der Herzogin Elisabeth Sophie Marie von Braunschweig-Wolfenbüttel, die ihn schon in Kiel gefördert hatte, zum Predigen aufgefordert worden. Die *Heiligen Reden* seien die gedruckten Predigten aus dieser sporadischen Predigtätigkeit.⁴³ In den 1730er Jahren habe Mosheim sich von der Kanzel zurückgezogen⁴⁴ und in Göttingen nicht mehr gepredigt.⁴⁵

Heussi widmet Mosheims Tätigkeit als Prediger ein eigenes Kapitel und stellt dort auch die außerordentliche Wirkung der Mosheimschen Predigten heraus.⁴⁶ Dabei betont er, dass Mosheim sowohl wegen seiner Wirkung als Person als auch wegen seiner neuen Art zu predigen Begeisterung hervorgerufen habe. Es wird deutlich, dass Heussi Mosheim im Anschluss an Paul Drews

³⁸ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 106–121.

³⁹ Vgl. a.a.O., 211. Heussi kritisiert die Qualität der posthumen Moshemiana, hebt gleichzeitig aber die Verdienste Christian Ernst von Windheims hervor. Unklar bleibt, ob diese Qualitätsbedenken sich auch auf die ‚Anweisung erbaulich zu predigen‘ beziehen.

⁴⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 39. Thema war nach Heussi die „Herrlichkeit Jesu als des eingebornen Sohnes vom Vater“. Auch Lehmann konnte die Predigt nicht auffinden. Vgl. LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 306. Vermutlich ist diese Predigt trotz des Druckes verloren gegangen, da sie auch für mich bei der Recherche unauffindbar blieb.

⁴¹ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 49f.

⁴² Heussi nimmt an, dass nicht edierte Schriften Mosheims verloren gegangen sind. Vgl. a.a.O., 229.

⁴³ Vgl. a.a.O., 71.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 172.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 210.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 107.

für den Begründer der modernen Predigt hält.⁴⁷ Auch weist er das auf Forschungsdesiderat hinsichtlich der *Heiligen Reden* hin – dieses blieb bis in die jüngste Gegenwart bestehen. Mosheims Predigten seien in einen besonderen Kontext eingebunden: fast alle seien am Hof der Fürsten von Braunschweig-Wolfenbüttel gehalten worden, wenige im universitären Gottesdienst in Helmstedt.⁴⁸ Heussi erörtert, dass Mosheim gegen die Aufklärung (präziser wäre m.E. gegen den Deismus) gepredigt habe, die im Modus des Sittenverfalls zuerst beim Adel sichtbar geworden sei. Deshalb seien die Predigten Mosheims durchaus apologetisch geprägt und zielten auf eine Bekehrung der teilweise noch unbekehrten Zuhörenden. Mosheims Ausgangspunkt sei die Wahrheit des Christentums, die er mit der Vernunft beweisen wolle.⁴⁹ Seine Predigten seien „nach allen Regeln der Rhetorik sorgfältig ausgearbeitete Reden“⁵⁰ und auch in der psychologischen Grundanlage treffe Mosheim sich mit Wolff und seinen Anhängern.⁵¹ Die Predigten seien zweiteilig strukturiert: Zuerst werde der ‚Verstand‘ in den Blick genommen, den es aufzuklären gelte. Daraufhin werde der ‚Willen‘ angesprochen, was zu einer Erweckung führen solle, das eigene Leben gottgefällig und sittlich zu gestalten. Heussi nennt diese Zweiteilung das „Nervensystem einer mosheimschen Predigt“⁵². Der theoretische Teil der Predigt (‚Unterricht‘) sei von zwei Regeln geprägt: Erstens soll der Prediger ordentlich und deutlich erklären, zweitens soll er richtig und gründlich beweisen, was er sagt.⁵³ So sei Mosheim auf absolute Klarheit der verwendeten Begriffe bedacht und gebe seinen Predigten dadurch eine „intellektualistische[s] Gepräge“⁵⁴, das seine Verwandtschaft mit der Predigt zur Zeit Wolffs zeige.⁵⁵ Die zweite Hälfte der Predigt (‚Erweckung‘) ziele auf die Ansprache des Willens, welche mit Hinweis auf den bevorstehenden Tod oder das Jüngste Gericht vollzogen werde.⁵⁶

Mosheim ziehe die Rhetorik als entscheidende Referenzdisziplin für die Predigt heran: Predigten müssten rhetorisch ansprechend gestaltet sein. Deshalb bezeichne Mosheim seine Predigten auch programmatisch als Reden.⁵⁷ Heussi sieht diese rhetorische Ausrichtung der Predigt als Grund für Angriffe gegen Mosheim: Mit der Bezeichnung von Predigt als Rede und der Orientie-

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 107 FN 1.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 109.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 111.

⁵⁰ A.a.O., 115.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 118.

⁵² A.a.O., 111.

⁵³ Vgl. a.a.O., 112.

⁵⁴ A.a.O., 113.

⁵⁵ Vgl. ebd. Mosheim habe aber die Einseitigkeit der Predigten der Wolffschen Schule vermieden, urteilt Heussi.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 114.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 115.

rung an der Rhetorik gehe eine „Geringschätzung der Macht des Wortes Gottes“⁵⁸ einher. Rhetorik als menschliche Kunst sei in der Predigt fehl am Platz. Mosheim aber betone die Relevanz der Rhetorik für die Verständlichkeit der Predigt: Nur wenn verstanden werde, was der Prediger sage, könne das Wort Gottes wirken.

Die Predigten Mosheims seien sowohl im Vortrag als auch im Druck erfolgreich gewesen. Heussi berichtet eine Episode, der zufolge die Kirche, in der Mosheim predigte, zur Wahrung der Ordnung mit Soldaten besetzt werden musste und Mosheim wegen der vielen Menschen fast nicht zur Kanzel gekommen sei.⁵⁹ Im Druck sei der erste Band der *Heiligen Reden* nach wenigen Monaten vergriffen gewesen, auch die weiteren Bände ungeduldig erwartet worden und alle Bände hätten mehrere Auflagen und Nachdrucke erlebt.⁶⁰ Mosheim selbst habe sich gegen die Veröffentlichung seiner Predigten gestäubt und sie nur auf Drängen anderer herausgegeben. Heussi bemerkt, dass keine Stilentwicklung in den Predigten anzutreffen sei und sie einander von der Methodik glichen.⁶¹ Bemerkenswert sei, dass es Übersetzungen ins Spanische, Polnische, Holländische und Französische gegeben und sogar von katholischer Seite Interesse an Mosheims Predigten bestanden habe.⁶²

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 116. Fraglich ist, ob es sich hier nicht um Legendenbildung handelt. Heussi schildert diese Begebenheit nach der Charakteristik Mosheims durch den ‚Wittenberger Professor Geret‘ in dessen Vorlesung, wovon Heussi eine Abschrift im Göttinger Archiv vorfand. Vgl. a.a.O., 7. Bei Geret handelt es sich höchstwahrscheinlich um Samuel Luther (von) Geret (1730–1797), der wahrscheinlich bei Mosheim in Göttingen studiert hat und in Wittenberg kurze Zeit außerordentlicher Professor der Philosophie war. Vgl. MEUSEL, JOHANN GEORG, Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, Bd. 4, Leipzig 1804, 122 sowie GERET, SAMUEL LUTHER, Indexeintrag: Deutsche Biographie.

⁶⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 116.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. a.a.O., 117. Diese fremdsprachigen Ausgaben sind kaum ausfindig zu machen: Heussi stützt sich auf zeitgenössische Literatur wie den unten genannten Brief von Mosheim an Gottsched. Die Meldung in den *Neuen Zeitungen* ([ANONYM,] Vilna in Litthauen, in: Neue Zeitungen von gelehrten Sachen 20 [1734], Nr. 2 vom 7. Januar, S. 9f.) scheint auf Mosheim selbst zurückzugehen: Mosheim schreibt in seinem Brief vom 16. Dezember 1733 an Gottsched, dass er von einer polnischen Übersetzung seiner Predigten durch Joseph Prociwicz (Prälat, Suffragan der Wojwodschaft Wilna) erfahren habe und diese von einem Arzt namens Czohtowsky aus Vilna ebenfalls als gelungen gelobt werden. Mosheim will die Nachricht in den „Gelehrten Nachrichten“ gedruckt sehen, bittet jedoch darum, dass nicht ersichtlich wird, dass die Meldung von ihm selbst stammt. Auch die Herausgeber des Gottsched-Briefwechsels konnten die polnische Ausgabe nicht ausfindig machen. Vgl. GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH, Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd. 2: 1731–1733, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2008, Nr. 241, 561–566, hier 565f. Interessanterweise hatte auch Mosheim selbst nur Informationen über die polnische Übersetzung, nicht aber das gedruckte Werk selbst. Auch andere Übersetzungen sind nur in zeitgenössischer Literatur, nicht aber im Druck zu finden. Entweder handelt es sich um Überlieferungslücken oder um nicht zu Ende geführte Übersetzungsprojekte.

Heussi ordnet Mosheims Predigtmethode zwischen die zwei prägenden zeitgeschichtlichen Strömungen ein: die pietistische Predigt und die Predigt, die von der Wolffschen Philosophie geprägt ist. Mosheim verbinde beide Bestrebungen miteinander: Die Predigt solle sowohl aufklärend, d.h. den Verstand erhellend, als auch erbaulich sein und auf Willensansprache zielen.⁶³ Mit dem Pietismus verbinde Mosheim inhaltlich die Betonung der Buße und Bekehrung, auch wenn Heussi dies lediglich für eine formale Übereinstimmung hält. Mosheim stehe nicht für Weltflucht, sondern für einen maßvollen Genuss der irdischen Güter. Den „intellektualistische[n] Zug“⁶⁴ in Mosheims Predigten sieht Heussi als Verbindung zur Schule Wolffs. Mosheim sei mit den an Wolff orientierten Predigern im Aufbau der Predigt einig: zuerst Vernunft-, dann Willensansprache. Auch dem philosophischen Beweis stehe Mosheim positiv gegenüber, um so atheistische Argumente zu widerlegen. Gleichzeitig lehne Mosheim eine ausführliche Thematisierung der Logik in der Predigt ab.⁶⁵ Aus der Verbindung der beiden Strömungen der Zeit resultierte nach Heussi Mosheims Erfolg als Prediger: Beide zeitgenössischen Predigtstile seien von Mosheim aufgegriffen und eigenständig kombiniert worden.

Von Gegnern sei Mosheim vorgeworfen worden, er ahme den englischen Bischof John Tillotson nach, der für seine Predigten gegen den Deismus bekannt war. Mosheim habe zur Entkräftung dieses Vorwurfs eine Ausgabe der Predigten Tillotsons auf Deutsch vorgenommen.⁶⁶ Heussi sieht zwar gewisse Schnittmengen zwischen den Predigten Tillotsons und Mosheims, führt diese jedoch auf eine ähnliche Entstehungssituation zurück. Er stellt als Gemeinsamkeiten den Latitudinarismus, die positive Stellung zur Vernunft und die Überzeugung der Beweisbarkeit des Übernatürlichen vor der Vernunft heraus.⁶⁷ Inwiefern eine Prägung Mosheims durch die Lektüre der Predigten Tillotsons vorliegt, ist gesondert zu prüfen.⁶⁸

Martin Peters veröffentlichte 1910 seine Monographie zu Mosheim, in der er ihn schon im Titel als den „Bahnbrecher der modernen Predigt“ bezeichnete.⁶⁹ Sie ist nach wie vor die einzige Monographie, die sich mit Mosheims Homiletik befasst. Dazu zieht er die *Anweisung erbaulich zu predigen* als Haupttext heran und ergänzt seine Ausführungen mit Auszügen aus der *Sittenlehre*, dem *Allgemeinen Kirchenrecht der Protestanten*, der *Pastoraltheologie*, dem Anhang der Pastoraltheologie *Continuatio theologiae pastoralis*, den Vorreden zu den *Heiligen Reden* aus den Bänden eins und sechs sowie dem

⁶³ Vgl. a.a.O., 118.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 119.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 120.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 121.

⁶⁸ Vgl. Kap. 5.3.2.

⁶⁹ PETERS, *Bahnbrecher der modernen Predigt*.

Sendschreiben am Ende des zweiten Bandes.⁷⁰ Die *Heiligen Reden* sind für Peters das wichtigste Werk Mosheims, das er aber bei Heussi schon ausführlich behandelt sieht.⁷¹ Insgesamt hat Peters ein aktualisierendes Interesse, will er doch zeigen, dass Mosheim nach wie vor für die gegenwärtige Predigt relevant sei.

Peters beginnt seine Darstellung mit einer kurzen Zusammenfassung von Mosheims theologischen Weichenstellungen im Umfeld der Predigt (Kirchenbegriff, Geistliches Amt, Wesen der Predigt, Begriff der Homiletik und Mosheims geschichtlichen Überblick über die Predigtgeschichte).⁷² Er fasst drei Punkte für Mosheims Kirchenbegriff zusammen: Erstens stehe die sichtbare Kirche im Vordergrund, zweitens handele es sich um eine menschliche Institution, die das Handeln von Menschen in den Mittelpunkt stelle und drittens sei die Kirche in Klerus und Laien unterschieden und zwar von Anfang an, denn so werde die Lehre sichergestellt.⁷³ Von diesem Kirchenbegriff ausgehend verstehe Mosheim das geistliche Amt als Lehramt, das der Erklärung der Bibel als „Gesetzbuch der Kirche“⁷⁴ und der Ermahnung der Mitglieder diene.⁷⁵ Hier wird für Peters die empirisch-rationalistische Sichtweise deutlich, die das geistliche Amt vor allem als Lehre für die Gemeindemitglieder verstehe.⁷⁶ Der Zweck des Gottesdienstes sei die Unterrichtung der Gläubigen, Ziel des Unterrichts sei die Erbauung.⁷⁷ In der Folge werde dann auch die Predigt als Lehre verstanden, denn alle Gläubigen hätten Unterweisung nötig.⁷⁸ Weil nicht jeder und jede einzeln unterrichtet werden könne, müsse dies in einer öffentlichen Versammlung geschehen – pragmatisch also im Gottesdienst.⁷⁹ Für das Wesen der Predigt differenziert Peters ebenfalls drei Aspekte: Mosheim lenke erstens den Blick auf die Zuhörenden (Zuhörende als christliche Menschen mit Grundkenntnissen des Glaubens), behandle zweitens die Materie (Predigttext) der Predigt und frage drittens nach der Absicht der Predigt (Erbauung).⁸⁰ Die Homiletik verstehe Mosheim in der Folge als auf die Predigt bezogene Wissenschaft, die im Wesen der Predigt gründe. Die Homiletik sei dann eine Sammlung von Regeln für die Predigt, die in einer vernünftigen Weise verbunden und dargestellt werden. Der Zweck der Homiletik sei am

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 14–16. Zu diesen Werken Mosheims vgl. Kap. 3.1, Kap. 3.2 und Kap. 6.

⁷¹ Vgl. PETERS, *Bahnbrecher der modernen Predigt*, 5f.

⁷² Vgl. a.a.O., 17–50.

⁷³ Vgl. a.a.O., 19f.

⁷⁴ A.a.O., 22.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 23. Dies wurzelt auch in der melanchthonisch-calixtischen Spielart des Luthertums, die in Helmstedt dominant war.

⁷⁷ Vgl. a.a.O., 28.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 33.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 34.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 35–38.

Zweck der Predigt orientiert, der Erbauung. Die Homiletik frage also danach, wie eine Predigt zu gestalten sei, sodass sie erbaulich wirken könne.⁸¹ Peters hält fest, dass Mosheims Homiletik zurecht als wissenschaftlich bezeichnet werden könne.⁸² Mosheims Überblick über die Geschichte der Predigt ist für Peters ein Fortschritt in der Disziplin der Homiletik, denn hier werde zum ersten Mal die Geschichte der Predigt überhaupt geschrieben.⁸³

Die Aufgabe der Predigt⁸⁴ erfasst Peters über Mosheims Erbauungsbegriff.⁸⁵ Das Ziel der Predigt sei die Erbauung und zwar in einer zweifachen Weise, als Erbauung des Verstandes und des Willens. Das Verhältnis von Verstand und Willen sieht Peters von der Wolffschen Philosophie geprägt.⁸⁶ Außerdem konstatiert er, dass Mosheims ‚Psychologie‘ noch kein Gefühl kenne, das erst mit Schleiermacher in die Homiletik eingezogen sei.⁸⁷ Der Verstand werde über zwei Wege erbaut, durch den Unterricht und die Überzeugung.⁸⁸ Unterricht sei hier die Vermittlung von Wahrheiten, die sich in Erklärung (ordentliche Darstellung des Sachverhalts) und Erläuterung (Veranschaulichung der abstrakten Wahrheit durch die Einbildungskraft der Menschen) teile.⁸⁹ Der zweite Teil des Unterrichts, die Überzeugung, diene der Darstellung des inneren Zusammenhangs der christlichen Lehren.⁹⁰ Insgesamt urteilt Peters, dass Mosheim eine Auffassung der Predigt vertrete, die auf intellektuelle Übereinstimmung ziele.⁹¹ Die Willenserbauung orientiere sich dabei am Verlangen des Menschen, glücklich zu sein; Peters stellt hier den eudämonistischen Grundzug Mosheims heraus.⁹² Der Wille solle dann mit den Argumenten für Wohlfahrt und Glückseligkeit vom Tun dessen abgehalten werden, was der Wohlfahrt schade.⁹³

Die Zuhörenden bilden den Mittelpunkt des folgenden Kapitels⁹⁴ und zwar in doppelter Hinsicht, als Menschen und als Christen. Dabei würden die Hörenden der Predigt als Individuen betrachtet. Mosheim habe keinen idealtypischen Blick auf die Gemeinde.⁹⁵ Wegen der Heterogenität der Gemeinde fordere Mosheim als Stil den des Bürgertums, weil dieser am ehesten von allen

⁸¹ Vgl. a.a.O., 39.

⁸² Vgl. a.a.O., 40.

⁸³ Vgl. a.a.O., 49. Zu dieser Frage vgl. Kap. 6.4.

⁸⁴ Vgl. PETERS, *Bahnbrecher der modernen Predigt*, 51–78.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 52.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 62.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 61.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 63.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 65.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 68.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 70.

⁹² Vgl. a.a.O., 72.

⁹³ Vgl. a.a.O., 74.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 79–100.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 91.

Hörenden verstanden werde.⁹⁶ Hinsichtlich der christlichen Bildung der Zuhörer gehe Mosheim davon aus, dass sie grundlegende Kenntnisse des christlichen Glaubens hätten, auf die in der Predigt aufgebaut werden könne – die Predigt sei dezidiert keine Missionspredigt.⁹⁷

Für die Person des Predigers⁹⁸ stelle Mosheim die Redefähigkeit ins Zentrum. Daneben seien Menschenkenntnis, (wissenschaftliche) Kenntnis der Bibel und außertheologische Bildung wichtig.⁹⁹ In der Debatte zwischen Orthodoxie und Pietismus um die Notwendigkeit der Bekehrung des Predigers nehme Mosheim eine Position in der Nähe der Orthodoxie ein: Auch ein Unbekehrter könne gut lehren, die Predigt sei das Ergebnis von Arbeit, das göttliche Wort wirke objektiv und sei nicht vom Geistlichen und dessen Bekehrungsstatus abhängig.¹⁰⁰ Gleichwohl schätze Mosheim (hier das Anliegen des Pietismus aufnehmend) die persönliche Erfahrung des Predigers hoch ein: Die eigene Überzeugung sei der Schlüssel zu einer überzeugenden Predigt.¹⁰¹

Zum Inhalt der Predigt¹⁰² hält Peters fest, dass Mosheim die biblischen Texte als Grundlage der Predigt ansehe, denn die Schrift sei die Richtschnur des Christen.¹⁰³ Mosheim betrachte die Schrift als Offenbarungsbuch und nicht als historischen Bericht.¹⁰⁴ Hinsichtlich der Frage, ob auch Vernunftwahrheiten, also Themen der natürlichen Religion, auf der Kanzel behandelt werden dürfen, äußere sich Mosheim wie folgt: Die Vernunft als Urteilskraft biete den äußeren Rahmen der Predigt, strukturiere also die Rede. Hinsichtlich der natürlichen Religion sei die Vernunft dann die Hinweisgeberin auf die Natur, in der die Offenbarung Gottes schemenhaft vorhanden sei.¹⁰⁵ Insgesamt gehe Mosheim von einer Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung aus, beide hätten ihren Ursprung in Gott.¹⁰⁶ Bei der Behandlung von Vernunftwahrheiten auf der Kanzel bleibe Mosheim vorsichtig: Wo die ‚Religionsspötter‘ zu widerlegen seien, seien sie zu behandeln; bei einer Predigt vor der einfachen Bevölkerung eher nicht.¹⁰⁷ Peters hält fest, dass neben die Schrift als Quelle der Predigt bei Mosheim die Vernunft als formale Gestaltungshilfe sowie als

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 97.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 99.

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 101–120.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 105–107.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 110.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 110.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 121–138.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 121. Es folgt eine Analyse, inwiefern Mosheim eine Verbalinspiration vertreten habe; Peters bejaht dies. Anders dagegen FLEISCHER, Predigtendienst und Gegenwartsbezug, 44f., der Mosheims Auffassung schon in der Nähe von Semlers Realinspiration sieht. Vgl. dazu auch Kap. 7.3.3.

¹⁰⁴ Vgl. PETERS, Bahnbrecher der modernen Predigt, 129.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 133.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 136f.

zweite Quelle der Predigt trete. Die Vernunft solle mit der natürlichen Religion vor allem der Vergewisserung der Wahrheit der Offenbarung dienen.¹⁰⁸

Den Aufbau der Predigt bei Mosheim behandelt Peters ausführlich.¹⁰⁹ Die Predigt sei eine Rede, die einen biblischen Text behandle. Dieser Text müsse verstanden, zergliedert und bezüglich der in ihm angelegten dogmatischen und ethischen Themen behandelt werden.¹¹⁰ Bei der Erklärung des Textes auf der Kanzel solle das Unverständliche genau erläutert werden. Diese Erklärung des biblischen Textes in der Predigt unterscheide sich von der wissenschaftlichen Texterklärung: Es sollten keine wissenschaftlichen Details erklärt werden und der Redecharakter der Predigt sei zu berücksichtigen.¹¹¹ Der Aufbau der Predigt zerfalle in drei Teile: den Eingang, die Abhandlung und die (Nutz-) Anwendung. Die Aufteilung in Abhandlung und Anwendung entsprächen Mosheims psychologischem Schema von Verstand und Willen.¹¹² Für die Einleitung gelte, dass *eine*, nicht zwei oder drei, reichten, es aber zwei mögliche Arten gebe: entweder den Erweckungseingang (Ermunterung des Willens) oder den Lehreingang (Adressierung der Vernunft).¹¹³ Die Abhandlung teile sich in Disposition und Partition. Die Disposition zeige das Thema der Predigt an. Sie solle kurz, einfach und verständlich sein.¹¹⁴ Die Partition gliedere die Abhandlung in Unterabschnitte, sie sei außerdem von der Predigtweise (analytisch, synthetisch, gemischt) abhängig.¹¹⁵ Die Nutzenanwendung sei der zweite Teil der Predigt. Mosheim nehme hier zwar die Lehre vom fünffachen Usus auf, modifiziere sie aber kritisch, indem er den Lehr-, den Widerlegungs- und Trostusus dem Verstand, den Ermahnungs- und Strafusum dem Willen zuordne.¹¹⁶ Die dem Willen zugeordneten *usus* sollten in jeder Predigt behandelt werden, die anderen könnten auch wegfallen.¹¹⁷

Der Predigtstil¹¹⁸ sei ein besonderes Anliegen Mosheims gewesen, sein eigener durch die *Heiligen Reden* paradigmatisch geworden.¹¹⁹ Dies habe für Angriffe von Seiten des Pietismus gesorgt, gegen die Mosheim sich zur Wehr gesetzt habe: Das Wort Gottes könne nur wirken, wenn es überhaupt verstanden werden könne. Dafür seien ein guter Stil und eine klare Ordnung der Gedan-

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 138.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 139–171.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 141.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 146.

¹¹² Vgl. a.a.O., 153.

¹¹³ Vgl. a.a.O., 156–158.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 159f.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 160–165.

¹¹⁶ Vgl. a.a.O., 167.

¹¹⁷ Vgl. cbd.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 172–182.

¹¹⁹ Vgl. a.a.O., 172.

ken notwendig.¹²⁰ Hinsichtlich des Vortrags habe Mosheim bei der Vorbereitung Wert auf Ordnung und Deutlichkeit gelegt, im mündlichen Vortrag auf lebendige Darstellung.¹²¹

In der Schlussbetrachtung ordnet Peters Mosheim in die Nähe der philosophischen Predigt und der gemäßigten Wolffianer (Vernunftgebrauch auf der Kanzel) ein.¹²² Insgesamt sei Mosheim aber als theologischer Vermittler zu sehen, der Einflüsse von Orthodoxie und Pietismus aufgenommen und umgeformt habe.¹²³ Peters fasst sechs charakteristische Wirkungen Mosheims auf die Homiletik zusammen¹²⁴: Erstens habe Mosheim der Homiletik eine erste geschichtliche Darstellung gegeben, zweitens beginne mit ihm die Wissenschaftlichkeit der Homiletik, drittens habe er die Homiletik als eigene Wissenschaft etabliert, viertens habe Mosheim die Hörendenorientierung begründet, fünftens die psychologische Orientierung für die Predigt eingeführt und sechstens die Sprache als entscheidendes Thema der Homiletik entdeckt. Für das in dieser Untersuchung zu schließende Forschungsdesiderat zu Mosheims Predigten ist Peters' Wertschätzung für die *Heiligen Reden* von besonderem Interesse, weil er gerade ihre Wirkung als Vorbild deutlich akzentuiert.¹²⁵

Martin Schian stellt in seinem Lexikonartikel *Geschichte der christlichen Predigt*¹²⁶ von 1904 Mosheim als Beginn eines neuen Zeitalters der Predigt („das Zeitalter Mosheims“¹²⁷) dar. Dabei ordnet er Mosheims Predigten durchaus in den Kontext der Zeit ein, wobei Mosheim eher als exemplarischer Repräsentant einer sich formierenden Predigtreform denn als Vorreiter derselben zu verstehen sei.¹²⁸ In seiner Monographie *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt* von 1912 zeichnet Schian die Entwicklung von der Predigt der Orthodoxie über die des Pietismus bis zur beginnenden Aufklärung nach. Er stellt die Angriffe des Pietismus auf die Orthodoxie als Wegbereiter einer neuen Predigtweise dar, was aber nicht zu einer Durchsetzung der pietistischen Predigt geführt habe.¹²⁹ Den Beginn einer neuen Epoche der Predigt sieht er in der Veröffentlichung von Mosheims *Heiligen Reden*.¹³⁰ Der epochale Charakter der *Heiligen Reden* liege in der Synthese der verschiedenen

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 173.

¹²¹ Vgl. a.a.O., 183–187.

¹²² Vgl. a.a.O., 192f.

¹²³ Vgl. a.a.O., 194.

¹²⁴ Vgl. a.a.O., 196–202.

¹²⁵ Vgl. a.a.O., 200.

¹²⁶ Vgl. SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 690–692.

¹²⁷ A.a.O., 691.

¹²⁸ Vgl. ebd.

¹²⁹ Vgl. SCHIAN, MARTIN, *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts* (SGNP 7), Gießen 1912, 166.

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 119.

Einflüsse, die von Pietismus sowie englischer und französischer Predigt herührten – hierin liege der Beginn des Neuen.¹³¹ Von Mosheims Schriften benutzt Schian nur die *Anweisung erbaulich zu predigen* und äußert sich nicht zu ihrer posthumen Veröffentlichung.

Emanuel Hirsch bietet in seiner *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* im zweiten Band einen Überblick über die ‚Übergangstheologie‘, zu der er Buddeus, Pfaff, Mosheim, Baumgarten und Turretini zählt.¹³² Bei Mosheim analysiert Hirsch die kirchengeschichtliche und dogmatische Position, die als rudimentäres Bild von Mosheims Theologie gesehen werden könne. Mosheims herausragende kirchengeschichtliche Arbeit habe ihm die Zuschreibung als „Vater der neuern Kirchengeschichtsschreibung“¹³³ eingetragen. Dabei habe Mosheim die Kirchengeschichte als eigenständige Disziplin neben der eigentlichen Theologie (als Dogmatik und Ethik) aufgefasst. Bei der Darstellung der Kirchengeschichte gehe Mosheim neue Wege: Er fasse die Geschichte von Kirche und Theologie als rein historisches Geschehen auf, die der Gegenstand menschlicher Erkenntnisbemühungen sei. Damit zeige sich ein neuer Wissenschaftsbegriff in der Theologie.¹³⁴ Die Grundlage für diese Kirchengeschichtsschreibung sei ein normativer Kirchenbegriff, der geschichtlich orientiert sei. Dazu rücke Mosheim die sichtbare Kirche in den Mittelpunkt. Die Gesamtkirche (als die vorher die unsichtbare Kirche verstanden wurde) fasse er als die Summe aller christlichen Partikularkirchen auf. So werden die sichtbaren Kirchen als *eine* Kirche zum Gegenstand der Kirchengeschichte.¹³⁵ Kritisch beurteilt Hirsch an Mosheims Kirchengeschichtsschreibung die mangelnde Verknüpfung der Veränderungen der christlichen Religion mit den äußeren Umständen der Geschichte. Im Vergleich mit Gottfried Arnold wirke Mosheim zwar wenig deutungsstark, Hirsch sieht hierin aber gerade keine Schwäche: Was bei ihm an Deutung wegfalle, zeige sich als Wandlung hin zur Wissenschaftlichkeit.¹³⁶ Auch wenn die Kirchengeschichtsschreibung zur Zeit Hirschs einige Neuerungen vorgenommen habe, so seien doch Mosheims Auffassung vom Gegenstand der Kirchengeschichte und seine Grundsätze nach wie vor gültig.¹³⁷

¹³¹ Vgl. a.a.O., 165.

¹³² Vgl. HIRSCH, Geschichte Bd. 2, 355–370.

¹³³ A.a.O., 355. Nach Neumann stammt der Ausdruck schon aus dem 18. Jahrhundert und wurde von Christian David Jani (1743–1790) geprägt, vgl. NEUMANN, FLORIAN, Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung, in: Martin Mulso u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 111–146. Vgl. außerdem Kap. 1.

¹³⁴ Vgl. HIRSCH, Geschichte Bd. 2, 355.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 356.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 358.

¹³⁷ Vgl. a.a.O., 359.

Als Dogmatiker sei Mosheim ein „zum Neuprotentantismus vorsichtig hinüberleitender Theolog“¹³⁸, der sich vor allem um die Apologetik bemüht habe.¹³⁹ Dabei weise seine Theologie doch eine „gewisse Eigenwilligkeit“¹⁴⁰ auf, die sich in der Zurückstellung der natürlichen Theologie zeige. So sei für Mosheim die Theologie ganz auf die in der Schrift dargestellte Wahrheit verwiesen, die Gott den Menschen zum Zweck der Seligkeit gegeben habe. Folglich beschränke sich die Prinzipienlehre auch nur auf die Schrift, was aber nicht als Abwertung der Vernunft zu lesen sei.¹⁴¹ Dabei folge die Theologie den drei Prinzipien der Wissenschaftlichkeit: Sie beruhe auf logischen Axiomen, Erfahrung und historischem Zeugnis.¹⁴² Die in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten seien dabei die Grundlage (historisches Zeugnis) der Theologie, die mit Vernunft und Erfahrung bearbeitet würden. Hierfür gebe es eine dreifache Voraussetzung: Erstens sei die Göttlichkeit der Schrift vernünftig beweisbar, zweitens sei der Inhalt der Schrift mit der Vernunft darstellbar und drittens enthalte die Schrift zwar Übertünftiges, aber nichts Widertünftiges. Mosheim sei in der Darstellung der Dogmatik vorbildlich: Er stelle eine historische Grundlage mit den Mitteln der rationalen Wissenschaft dar. Methodisch orientiere er sich an der zeitgenössischen ‚geometrischen Methode‘.¹⁴³ Mosheims dogmatische Grundhaltung zeige sich auch in seiner Schriftlehre, in der seine dogmatische Vermittlung sichtbar werde.¹⁴⁴ Den rationalen Beweis für die Göttlichkeit der Schrift führe Mosheim über ihre Kraft, die sie bei den Lesenden entfalte. Dabei löse Mosheim die Lehre vom Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen der Menschen auf und objektivierte dieses Lehrstück auf die empirisch beweisbaren Wirkungen der Schrift bei Menschen. Hier sei Mosheim paradigmatisch für die Aufklärung: Er entferne die religiöse und die moralische Seite einer Aussage voneinander und sei darin von der bleibenden Ver-

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 359f.

¹⁴⁰ A.a.O., 360.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 360f.

¹⁴³ Vgl. a.a.O., 361f. Dabei bilde die Lehre von Jesus Christus als Sohn Gottes und Erlöser die Grundlage, von der aus drei Stufen von Sätzen abgeleitet werden können. Die erste Stufe bilden die Fundamentalartikel ersten Ranges (zu glauben notwendig), die zweite Stufe die Fundamentalartikel zweiten Ranges und die dritte Stufe die nicht-fundamentalen Sätze. So könne Mosheim die Dogmatik auf ein christologisches Zentrum orientieren und dabei eine klare Hierarchisierung und Strukturierung der Lehre herbeiführen. Bei der ‚geometrischen Methode‘ handelt es sich m.E. um die sogenannte mathematische Methode Wolffs.

¹⁴⁴ In der Inspirationslehre gehe Mosheim einen Mittelweg und sehe die äußere Form der Schrift so inspiriert an, dass Menschen in ihr das Göttliche erkennen. Auch beim Inspirationsvorgang lasse Mosheim den biblischen Schreibern einen undefinierten Freiraum, da er nicht mehr von einer Irrtumslosigkeit ausgehe. Im Vergleich mit Pfaff hält Hirsch fest, dass die Lehre von der Verbalinspiration von der sog. Übergangstheologie de facto aufgegeben worden sei. Vgl. a.a.O., 363.

bindung beider Elemente im Pietismus unberührt.¹⁴⁵ Mosheim erweitere sein Argument für die Göttlichkeit der Schrift aber durch einen Rückbezug auf das Neue Testament: Dieses sei durch die Apostel verfasst, die von Gott mit irrumsloser Inspiration ausgestattet worden seien. Dies gelte mittelbar auch für das Alte Testament. Damit sei für Mosheim die Göttlichkeit der Schrift bewiesen und die deistische Infragestellung des apostolischen Ursprungs des Neuen Testaments nur ein Scheinangriff.¹⁴⁶

In der Beurteilung von Mosheims Theologie hält Hirsch fest, dass das eigentlich Neue an ihr nicht in den konkreten Lehrsätzen, sondern in der historischen Rekonstruktion der Fragestellungen liege. Dabei verzichte Mosheim auf die Klärung von Fragen, die keine abschließende Klärung zuließen.¹⁴⁷ Insgesamt sei Mosheims Orthodoxie kaum angreifbar. Für Hirsch ist er aber dennoch schon ein „Vertreter des aufgeklärt-moralischen Christentumsverständnisses“¹⁴⁸, der sich auf die empirische Wirklichkeit beziehe.¹⁴⁹ Dabei habe Mosheim die mystischen und metaphysischen Grundlagen der Orthodoxie schon abgelegt. Hirsch betont die Unabhängigkeit von Theologie und Glauben bei Mosheim.¹⁵⁰ Auf dieser Grundlage ist eine Analyse von Mosheims Predigten für das Verständnis seiner Theologie von herausragendem Interesse.

Die neue Predigtweise Mosheims, wie sie sich in den *Heiligen Reden* niedergeschlagen habe, sieht *Walter Sparn* in der Eklektik begründet.¹⁵¹ Durch diese Methodik der Reorganisation von Wissen unter neuen Gesichtspunkten (die formal der Orthodoxie nicht widersprachen), sei ein Spielraum auch für die Gestaltung von Predigten entstanden.¹⁵² Diese Gestaltungsfreiheit habe sich in paradigmatischer Weise in Mosheims Predigten niedergeschlagen, die sich von pietistischen und wolffianischen Predigten unterschieden. „Stil und Thematik der Predigt“¹⁵³ durchliefen eine Veränderung, die aber gerade keine Heterodoxie darstelle.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 364.

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O., 364f.

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O., 365.

¹⁴⁸ A.a.O., 369.

¹⁴⁹ Vgl. ebd.

¹⁵⁰ „Der Rückschluß aus den gegebenen dogmatischen Bestimmungen auf das, was nun religiös wirklich wichtig ist, muß bei Mosheim mit größter Vorsicht vollzogen werden. [...] Denn Mosheim unterscheidet die Religion von der Theologie mit bewußter Schärfe und sieht sie auch nicht als durch die Theologie, sondern als allein durch den Glaubensinhalt bedingt an.“ (A.a.O., 370).

¹⁵¹ Vgl. SPARN, WALTER, Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlass des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 18–57.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 29.

¹⁵³ A.a.O., 29.

Bernd Moeller untersucht Mosheims Rolle bei der Gründung der Universität Göttingen.¹⁵⁴ Dabei rekonstruiert er auch Mosheims Bedeutung bezüglich seiner Predigten. Die Predigten seien der Grund für Mosheims zeitgenössischen Ruhm. Moeller leitet Mosheims besonderen Predigtstil aus seinem „neue[n] Stil der Apologetik“¹⁵⁵ her und betont, dass auch die Predigt auf die Verteidigung des Christentums ziele. Dabei gründeten die Predigten in der Annahme, dass die zentralen Momente der christlichen Lehre sich mit der Vernunft beweisen ließen. Vor dem Hintergrund, dass auch die „Religions-spötter“¹⁵⁶ (noch) im Gottesdienst anwesend gewesen seien, habe Mosheim also auf eine rationale Auseinandersetzung mit diesen gesetzt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung zeige sich eine Harmonie: Die Offenbarung überschreite die Vernunft, aber widerspreche ihr nicht. „Aufklärung‘ und ‚Erbauung‘“¹⁵⁷ stellten das doppelte Ziel der Predigt dar, das aber de facto ineinander falle. Außerdem finde sich bei Mosheim eine Zusammensicht von Denken und Leben: Die Kritik am höfischen Lebensstil sieht Moeller als ein Grundmotiv seiner Predigten.¹⁵⁸ Moeller resümiert Mosheims Wirken konzise:

Mit seiner wissenschaftlichen Souveränität, die stets auf vernünftigen Ausgleich strittiger Fragen hinzielte, seiner Mitwirkung am internationalen Gelehrtdiskurs der Zeit sowie mit der sprachlichen Eleganz seiner Schriften [...] repräsentierte M[osheim] die Frühaufklärung in der Theologie in einer besonders anziehenden Form.¹⁵⁹

Ein wichtiger Forschungsüberblick über Mosheims Wirken findet sich im von *Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann* und *Helmut Zedelmaier* herausgegebenen Sammelband *Johann Lorenz Mosheim. Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*.¹⁶⁰ Darin werden die verschiedenen Aspekte von Mosheims Schaffen aufgefächert, Forschungsergebnisse und -desiderate benannt. Dazu zählt *Martin Mulsow* in seiner Einführung unter anderem Mosheims Stellung in der Theologie der Frühaufklärung sowie sein Verhältnis zu Gottsched und zu Wolff.¹⁶¹ Auch hier wird der Begriff ‚Übergangstheologie‘ problematisiert, da er aus der Perspektive der Spätaufklä-

¹⁵⁴ Vgl. MOELLER, BERND, Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: Ders. (Hg.), *Theologie in Göttingen* (Göttinger Universitätschriften A, 1), Göttingen 1987, 9–40, besonders 15–18.

¹⁵⁵ A.a.O., 16.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ A.a.O., 15.

¹⁶⁰ Vgl. MULSOW, MARTIN u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997.

¹⁶¹ Vgl. MULSOW, Einführung, 12.

rung entstanden sei und „heute nicht mehr als repräsentativ gelten“¹⁶² könne.¹⁶³ Mulsow macht an anderer Stelle einen beachtenswerten Vorschlag der theologiegeschichtlichen Einordnung: Er verortet Mosheim in der Frühaufklärung, die er in zwei Richtungen entfaltet sieht, einer radikalen und einer moderaten oder gemäßigt-konservativen Richtung. Für Mulsow verkörpert Mosheim paradigmatisch die moderate Form der Frühaufklärung.¹⁶⁴

Bei *Johann Anselm Steigers* Aufsatz¹⁶⁵ zu Mosheims Predigten handelt es sich um den umstrittensten Beitrag der neueren Forschungsgeschichte, der vielfachen Widerspruch hervorgerufen hat.¹⁶⁶ Steiger versucht Mosheims Predigten als eigenständige Texte und damit unabhängig von Mosheims Homiletik zu lesen. Dies verbindet er mit einer Kritik der älteren Forschung, die er als ausschließlich homiletisch-theoretisch ausgerichtet charakterisiert.¹⁶⁷ Gleichzeitig strebt Steiger eine Revision von Mosheims theologiegeschichtlicher Einordnung an, die er mit der Zuordnung zur sog. Übergangstheologie und zur Frühaufklärung für unzutreffend hält.¹⁶⁸ Dafür arbeitet Steiger drei Kennzeichen aus Mosheims Predigten heraus, welche die Verwurzelung Mosheims in der Orthodoxie belegen sollen: eine klassische Versöhnungslehre, eine mystische Imitatio-Christi-Frömmigkeit und eine ethische Gesetzlichkeit. Die Versöhnungslehre bewege sich bei Mosheim im Rahmen der Passionsfrömmigkeit

¹⁶² A.a.O., 13.

¹⁶³ Vgl. ebd.

¹⁶⁴ Vgl. MULSOW, MARTIN, *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, Bd. 1: *Moderne aus dem Untergrund*, Göttingen 2018, 29f.; ausführlich zu Mosheim 390–395.

¹⁶⁵ STEIGER, JOHANN ANSELM, *Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit*, in: Johann Lorenz von Mosheim, *Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes*. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 81–119. Im Folgenden wird die oben genannte, erweiterte Fassung des Aufsatzes zugrunde gelegt, der zuerst unter STEIGER, JOHANN ANSELM, *Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit*, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77)*, Wiesbaden 1997, 297–327 erschienen ist.

¹⁶⁶ Vgl. KOCH, TRAUGOTT, *Rezension Mosheim, Johann Lorenz von, Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes*. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, in: *ThLZ* 124 (1999), Sp. 1038f.; HAMMANN, KONRAD, *Mosheims Traupredigt für Friedrich (II.) von Preußen und Elisabeth Christine von Braunschweig-Bevern. Eine kirchengeschichtliche Miniatur*, in: *ZThK* 98 (2001), 442–448, hier 440 FN 85; STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 178f., FN 271 sowie 218, FN 433; LEHMANN, *Transformation des Kirchenbegriffs*, 249 FN 24. M.E. betont Steiger Mosheims Bezüge zur Orthodoxie zu stark, vor allem die Übereinstimmung mit der Orthodoxie bezüglich der Ausrichtung der Homiletik und die mystische Grundierung bei Mosheim scheinen mir unzutreffend.

¹⁶⁷ Vgl. STEIGER, *Mosheims Predigten*, 84.

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O., 86.

(Blut- und Wundenfrömmigkeit) der Orthodoxie mit ausführlicher Behandlung der Themen Versöhnung, Opfer und Zorn Gottes.¹⁶⁹ Mosheims Profil wird dabei in Bezug zu den englischen Latitudinaristen (Tillotson, Doddrige, Ditton, Sherlock) herausgearbeitet, wobei der ausführliche Vergleich sich auf Mosheim und Tillotson bezieht. Mosheim habe im Gegensatz zu Tillotson am Zorn Gottes und dessen Stillung durch das Opfer Christi festgehalten und die Akkomodationstheorie abgelehnt.¹⁷⁰ Damit stehe Mosheim (ohne es zu wissen) sowohl dogmatisch als auch homiletisch in der Tradition der Orthodoxie.¹⁷¹ Nachfolgend zeigt Steiger eine mystische Selbstverleugnungstheologie auf, die auf die Nachahmung Christi ziele.¹⁷² Diese mystisch-spiritualistische Ausrichtung führe bei Mosheim dann zu einer aufgeklärt ausgerichteten Pflichtenethik, die die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht mehr vollständig vollziehe.¹⁷³ Als Fazit hält Steiger fest, dass Mosheim nur begrenzt der Aufklärung zugeordnet werden könne, weil er noch sehr große Schnittmengen mit der Orthodoxie aufweise. Vor allem aber sieht Steiger Mosheim als Beispiel dafür, dass es keine „einlinige Herausbildung der aufgeklärten Theologie“¹⁷⁴ gegeben habe.

Von *Dirk Fleischer* sind die Vorreden zu den Reprints von Mosheims Schriften¹⁷⁵ sowie ein Aufsatz¹⁷⁶ von Interesse. Fleischer ordnet Mosheim als Über-

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O., 87.

¹⁷⁰ Vgl. a.a.O., 94f. Bei dieser Abgrenzung zwischen Mosheim und Tillotson handelt es sich m.E. um eine falsche Zuschreibung zu Mosheim, da die Predigten Tillotsons von Johann Martin Darnmann übersetzt und herausgegeben wurden und Mosheim nur mit einer Vorrede beteiligt war. Vgl. dazu ebenfalls Kap. 5.3.2 sowie Kap. 6.1.3.

¹⁷¹ Vgl. STEIGER, Mosheims Predigten, 99–106.

¹⁷² Vgl. a.a.O., 107–111. Steiger weist die humilis- und imitatio-Christi-Theologie vor allem in Mosheims Helmstedter Antrittsrede nach. Dabei sieht Steiger Mosheim in der Tradition Thomas von Kempens, Karlstadts und Schwenckfeldts.

¹⁷³ Vgl. a.a.O., 114f.

¹⁷⁴ A.a.O., 119.

¹⁷⁵ Vgl. FLEISCHER, DIRK, Einleitung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, Helmstedt 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 14), Waltrop 1998, 3–41; FLEISCHER, DIRK, Einleitung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii, Frankfurt/Leipzig 1754, Reprint, hg. v. Dirk Fleischer, Waltrop 1991, 1–XV; FLEISCHER, DIRK, Predigtendienst und Gegenwartsbezug. Johann Lorenz von Mosheims Verständnis christlicher Verkündigung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 12), Waltrop 1998, 1–105.

¹⁷⁶ Vgl. FLEISCHER, DIRK, Wahrheit und Geschichte. Zur wissenschaftsbegründenden Reflexion der Theologen Johann Lorenz von Mosheim und Johann Salomo Semler, in: Stefan Jordan/Peter Th. Walther (Hg.), Wissenschaftsgeschichte und Geschichtswissenschaft. Aspekte einer problematischen Beziehung. FS Wolfgang Küttler, Waltrop 2002, 24–47.

gangstheologen ein.¹⁷⁷ Dies macht er an Mosheims dogmatisch gemäßigter Haltung und seinem Festhalten an der orthodoxen Tradition fest.¹⁷⁸ Gleichwohl sei bei Mosheim eine Umformung der Theologie schon erkennbar, die sich in der Neubestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung und in der Historisierung der Theologie als Wissenschaft zeige.¹⁷⁹ Von besonderem Interesse ist auch Fleischers kontextuelle Einordnung von Mosheims Predigten: Er sieht in ihnen „[...] zugleich Voraussetzung, Teil und Artikulation frühbürgerlicher Emanzipation. Sie dienen der Herstellung einer neuen religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Identität.“¹⁸⁰

Mosheims Bedeutung in der Homiletik zeige sich auf verschiedenen Ebenen: Erstens werde sie in der Ausbildung der Theologie zur „akademischen Fachwissenschaft“¹⁸¹ deutlich. Diese Umformung der Theologie stehe im Kontext des allgemeinen Verwissenschaftlichungsprozesses um 1750.¹⁸² Mosheim verstehe Theologie (unabhängig von der persönlichen Frömmigkeit) als erlernbar, womit er sich deutlich von der pietistischen Auffassung der Theologie und des kirchlichen Amtes abhebe.¹⁸³ Dieses Verständnis zeige sich in der Homiletik¹⁸⁴: Sie sei als Wissenschaft aufgefasst und konzipiert¹⁸⁵, die sich auf die Predigt als ‚Zweck‘ beziehe und die auf sie bezogenen Regeln systematisch geordnet darstelle.¹⁸⁶ Fleischer schätzt die Wirkung der Homiletik neben den Predigten Mosheims als gleichermaßen bedeutend ein.¹⁸⁷ Zweitens werde Mosheims Neuakzentuierung der Theologie in der Unterteilung in Prediger und Wissenschaftler sichtbar.¹⁸⁸ Damit gehe auch das Verständnis der Pastoraltheologie als eigenständiger Fachwissenschaft der Theologie einher, die die zukünftigen Pfarrer auf ihre Gemeindegarbeit vorbereiten solle.¹⁸⁹ In diesem Kontext werde auch die Homiletik als Wissenschaft der Predigt gesehen.

Konrad Hammann beschreibt Mosheim in seinem Aufsatz zu Mosheims Traupredigt für Friedrich von Preußen und Elisabeth Christine von Braunschweig-Bevern als „bedeutendsten Prediger seiner Zeit“¹⁹⁰ und ordnet ihn der

¹⁷⁷ Vgl. FLEISCHER, Predigtendienst und Gegenwartsbezug, 12f.

¹⁷⁸ Vgl. a.a.O., 13.

¹⁷⁹ Vgl. a.a.O., 14–17.

¹⁸⁰ A.a.O., 37f.

¹⁸¹ FLEISCHER, Einleitung Gottesgelahrtheit, 3.

¹⁸² Vgl. a.a.O., 6.

¹⁸³ Vgl. a.a.O., 8–10.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O., 21f. Zum Wissenschaftsverständnis in Mosheims kirchengeschichtlichem Werk vgl. a.a.O., 26–36.

¹⁸⁵ Vgl. FLEISCHER, Predigtendienst und Gegenwartsbezug, 5.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O., 100.

¹⁸⁷ Vgl. a.a.O., 4.

¹⁸⁸ Vgl. FLEISCHER, Einleitung Pastoraltheologie, II.

¹⁸⁹ Vgl. a.a.O., VII.

¹⁹⁰ HAMMANN, Mosheims Traupredigt, 423.

Frühaufklärung zu.¹⁹¹ Er sieht in der Predigt Mosheims vom 15. Februar 1733, die Friedrich Wilhelm I. gehört hatte, den Grund für die Beauftragung mit der Ehestandspredigt für das frisch vermählte Paar.¹⁹² Nach Hammann weist diese Predigt *Die Ruhe der Seelen, die aus einer reinen Liebe entsteht, in dem Bilde des zu seinem Leiden gehenden Jesus par excellence* die Merkmale der „Kanzelberedsamkeit“¹⁹³ auf, für die Mosheim berühmt gewesen sei. Die Ehestandspredigt kontextualisiert Hammann in der Frühaufklärung: Der Charakter der Rede sei eher nüchtern, zeige den Glauben als intellektuelle Zustimmung und fasse die Ehe als von Gott gestiftete Institution für „Wohlfahrt und Glückseligkeit“¹⁹⁴ auf.¹⁹⁵ Inhaltlich nehme Mosheim zwar die orthodoxe Deutung der Ehe als Abbild der göttlichen Liebe und auch die Zentralstelle der orthodoxen Eheologie (Eph 5,25) auf, habe aber keine Brautmystik mehr, wie die Orthodoxie sie vertreten hatte.¹⁹⁶ Insgesamt sieht Hammann in Mosheim einen Beförderer der Neuorientierung Friedrich Wilhelms I. bezüglich der Frühaufklärung.¹⁹⁷ Dies zeige sich hinsichtlich der Förderung frühaufklärerischer Anliegen, wie sie in der Kabinettsorder am 7. März 1739 erfolgt sei.¹⁹⁸ Hammann zieht als Quellen die *Heiligen Reden* und die Vorreden zu ihnen heran, die weiteren homiletischen Schriften Mosheims nutzt er nicht.

Ulrich Dreesman gibt in seinem Aufsatz über Mosheims Predigt einen kompakten Überblick über dessen homiletisches System.¹⁹⁹ Er rekonstruiert Mosheims Homiletik hauptsächlich über die *Anweisung erbaulich zu predigen*, zieht außerdem die *Pastoraltheologie*, ihren Anhang *Continuatio theologiae*

¹⁹¹ Vgl. a.a.O., 436. Zu Mosheims Bedeutung bei der Einrichtung des Universitätsgottesdienstes in Göttingen vgl. HAMMANN, KONRAD, Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt. Die Göttinger Universitätskirche im 18. Jahrhundert und ihr Ort in der Geschichte des Universitätsgottesdienstes im deutschen Protestantismus (BHTh 116), Tübingen 2000.

¹⁹² Vgl. HAMMANN, Mosheims Traupredigt, 428. Hammann zeigt die Fehler in der Literatur über Mosheims Predigt auf: Es handelt sich nämlich nicht um die Traureden direkt bei der Vermählung, sondern um eine sog. Ehestandspredigt in der Brautmesse, d.h. im ersten gemeinsamen Gottesdienst des verheirateten Paares am Sonntag nach der Trauung. Vgl. a.a.O., 433f.

¹⁹³ A.a.O., 429.

¹⁹⁴ A.a.O., 438.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., 436–439.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., 440; hier findet sich auch in FN 85 eine ausführliche Kritik an Steiger, dessen mystische Deutung Mosheims Hammann für unzulässig hält und in den Predigten selbst nicht feststellen konnte.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 446.

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., 447. Fraglich ist hier, ob der zeitliche Abstand von sechs Jahren diese These aussagekräftig macht oder ob nicht eher zeitlich nähere Einflüsse eine Rolle gespielt haben.

¹⁹⁹ Vgl. DREESMAN, ULRICH, Erbauliche Aufklärung. Zur Predigttheorie Lorenz von Mosheims, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange*, Tübingen 2002, 74–92.

pastoralis und die *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen* heran.²⁰⁰ Zuerst stellt Dreesman Mosheims Homiletik im Kontext der Theologie als Wissenschaft dar²⁰¹, fasst dann prägnant Mosheims homiletisches Konzept zusammen²⁰² und ordnet Mosheims Homiletik abschließend als zwischen Orthodoxie und Pietismus vermittelnde Theorie ein. Diese Vermittlungsbemühung resultiere bei Mosheim aus der Erkenntnis, dass weder Pietismus noch Orthodoxie „den Anforderungen der sich formierenden Moderne“²⁰³ gerecht werden konnten. Mosheims Bedeutung liege nicht in der konkreten homiletischen Leistung, sondern vielmehr in seiner Ausrichtung auf die gegenwärtigen (In-)Fragestellungen des Christentums.²⁰⁴

Andres Straßberger weist in seiner Studie zu Gottsched und dessen Programm der ‚philosophischen‘ Predigt ausführlich auf die intensive Beziehung zwischen Gottsched und Mosheim hin.²⁰⁵ Ersterer habe demnach bei jeder Gelegenheit auf Mosheims Predigten als mustergültiges Beispiel für eine gelungene aufklärerische Predigt hingewiesen.²⁰⁶ Er habe in Mosheim eine „*imitatio*-fähige Einheit homiletisch relevanter Tugenden, die ihn zum [...] Vorbild der aufklärerischen Predigtreform machten“²⁰⁷ gesehen. In der Öffentlichkeit seien Gottsched und Mosheim als Doppelgespann im Dienst einer aufklärerischen Predigt wahrgenommen worden: Gottsched sei hierbei der Theoretiker, Mosheim der Praktiker gewesen.²⁰⁸ Die Inszenierung Mosheims durch Gottsched scheint maßgeblich zu dessen Rezeption als vorbildlichem Prediger (und Homiletiker) der Aufklärung beigetragen haben.²⁰⁹ Gleichzeitig weist Straßberger auf Mosheims problematische Doppelrolle als Historiograph der selbst erlebten und gestalteten Predigtgeschichte hin.²¹⁰ Im historischen Abriss der *Anweisung erbaulich zu predigen* habe Mosheim die orthodoxe Homiletik und Predigt einer wirkmächtigen, polemischen Kritik unterzogen, die das Zerrbild der orthodoxen Predigt die längste Zeit geprägt habe.²¹¹ In der Darstellung der Orthodoxie sei Mosheim hier jedoch weniger der pragmatisch urteilende Kirchenhistoriker, sondern eher der Homiletiker mit eigener Auffas-

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., 76f.

²⁰¹ Vgl. a.a.O., 76–80.

²⁰² Vgl. a.a.O., 80–91.

²⁰³ A.a.O., 91f.

²⁰⁴ Vgl. a.a.O., 92.

²⁰⁵ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, besonders 139–141; 176–181.

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., 139f. u.ö.

²⁰⁷ A.a.O., 539.

²⁰⁸ Vgl. a.a.O., 539.

²⁰⁹ Vgl. dazu ausführlich Kap. 5.1.2.

²¹⁰ Vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 164–218, zu Mosheim 185–193.

²¹¹ Vgl. a.a.O., 186.

sung und der Rezipient gängiger Vorurteile und Stereotype gewesen.²¹² Dies sei bei der Beurteilung von Mosheims Homiletik besonders zu beachten.²¹³

Roland Lehmann untersucht Mosheims ekklesiologisches Konzept im Hinblick auf Transformationsprozesse der Frühaufklärung.²¹⁴ Aufschlussreich ist hier der Forschungsüberblick Lehmanns, der eine gute Einteilung der Phasen der Mosheim-Forschung bietet.²¹⁵ Dabei ordnet er Mosheim der Frühaufklärung zu, nutzt im Titel des Kapitels aber auch den Terminus der Übergangstheologie.²¹⁶ Lehmann untersucht Mosheims pastoraltheologische Schriften auf ihre kollegialistische Grundlegung, d.h. auf das Verständnis von Pfarramt als durch den Kollegialismus begründet.²¹⁷ Aus der Schrift *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen* destilliert er Mosheims neues enzyklopädisches Verständnis der Theologie, das sich von Orthodoxie und Pietismus abgrenze.²¹⁸ Dabei zeigten sich drei prägende Aspekte: Erstens die Trennung von Frömmigkeit und Wissenschaft, zweitens die Unterscheidung zwischen akademischen Lehrern und Pfarrern und drittens eine Fokussierung auf die individuelle Religiosität der Gemeindemitglieder.²¹⁹ Für die *Pastoraltheologie* hält Lehmann mit Fleischer deren Wiederentdeckung durch Drews 1903 fest und erklärt ihr Fehlen in Mosheims Bibliographien: Es handle sich um einen Raubdruck, der von Mosheim nicht autorisiert war und ihn die Schrift deshalb abwerten ließ.²²⁰ Lehmann erörtert in diesem Zusammenhang die Problematik der posthum und aus Mitschriften edierten Schriften. Er kommt zu dem Schluss, dass die *Pastoraltheologie* wegen der geschlossenen Darstellung von Mosheims pastoraltheologischen Ansichten heranzuziehen sei.²²¹ Er sieht in der *Pastoraltheologie* eine enge Verbindung zu Mosheims kirchenrechtlichen Ansichten hinsichtlich des Kollegialismus²²²: „Seine Leistung

²¹² Vgl. a.a.O., 186–191.

²¹³ Vgl. dazu ausführlich Kap. 5.1.2 sowie Kap. 6.4.

²¹⁴ Vgl. LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 243–339, zu den praktisch-theologischen Schriften 306–322.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 243–251. Lehmann unterscheidet vier Phasen: 1. Phase zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Kritik durch Baur, 2. Phase zwischen 1900 und 1910 mit forschungsgeschichtlichem Höhepunkt durch Heussi, Peters und Reinhard, 3. Phase von 1910 bis in die 1990er Jahre mit wenig Publikationen, 4. Phase Wiederentdeckung mit Mosheims 300. Geburtstag mit zahlreichen Veröffentlichungen (v.a. Aufsätze) und Reprints.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., 243.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., 306–308.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 308–313.

²¹⁹ Vgl. a.a.O., 313.

²²⁰ Vgl. a.a.O., 314.

²²¹ Vgl. ebd.

²²² Vgl. a.a.O., 315–317. Dies zeige sich 1. in der Unterscheidung von unterschiedlichen Begründungsebenen im Kirchenrecht, 2. in der Stärkung der Gemeindeautonomie, die ein Kennzeichen des Kollegialismus ist, 3. in der Wahrung der Gewissensfreiheit der Gemeindemitglieder und 4. in der Egalisierung des Verhältnisses zwischen Geistlichen und Laien. Vgl. a.a.O., 316f.

besteht darin, in der deutschen Frühaufklärung den Grundriß einer Praktischen Theologie auf der Grundlage des Kollegialsystems entworfen zu haben.“²²³ Diese kollegialistische Prägung zeige sich auch in Mosheims Homiletik. Anschaulich wird dies in Lehmanns Einordnung:

Will man Mosheim in der Geschichte der Homiletik verorten, so besitzt seine Auffassung eine Nähe zur zweiten, gemäßigt wollfianisch [sic!] geprägten Generation des Hallenser Pietismus, vertreten beispielsweise durch Johann Jacob Rambach, den Mosheim auch ausdrücklich für seine Predigtlehre rühmt.²²⁴

Hier sei die entscheidende Schnittstelle zwischen Mosheim und anderen, eher pietistisch geprägten Zeitgenossen wie Baumgarten zu sehen, der auch zur zweiten, von Wolff geprägten Generation in Halle gehörte und ebenfalls eine (früh-)aufklärerische Homiletik betrieben habe.²²⁵ Abschließend fasst Lehmann die kollegialistische Prägung von Mosheims Homiletik in drei Punkten zusammen: Sie bestehe in der adressatengerechten Anlage der Predigt, in der Betonung der Mündigkeit der Hörenden und in der psychologischen Ausrichtung der Predigt.²²⁶

Johannes Greifenstein arbeitet in seinem Aufsatz Mosheims Verdienste für die Verwissenschaftlichung der Theologie heraus.²²⁷ Diese diene u.a. der wissenschaftsorientierten Professionalisierung des Pfarrberufs, die auf eine veränderte gesellschaftliche Lage des Christentums reagieren müsse.²²⁸ Mosheim nehme eine zweifache Bestimmung des Pfarrberufs vor: Erstens müsse dieser sich auf die Theologie als Wissenschaft beziehen, die Frömmigkeit sei dabei (entgegen der Auffassung des Pietismus) nicht das entscheidende Kriterium.²²⁹ Zweitens betone er die zeitliche Gebundenheit der Konzeption des Pfarramtes, jede Zeit brauche ihr eigenes Verständnis. Für die eigene Gegenwart akzentuiere Mosheim den Wert der Gelehrsamkeit, in der er ein gutes Mittel für die Apologetik des Christentums und die gesellschaftliche Wahrnehmung sieht.²³⁰ Insgesamt sei Mosheims Konzept der Professionalisierung des Pfarrberufs im Kontext des „Schub[es] der Verwissenschaftlichung“, der Theologie um 1750 anzusehen.²³¹

²²³ A.a.O., 317.

²²⁴ A.a.O., 320.

²²⁵ Lehmann nimmt mit Peters die Prägung Mosheims durch die Philosophie Wolffs an. Vgl. a.a.O., 322.

²²⁶ Vgl. ebd.

²²⁷ Vgl. GREIFENSTEIN, JOHANNES, Der Gesellschaftsbezug des Christentums und die Bildung zum Pfarrberuf. Zur praxistheoretischen Profilierung theologischer Wissenschaft bei Johann Lorenz von Mosheim und Johann August Nösselt, in: *KuD* 59 (2013), 316–342, hier 327.

²²⁸ Vgl. a.a.O., 326.

²²⁹ Vgl. a.a.O., 319.

²³⁰ Vgl. a.a.O., 324–327.

²³¹ Vgl. a.a.O., 327.

Andreas Ohlemacher verortet Mosheim in den Anfängen der theologischen Aufklärung²³² und versucht in diesem Zusammenhang die persönliche Frömmigkeit als Motivation für die wissenschaftliche Arbeit zu erhellen.²³³ Dabei zielt er auf eine Klärung des Verhältnisses von Frömmigkeit und Wissenschaft in der Theologie, die er bei Mosheim in paradigmatischer Weise verbunden sieht.²³⁴ Hieran macht Ohlemacher eine Neubestimmung des Verhältnisses von Aufklärung und Kirche fest: Anfang des 18. Jahrhunderts seien die Theologie und die sich formierende Aufklärung in enger Verbindung gewesen, entgegen späterer Annahmen.²³⁵ Ohlemacher ordnet Mosheims *Anweisung erbaulich zu predigen* und die *Pastoraltheologie* wegen ihrer rationalen Anlage als „wissenschaftliche Arbeiten der Methodenlehre“²³⁶ ein. Mosheim stehe als Theologe, der auch in kirchenleitenden Funktionen aktiv war, für ein neues Wissenschaftsideal.²³⁷ In einem Durchgang durch Mosheims Pastoraltheologie und der darin enthaltenen Homiletik (*Continuatio theologiae pastoralis*) arbeitet Ohlemacher Mosheims Schrifthermeneutik heraus. Weiterhin untersucht er Mosheims homiletische Position beim Zugriff auf die Bibel und deren Gebrauch in der Predigtvorbereitung.²³⁸ Ohlemacher betont bei Mosheim Hörendenorientierung, (Lebens-)erfahrung und Vernunft als „Verstehensschlüssel“²³⁹ der Predigttexte.²⁴⁰ Zentrales Element in Ohlemachers Deutung ist die (angenommene) biographische Sättigung von Mosheims homiletischen Umgang mit den biblischen Perikopen.²⁴¹

Alexander Bitzel trägt mit drei Aufsätzen zu Mosheims Bild als Homiletiker und Predigtreformer bei.²⁴² Dabei untersucht er einerseits die reformatori-

²³² Vgl. OHLEMACHER, ANDREAS, Individuelle Frömmigkeit als Motivation wissenschaftlicher Arbeit. Johann Lorenz von Mosheim als Wissenschaftsautor der Aufklärung, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 661–672, hier 671 sowie OHLEMACHER, ANDREAS, Schrifthermeneutik zu Beginn der Aufklärung in Deutschland. Die Predigttempfählungen Johann Lorenz von Mosheims, in: Claritas scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Perspektive. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg. v. Christina Costanza/Martin Keßler/Andreas Ohlemacher, Leipzig 2020, 353–396, hier 353–356.

²³³ Vgl. OHLEMACHER, Frömmigkeit als Motivation, 663.

²³⁴ Vgl. a.a.O., 664.

²³⁵ Vgl. a.a.O., 671.

²³⁶ A.a.O., 670.

²³⁷ Vgl. a.a.O., 671: Dieses Wissenschaftsideal konstituiert sich aus Quellenforschung, Objektivität, Ergebnisoffenheit, exakter Methodik und Interdisziplinarität.

²³⁸ Vgl. OHLEMACHER, Schrifthermeneutik, 364–396.

²³⁹ A.a.O., 394.

²⁴⁰ Vgl. a.a.O., 393f.

²⁴¹ Vgl. a.a.O., 367–369. 394–395.

²⁴² BITZEL, ALEXANDER, Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), Johann Christoph Gottsched (1700–1766) und die Predigt, in: EvTh 78 (2/2018), 126–136; BITZEL, ALEXANDER, Johann Lorenz von Mosheims Erneuerung der Predigt vor dem Hintergrund der refor-

schen Rückbezüge Mosheims, andererseits die Verbindung zwischen Mosheim und Gottsched. Bitzel sieht in Mosheims Homiletik die Ideen von Pietismus und Frühaufklärung verarbeitet, die entscheidenden Impulse lägen jedoch im Rückbezug auf die Reformation und das barocke Luthertum, durch das Mosheim geprägt sei. Seine Homiletik sei damit der orthodoxen Tradition stärker verhaftet gewesen als vielfach angenommen, wie Bitzel unter Verweis auf Steiger feststellt. Die aufklärerische Grundierung, die Mosheim aber doch innewohne, zeige sich erst in den Akzentverschiebungen.²⁴³ Die Verbindung zwischen Mosheim und Gottsched sei von dem gemeinsamen Einsatz für eine Erneuerung der Predigt getragen.²⁴⁴ Dabei habe Mosheim als „Gottscheds Referenzprediger“²⁴⁵ gedient, der sich auch öffentlich für die philosophische Predigt eingesetzt habe.²⁴⁶ Zu diskutieren ist die Annahme Bitzels, Mosheims *Anweisung erbaulich zu predigen* habe wegen der nach wie vor dominanten Stellung des orthodoxen Luthertums nicht zu Lebzeiten erscheinen können.²⁴⁷ Möglicherweise habe Mosheim disziplinarische Maßnahmen gefürchtet, wie sie Gottsched in Leipzig widerfahren waren.²⁴⁸ Eine Gemeinsamkeit mit der Orthodoxie sei der Bezug zur Rhetorik. Inhaltlich zeigten sich in der Konzeption der Predigt aber deutliche Verschiebungen weg von der Orthodoxie: Mit der Auffassung der Predigt als Rede werde die Annahme impliziert, dass die Vernunft in der Predigt (wie in jeder anderen Rede) die entscheidende argumentative Instanz sei. Hier zeige sich eine erhebliche Abweichung zur orthodoxen Haltung, die die Wirkung der Predigt über ihren Bezug auf die vom Heiligen Geist inspirierte Schrift als Offenbarung Gottes hergeleitet habe. Die Vernunft sei für die Orthodoxie gerade bezüglich der Offenbarung an ihre Grenzen gestoßen – in der Predigt sei die Vernunft also unwirksam.²⁴⁹ Gleichwohl betont Bitzel auch hier, dass Mosheim die Tradition der spätbarocken lutherischen Predigt mit eigener Prägung fortgeschrieben habe. Mosheim sei im Gegensatz zu Gottsched nämlich kein theologischer Wolffianer, sondern für pietistische und westeuropäische Einflüsse offen gewesen.²⁵⁰

matorischen Homiletik, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hg.), *Das Bild der Reformation in der Aufklärung* (SVRG 218), Heidelberg 2017, 319–331; BITZEL, ALEXANDER, Gelehrtenfreundschaft und Netzwerkarbeit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Beispiel der Briefe von Johann Lorenz von Mosheim und Gabriel Wilhelm Goetten an Johann Christoph Gottsched, in: *DAJ* 44, 1 (2020), 11–30. Zu Mosheim und Gottsched vgl. Kap. 5.1.2.

²⁴³ Vgl. BITZEL, Mosheims Erneuerung der Predigt, 331.

²⁴⁴ Vgl. BITZEL, Mosheim, Gottsched und die Predigt, 126f.

²⁴⁵ A.a.O., 127.

²⁴⁶ Vgl. a.a.O., 130. Hier ist die Vorrede Mosheims zu den 1732 von Karl Heinrich Lange herausgegebene *Geistlichen Reden* von besonderem Interesse, denn darin verteidigte er die philosophische Predigt publikumswirksam. Vgl. Kap. 6.1.4.

²⁴⁷ Vgl. zur Diskussion dieser These Kap. 6.4.

²⁴⁸ Vgl. BITZEL, Mosheim, Gottsched und die Predigt, 132.

²⁴⁹ Vgl. a.a.O., 134.

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., 135f.

Neben einem Überblick über Mosheims Werdegang und seine praktisch-theologischen Werke betont *Urte Götte* Mosheims Bedeutung für eine aufklärerische Ausrichtung der Religionspädagogik.²⁵¹ Mosheim habe als erster die „sokratische Methode“ für den Unterricht empfohlen, und zwar in seiner Sittenlehre von 1735: „Er gilt gemeinhin – unter Zeitgenossen wie unter Heutigen – als Begründer der sog. sokratischen Methode.“²⁵² Dabei stand der Austausch über den Unterrichtsstoff im Mittelpunkt, der – wie in den Dialogen des Sokrates bei Platon – im Gespräch erarbeitet wurde. Dieses Vorgehen stehe im Kontrast zur „sog. Katechisiermethode“²⁵³, mit der das Aufsagen des Gelernten praktiziert wurde. Während Mosheim zeitgenössisch als Begründer der Sokratik wahrgenommen wurde, trat diese Bedeutung mit dem Bedeutungsverlust der Sokratik in der Katechetik im 19. Jahrhundert zurück.²⁵⁴

Christian Witt arbeitet Mosheims Stellung in der Homiletik der Aufklärung vor dem Verhältnis von Predigt und Politik heraus und zieht dafür Mosheims *Anweisung erbaulich zu predigen* heran. Dabei steht Mosheim mittig neben den beiden anderen wirkmächtigen Protagonisten der homiletischen Aufklärung, Gottsched und Spalding.²⁵⁵ Witt umreißt kurz Mosheims Psychologie und die Zielrichtung der Predigt als Erbauung.²⁵⁶ Zentral sei die Vernunft als Adressatin der Mosheimschen Homiletik und die „Überzeugungsarbeit an eigenständigen vernunftbegabten Geistern“²⁵⁷, die die Predigt leisten solle. Mosheim stehe demnach für eine gewandelte Homiletik, die an den Hörenden als vernunftbegabten Menschen mit eigener Entscheidungsfähigkeit orientiert sei.

Um 1900 findet sich eine Hochphase der historischen Erforschung der Geschichte der Praktischen Theologie und besonders der Predigt. Drews und Peters versuchen dabei dezidiert die homiletischen Erkenntnisse Mosheims für ihre Gegenwart rezipierbar zu machen. Hagenbach und Heussi ist gemeinsam, dass sie sich für Mosheims Predigten interessieren, aber exemplifizierend arbeiten und nur einzelne Beispiele aus den Predigten herausgreifen. Die Rekonstruktion von Mosheims Homiletik, die als Grundlage seiner eigenen Predigt-

²⁵¹ GÖTTE, URTE M., „Hüter des Alten“ und „Förderer des Neuen“. *Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755)*, in: Bernd Schröder (Hg.), *Göttinger Religionspädagogik. Eine Studie zur institutionellen Genese und programmatischen Entfaltung von Katechetik und Religionspädagogik am Beispiel Göttingen*, Tübingen 2018, 69–89, zur Sokratik besonders 85f.

²⁵² A.a.O., 85.

²⁵³ A.a.O., 85.

²⁵⁴ Vgl. a.a.O., 86.

²⁵⁵ Vgl. WITT, CHRISTIAN VOLKMAR, 1648–1789: Beobachtungen und Überlegungen zur homiletischen Relation von Predigt und Politik im ‚Zeitalter der Kritik‘, in: Tobias Braune-Krickau/Christoph Galle (Hg.), *Predigt und Politik. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021, 181–207, hier 189–200.

²⁵⁶ Vgl. a.a.O., 193f.

²⁵⁷ A.a.O., 195.

weise angenommen wird, erfolgt nicht aus den posthumen Schriften wie der *Anweisung erbaulich zu predigen*, deren Wert sowohl von Hagenbach als auch von Heussi als gering eingeschätzt wird. Hagenbach zieht die Vorreden zu den *Heiligen Reden* heran, die sich im ersten und sechsten Band finden sowie das Sendschreiben am Ende des zweiten Bandes der *Heiligen Reden*. Peters arbeitet am ausführlichsten mit den Quellen, zieht alle aussagekräftigen heran und schätzt den Wert der posthumen Schriften nicht als vermindert ein, sondern folgt in den Grundzügen der *Anweisung*. Insgesamt zeigt sich, dass nur Peters an Mosheims Homiletik interessiert ist, während Drews, Hagenbach und Heussi die Predigten in den Mittelpunkt stellen. Auch Schian sieht Mosheims Bedeutung in dessen *Heiligen Reden*. Bei Hirsch wird zwar lediglich Mosheims dogmatische Position analysiert; in seiner Darstellung wird aber deutlich, dass gerade das dogmatische System Mosheims nur wenig über die tatsächlichen religiösen Inhalte aussagen kann. Deshalb ist eine Theologie seiner Predigten von besonderem Interesse, weil in Predigten Theologie in anderer Weise entfaltet wird als in dogmatischen Systembildungen.

Die Einschätzung von Mosheims theologiegeschichtlicher Einordnung ist in der neueren Forschung wieder unklarer geworden. So divergieren verschiedene Positionen zwischen (Spät-)Orthodoxie, Übergangstheologie und (Früh-)Aufklärung, wobei tiefere Klärungen nicht vorgenommen werden. Mosheims Predigten sind als eigentlicher Grund für die Bekanntheit ihres Autors zu verstehen und ihr schwer fassbarer Charakter spiegelt sich in den verschiedenen Zuordnungen Mosheims wider. Mit Straßberger ist festzuhalten, dass Mosheims Predigten auch durch Gottsched massiv popularisiert wurden und so zum Paradigma der Aufklärungspredigt werden konnten. Aus der Popularität der Mosheimschen Predigten lässt sich seine Stellung in der Predigt- und Homiletikgeschichte erklären, wurde doch lange Zeit von einem guten Prediger angenommen, dass er auch ein guter Homiletiker sei. Deshalb ist ein Vergleich zwischen Theorie und Praxis der Predigt bei Mosheim unerlässlich. Das Charakteristikum von Mosheims praktisch-theologischen Schriften zeigt sich in ihrer Fokussierung auf die Wissenschaftlichkeit, die im Verwissenschaftlichungsprozess um die 1750er Jahre zu lokalisieren ist. Auffällig ist hier, dass diese Schriften alle auf Deutsch erschienen sind, weil sich zeitgleich ein (langsamer) Wechsel der Wissenschaftssprache vollzogen hat. In diesen Kontext aus Verwissenschaftlichung und Wandel der Wissenschaftssprache fällt auch eine beginnende Etablierung der Praktischen Theologie als Fach der Theologie. Methodisch sind die Vorreden als Gattung wichtig und deshalb als eigenständiger Quellenkorpus heranzuziehen.

3 Johann Lorenz von Mosheim: Leben und Werk¹

3.1 Biographische Skizze²

Johann Lorenz von Mosheim³ wurde höchstwahrscheinlich am 9. Oktober 1693 in Lübeck geboren und am folgenden Tag, den 10. Oktober 1693 in St. Petri in Lübeck getauft⁴. Mosheims Vater hieß Ferdinand Sigismund von Mosheim und war zum Zeitpunkt der Taufe seines Sohnes von Beruf ‚Ballmeister‘.⁵ Die Gründe für den Aufenthalt in Lübeck bleiben unklar. Er muss früh verstorben sein. Der Vater war aufgrund seiner Herkunft aus dem süddeutschen Raum Katholik, die Mutter Protestantin und auch Mosheim wurde evangelisch erzogen.⁶ Mosheims Mutter hieß Magdalena Catharina, geb. Prißen; die Eheschließung datiert auf den 5. Dezember 1692.⁷ Weitere biographische Daten sind nicht überliefert, lediglich ihr Tod im Jahr 1732 geht aus Mosheims

¹ Einen knappen Überblick, der auf der hier vorliegenden Forschung über Mosheim beruht, bietet: FARNBAUER, SOPHIA, Art. Johann Lorenz von Mosheim, in: *Neologie Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2024 (im Druck).

² Für die Biographie Mosheims ist nach wie vor die Monographie von Karl Heussi einschlägig, der im Folgenden – wo möglich – nach Überprüfung der Sachverhalte gefolgt wird. Vgl. HEUSSI, Mosheim.

³ Es sind diverse Schreibweisen der verschiedenen Namensbestandteile dokumentiert: Neben dem regelmäßig fehlenden Adelstitel, den Mosheim offensichtlich nicht durchgängig genutzt hat, sind auch verschiedene Schreibweisen des Vor- und Nachnamens wie Lorentz, Mosheimb oder latinisiert Moshemius überliefert. Vgl. HEUSSI, Mosheim, 15f.

⁴ STADTARCHIV LÜBECK, St. Petri, Taufbuch 1693, Nr. 116. Ich danke Frau Julia Müller vom Stadtarchiv Lübeck für die Auskunft. Damit dürfte die Frage nach Mosheims Geburtsjahr abschließend geklärt sein. Zur Debatte um das Geburtsjahr siehe unten. Heussi nahm noch an, dass Mosheim in St. Marien getauft wurde. Heussi bietet einen Auszug aus dem Kirchenbuch (hierbei handelt es sich jedoch um das Kirchenbuch von St. Petri, zu den Details siehe unten), in dem Mosheims Vater ohne Adelstitel geführt und als ‚fremder Ballmeister‘ bezeichnet wird. Vgl. HEUSSI, Mosheim, 15f.

⁵ Heussi deutet den Beruf des Ballmeisters als Bestandteil der zeremoniellen Gestaltung des Hoflebens in Form. Vgl. a.a.O., 18. Es ist jedoch auch denkbar, dass es sich beim Ballmeister um eine Person handelt, die für das Ballspiel in einem Ballhaus zuständig ist. Vgl. ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*, Bd. 1, hg. v. Dietrich Wilhelm Soltau/Franz Xaver Schönberger, Wien 1811, Sp. 706. Mit dieser anderen, ebenfalls denkbaren Option bleibt der Beruf von Mosheims Vater vage.

⁶ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 19.

⁷ Vgl. ALWAST/ALWAST, Mosheim, 257.

Briefen hervor. Auch zu seinem jüngerem Bruder gibt es keine signifikanten Spuren. Heussi resümiert: „So ist die Geschichte seiner Jugend in ein nur schwer hier und da zu durchdringendes Dunkel eingehüllt.“⁸ Ab 1707 war Mosheim Schüler des Catharineum in Lübeck, was durch Elisabeth Sophie Marie von Holstein-Plön⁹, Witwe des Erbprinzen Adolf August, vermittelt und finanziert wurde. Vermutlich dauerte diese Schulzeit bis 1710, danach hat Mosheim – aufgrund materieller Zwänge – ab 1714 als Hauslehrer in Sülfeld gearbeitet.¹⁰ Dort wurde er von zwei Pastoren gefördert, Kaspar Heinrich Starck¹¹ in Siebenbäumen und Benedikt Joachim Zwerg in Hamberge.

Ab 1716 ist mit Mosheims Immatrikulation an der Universität Kiel sein Lebensweg besser greifbar. Kiel war eine junge Universität (Gründung 1665) und durch die äußeren politischen Umstände des Nordischen Krieges (1700–1721) sowie die Zerstrittenheit der Fakultäten geprägt.¹² Anfang 1716 traf Mosheim in Kiel ein, wo er von den Professoren Albert zum Felde (1675–1720) und Heinrich Muhlius (1666–1733) gefördert wurde. Außerdem wurde er durch seine vormaligen Arbeitgeber in Sülfeld unterstützt und von zum Felde in dessen Haus aufgenommen.¹³ 1718 wurde Mosheim unter Nikolaus Möller an der philosophischen Fakultät zum Magister promoviert, ab 1719 war er Assessor der philosophischen Fakultät. Die Tätigkeit in der philosophischen Fakultät war die Einstiegsstufe für den Aufstieg zu einer Professur der Theologie.¹⁴ Mit der Erkrankung zum Felde, der auch Hauptpastor war, übernahm Mosheim ab 1718 zuerst dessen Mittwochs-, dann auch Sonntagspredigten und andere Verpflichtungen.¹⁵ Als zum Felde Ende 1720 starb, blieb Mosheim trotz seines Engagements ohne Aussicht auf eine Professur oder ein Pfarramt zurück.¹⁶ Im gleichen Jahr (1720) erschien Mosheims erste wichtige Veröffentlichung *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, adversus celeberrimi viri Jo. Tolandi, Hiberni, Nazarenum*, die schon 1722 die zweite Auflage erfuhr. Sie ist eine Antwort auf John Tolands (1670–1722) 1718 erschienene Schrift *Nazarenus or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*.¹⁷ Mit seiner apologetischen Schrift wurde Mosheim bekannt, da die Auseinandersetzung mit dem

⁸ HEUSSI, Mosheim, 20.

⁹ 1683–1767. Sie war in zweiter Ehe mit Herzog August Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg verheiratet und hat vermutlich auch auf Mosheims Berufung nach Helmstedt hingewirkt, vgl. a.a.O., 21. 59.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 24.

¹¹ Die Lebensdaten sind unsicher: Heussi bietet 1670–1750, vgl. a.a.O., 25; Paul Tschackert vermerkt in der Allgemeinen Deutschen Biographie 1681 als Geburtsjahr, vgl. TSCHACKERT, PAUL, Art. Starck, Kaspar Heinrich, in: ADB 35 (1893), 466–467.

¹² Vgl. HEUSSI, Mosheim, 32–35.

¹³ Vgl. a.a.O., 42.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 47f.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 49f.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 50.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 51f.

Deismus zeitgenössisch *en vogue* war.¹⁸ Ab 1721 bemühte er sich um einen Ruf als Professor in Helmstedt, da sich in Kiel aufgrund der prekären Lage der Universität eine Berufung verzögerte. Über Bekannte wie den Wolfenbütteler Bibliothekar Lorenz Hertel (1659–1737) knüpfte er wieder an die Beziehung zu seiner vormaligen Förderin, Elisabeth Sophie Marie von Holstein-Plön, jetzt Ehefrau von August Wilhelm von Braunschweig-Wolfenbüttel, an.¹⁹ Ab Herbst 1722 war die Wolfenbütteler Regierung darum bemüht, Mosheim nach Helmstedt zu berufen, was nach einigen Verhandlungen mit der auf 18. Februar 1723 datierten Berufung schließlich gelang.²⁰ Kurz darauf, vermutlich im Frühjahr 1723, heiratete Mosheim die Tochter seines Lehrers, Ilsabe/Elisabeth Margarethe zum Felde.²¹

Berufen wurde Mosheim auf Georg Calixts Lehrstuhl der Kontroverstheologie.²² Von 1723 bis 1747 war Mosheim Professor in Helmstedt und hatte im Lauf der Zeit zahlreiche weitere Ämter inne.²³ Sein Verhältnis zum Hof war eng – war er doch auch aufgrund seiner Beziehungen dorthin nach Helmstedt berufen worden –, was sich auch in seiner regelmäßigen Predigtstätigkeit am Hof (bis 1737) widerspiegelte.²⁴ Die ersten Jahre in Helmstedt waren aufgrund der Beziehung zu den Fakultätskollegen schwierig, da diese ihn als „einen ihnen aufgenötigten Günstling vom Hofe sahen.“²⁵ Auch die finanzielle Lage war anfangs angespannt, sodass Mosheim auf eine ausgedehnte Korrespondenz und den Neuerwerb von Büchern verzichten musste.²⁶ Von den Studenten wurde Mosheim geschätzt, was auch an seinem Vortragsstil mit „grosse[r] Lebhaftigkeit“²⁷ und der klaren Darstellung der Inhalte lag.²⁸ Nach eigener

¹⁸ Vgl. a.a.O., 55.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 58f.

²⁰ Vgl. a.a.O., 61–67.

²¹ Vgl. a.a.O., 68. Heussi notiert – vermutlich als Rufnamen – Ilsabe, als weitere Form findet sich Elisabeth.

²² Vgl. HAMMERSTEIN, NOTKER, Das Besondere an Helmstedt, in: Jens Bruning/Ulrike Gleixner (Hg.), Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010, 16–22, hier 18.

²³ Zuerst wurde Mosheim als *professor controversarium* berufen, ab 1725 war er Professor für Kirchengeschichte. Es folgten die Ämter als Braunschweigischer Konsistorialrat (1726), Abt der Klöster Marienthal und Michaelstein (1727) sowie als Generalschulinspektor in Braunschweig-Wolfenbüttel. Vgl. HEUSSI, Mosheim, 13. 103. 123–125.

²⁴ Vgl. a.a.O., 70f.

²⁵ A.a.O., 78. Bei den Kollegen handelte es sich um Johann Andreas Schmidt (1652–1726), Friedrich Weise (1649–1735), Jonas Konrad Schramm (1675 oder 1676–1739) und Cornelius Dietrich Koch (1676–1724), der zeitgleich mit Mosheim berufen worden war. Vgl. a.a.O., 75f.

²⁶ Vgl. a.a.O., 91.

²⁷ A.a.O., 83.

²⁸ Vgl. a.a.O., 83–75. Heussi beschreibt das amüsant-anschaulich in folgender Passage: „Mosheim war klein und unansehnlich von Gestalt; man erwartete nicht viel von ihm, wenn man ihn sah. Aber auf dem Katheder war er ein ganzer Mann. Wenn er in den Hörsaal, her-

Aussage war er mit Christian Wolff befreundet, sah sich aber selbst nicht als Wolffianer.²⁹ In die 1720er Jahre fällt auch der erste Erfolg der gedruckten Predigten Mosheims, die für seine Bekanntheit in den nichtakademischen, aber gebildeten Kreisen der Bürgertums sorgten.³⁰ Von Zeitgenossen wurde Mosheim als „größte[r] Kanzelredner seiner Nation“³¹ stilisiert und seine (Predigt-)sprache galt als besonders wohlklingend und harmonisch.³² Mosheims akademische Strahlkraft wurde in Wolfenbüttel erkannt, sodass er in Helmstedt gehalten werden sollte. 1726 verpflichtete Mosheim sich, auf Lebenszeit an der Universität Helmstedt zu bleiben, womit eine Verbesserung seiner finanziellen Lage einher ging.³³ In den Jahren 1726 bis 1731 arbeitete er an der lateinischen Übersetzung von Ralph Cudworths *The true intellectual system of the universe* von 1678.³⁴ Korrespondenz führte Mosheim neben Johann Christoph Wolf³⁵ (1683–1739) in Hamburg und Lorenz Hertel auch mit dem Bibliothekar Maturin Veyssière de La Croze (1661–1739) in Berlin und dem Altphilologen Johann Matthias Gesner (1691–1761), mit dem er ab 1747 in Göttingen am gleichen Ort wirken sollte.³⁶ Mit dem Theologen Christoph

eingeschlichen‘ war, nahm er auf einem Stuhle Platz, heftete die Augen auf einen bestimmten Punkt im Auditorium und begann seinen Vortrag auf Grund weniger Notizen frei zu halten. Er war ein geborener Redner; die fortgesetzte Uebung hatte seine rednerischen Gaben noch gesteigert. Sein Vortrag war lebhaft, von angenehmem Fluss, von keinem Stocken und keinem Versprechen unterbrochen, sein Organ kräftig und durchdringend. Dazu kam ein nie versagendes Gedächtnis und die Kunst klarer und lichtvoller Gruppierung des Stoffs. So hörten sich seine frei gehaltenen Vorträge an, wie wenn ein mit vielem Nachdenken niedergeschriebener Text von einem guten Vorleser vorgelesen würde. Die Studenten lauschten mit Entzücken seinen Ausführungen. ‚Es war unmöglich, dass man durch seinen Vortrag hätte ermüdet werden sollen.‘“ (A.a.O., 83).

²⁹ Vgl. a.a.O., 95. Mosheim schreibt an Gesner: „*Amicus mihi Wolfius est, tametsi, quod ipse non ignorat, Wolfianus minime sim.*“ (KLOTZ, Epistolae Amoebaeae, 21).

³⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 107f.

³¹ JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 411. Mit dieser Aussage gibt Jani Gesners Gedächtnisrede auf Mosheim wieder.

³² „Da Mosheim unserer Sprache überhaupt mehr Reinigkeit, mehr Wohlklang und Harmonie in seinen Schriften gab, als sie bisher gehabt hatte: so wählte ihn die deutsche Gesellschaft in Leipzig, nach Johann Burchard Menkens Tode, im Jahre 1732, wegen so grosser Verdienste um die deutsche Wohlredenheit, zu ihrem Präsidenten.“ (A.a.O., 417f.). Gabriel Wilhelm Goetten schreibt schon 1735 dazu: „Der geschickte Franzose Herr Prevost d’Exilles nennt ihn: Le Bourdaloue de l’Allemagne. Was hätte er nach der Hochachtung, darin dieser Redner bey den Franzosen und andern Völkern stehet, grösseres sagen können?“ (GOETTEN, GABRIEL WILHELM, Das Jetzt lebende Gelehrte Europa, Oder Nachrichten von den vornehmsten Lebens=Umständen und Schriften jetzt lebender Europäischer Gelehrten, Braunschweig 1735, 726).

³³ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 122f.

³⁴ Vgl. a.a.O., 131–135.

³⁵ Wolf war ab 1716 in Hamburg Hauptpastor der Kirche St. Katharinen und als Gelehrter ein ausgewiesener Orientalist. Vgl. BERTHEAU, CARL, Art. Wolf, Johann Christoph, in: ADB 44 (1898), 545–548.

³⁶ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 139. Der Briefwechsel zwischen Mosheim und Gesner wurde 1770 von Christian Adolf Klotz herausgegeben, vgl. KLOTZ, Epistolae Amoebaeae.

August Heumann (1681–1764) pflegte Mosheim ebenfalls brieflichen Austausch; auch er wurde später sein direkter Kollege in Göttingen.³⁷ Eine weitere wichtige Korrespondenz Mosheims ist die mit Johann Christoph Gottsched (1700–1766), mit dem er auf diesem Wege auch die Deutsche Gesellschaft in Leipzig gestaltete, deren Präsident Mosheim von 1732 bis 1738 war.³⁸

Privat war das Jahr 1732 für Mosheim schwierig: Anfang des Jahres war es zu Unstimmigkeiten mit der verwitweten Herzogin Elisabeth Sophie Marie gekommen, da Mosheim ihr nach dem Tod ihres Mannes für ungefähr ein dreiviertel Jahr nicht geschrieben hatte.³⁹ 1732 verstarben sowohl Mosheims Mutter als auch seine Frau innerhalb kurzer Zeit.⁴⁰ Besonders der Tod seiner Frau traf Mosheim schwer, auch er war daraufhin mehrere Monate erkrankt.⁴¹ Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor: zwei Töchter, Sophia Ludovica (*1725, früh verstorben), Dorothea Auguste Margarete (1727–1766), und drei Söhne, Gottlieb Christian (1728–1788), Georg Christoph (1729–1730) sowie August Adolf (1732–1770).⁴² 1733 heiratete Mosheim Elisabeth Dorothea von Haselhorst (1699–1740).

Bei der Gründung der Universität Göttingen, die Gerlach Adolf von Münchhausen ab 1733 vorantrieb, war Mosheim als Berater involviert, besonders was die theologische Fakultät anging.⁴³ Eine Berufung nach Göttingen schlug er jedoch zu diesem Zeitpunkt mehrfach aus.⁴⁴ Mit dem Regierungswechsel im Jahr 1735, bei dem Carl I. Herzog wurde, kam es zu einer vorübergehenden Abkühlung der fürstlichen Gunst für Mosheim. Damit steht eventuell auch das Ende seiner Predigtstätigkeit am Hof in Verbindung, auf den er nun kritischer blickte.⁴⁵

³⁷ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 141.

³⁸ Vgl. a.a.O., 142f. Zur Verbindung mit Gottsched und der philosophischen Predigt vgl. Kap. 5.1.2.

³⁹ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 150.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 151.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 153f.

⁴² Vgl. a.a.O., 184 mit Korrekturen durch: Bio-bibliographisches Korrespondentenverzeichnis, Art. Mosheim, Johann Lorenz, in: Johann Christoph Gottsched, Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd. 3: 1734–1735, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/Boston 2009, 484f.

⁴³ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 156–163.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 159–164.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 165. 192. Das legt auch der Brief an Gottsched vom 24. August 1735 nahe, in dem Mosheim über die veränderte Regierung und den daraus folgenden Niedergang der Wissenschaft klagt, vgl. GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH, Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd. 3: 1734–1735, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2009., Nr. 174, 398f. „Beÿ uns sind wir feste entschlossen, das wenige, was wir noch bißhero von gutem Geschmack und Wissenschaft gehabt haben, wegzuschaffen. Und wir thun daran, meinem Bedüncken nach, so gar übel nicht, weil in diesen Zeiten doch alles auf Reichthum und Macht ankömmt. Das einige mahl, so ich nach veränderter Regierunge beÿ Hofe aufgewartet, habe ich alle Gnade und Ehre genossen, die mei-

Ein wichtiges Werk, dessen ersten Band Mosheim 1735 veröffentlichte, ist die *Sittenlehre der Heiligen Schrift*.⁴⁶ Sie richtete sich an theologische Laien, die als Gebildete eine wichtige Zielgruppe der zeitgenössischen Theologie wurden. Bis 1753 erschienen weitere vier Bände und nach Mosheims Tod wurde das Werk von Johann Peter Miller (1725–1789) auf insgesamt neun Bände ergänzt.⁴⁷ 1739 wurde Mosheim Senior (ranghöchster Professor) der theologischen Fakultät und in den Jahren 1736, 1740 und 1744 war er jeweils für ein halbes Jahr Prorektor der Universität.⁴⁸ In den 1740er Jahren wirkte Mosheim an der Einrichtung des Collegium Carolinum in Braunschweig mit.⁴⁹ Im Dezember 1740 starb Mosheims zweite Frau unerwartet; die Ehe blieb kinderlos.⁵⁰ Im Januar 1742 heiratete er dann Elisabeth Henrica Amalia von Voigts, mit der er eine Tochter namens Wilhelmina Johanna Justina hatte.⁵¹

Aufgrund andauernder Unzufriedenheit in Helmstedt betrieb Mosheim im Jahr 1747 seine Berufung nach Göttingen, indem er wieder an die Kontakte zu Münchhausen anknüpfte.⁵² Am 9. Mai 1747 wurde Mosheim als Universitätskanzler nach Göttingen berufen und traf dort am 11. Oktober ein.⁵³ Auch in Göttingen gestaltete sich Mosheims Anfang schwierig: Mosheim war der erste (und nach seinem Tod auch einzige) Kanzler der Universität und die Professoren standen dem neuen Amt kritisch gegenüber.⁵⁴ Es kam zu Auseinandersetzungen über Mosheims Rechte als Kanzler⁵⁵, die offenbar durch sein vermit-

nem Stande gebühret. Wäre ich mit meiner blossen Wissenschaft kommen, so würde ich gewiß, und zwar nicht ohne Ursache, niedriger gesetzt worden seyn. Mein Predigen hat ein Ende.“ (A.a.O., 399).

⁴⁶ Vgl. hierzu ausführlich Kap. 6.2.

⁴⁷ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 172f.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 177. 180.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 182. Zur Einrichtung des Collegium Carolinum und Mosheims Rolle im Kuratorium vgl. SCHIKORSKY, ISA, Gelehrsamkeit und Geselligkeit. Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789) in seiner Zeit, hg. v. Klaus Erich Pollmann, Braunschweig 1989, 35.

⁵⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 183.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 184f.

⁵² Vgl. a.a.O., 193.

⁵³ Vgl. a.a.O., 195–197. Heussi beschreibt hier die genauen finanziellen Konditionen der Berufung.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 198–207. Die Rechte des Kanzlers sind auf 199f. beschrieben und zeigen vorrangig die Einbindung des Kanzlers in die universitäre Kommunikation.

⁵⁵ Die genaue Funktion des Kanzleramtes ist schwer zu erhellen, da Mosheim der erste und einzige Kanzler der Universität blieb. Als Hintergrund sind jedoch andere Auffassungen eines universitären Kanzleramtes interessant, wie bspw. die des Kanzleramtes an der Universität Tübingen. Dort zeigte sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts eine Verschiebung in der Amtsauffassung: Während im 16. und 17. Jahrhundert der Kanzler als ständiger Repräsentant des Landesherrn an der Universität wirkte, wurde im 18. Jahrhundert die Aufsicht und Kontrolle der Universität im Sinn des Landesherrn zur vorrangigen Aufgabe. Vgl. ANGERBAUER, WOLFRAM, Das Kanzleramt an der Universität Tübingen und seine Inhaber 1590–1817 (Contubernium 4), Tübingen 1972, 112. 158. Weiterhin ist die besondere Kon-

telndes Agieren beigelegt werden konnten.⁵⁶ Damit repräsentierte Mosheim nach eigener Aussage zwar die Universität, hatte aber keine große Arbeit mit dem Amt und wirkte vorwiegend als Professor.⁵⁷ Nach der Verschlechterung seines Gesundheitszustandes 1754 starb er schließlich am 9. September 1755 in Göttingen und wurde in der Universitätskirche bestattet.⁵⁸

Mosheim scheint entsprechend der Darstellung von Zeitgenossen ein zurückhaltender, bescheidener Mensch gewesen zu sein, der ungern in Streit geriet.⁵⁹ Einen Eindruck kann ein Brief Mosheims an Gesner vermitteln, in dem er diesen wegen zu viel Lobes tadelt:

Quod reliquum est, Gesnere doctissime, impera, quaeso, quum ad me scribis, amori tuo erga me, ne verecundiam meam offendat. Grandibus me verbis et magnificis compellare soles, id est, virum magnum, summum et nescio quem vocare.⁶⁰

struktion der Universität Göttingen zu beachten: Die Gründung der Universität wurde maßgeblich durch Gerlach Adolph von Münchhausen (1688–1770) betrieben, der sich auch um die Berufung angesehener Professoren, die Finanzierung und Ausstattung der Universität in der Rolle des Kurators kümmerte. „Außerdem bestimmte Münchhausen, abweichend vom Hallenser Vorbild, dass die Universität Göttingen keinen eigenen Etat bekam, kein eigenes Vermögen besaß, und dass den Fakultäten kein Vorschlagsrecht bei Berufungen eingeräumt wurde, um Nepotismus vorzubeugen. Der noch triftigere Grund war jedoch, dass damit alle Entscheidungen in Hannover getroffen werden konnten und alles über Münchhausens Schreibtisch lief.“ (GEYKEN, FRAUKE, Zum Wohle aller. Geschichte der Georg-August-Universität Göttingen von ihrer Gründung 1737 bis 2019, Göttingen 2019, 12f.). Mit diesen weitreichenden Möglichkeiten Münchhausens direkt aus Hannover wäre eine vorrangig repräsentative Stellung Mosheims denkbar. Gleichzeitig könnte seine persönliche Verbindung zu Münchhausen auch dessen Zugriff auf die Universität verbessert haben.

⁵⁶ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 208. Vgl. BÜSCHING, ANTON FRIEDRICH, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer, Bd. 6, Halle 1789, 249f.

⁵⁷ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 205. 210. Anschaulich beschreibt Anton Friedrich Büsching (1724–1793) eine Unterhaltung mit Mosheim: „1755 schrieb der dänische Staatsminister Graf Holstein zu Lethrabort an mich: ‚Schreiben Sie mir nächstens, worinnen des Herrn von Mosheim Verrichtungen als Kanzler bestehen?‘ Ich legte ihm diese Frage im Namen des Ministers vor, und er trug mir auf, demselben seine Ehrerbietung zu versichern, und zu sagen, er habe zwar als Kanzler einen guten Gehalt, und auch ansehnlichen Rang, aber nichts Rechtes zu thun, sondern sey nur eine Ehrenperson.“ (BÜSCHING, Beyträge, 250).

⁵⁸ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 225–230.

⁵⁹ Vgl. GOETTEN, Das Gelehrte Europa, 717f. 724 sowie JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 455–465. In der Sprache der Zeit wird Mosheims ‚Sanftmut‘ gerühmt.

⁶⁰ KLOTZ, Epistolae Amoebaeae, 82f. Gesnere und tuo im Original in Kapitalchen. Das Zitat geht mit einer hamartiologisch ausgerichteten Anthropologie weiter, die im Lob den Beginn des Lasters sieht. Der vollständige Abschnitt in deutscher Übersetzung bei JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 460f.: „Schreiben Sie doch, mein lieber Gesner, Ihrer Liebe gegen mich, so oft Sie mich mit einem Briefe beehren, das Gesetz vor, mich nicht so oft schamroth zu machen. Sie reden von mir in grossen und prächtigen Ausdrücken; Sie nennen mich einmal über das den andre den größten, den berühmtesten Mann, und ich weis selbst nicht, wie. Ich sehe diese glänzenden Ausdrücke als Zeichen Ihrer Gewogenheit an, mit denen ich im Lesen allemal eine sehr schwache Bedeutung verbinde. Aber wissen sie denn nicht, daß ich ein Mensch bin, in dessen Herzen der Same des Lasters verborgen liegt? Wissen Sie nicht,

Zwei größere Fragen stellen sich bei der Erforschung von Mosheims Biographie: nach dem Geburtsjahr sowie nach seinem Adelstitel/-prädikat. Beide wurden schon ausführlich von Karl Heussi erforscht, seine Ergebnisse sind jedoch – gerade was das Geburtsjahr anbelangt – kaum rezipiert worden.⁶¹ Als Geburtsjahr finden sich meist zwei verschiedene Jahre: 1693 oder 1694, Tag und Monat der Geburt stimmen mit dem 9. Oktober überein. In der zeitgenössischen Literatur findet sich weithin das Jahr 1694, nach den Recherchen Heussis ist jedoch 1693 aus mehrerlei Gründen wahrscheinlicher und ich folge hierin seiner Darstellung mit einer Korrektur: Das Taufbuch der Kirche St. Petri in Lübeck vermerkt die Taufe am 10. Oktober 1693.⁶² Mosheim wurde also nachweislich 1693 in St. Petri getauft, nicht (wie Heussi annahm) in St. Marien.⁶³ Weiterhin notierte der Vater in seinem ‚Hausbuch‘ die Geburt des Sohnes am 9. Oktober 1693. Diese Notiz aus dem nicht erhaltenen, von Mosheim aber noch 1723 besessenen Hausbuch wurde als Nachweis seiner Geburt notariell beglaubigt und für die Berufung nach Helmstedt geschickt.⁶⁴ Die zweite Frage betrifft Mosheims Adelstitel: Er selbst hat das Adelsprädikat ‚von‘ in Briefen und Veröffentlichungen genutzt, jedoch nicht durchgehend. Seit der Kieler Zeit siegelte Mosheim seine Briefe mit seinen Initialen JLM, über denen eine Adelskrone zu sehen war.⁶⁵ Weiterhin hält Heussi es für wahrscheinlich,

daß wir Menschen uns selbst viel zu geneigt sind, als daß uns nicht das Lob, besonders, wenn es von aufrichtigen und rechtschaffenen Männern herkömmt, nur gar zu leicht zum Stolze verführen sollte? Warum wollen Sie denn also mein Verderben? Warum sollen Sie durch den Glanz und Reichthum Ihrer Ausdrücke, dieses in mir verborgene Laster nähren und reizen? Ich bitte Sie, liebster Freund, schränken Sie Ihre Lobeserhebungen ein; bedenken Sie, daß ich ein armer Sünder, und des Postens, auf den mich die göttliche Vorsicht gesetzt hat, gänzlich unwürdig bin. Ich bin zufrieden, wenn Sie mich, so lange ich lebe, Ihren Freund nennen“.

⁶¹ Vgl. HEUSSI, KARL, Zur Lebensgeschichte Johann Lorenz von Mosheims, in: Sonder=Abdruck aus der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 1905, 2–29. Entspricht: HEUSSI, KARL, Zur Lebensgeschichte Johann Lorenz von Mosheims, in: ZGNKG 10 (1905), 96–123. Das dort behandelte, undatierte Schriftstück von Friedrich Anton Praetorius (Oberauditeur), das Mosheims legitime Abstammung anzweifelt und vor allem Gerüchte aus Mosheims Leben bietet, findet sich im Wolfenbütteler Archiv unter der Signatur NLA WO 298 N Nr. 378 und umfasst darin die ersten 4 Blätter. Aufschlussreich ist: Schon unter dem Schriftstück von Praetorius schreibt der von Heussi RA genannte Kommentator, dass es sich vorrangig um „Scandalosa“ handelt.

⁶² STADTARCHIV LÜBECK, St. Petri, Taufbuch 1693, Nr. 116. Die Angabe, dass Mosheim in St. Petri getauft wurde, findet sich schon bei Alwast/Alwast, Mosheim, 258. Gleichwohl findet sich die vielfach von Heussi übernommene Angabe mit St. Marien, zuletzt GÖTTE, Hüter des Alten, 70.

⁶³ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 16.

⁶⁴ Vgl. HEUSSI, Zur Lebensgeschichte, 13–15; HEUSSI, Mosheim, 63f. Schon Lücke zitiert aus dem Hausbuch des Vaters und votiert damit für den 9. Oktober 1693, vgl. LÜCKE, Narratio, 8.

⁶⁵ Vgl. HEUSSI, Zur Lebensgeschichte, 18–20. Einen Freiherrntitel hat Mosheim demnach nie geführt.

dass Mosheim der aus der Steiermark stammenden freiherrlichen Familie entstammte, was auch dieser selbst annahm⁶⁶: Ab 1729 führte er deren Wappen mit zwei halben, stehenden Steinböcken mit langen Hörnern.⁶⁷ Da Mosheim selbst keine einheitliche Schreibweise seines Namens führte und das Adelsprädikat (vermutlich auch aus einer aufklärerischen Geisteshaltung) wegließ, ist die einheitliche Schreibung seines Namens nach wie vor ein Problem der Forschung.⁶⁸ Denkbar ist, dass Mosheim als Kanzler der Universität Göttingen das Adelsprädikat konsequenter führte, da Göttingen sich als Adelsuniversität zu profilieren suchte.⁶⁹

In dieser Monographie wird die ausführlichste und mehrheitlich verwendete Schreibweise gewählt, die sich auf Heussis Forschungen stützt: Johann Lorenz von Mosheim.⁷⁰

3.2 Die Stellung der Predigtlehre und -praxis in Mosheims Werk

Mosheims umfangreiches literarisches Werk lässt sich schwer überblicken, kann aber wie folgt aufgegliedert werden.⁷¹ Die erste Gruppe umfasst die kirchenhistorischen Schriften, was sich auch in Mosheims Wertschätzung durch die Kirchengeschichtsschreibung widerspiegelt. Dazu zählen als Hauptwerk

⁶⁶ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 16. Heussi führt einen Brief Mosheims an Heumann vom 15. Mai 1743 an, in dem Mosheim schreibt: „Nobilitas, quam mihi gratularis, non est Caesarea, sed virtute, aut si mavis, ferocia et licentia maiorum meorum saeculo forte nono parta. Floruimus in Helvetia, dum Austriacis haec subiecta fuit: hinc cum Austriacis saeculo XV. fugati et pulsati in Stiriam, Bavariam et Austriam migravimus. Superiori saeculo avus meus cum fratre, quod ex Khevenhülleri Annalibus constat, non male pro patria adhuc pugnaverunt: nunc antiqua gentis gloria magnam partem iacet.“ (zitiert nach Heussi, Mosheim, 16).

⁶⁷ Vgl. HEUSSI, Zur Lebensgeschichte, 6. 20f. sowie HEUSSI, Mosheim, 15–19.

⁶⁸ Auch Heussi selbst führte Mosheim in zwei unterschiedlichen Schreibweisen, d.h. mit und ohne Adelsprädikat, wie die Titel seiner Veröffentlichungen zeigen: HEUSSI, Kirchengeschichtsschreibung Mosheims; HEUSSI, Zur Lebensgeschichte; HEUSSI, Mosheim. Exemplarisch in der jüngeren Forschung zeigt sich dies in folgendem Ausstellungskatalog, wo zahlreiche verschiedene Schreibweisen nebeneinanderstehen (Johann Lorenz Mosheim, Johann Lorenz von Mosheim, Lorenz von Mosheim): BRUNING, JENS/GLEIXNER, ULRIKE (Hg.), Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010.

⁶⁹ Vgl. GEYKEN, Zum Wohle aller, 15–17.

⁷⁰ Wird nur der Nachname Mosheims („Mosheim“) genannt, so steht er – wie im größten Teil der Forschungsliteratur, die das Adelsprädikat nutzt, und wie allgemein üblich – ohne Adelsprädikat (nicht: „von Mosheim“).

⁷¹ Lehmann unterteilt Mosheims Werk in vier Kategorien, die nicht alle Schriften umfassen und lediglich einen Überblick gewähren sollen. Er unterscheidet in (für seinen Untersuchungsgegenstand, die Ekklesiologie, interessante) 1. kirchengeschichtliche Schriften, 2. praktisch-theologische Schriften, 3. systematisch-theologische Schriften sowie 4. Schriften zum Kirchenrecht. Vgl. LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 252–254.

die *Institutiones historiae ecclesiasticae*⁷² sowie der *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*⁷³. Als zweite wichtige Gruppe sind populärtheologische Schriften zu betrachten, die eine große Wirkung hatten: An erster Stelle die *Heiligen Reden*⁷⁴, ebenso wichtig aber auch die *Sittenlehre der Heiligen Schrift*⁷⁵. Beide waren prägend für die zeitgenössische Wahrnehmung Mosheims. In diese Kategorie fallen auch die zahlreichen Vorreden, die durch ihren Ort und Charakter zur Verbreitung der Mosheimschen Predigt-auffassung beigetragen haben.⁷⁶ Die praktisch-theologischen Schriften stellen eine dritte Gruppe innerhalb seines Werkes dar. Zu ihnen zählen die *Anweisung erbaulich zu predigen*⁷⁷ und die *Pastoraltheologie*⁷⁸. Eine vierte Gruppe schließlich bildet die Systematische Theologie, bei denen die *Elementa theologiae dogmaticae*⁷⁹ (Mosheims rekonstruierte Dogmatik-Vorlesungen) und die *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*⁸⁰ (Mosheims „theologische Enzyklopädie“⁸¹) hervorzuheben sind. Auffällig ist, dass die

⁷² Es liegen verschiedene überarbeitete Auflagen vor, exemplarisch die erste und die letzte, von Mosheim als maßgeblich gesehene Ausgabe: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti*, Frankfurt/Leipzig 1726 sowie MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris, libri quatuor ex ipsis fontibus insigniter emendati, plurimis accessionibus locupletati, variis observationibus illustrati*, Helmstedt 1755. Zu Mosheims Kirchengeschichtsschreibung vgl. HEUSSI, Kirchengeschichtsschreibung; HEUSSI, Mosheim, 211–224; MEIJERING, Geschichte der christlichen Theologie; LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 243–341 und AUGUSTIJN, Bild der Reformation. Moeller weist darauf hin, dass dieses Werk besonders lange in englischer Übersetzung gewirkt hat: „Sein Lehrbuch *Institutiones historiae ecclesiasticae* (erstmal 1726, letzte Bearbeitung durch den Autor 1755) hatte vor allem in englischer Übersetzung einen beispiellosen literarischen Erfolg (mindestens 71 Auflagen bis 1892).“ (MOELLER, BERND, Art. Mosheim, in: DBE 7 [2007], 215–216, hier 215. Hervorhebung im Original).

⁷³ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Helmstedt 1746. Bemerkenswert ist, dass die Ketzergeschichte auf Deutsch geschrieben ist und schon im Titel auf Gottfried Arnolds *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer=Historie* Bezug nimmt.

⁷⁴ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*, 6 Bde., Hamburg 1725–1739; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden, Die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden*, Helmstedt 1743.

⁷⁵ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Sitten=Lehre Der Heiligen Schrift*, 5 Bde., Helmstedt 1735–1752.

⁷⁶ Vgl. Kap. 6.1.

⁷⁷ MOSHEIM, *Anweisung*.

⁷⁸ MOSHEIM, *Pastoraltheologie*.

⁷⁹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Elementa theologiae dogmaticae*, in *academicis quondam praelectionibus proposita et demonstrata*, hg. v. Christian Ernst von Windheim, 2 Bde., Nürnberg 1758 ²1764 ³1781.

⁸⁰ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, Nach dessen Tode übersehen und zum Drucke befördert durch Christian Ernst von Windheim, Helmstedt ²1763.

⁸¹ LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 254.

meisten praktisch-theologischen sowie systematisch-theologischen Schriften posthum veröffentlicht wurden, also vermutlich durch eine tiefgreifende Redaktion von Mosheims Schwiegersohn, Christian Ernst von Windheim, gegangen sind.⁸² Abschließend sind noch Mosheims zahlreiche Übersetzungen sowie die Unterstützung von Übersetzungsprojekten zu erwähnen, mit denen er sich um die Vermittlung vorrangig englischer Literatur nach Deutschland verdient gemacht hat. Dazu zählen unter anderem die Übersetzung von Ralph Cudworths *The True Intellectual System of the Universe* ins Lateinische,⁸³ da Englisch als Sprache bislang in Kontinentaleuropa kaum beherrscht wurde, oder die Unterstützung der Übersetzung von John Tillotsons Predigten ins Deutsche⁸⁴.

3.3 Theologiegeschichtliche Einordnung

Die theologiegeschichtliche Einordnung Mosheims ist in der Mosheim-Forschung umstritten, was wiederum mit der Beschreibung der theologischen Aufklärung als Epoche zusammenhängt.⁸⁵ Wichtig für die Historiographie der theologischen Aufklärung war das dreiteilige Schema von Karl Aner. Dieser teilt die Theologie der Aufklärung chronologisch in drei größere Abschnitte ein: Wolffianismus, Neologie und Rationalismus.⁸⁶ Erweitert um die sog. Übergangstheologie hat sich das Vierer-Schema von Übergangstheologie, Wolffianismus, Neologie und Rationalismus durch Fortschreibung so festgesetzt, dass es nach wie vor wirkmächtig ist. Gleichwohl können damit kaum die Vermischungen und komplexen Konstellationen abgebildet werden, die das 18. Jahrhundert insgesamt bestimmt haben.⁸⁷ Auch wenn die starre Sche-

⁸² Vgl. dazu Kap. 6.4.

⁸³ CUDWORTH, RALPH, *Systema intellectuale huius universi*, 2 Bde., übersetzt von Johann Lorenz von Mosheim, Jena 1733, Leiden ²1773. Vgl. zu dieser Übersetzung HUTTON, SARAH, *Classicism and Baroque. A note on Mosheim's footnotes to Cudworth's The True Intellectual System of the Universe*, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 211–227.

⁸⁴ Vgl. dazu Kap. 5.3 sowie Kap. 6.1.3.

⁸⁵ Vgl. MULSOW, Einführung, 7f.

⁸⁶ Vgl. ANER, KARL, *Die Theologie der Lessingzeit*, Hildesheim/Zürich/New York 2013 (2. Nachdruck der Ausgabe Halle 1929), 3f. Mosheim erscheint hier als Wegbereiter der Neologie, die sich auf den Schultern des Wolffianismus von der überkommenen orthodoxen Theologie befreit habe. Vgl. a.a.O., 11.

⁸⁷ Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*, Göttingen 2009, 26. Zur Kritik von Aners Schema für die Aufklärungshomiletik und -predigt vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 550 sowie STRASSBERGER, ANDRES, *Gottsched als theologischer Aufklärer. Zur Kritik einiger theologischer, philosophischer und literaturgeschichtlicher Gottschedbilder*, in: Eric Achermann (Hg.),

matisierung durchbrochen und auf die Gleichzeitigkeit der verschiedenen Strömungen der Aufklärungstheologie hingewiesen wird, kann sie unter bestimmten Umständen als heuristisches Konzept noch hilfreich sein.⁸⁸

Zugespitzt stellt sich die Frage beim Begriff der Übergangstheologie⁸⁹, unter die Mosheim meistens subsumiert wird.⁹⁰ Als Erster benutzte 1793 Johann Gottfried Eichhorn den Begriff in Bezug auf die theologische Position Siegmund Jacob Baumgartens.⁹¹ Im 20. Jahrhundert war Emanuel Hirschs Beschreibung der Übergangstheologie prägend, der darunter Buddeus, Pfaff, Mosheim, Baumgarten und Turretini fasste.⁹² Die genaue ‚Besetzung‘ der Übergangstheologie bleibt aber unklar: Baumgarten kann auch dem Wolffianismus zugerechnet werden. Der Wolffianismus seinerseits kann in die Übergangstheologie eingegliedert oder aber als eigene Strömung von ihr unterschieden werden. Ähnlich verhält es sich mit den „Theologen um das ‚helvetische Triumvirat‘ Werenfels, Osterwald und Turretini“⁹³, die aber gemeinhin als „vernünftige Orthodoxie“ (Paul Wernle) bezeichnet werden.⁹⁴

Aufgrund der Problematik des Begriffs wäre eine Ablösung denkbar, wie Walter Sparn sie mit der „eklektischen Theologie“ vorgeschlagen hat. Sparn sieht mit diesem Terminus die Möglichkeit einer positiven Beschreibung des Verdienstes der theologischen Frühaufklärung. Er umreißt damit besonders die Verschiebungen bei Johann Franz Buddeus und Siegmund Jacob Baumgarten und zeigt die Verbindung zur pietistischen Rezeption der Eklektik

Johann Christoph Gottsched (1700–1766). Philosophie, Poetik, Wissenschaft (Werkprofile 4), Berlin/Boston 2014, 81–96, besonders 90–93. Zur Bedeutung und Kritik des Schemas im Blick auf Aufklärungspredigt und -homiletik vgl. HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 13–23.

⁸⁸ Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte*, 26–28. Hammann weist gleichwohl auf den stark divergierenden Gebrauch der Begriffe hin, vgl. HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 16f.

⁸⁹ Die Übergangstheologie, ihre Protagonisten und ihr historiographischer Umriss waren Thema der Tagung „Übergangstheologie und theologischer Wolffianismus. Neue Perspektiven zum Beginn der protestantischen Aufklärungstheologie“ vom 4.–6. Oktober 2023 an der Philipps-Universität Marburg, die von Wolf-Friedrich Schäufele und mir organisiert wurde. Ein Tagungsband mit gleichem Titel erscheint voraussichtlich 2025 bei der Evangelischen Verlagsanstalt (Leipzig).

⁹⁰ Eine kurze Begriffsgeschichte findet sich bei BEUTEL, *Kirchengeschichte*, 96–98. Vgl. außerdem BEUTEL, ALBRECHT, *Übergangstheologie. Zur Pragmatik eines historiographischen Ordnungsbegriffs*, in: *ZThK* 120 (2023), 376–402. Kritisch zur Übergangstheologie äußert sich Mulsow: Er hält den Begriff für nicht mehr repräsentativ, weil dieser die verschiedenen orthodoxen und modernen Bestandteile von Mosheims Theologie nicht ausreichend abbilden könne. Vgl. MULSOW, *Einführung*, 13. Gleichwohl hat sich dazu in der Folge kein Forschungskonsens herausgebildet.

⁹¹ Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte*, 97.

⁹² Vgl. a.a.O., 97. Zu Hirschs Charakterisierung der Übergangstheologie vgl. HIRSCH, *Geschichte* Bd. 2, 318–390, besonders 318f.

⁹³ SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, *Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726* (VIEG 172), Mainz 1998, 9.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 9.

auf.⁹⁵ „Unter ‚Eklektik‘ versteht man gewöhnlich ein philosophisches Phänomen der werdenden Aufklärung“⁹⁶, bei dem nun das eigene Urteil für die Rezeption der Tradition ausschlaggebend wurde. Drei Aspekte seien dabei (exemplifiziert an Buddeus) kennzeichnend: Erstens die Möglichkeit einer eklektischen Geschichtsschreibung durch die Verbindung von Theologie und Philosophie, zweitens die Neubewertung der Autorität der Historie und drittens neue methodische Ansprüche an die Theologie.⁹⁷ Hiermit begannen tiefgreifende Umformungsprozesse der Theologie, die sich durch das 18. Jahrhundert zogen. Der Begriff der Eklektik kann zwar das neue Wissenschafts- und Gelehrtenideal (bspw. Thomasius) besser fassen. Gleichwohl gibt Beutel zu bedenken, dass auch andere Strömungen wie der Pietismus eklektisch waren.⁹⁸ Der genaue Umriss der sogenannten Übergangstheologie kann damit folglich auch nur begrenzt geschärft werden. Vielmehr erscheint auch die eklektische Theologie als Sammelbegriff für eine Reihe von Theologen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die die Grundlagen für eine theologische Aufklärung bereiteten.

In der Mosheim-Forschung kam es zu verschiedenen Versuchen, Mosheims Standort genauer zu bestimmen. Dabei wurde zum einen die Beschreibung als Übergangstheologie genutzt, zum anderen Mosheim ins Verhältnis zu den drei theologischen Strömungen seiner Zeit (Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung) gesetzt. Im Zugriff auf je unterschiedliche Quellen und Bestandteile von seines Werkes kamen dabei unterschiedliche Mosheimbilder zustande. Vor allem aber ergab sich die Schwierigkeit, dass sich sein Werk kaum mit einem einzelnen Begriff umfassen lässt. In der älteren Forschung kommt Karl Heussi zum Urteil, dass Mosheim kein orthodoxer Theologe war.⁹⁹ Auch zum Pietismus betont Heussi Mosheims Distanz und sieht die stärkste Verbindung zur Aufklärung, auch wenn Mosheim ein Gegner der Wolffschen Philosophie gewesen sei.¹⁰⁰ Durch die rasche theologische Entwicklung ab 1740 sei Mosheims Theologie aber zwangsläufig zu einer ‚Übergangstheologie‘ geworden.¹⁰¹ Peters sieht bei Mosheims Homiletik noch deutlich die Verbindung zur orthodoxen Homiletik, betont aber stärker als Heussi die Überschneidungen

⁹⁵ Vgl. SPARN, WALTER, Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jacob Baumgarten, in: Ders., Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Theologische Aufsätze II: Protestantisches Christentum und die Herausforderung ‚Aufklärung‘ (MThSt 127), Leipzig 2016, 27–58, hier 37f.

⁹⁶ A.a.O., 38.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 39.

⁹⁸ Vgl. BEUTEL, Kirchengeschichte, 98.

⁹⁹ „Trotz seiner lutherischen Überzeugung darf man ihn nun aber nicht zu den Orthodoxen seiner Zeit rechnen.“ (HEUSSI, Mosheim, 231).

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 231–234.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 236.

mit dem Pietismus (Johann Jacob Rambach).¹⁰² Die größte Übereinstimmung habe Mosheim mit der philosophischen Predigt, die er in einer gemäßigten Form akzeptiere.¹⁰³ Mosheim sei in der Homiletik wie in der Theologie insgesamt ein „Vermittler“¹⁰⁴. In der jüngeren Forschung stehen sich zwei divergierende Positionen gegenüber: Steiger zeigt Mosheim als einen seiner theologischen Substanz nach orthodoxen Prediger, wobei seine Deutung Widerspruch von mehreren Seiten erfahren hat.¹⁰⁵ In der Erforschung von Mosheims Kirchengeschichtsschreibung weist auch Eginhard Meijering auf Mosheims Verwurzelung in der Orthodoxie hin.¹⁰⁶ Straßberger dagegen verortet Mosheim in einer aufklärerischen Homiletik.¹⁰⁷ Auch findet sich eine Position wie die Dreesmans, der Mosheims homiletischen Standpunkt als Vermittlung von orthodoxen und pietistischen Positionen mit denen der Frühaufklärung umreißt (ähnlich wie bei Peters).¹⁰⁸

Es zeigt sich, dass Mosheim sowohl für die Orthodoxie, für eine Form von vermittelnder Übergangstheologie als auch für die Aufklärung in Anspruch genommen werden kann. Der Blick in die Forschungsgeschichte macht deutlich, wie stark die Positionierung Mosheims im Koordinatensystem der Theologiegeschichte von den Begriffen abhängt, mit denen operiert wird.¹⁰⁹ Sowohl die Beschreibung als ‚Übergangstheologe‘ als auch die Einordnung in die vor-

¹⁰² Vgl. PETERS, *Bahnbrecher der modernen Predigt*, 188–192.

¹⁰³ „Am nächsten steht Mosheim nach seiner eigenen Einschätzung der philosophischen Predigtweise seiner Zeit. Zu dieser durch die Wolffsche Philosophie, die für ein halbes Jahrhundert die Frage- und Parteistellung auch in der Theologie bestimmte, herbeigeführten neuen Methode verhält er sich in ihren Ausartungen ebenso ablehnend, wie er sie nach ihrer Grundtendenz und in maßvoller Anwendung bejaht.“ (A.a.O., 192f.).

¹⁰⁴ A.a.O., 194. Aufschlussreich ist Peters Einschätzung der Einbettung von Mosheims homiletischem Engagement in einen größeren Kontext: „Er ist auch hier der Vermittler, von dem man zwar nicht sagen kann, daß er eine neue Epoche gemacht, herbeigeführt habe, – das tat auch für die Homiletik nicht ein einzelner, sondern der ganze Umschwung der Zeit, der neue Zeitgeist, von dem man bald viel redete – den man aber als besonders charakteristischem Typus und zugleich Förderer der vor sich gehenden Umwandlung bezeichnen kann.“ (Vgl. ebd. ‚Vermittler‘ ist im Original gesperrt).

¹⁰⁵ Vgl. Kap. 2. und Kap. 5.1.2.

¹⁰⁶ Vgl. MEIJERING, EGINHARD P., Mosheim und die Orthodoxie, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 261–275, hier 275 sowie MEIJERING, *Die Geschichte der christlichen Theologie*, 14–41.

¹⁰⁷ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 178 FN 271. Zu Straßbergers Mosheim-Deutung vgl. Kap. 2 und Kap. 5.1.2.

¹⁰⁸ Vgl. DRESMAN, *Erbauliche Aufklärung*, 91.

¹⁰⁹ Vgl. auch VOLLHARDT, FRIEDRICH, *Christliche Moral und civiles Ethos. Mosheims Sitten=Lehre der Heiligen Schrift*, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 347–372, hier 356.

geformten Kategorien von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung zeigen die Schwierigkeiten, die mit einer solchen Zuschreibung einhergehen.¹¹⁰

Letztlich bleiben zwei Optionen in der Nutzung der überkommenen Begriffe: Begriffe wie der der Übergangstheologie könnten als historiographische Kategorie beibehalten werden, die deskriptiv funktioniert.¹¹¹ Dies ist nach Albrecht Beutel als „nominalistische[r] Gebrauch“¹¹² zu verstehen. Bei Beutel bezeichnet die Übergangstheologie dann verschiedene Theologen des frühen 18. Jahrhunderts, die unabhängig vom Überlieferten eklektisch an einer Aktualisierung arbeiten.¹¹³ Aufgrund der zahlreichen Probleme könnte auf den Begriff der Übergangstheologie zugunsten einer konkreten Erforschung der bezeichneten Personen verzichtet werden, wie Wolf-Friedrich Schäufele vorschlägt.¹¹⁴ In diesem Sinne ist auch die vorliegende Untersuchung zu Mosheims Homiletik und Predigten zu verstehen. Damit geht aber ein doppeltes Anliegen einher: Zum einen will sie eine genauere Kenntnis der von Mosheim vertretenen Positionen befördern und so eine Präzisierung der gängigen Einordnung erleichtern. Zum anderen wird trotzdem an dem nominalistischen bzw. deskriptiven Gebrauch der überkommenen Begriffe festgehalten. Bei aller Divergenz der Begriffe Übergangstheologie, eklektischer Theologie oder Frühaufklärung sind diese jedoch nach wie vor im Gesamtzusammenhang der theologischen Aufklärung zu sehen. Dass und wie Mosheim in diesen Zusammenhang der Aufklärungspredigt und -homiletik gehört, wird zu zeigen sein. Hierfür ist auch die Forschung Straßbergers maßgeblich, der Mosheims Bezüge zu einer (im weiten Sinne) aufklärerischen Homiletik beleuchtet hat.¹¹⁵ Für die Ausgestaltung dieser Homiletik sind die ‚europäische Großwetterlage‘ einer Ablösung der Barockrhetorik und die Auf- und Umbrüche in England

¹¹⁰ Es stellen sich vor allem die Fragen nach den Vorannahmen der Definitionen, eines adäquaten Umrisses der jeweiligen Strömungen sowie der impliziten Fortschrittsorientierung einer Schematisierung.

¹¹¹ Vgl. bezüglich des Begriffs Neologie BEUTEL, *Neologie*, 422–453.

¹¹² A.a.O., 429. So auch jüngst in Bezug auf die Übergangstheologie: BEUTEL, *Übergangstheologie*, 400–402.

¹¹³ Vgl. BEUTEL, *Kirchengeschichte*, 98.

¹¹⁴ „Bei dem Tholuckschen Begriff der ‚Übergangstheologie‘ handelt es sich demnach um eine ungenügend reflektierte Notlösung, die die verschiedenen eklektischen theologischen Positionen zusammenfassen soll, die das frühe 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Vielleicht sollte man daher auf den Begriff verzichten und sich statt dessen in jedem Einzelfall um eine nähere Charakterisierung der Positionen des betreffenden Theologen bemühen.“ (SCHÄUFELE, Pfaff, 10).

¹¹⁵ Auf die besondere Stellung von Homiletik und Predigt verweist Andres Straßberger, der programmatisch fragt, ob das klassische dreiteilige Schema der Aufklärungstheologie von Karl Aner aufgegeben werden sollte: Für die homiletische Aufklärung sei kein Erkenntnisgewinn über die theologiegeschichtliche Einordnung zu gewinnen, da es in der Homiletik nicht zu einer neuen Bewertung der Konstellation von Vernunft und Offenbarung, sondern zu einer „religiös-affektive[n] Vertiefung“ gekommen sei. Vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 550. Vgl. dazu ausführlich Kap. 2 und Kap. 5.1.2.

und Frankreich ebenso prägend wie die damit verbundene gewandelte Funktionsbeschreibung der Rhetorik.¹¹⁶ Die Predigten aber sind neben ihrer rhetorischen Gestaltung und Rückbindung an die Homiletik auch bezüglich ihrer theologischen Substanz zu befragen.¹¹⁷ Dabei stehen vor allem die Detailverschiebungen im Vordergrund, die Mosheims Theologie der Predigten ausmachen.¹¹⁸ Mit der Zusammenschau von Homiletik und Predigten verbinden sich folglich zwei Fragestellungen, die zu einem vertieften Verständnis Mosheims helfen sollen und einen neuen, erweiterten Blick auf seine theologiegeschichtliche Einordnung geben können.

¹¹⁶ Vgl. Kap. 5.1 und Kap. 5.3.

¹¹⁷ Auf die notwendige Untersuchung der theologischen Substanz der Mosheimschen Predigten hat zuerst Johann Anselm Steiger verwiesen. Vgl. dazu ausführlich Kap. 2.

¹¹⁸ Vgl. Kap. 7.3.

4 Protestantische Predigt und Homiletik im 18. Jahrhundert

Das folgende Kapitel soll einen knappen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu Predigt und Homiletik im Protestantismus des 18. Jahrhunderts geben.¹ Die gemeinsame Betrachtung von Predigt und Homiletik folgt dabei einerseits dem Forschungsanliegen dieser Arbeit, die beide Gattungen in einer gemeinsamen Perspektive untersucht. Andererseits wird damit dem Umstand Rechnung getragen, dass beide gerade im 18. Jahrhundert nicht unabhängig voneinander verstanden werden können.²

Der Zugriff auf Predigt und Homiletik im 18. Jahrhundert gestaltet sich insgesamt nach wie vor schwierig: Gesamtdarstellungen gab es seit Schütz' *Geschichte der christlichen Predigt*³ (1972) keine weiteren, dafür hat die Anzahl an Einzelstudien zugenommen. Das schon länger konstatierte Forschungsdesiderat bleibt – trotz erfreulicher Fortschritte – auch weiterhin bestehen.⁴ Damit steht das folgende Kapitel vor der Schwierigkeit, zahlreiche verschiedene Aspekte der Erforschung von Predigten und Homiletik (zumindest fragmentarisch) zusammenzuführen; dies kann nur exemplarisch erfolgen. Dazu wird auf die historiographisch umstrittenen Kategorien von Orthodoxie, Pietismus

¹ Einschlägig ist nach wie vor BEUTEL, ALBRECHT, Art. Predigt VIII, in: TRE 27 (1997), 296–311. Einen kurzen Überblick über die ältere Forschung bieten BRAUNE-KRICKAU, TOBIAS/GALLE, CHRISTOPH, Historische Predigtforschung als interdisziplinäres Projekt. Einleitung in den Band, in: Dies. (Hg.), Predigt und Politik. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart, Göttingen 2021, 9–24.

² Vgl. STRASSBERGER, ANDRES, Eruditio – Confessio – Pietas. Aspekte im Leben und Werk Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699), in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 19–60, hier 57f.

³ SCHÜTZ, WERNER, Geschichte der christlichen Predigt (SG 7201), Berlin/New York 1972.

⁴ Dies zeigt sich m.E. besonders in Orthodoxie und Aufklärung, während der Pietismus besser erforscht zu sein scheint. Unlängst konstatierte Stefan Michel: „Die Geschichte der Predigt des frühneuzeitlichen Luthertums ist nach wie vor nur ungenügend erforscht.“ (MICHEL, STEFAN, Emblematische Predigt in Dresden um 1700. Ein Beitrag zur Predigtgeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums, in: Sascha Salatowsky/Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022, 173–205, hier 174).

und Aufklärung zurückgegriffen,⁵ obwohl diese besonders im Untersuchungszeitraum, also der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, keine starr abgrenzbaren Umriss haben. Dies gilt in besonderem Maße für Predigt und Homiletik.⁶ Auch stehen sich die jeweiligen theologischen Formationen nicht frontal und als homogene Einheiten gegenüber, sondern zeigen vielfach untereinander Überschneidungen und Mischformen. Diese Interferenzen werden bei weiterer, dringend notwendiger Forschung besonders bezüglich Orthodoxie und Aufklärung noch stärker zu Tage treten. Für einen orientierenden Überblick sind Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung als ‚weiche Zuschreibungen‘ dennoch sinnvollerweise beizubehalten.⁷

Das Verhältnis zwischen Rhetorik und Homiletik und seine Wechselwirkung stellt ein weiteres Forschungsdesiderat dar, das besonders die Orthodoxie betrifft.⁸ Ein ebenfalls grundsätzliches Problem besteht darin, welche Pre-

⁵ In jüngster Zeit wird besonders der Begriff der (lutherischen) Orthodoxie stark problematisiert und eine Ablösung durch den Begriff ‚Frühneuzeitliches Luthertum‘ vorgeschlagen. Vgl. dazu WITT, CHRISTIAN VOLKMAR, Lutherische „Orthodoxie“ als historisches Problem. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch (VIEG 264), Göttingen 2021, besonders 180f. sowie WITT, CHRISTIAN VOLKMAR, Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne ‚Orthodoxie‘? Kategoriale Beobachtungen zur Erkundung eines Forschungsproblems, in: KuD 65 (2019), 47–67. Einen kompakten Überblick über die Forschungslage und -debatte bietet SALATOWSKY, SASCHA, Frühneuzeitliches Luthertum. Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung, in: Ders./Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022, 9–31. Salatowsky plädiert – ähnlich wie Witt – für die Aufgabe des Begriffs der lutherischen Orthodoxie und mit dem Begriff des Frühneuzeitlichen Luthertums für einen „Neustart in der Forschung“ (a.a.O., 30). Zur Diskussion vgl. auch SOMMER, WOLFGANG, Rezension Salatowsky, Sascha und Joar Haga (Hgg.), Frühneuzeitliches Luthertum [...], in: ThLZ 148 (2023), Sp. 66–69. Für einen nominalistischen (d.h. deskriptiven) Gebrauch der überkommenen Begriff plädiert BEUTEL, Neologie, 422–453 sowie BEUTEL, Übergangstheologie, 400–402. In dieser Untersuchung wird ein ‚nominalistischer‘ Gebrauch der Begriffe fortgeführt, da m.E. auf diese „historiographischen Ordnungsbegriff[e]“ (BEUTEL, Neologie, 425) nicht verzichtet werden kann – trotz ihrer bekannten Schwierigkeiten. Besonders zwischen 1700 und 1750 hätte es m.E. keinen historiographischen Mehrwert, pauschal vom frühneuzeitlichen Luthertum zu sprechen. Wie sollte man dann mit den unterschiedlichen theologischen Richtungen, die sich durchaus erkennen lassen, wie Orthodoxie, Pietismus und beginnende Aufklärung, umgehen?

⁶ Zu dieser Debatte besonders in Bezug auf die Übergangstheologie vgl. Kap. 3.3. Albrecht Beutel konstatiert: „In predigtgeschichtlicher Perspektive wird überdies deutlich, daß das konfessionelle Zeitalter weder von der vorausgehenden noch von der nachfolgenden Epoche antithetisch getrennt ist, vielmehr den Kontinuitätsfaktoren mindestens ebenso wie den Differenzen Bedeutung zukommt.“ (BEUTEL, ALBRECHT, Lehre und Leben in der Predigt der lutherischen Orthodoxie. Dargestellt am Beispiel des Tübinger Kontroverstheologen und Universitätskanzlers Tobias Wagner [1598–1680], in: Ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 161–191, hier 190).

⁷ Zur Frage nach dem Umriss ‚pietistischer Predigt‘ vgl. STRASSBERGER, ANDRES, Art. Predigt, in: Wolfgang Breul (Hg.), Pietismus Handbuch, Tübingen 2021, 387–393, hier 388.

⁸ Vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 207f.

diger als repräsentativ für ihre Zeit gelten und so das Bild ‚der‘ orthodoxen, pietistischen oder aufklärerischen Predigt prägen. Albrecht Beutel hat auf die Verengung der Predigtgeschichtsschreibung als Geschichte der ‚großen Prediger‘ hingewiesen, mit der die regelmäßigen und durchschnittlichen Predigten (gewissermaßen Alltagspredigten) in der Breite nicht erfasst werden können. Gleichwohl ist von einer relativen Vorbildwirkung bestimmter Prediger auszugehen.⁹ Im Bewusstsein dieser Begrenzungen ist auch hier noch weitere Forschung notwendig, die bislang gängige Paradigmen überdenkt. Dazu zählen sowohl das Fortschrittsnarrativ und als auch die teils starken Wertungen der älteren Literatur, die wiederum Zeugnis ihrer eigenen Zeit sind und auf das (teilweise) aktualisierende Interesse von Predigtforschung hinweisen.¹⁰ Hier zeigt sich ein besonderes Problem der Erforschung von Homiletik und Predigten, das sich an Mosheims Person verdichtet¹¹: Die protestantische Predigtgeschichtsschreibung hat die längste Zeit das Narrativ der lebensfernen orthodoxen Predigt weitergeschrieben, wie pietistische und aufklärerische Autoren im 18. Jahrhundert es gezeichnet hatten.¹² In der jüngeren Forschung kam es deshalb zu einer Neubewertung der orthodoxen Predigt,¹³ was insgesamt zu einer veränderten Sicht auf die Umformungsprozesse von Predigt und Homiletik im 18. Jahrhundert führt.

Der folgende Abschnitt zur Orthodoxie blickt vorrangig auf die um 1700 prägenden Predigtformen der lutherischen Orthodoxie, da diese als Ausgangspunkte Mosheims anzusehen sind. Als ein Anknüpfungspunkt ist Leipzig interessant, weil dieser Ort gleichsam einen Kristallisationspunkt im homi-

⁹ Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit, in: Ders., Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013, 3–17, hier 17.

¹⁰ Vgl. exemplarisch SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 33. 110 sowie NIEBERGALL, ALFRED, Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 2/I: Der Hauptgottesdienst, hg. v. Karl Ferdinand Müller/Walter Blankenburg, Kassel 1955, 181–353, hier 293. 295. 310. 313f. Teilweise auch bei SCHÜTZ, Geschichte, 120f. 145. 168–170. Dazu erhellend ist die Einordnung Konrad Hammanns, dass es sich bei den Studien von Alfred Niebergall, Reinhard Krause, Christian-Erdmann Schott und Werner Schütz um solche handelt, die im Kontext der sog. empirischen Wende der praktischen Theologie entstanden sind. Dabei kam es zu einer Verengung des homiletischen Blickwinkels, der nun primär aktualisierend, nicht historisch-kontextualisierend die Aufklärungspredigt und -homiletik beleuchtete. Vgl. HAMMANN, Universitätsgottesdienst, 362.

¹¹ Vgl. Kap. 5.1.2.

¹² Vgl. exemplarisch SCHIAN, Geschichte der christlichen Predigt, 668, der die orthodoxe Predigt des 17. Jahrhunderts als „trockene, polemisch und scholastisch verknöcherte Predigt“ beschreibt. Einen kritischen Überblick dazu bietet STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 169–173.

¹³ Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, Rhetorik in der evangelischen Predigt des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), Handbuch Homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 113–133, hier 121, für einen Überblick zur Predigt von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung vgl. 119–132.

letischen Streit zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung darstellt.¹⁴ Bereits seit Ende des 17. Jahrhunderts begann dort der homiletische Wandel sichtbar zu werden, der schließlich zu einem „homiletischen Paradigmenwechsel“¹⁵ werden sollte.

4.1 Orthodoxie

Für die Predigten der Orthodoxie lassen sich grob folgende Charakteristika erkennen: Es gab eine hohe Anzahl an Predigten, „in Städten galten zwei bis drei Sonntags- sowie mehrere Wochenpredigten als normal“¹⁶. Dazu kamen zahlreiche unterschiedliche Kasualpredigten wie Hochzeitspredigten, Leichenpredigten und Predigten zu Anlässen des öffentlichen Lebens.¹⁷ Durchschnittlich kam ein Pfarrer im 17. Jahrhundert auf ungefähr 200 Predigten im Jahr.¹⁸ Eine reguläre Sonntagspredigt dauerte ungefähr eine Stunde, Leichenpredigten waren oft deutlich länger (zwei bis drei Stunden).¹⁹ Ein zentrales Element der lutherischen Predigt war der Perikopenzwang, der dazu führte, dass jeden Sonntag im Kirchenjahr der gleiche Predigttext gepredigt werden musste. Am Sonntagmorgen wurde zu den Evangelien gepredigt, am Sonntagnachmittag zu den Episteln.²⁰ Der Perikopenzwang zog auch vielfältige Veröffentlichungen von Hilfsmitteln wie Postillen, Konkordanzen und Exempelbüchern nach sich.²¹ Gleichzeitig kam es zur Ausbildung spezifischer Predigtformen wie Jahrgangspredigten, um die jährliche Wiederholung der Perikopen abzumildern. Die Predigten standen im Verlauf eines Kirchenjahres dann unter einem bestimmten Thema, bspw. bei Johann Benedikt Carpzov (1639–1699) Jesus-, Buß-, Trost-, Tugend-, Liederpredigten. Bekanntestes, aber nicht belegtes und vor allem polemisch genutztes Beispiel dafür ist eine Predigtreihe, bei der

¹⁴ Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Pietismus in Leipzig MICHEL, STEFAN/STRASSBERGER, ANDRES (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)* (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009 sowie Kap. 5.1.2.

¹⁵ STRASSBERGER, *Eruditio*, 50.

¹⁶ BEUTEL, *Lehre und Leben*, 164. Vgl. zur Gottesdienstfrequenz auch SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus*, 4.

¹⁷ Vgl. STRÄTER, Udo, Art. *Predigt. Neuzeit*, in: HWRh 7 (2005), Sp. 65–80, hier Sp. 69.

¹⁸ Vgl. BEUTEL, *Lehre und Leben*, 164 sowie STRÄTER, *Predigt*, Sp. 69.

¹⁹ Vgl. SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus*, 6 sowie SCHÜTZ, *Geschichte*, 118.

²⁰ Vgl. BEUTEL, *Kommunikation des Evangeliums*, 9–11; NIEBERGALL, *Geschichte*, 292; SCHÜTZ, *Geschichte*, 118; SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 668; SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus*, 9. Vgl. Kap. 7.1.

²¹ Vgl. BEUTEL, *Lehre und Leben*, 164 sowie SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 669.

Carpzov ein Jahr über Jesus als Handwerker gepredigt haben soll.²² Ein Phänomen der Orthodoxie war ferner die große Zahl an gedruckten Predigten.²³

Eine fast ausschließlich protestantische Gattung waren die sogenannten Leichenpredigten, die in großer Zahl gedruckt vorliegen und vorrangig zwischen 1550 und 1750 entstanden sind.²⁴ Sie sind in jüngerer Zeit verschiedentlich Gegenstand interdisziplinärer Forschung geworden.²⁵ Mit dem Wegfall der Fürbitte für die Verstorbenen seit der Reformation wandelte sich die Predigt im Kontext der Bestattung zu einer Trostrede für die Hinterbliebenen.²⁶ Gleichzeitig kam es in einer *oratio funebris* auch zur Würdigung der Verstorbenen im Rahmen des Gemeinwesens.²⁷ Gedruckte Leichenpredigten zeichneten sich meist durch die Einheit von Predigt und Lebenslauf aus und konnten weitere Bestandteile enthalten.²⁸

Eine charakteristische Form der orthodoxen Predigt war die emblematische Predigt.²⁹ Diese orientierte sich an der zeitgenössisch verbreiteten Emblemik

²² Vgl. STRASSBERGER, *Eruditio*, 54f. Exemplarisch für dieses Vorurteil SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 670.

²³ Vgl. BEUTEL, *Lehre und Leben*, 166: „Als ein sachliches Problem kommt gleichwohl hinzu, daß die einstweilen unüberschaubare Quellenfülle, die diese Epoche hervorgebracht hat – niemals zuvor und danach wurden so viele Predigten gehalten und auch gedruckt! –, bislang nicht einmal annähernd erschlossen und analysiert worden ist.“ Als Quelle sozialgeschichtlicher Forschung dienen Predigten unter anderem bei HOLTZ, SABINE, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750* (SuR.NR 3), Tübingen 1993; HAGENMAIER, MONIKA, *Predigt und Policy. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639* (Nomos Universitätschriften Geschichte 1), Baden-Baden 1989 und HAAG, NORBERT, *Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740* (VIEG 145), Mainz 1992.

²⁴ Vgl. grundlegend LENZ, RUDOLF, Art. Leichenpredigt, in: TRE 20 (1990), 665–669, hier 666. Zur Ablösung der Leichenpredigt in der Aufklärungszeit vgl. HAMMANN, KONRAD, *Die Literaturgattung der Leichenpredigt in der Aufklärungszeit*, in: Albrecht Beutel/Volker Leppin (Hg.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“* (AKThG 14), Leipzig 2004, 243–264.

²⁵ Vgl. exemplarisch LENZ, *Leichenpredigt*, 668; LÖFFLER, KATRIN, *Die protestantische Leichenpredigt im 17. Jahrhundert. Valerius Herberger und Johann Benedikt Carpzov im literaturgeschichtlichen Vergleich*, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)* (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 329–361, hier 329–332 sowie BEYER, MICHAEL, *Beobachtungen an den Leichenpredigten des Johann Benedikt Carpzov. Mit einem Verzeichnis seiner Leichenpredigten*, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)* (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 363–408, hier 363–365.

²⁶ Vgl. LÖFFLER, *Protestantische Leichenpredigt*, 331.

²⁷ Vgl. BEYER, *Leichenpredigten*, 364 mit Bezug zum Ursprung der Leichenpredigt als Kompositum aus zwei Teilen (Predigt und *oratio funebris*). Beyer führt als Ursprung der Leichenpredigt die Begräbnisse Kurfürst Friedrichs III. des Weisen sowie Martin Luthers an.

²⁸ Vgl. BEYER, *Leichenpredigten*, 365.

²⁹ Vgl. NIEBERGALL, *Geschichte*, 292. LÖFFLER, *Protestantische Leichenpredigt*, 335 beschreibt eine ähnliche Predigtweise am Beispiel von Herbergers Leichenpredigten als allego-

als einer Kunstform des Barock.³⁰ Dabei wurde ein Sinnbild (sog. Emblem) als zentrales Element für die Predigt genutzt und diese nach Bestandteilen des Sinnbildes untergliedert.³¹ Ein vielzitiertes Beispiel Anfang des 18. Jahrhunderts ist Valentin Ernst Löschers (1674–1749) emblematische Predigt zum Vaterunser als Bethaus;³² anschaulich wird dieser Predigtstil auch bei Valerius Herberger (1562–1627).³³

Daneben wurde mit sogenannten Realien und Exempeln gearbeitet, die aus entsprechenden Materialsammlungen wie Christian Weidlings (1660–1731) *Oratorischer Schatzkammer*³⁴ entnommen werden konnten. Ebenso waren Konkordanzen für die Auffindung des Predigtstoffes im Umlauf, mit denen sämtliche biblische Stellen zu einem bestimmten Thema oder Wort des biblischen Textes erhoben werden konnten.³⁵ Theologisch war dies durch die von der Orthodoxie ausgebildete Lehre der Verbalinspiration begründet, mit der jedes Schriftwort gleich wichtig wurde, weil göttlich inspiriert. Dies begünstigte sowohl die zeitliche Ausdehnung der Predigt wegen aufwendiger Textauslegung als auch die Anfälligkeit der Predigt als Ort zur Demonstration der Gelehrsamkeit der Prediger.³⁶

Inhaltlich war die Predigt von der Entfaltung der wahren Lehre (*doctrina*) und der Umsetzung in das Leben der Menschen (*pietas*) geprägt. Sie hatte da-

rische Predigt. Die (scheinbare?) terminologische Unklarheit zwischen allegorischer und emblematischer Predigt kann dahingehend aufgeklärt werden, dass die Emblemik als eine Unterform allegorischer Formen zu betrachten ist. Vgl. HARMS, WOLFGANG, Art. Emblem/Emblemik, in: TRE 9 (1982), 552–558, hier 554. Zum Forschungsdesiderat bzgl. der emblematischen Predigt im Protestantismus vgl. STRASSBERGER, Leipziger Predigerkunst, 167f. Einen instruktiven Überblick über die emblematische Predigt um 1700, hier am Beispiel Dresden, bietet MICHEL, Emblematische Predigt. Er weist auch auf die seit Mitte des 18. Jahrhunderts beginnende, bis in die jüngste Zeit fortgeschriebene Verzeichnung hin, vgl. a.a.O., 174–177.

³⁰ Die Emblemik ist seit der Renaissance bekannt und wirkte in vielfältigen Formen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Vgl. HARMS, Emblemik, 553. Zur Emblemik vgl. SCHÖNE, ALBRECHT, Emblemik und Drama im Zeitalter des Barock, München³1993, zum Emblem und seinen Bestandteilen 18–26: Das Emblem umfasst ein Bild (*pictura*) mit einem Motto bzw. einer Überschrift (*inscriptio*) sowie einer Erklärung (*subscriptio*), die eine „allgemeine Lebensweisheit“ (a.a.O., 19) bietet. Schöne grenzt das Emblem von Allegorie und Symbol ab, vgl. a.a.O., 30–34.

³¹ Vgl. NIEBERGALL, Geschichte, 292.

³² Vgl. SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 18: Predigttext ist das Vaterunser, das Thema der Predigt „das wohlgegründete Bethaus“, das auf zwei Ecksteinen steht (Gottes Liebe und Herrlichkeit), auf sieben Säulen (sieben Bitten). Im *usus* werden die sieben Bitten als Räume des Bethauses beschrieben, nämlich Kapelle, Audienzsaal, Kanzlei, Kornboden, Rentkammer, Rüstkammer, Lustgarten.

³³ Vgl. LÖFFLER, Protestantische Leichenpredigt, 332–345.

³⁴ WEIDLING, CHRISTIAN, Lehrreiche Oratorische Schatz=Kammer, oder Neue vollkommene Real-Concordanz [...], Leipzig 1700²1701. Zur emblematischen Stoffgenerierung vgl. WEIDLING, CHRISTIAN, Emblematische Schatz=Kammer [...], Leipzig 1702.

³⁵ Vgl. SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 26.

³⁶ Vgl. BEUTEL, Lehre und Leben, 164 sowie STRÄTER, Predigt, Sp. 68.

bei (entgegen der pietistischen Darstellung) durchaus ein Interesse an der ethisch-korrekten Lebensführung im Sinne der *pietas*. Gleichzeitig sollte die *pietas* durch die Vorordnung der wahren Lehre vor die angemessene Umsetzung erreicht werden.³⁷ Ein zentrales Element konnte hierfür auch die Nutzung der Polemik auf der Kanzel sein, die als Mittel der „inner- und interkonfessionellen Auseinandersetzung“³⁸ diente und die Lehre der Orthodoxie im konfessionellen Streit verteidigte. Gleichwohl wurden die Predigten keineswegs so von der Polemik dominiert, dass diese das ausschließliche Predigtthema darstellte; vielmehr bildete die Polemik *einen* Abschnitt in der Predigt.³⁹

Die protestantische Homiletik der Zeit war um eine Rezeption der Rhetorik grundsätzlich bemüht und verstand sich auch als Reflexion der Predigtpraxis. Ziel der Predigt war nicht nur die Belehrung (*docere*), sondern auch auf die Erregung der Affekte (*movere*), die zu einer Wirkung in Glauben und Leben der Hörenden führen sollte.⁴⁰ Gleichzeitig wurde die wissenschaftliche Homiletik in der Pfarrerschaft teilweise wenig rezipiert; dort herrschte streckenweise eine sich auf Luther berufende ‚heroische‘ Predigtweise (*methodus heroica*) vor, die dezidiert antirhetorisch war⁴¹ und der orthodoxen Homiletik als nicht imitationsfähig galt.⁴² Sträter resümiert aufschlussreich zur Rezeption der Rhetorik für die Homiletik: „Das Vordringen rhetorischer Methodik, das von der Predigtgeschichte oft als Degenerationserscheinung und Ausdruck mangelnder Lebendigkeit des kirchlichen Lebens beschrieben wurde, ist offenbar nicht nur als Folge einer Intellektualisierung der Theologie und des literarischen Zeitgeschmacks zu werten, sondern als folgerichtiger Versuch, die vielfach beklagten Probleme der kirchlichen Verkündigung im Rahmen wirkungsrhetorischer Konzepte als der ihrer Zeit wissenschaftlich adäquaten Form ihrer Reflexion anzugehen.“⁴³

Als anschauliches Exempel für die orthodoxe Homiletik am Übergang zum 18. Jahrhundert soll ein bedeutendes homiletisches Lehrbuch stehen, das *Hodegeticum*⁴⁴ Johann Benedikt Carpzovs (I., 1607–1657) aus dem Jahr 1652. Es wirkte in Leipzig schulbildend und prägte die Homiletik der zweiten

³⁷ Vgl. BEUTEL, *Lehre und Leben*, 165. 175 sowie HOLTZ, *Theologie und Alltag*, 314–316.

³⁸ HOLTZ, *Theologie und Alltag*, 317.

³⁹ Vgl. a.a.O., 317f.

⁴⁰ Zur reformatorischen Grundlage dieser Auffassung bei Melancthon vgl. Kap. 5.2.

⁴¹ Vgl. STRÄTER, *Predigt*, Sp. 67.

⁴² Vgl. STRASSBERGER, ANDRES, „Ich glaube, darum rede ich“. Zur Konzeption einer ‚Homiletik des Affekts‘ im hallischen Pietismus, in: Christian Soboth/Udo Sträter (Hg.), „Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009, Bd. 1 (HaFo 33/1), Halle 2012, 257–270, hier 265.

⁴³ STRÄTER, *Predigt*, Sp. 70.

⁴⁴ CARPZOV, JOHANN BENEDIKT, *Hodegeticum Brevibus Aphorismis Olim pro Collegio Concionatorio, Conceptum & nunc revisum*, Leipzig 1652²1656³1667.

Hälfte des 17. Jahrhunderts.⁴⁵ In mehreren Auflagen erschienen, wurde es 1675 von seinem Sohn Johann Benedikt Carpzov (II.) um ein Dispositionsschema mit 100 Auslegungsmöglichkeiten eines Predigttextes ergänzt.⁴⁶ Beutel zeigt in seinem Überblick über das *Hodegeticum*, dass es sich um eine kompakte, aus der homiletischen Übung erwachsene Einführung handelt.⁴⁷ Carpzov bietet darin eine an der Frömmigkeit (*pietas*) orientierte Homiletik, die dem Prediger unter der Maxime der Orientierung am biblischen Text und an den Hörenden große Freiheiten zugesteht.⁴⁸ Dabei unterscheidet Carpzov nur zwischen zwei Methoden, der analytischen (vers-/passagenweise Texterklärung: „Homilie“⁴⁹) und der synthetischen (Entfaltung der enthaltenen Lehre: „Themapredigt“⁵⁰). Der Aufbau der Predigt folgt dem Schema von *exordium* (Eröffnung der Predigt), *propositio* (Inhalt der Perikope und der Predigt), *partitio* (Einteilung der Predigt), *tractatio* (Abhandlung) mit *explicatio* (Erklärung des Textes) und *applicatio* (Anwendung für das Leben der Hörenden) sowie *exitus/epilogus* (Schluss mit dem wesentlichen Inhalt der Predigt).⁵¹ Carpzovs Homiletik erscheint damit in ganz anderem Licht als ihre spätere Rezeption es mit dem Vorwurf vom ‚pendantischem Formalismus‘ suggeriert hat.⁵² Das Regelwerk für die Predigtarbeit scheint weniger ein starres schematisches Gerüst, als vielmehr eine flexibel anwendbare Anleitung für die Ausführung der Predigt gewesen zu sein. Auch hier stand der Perikopenzwang als prägendes Element im Hintergrund.

⁴⁵ Vgl. STRASSBERGER, *Eruditio*, 47f. Ausführlich zu diesem Lehrbuch vgl. BEUTEL, ALBRECHT, *Aphoristische Homiletik. Johann Benedikt Carpzovs ‚Hodegeticum‘ (1652)*, ein Klassiker der orthodoxen Predigtlehre, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange*, Tübingen 2002, 26–47. SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus*, 12 attestiert Carpzov eine besondere Beliebtheit und Verbreitung, wobei er sich auf die Auflage von 1675 bezieht. Bei Carpzovs *Hodegeticum* handelt es sich gemeinsam mit Johann Hülsemanns *Oratoria ecclesiastica* von 1633 vermutlich um die beiden Lehrbücher, die mit zur Wahrnehmung eines als Leipziger Predigtmethode/Predigerkunst vorherrschenden Systems beitrugen. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kam es in Leipzig daraufhin zu einer vorbildhaften Schulbildung, die auch die Trennung von *oratoria sacra* und *oratoria civilis* etablierte. Vgl. detailliert STRASSBERGER, *Die Leipziger Predigerkunst*, 198–216.

⁴⁶ CARPZOV, JOHANN BENEDIKT, *Hodegeticum, brevis aphorismis olim pro collegio concionatorio, conceptum et postea revisum. Accedit in hac novissima editione brevis adnotio de Concionum dispositione, dispositionumque variatione*, Leipzig 1675 ²1683 ³1689 ⁴1695 ⁵1701.

⁴⁷ Vgl. BEUTEL, *Aphoristische Homiletik*, 33.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., 31. 34f. 44f.

⁴⁹ A.a.O., 38.

⁵⁰ A.a.O., 38.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 40–44.

⁵² Vgl. a.a.O., 30f.

4.2 Pietismus

Die Erforschung ‚der‘ pietistischen Predigt ist noch stärker als bei anderen Strömungen auf ihre großen Prediger verengt. Dazu sind Philipp Jakob Spener (1635–1705), August Hermann Francke (1663–1727), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) zu zählen.⁵³ Trotz der deutlichen Unterschiede der jeweiligen Predigtstile lassen sich neben der grundlegenden Vielfalt auch Gemeinsamkeiten einer pietistischen Predigtweise erkennen.⁵⁴

Die Entstehung des Pietismus war mit einer grundlegenden Kritik an der orthodoxen Predigt als zentralem Element des geistlichen Amtes verbunden. Kern dieser Kritik war der Vorwurf, die orthodoxen Geistlichen würden die gepredigten Glaubens- und Lebenslehren nicht selbst verkörpern, hätten keine angemessene Frömmigkeit und brächten so keine wirkungsvollen Predigten hervor.⁵⁵ Dabei war der Pietismus keineswegs grundsätzlich rhetorikfeindlich, sondern „griff [...] sowohl auf klassische rhetorische Traditionen zurück als auch auf Ansätze in der predigtkritischen Literatur der Lutherischen Orthodoxie“^{56, 57}. Die starke Orientierung an der Bibel stand im Mittelpunkt pietistischer Predigt.⁵⁸ Trotz der scharfen Kritik, die von pietistischer Seite geäußert wurde, hatten Orthodoxie und Pietismus in einigen grundsätzlichen Fragen der Predigt auch Übereinstimmungen.⁵⁹

Speners theologisches Wirken ist eng mit seiner Schrift *Pia desideria* (1675) verbunden, die als Grundsatzprogramm des kirchlichen Pietismus gelesen werden kann und im sechsten Reformvorschlag auch die Predigt behandelt.⁶⁰ Dort kritisiert Spener die dogmatische und rhetorische Orientierung der orthodoxen Predigt, die zugunsten einer biblischen Orientierung an einem täti-

⁵³ Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 388.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 70; BITZEL, ALEXANDER, The Theology of the Sermon in the Eighteenth Century, in: Joris van Eijnatten (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009, 57–94, hier 64 sowie STROM, JONATHAN, Pietism and Revival, in: Joris van Eijnatten (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009, 173–218, hier 173.

⁵⁶ STRÄTER, Predigt, Sp. 71.

⁵⁷ Vgl. HAMBSCH, BJÖRN, „... ganz andre Beredsamkeit“. Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder (Rhetorik-Forschungen 17), Tübingen 2007, 18–20. 83f. sowie STROM, Pietism, 173. 179. 182. Strom betont die Kontinuität mit der orthodoxen Predigt und weist auf die Kritik der Predigt auch in der Orthodoxie hin; er relativiert dahingehend den Neuheitswert von Speners Kritik. Gleichwohl handele es sich bei Spener um den Theologen, der dieser Kritik zu Breitenwirkung verholfen habe.

⁵⁸ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 71. 73.

⁵⁹ Vgl. STROM, Pietism, 182f. sowie HOLTZ, Theologie und Alltag, 337–348. Holtz differenziert, dass Orthodoxie und Pietismus keineswegs trennscharf unterschieden werden können und die Orientierung an einer lebensnahen Frömmigkeit beide Strömungen eint.

⁶⁰ Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 389.

gen Christentum verändert werden sollte.⁶¹ Speners Predigtstil ist weniger in bestimmten formalen Aspekten der Predigtgestaltung (formale Homiletik) zu erkennen, als in seiner grundlegenden inhaltlichen Ausrichtung (materiale Homiletik) auf den biblischen Text und dessen Erklärung sowie Anwendung auf das Leben der Hörenden.⁶² Er ähnelt dem Johann Arndts (1555–1621) und der englischen Erbauungsliteratur, die weiteren Einflüsse bezüglich der Kritik an der orthodoxen Predigt stellen ein Forschungsdesiderat dar.⁶³ Eine auf Erbauung, d.h. geistlichen Nutzen, ausgerichtete Predigt bestand für Spener auch aus einer verständlichen und klaren Sprache.⁶⁴ Deshalb sind Speners Predigten von Erklärung, Analyse und Argumentation durchzogen, während intensive Affekterregung keine Rolle spielt: „Nüchternheit und Ernst bestimmen die Predigt“⁶⁵. Spener lehnte die orthodoxe Kunstpredigt ab und entfaltete sein Ideal als formlose, „einfältige“⁶⁶ Homilie, welches er zwar selbst nicht umgesetzt hat, das in den nachfolgenden Generationen jedoch wirkmächtig wurde.⁶⁷ Die 1900 gedruckten (von 3000 gehaltenen) Predigten Speners bildeten weiterhin das überkommene Schema von *exordium*, *explicatio* und *applicatio* ab; die *applicatio* differenzierte er in Lehre, Vermahnung und Trost aus. Wegen des Perikopenzwangs griff auch Spener auf die Option der Jahrgangspredigten zurück und teilte Lehre, Vermahnung und Trost auf drei aufeinander folgende Jahrgänge auf.⁶⁸ Um den Perikopenzwang der Evangelienperikopen im Hauptgottesdienst teilweise umgehen zu können, begann Spener seit Advent 1676, im Exordium in einer *lectio continua* die paulinischen Briefe zu behandeln.⁶⁹ De facto hielt er so zwei Predigten in einer Predigt.⁷⁰ Insgesamt wurde Spener jedoch kein prototypischer Prediger des Pietismus, da er kein „großer Redner oder [...] begnadeter Prediger“⁷¹ war und seine Predigten zwar textnah waren,

⁶¹ Vgl. HAIZMANN, ALBRECHT, Erbaulichkeit als Kriterium der Predigt bei Philipp Jakob Spener, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange*, Tübingen 2002, 48–73, hier 53–57.

⁶² Vgl. a.a.O., 67.

⁶³ Vgl. STRASSBERGER, *Predigt*, 389 und WALLMANN, JOHANNES, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), Tübingen 1970²1986, 207f.

⁶⁴ Vgl. HAIZMANN, ALBRECHT, „Wie unser Christentum eine schwere und leichte Sache sei“. Erläuterungen zu einer Predigt Philipp Jakob Speners, in: Albrecht Beutel/Volker Drehsen (Hg.), *Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen*. FS Hans Martin Müller, Tübingen 1999, 38–48, hier 45.

⁶⁵ A.a.O., 46.

⁶⁶ STRASSBERGER, *Predigt*, 389. Zum Begriff der Einfalt vgl. Kap. 5.1.2.

⁶⁷ Vgl. STRASSBERGER, *Predigt*, 389.

⁶⁸ Vgl. WALLMANN, Spener, 210.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 214.

⁷⁰ Vgl. STRÄTER, *Predigt*, Sp. 72.

⁷¹ HAIZMANN, Erbaulichkeit, 71.

aber häufig aus einer umständlichen Gedankenführung und komplexen Sätzen bestanden.⁷²

Der vermutlich wirkmächtigste, paradigmatische Prediger des Pietismus war August Hermann Francke.⁷³ Francke war nach Spener der führende Kopf des Pietismus und seine Identität als Prediger war neben seinen anderen Ämtern zentral für ihn. Er predigte über einen Zeitraum von ca. 35 Jahren und hinterließ über 1700 Predigten.⁷⁴ Im Gegensatz zur Orthodoxie arbeitete Francke sie nicht vorher aus und memorierte sie, sondern hielt sie auf der Basis von Notizen frei.⁷⁵ So sollte eine Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes beim Prediger hergestellt werden.⁷⁶ Um die Predigten Franckes drucken zu können, wurden sie in einem komplexen System von Studenten mitgeschrieben. Diese saßen unter der Kanzel und schrieben in durchnummerierten Notizbüchern jeweils einzelne Sätze mit, bis sie dem Nächsten das Signal zum Weiterschreiben gaben. Nach der Predigt wurde auf dieser Basis ein Manuskript erstellt, das schnell gedruckt und verbreitet wurde.⁷⁷ Strom betont die Nähe dieses Prozederes zur Mündlichkeit der Predigt.⁷⁸ Die 59 Bände an Handschriften der Halleschen Predigten Franckes sind im Archiv der Halleschen Stiftungen vorhanden und ihre Erschließung steht nach wie vor aus.⁷⁹ Von Francke liegen eine große Zahl Predigten in Einzeldrucken vor (492), die bei einer geschätzten Auflage von 5000 eine enorme Ausbreitung über Deutschland fanden; Strom schätzt sie auf 2,5 Millionen und räumt Francke daher eine große Wirkung auf Predigten seiner Zeit ein.⁸⁰ Sowohl die mündliche als auch schriftliche Wirkung seiner Predigten muss eindrucklich gewesen sein, besonders beim Thema der Bekehrung.⁸¹ Dieses war in Franckes Biographie selbst mit seiner Lüneburger Bekehrung (1687) begründet: Mit einer Predigt beauftragt, sah Francke sich aufgrund von Glaubenszweifeln unfähig, diese vorzubereiten und zu halten; erst die Erfahrung des Heiligen Geistes habe ihm die Predigt ermöglicht.⁸² In dieser Erfahrung ist das zentrale Element von Franckes Predigtverständnis zu sehen:

Die persönliche Erfahrung der vollständigen Nutzlosigkeit der erlernten Homiletik bei gleichzeitigem Erleben der überwältigenden Sprachfähigkeit eines vom Heiligen Geist erfüllten Herzens begründet in der Folge daher nicht nur seine grundsätzliche, pau-

⁷² Vgl. WALLMANN, Spener, 207f. sowie HAIZMANN, Christentum, 46.

⁷³ Vgl. STROM, Pietism, 190.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 187.

⁷⁵ Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 390.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Vgl. STROM, Pietism, 188f.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 189.

⁷⁹ Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 390.

⁸⁰ Vgl. STROM, Pietism, 190.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 190f. sowie STRÄTER, Predigt, Sp. 72.

⁸² Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 257–260.

schale Ablehnung jedweder homiletischen Kunstlehre, sondern sie formuliert auch sein Ideal einer enthusiastischen, vom Heiligen Geist eingegebenen und Kraft [sic] dieser Einwirkung auf das menschliche Herz performative Gestalt gewinnenden Predigt.⁸³

Ideal ist die einfache Predigt („Simplizitätsideal“⁸⁴), die zentral von der Bekehrung des Predigers und der Vermittlung des affektiv erfahrenen Bibeltextes an die Hörenden lebt.⁸⁵

Ein weiterer prägender Prediger des Pietismus war Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Er war in der Herrnhuter Brüdergemeine von der überkommenen Kirchlichkeit unabhängig und hatte so auch in der Gestaltung der Predigten größere Freiheiten. Seine Predigten kennzeichnen sich durch ihre Sprachschöpfungen, die Orientierung an der Homilie und die Rezeption der Geistrhetorik Gottfried Arnolds.⁸⁶ In der Brüdergemeine durften neben Geistlichen auch nicht formal theologisch ausgebildete Männer und Frauen (!)⁸⁷ predigen, die für bestimmte Ämter ordiniert wurden.⁸⁸ Die Leitungsfiguren der Herrnhuter Brüdergemeine in erster Generation waren keine ausgebildeten Theologen – das trifft auf Zinzendorf selbst zu, aber auch auf Christian David und David Nitschmann.⁸⁹ Zinzendorf war der prominenteste Prediger der Herrnhuter Brüdergemeine; seine gedruckten Predigten fanden weite Verbreitung, auch außerhalb der Brüdergemeine. Sie sind im Gegensatz zu denen von Spener und Francke deutlich weiter entfernt von den überkommenen Formen der Orthodoxie, die bei ersteren noch gewirkt hatten.⁹⁰ Charakteristisch für die Predigten ist, dass sie stark auf die jeweilige Zuhörendenschaft zugeschnitten sind: bei lutherischen Gemeinden nach der Perikopenordnung, in der Brüdergemeine über die Losung oder auch über die Wundenlitanei, eine eigene Liturgie der Brüdergemeine, die die Wunden Jesu zum Thema hatte. In reformierten Kontexten predigte Zinzendorf über andere ausgewählte Texte.⁹¹ Die scheinbar formlosen Predigten waren das Resultat von „sehr bewussten homiletischen Reflexionen“⁹². Insgesamt bildeten Predigten in der Brüdergemeine ein Element neben den zahlreichen liturgischen Elementen des Gemeindelebens und scheinen im Verhältnis zum kirchlichen Pietismus eine geringere Rolle gespielt zu haben.

⁸³ STRASSBERGER, Predigt, 390.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 391.

⁸⁷ Vgl. STROM, Pietism, 201f. Predigt und Sichtbarkeit von Frauen in Leitungsämtern endeten nach Zinzendorfs Tod 1760.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 199.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 200.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 201.

⁹² STRASSBERGER, Predigt, 392.

Im Vergleich zur spätorthodoxen Predigt differenziert Sträter für die pietistische Predigt folgende Kennzeichen aus:⁹³ Sie ist stärker biblisch orientiert, es gibt eine Reduktion der Predigtmethoden, der Predigtaufbau wird einfacher und mehrfache Exordien (vgl. Spener) werden auf ein einfaches Exordium reduziert. Das Predigtschema wird auf eine einfache *explicatio-applicatio*-Form mit einer Betonung der Applikation zugeschnitten. Das Stilideal besteht in Schlichtheit und der Orientierung an ungebildeten Hörenden. Die Emblematis tritt in den Hintergrund, aber die Rezeption der Bildlichkeit eines biblischen Text bleibt möglich. In Bezug auf die Hörenden wird meist nur holzschnittartig zwischen Bekehrten und Unbekehrten differenziert. Ziel des Predigers ist die Erregung der Affekte, die er selbst erfahren haben muss und die sich ausschließlich dem biblischen Text verdanken.

Jenseits der Predigtpraxis hat der Pietismus eine homiletische Theorie mit eigenem Gepräge ausgebildet und dabei trotz aller Rhetorikkritik auch Formen der überkommenen Rhetorik beibehalten.⁹⁴ In seiner grundlegenden Relevanz als „Theoretiker der pietistischen Predigt“⁹⁵ erkannt, aber vergleichsweise wenig erforscht ist Gottfried Arnold (1666–1714).⁹⁶ Er hielt an der Legitimität der Predigt im Gottesdienst – im Gegensatz zu anderen Positionen im radikalen Pietismus – fest, wertete ihre Rolle aber etwas ab.⁹⁷ Arnold plädierte für einen vom „Heiligen Geist erfüllten Prediger []“⁹⁸, der mit der heroischen Methode und dem Ideal der Einfalt ausgestattet ist.⁹⁹ Die *methodus heroica*, die in der Orthodoxie Luther zum Vorbild hatte, wurde von Arnold als pietistische Predigtweise identifiziert bzw. vereinnahmt. Arnold schrieb die heroische Methode zuerst Luther zu (so auch in der Orthodoxie), dann auch weiteren Predigern wie Johann Arndt, Joachim Lütke mann, Heinrich Müller, Paulus Egardus und Christian Scriver.¹⁰⁰ In seinen eigenen Predigten versuchte

⁹³ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 73.

⁹⁴ Mit Straßberger gegen Schian, der dem Pietismus keine eigenständige Homiletik zugeordnet hatte. Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 257 FN 2. Zum Verhältnis von Pietismus und Rhetorik vgl. HAMBACH, Beredsamkeit, 18–20. 83f. Auch die Homiletik Zinzendorfs ist in jüngster Zeit Gegenstand einer Monographie geworden, die ich vor der Drucklegung nicht mehr einsehen konnte: KELLER, DAVID, Zinzendorfs Rhetorik. Eine Untersuchung zur Predigt zwischen Methode und Heiligem Geist (HaFo 65), Halle 2023.

⁹⁵ STRASSBERGER, Predigt, 391.

⁹⁶ Die grundlegende Veröffentlichung hierzu ist MARTI, HANSPETER, Die Rhetorik des Heiligen Geistes. Gelehrsamkeit, poesis sacra und sermo mysticus, in: Dietrich Blaufuß (Hg.), Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld (EHS.T 290), Frankfurt/Bern/New York 1986, 197–294.

⁹⁷ Vgl. STROM, Pietism, 199.

⁹⁸ STRASSBERGER, Predigt, 391.

⁹⁹ Arnolds entscheidendes Werk hierzu ist neben einigen Vorreden: ARNOLD, GOTTFRIED, Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers. Nach dem Sinn und Exempel der Alten auff vielfältiges Begehren ans Licht gestellet, Halle 1704. Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 391.

¹⁰⁰ Vgl. STROM, Pietism, 198 sowie MARTI, Rhetorik des Heiligen Geistes, 281.

er das Spenersche Predigtideal der Homilie zu verwirklichen, war jedoch durch seine kirchliche Stellung an Perikopenzwang und homiletische Konvention gebunden.¹⁰¹

Franckes Bedeutung ist nicht nur hinsichtlich seiner Predigten, sondern auch bezüglich seiner Homiletik für den Pietismus prägend gewesen und hat eine Nähe zur Position Arnolds.¹⁰² Grundlage seiner homiletischen Position war auch hier das Bekehrungserlebnis, das zu einer Abkehr von der orthodoxen, hin zu einer geistgewirkten Homiletik führte.¹⁰³ Diese von Straßberger „enthusiastisch“¹⁰⁴ genannte Predigtweise ging der homiletischen Reflexion voraus und musste nachträglich, vor allem für die Halleschen Studenten, ins Verhältnis zur homiletischen Tradition gesetzt werden.¹⁰⁵ Dabei kam es zu einer Mäßigung der vor 1700 sehr stark auf den Heiligen Geist ausgerichteten Predigtlehre zugunsten einer vermittelbaren Homiletik. Gleichwohl blieb der Heilige Geist bei Francke der „eigentliche [] Meister der Homiletik“¹⁰⁶. Dies führte zu seiner homiletischen Position, die auf die Vorbildwirkung eines Predigers und dessen Nachahmung (*imitatio*) statt auf die Theorie setzte.¹⁰⁷ Egentliches Ziel der Predigt ist die Bekehrung der Hörenden.¹⁰⁸ Dies wird auch in einer zentralen Quelle für Franckes Homiletik, dem kurzen *Sendschreiben vom erbaulichen Predigen*¹⁰⁹, deutlich. Es stellt die Frage nach dem Bekehrungsstatus der Hörenden ins Zentrum und weist die Bekehrung als grundsätzliches Thema der Predigt aus.¹¹⁰ Die Bekehrung ist über die Affekte zu erzielen: Sie sind als Wirkungen des Heiligen Geistes aus dem Predigttext durch den bekehrten Prediger den Hörenden zu vermitteln.¹¹¹ Straßberger resümiert:

¹⁰¹ Vgl. STRASSBERGER, Predigt, 391.

¹⁰² Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 269.

¹⁰³ Vgl. ausführlich a.a.O., 257–260.

¹⁰⁴ A.a.O., 267.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 267. Zur homiletischen Ausbildung in Halle, insbesondere zur Rolle Franckes und Langes vgl. STRASSBERGER, ANDRES, „... reden und predigen nach dem, was der Geist Gottes eingibt“. Aspekte der Theorie und Praxis der homiletischen Ausbildung an der Universität Halle zurzeit [sic] August Hermann Franckes, in: PuN 43 (2017), 33–70.

¹⁰⁶ A.a.O., 59. Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 267: „Doch zeigen verschiedene Veröffentlichungen, dass bei allen vorgenommenen Anpassungsbemühungen die ‚wahrhaftige bekehrung‘ des Predigers das Hauptprinzip der hallisch-pietistischen Homiletik bleibt.“

¹⁰⁷ Vgl. STRASSBERGER, Homiletische Ausbildung, 59.

¹⁰⁸ Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 267f.

¹⁰⁹ FRANCKE, AUGUST HERMANN, Vom erbaulichen Predigen, oder Die Frage: Wie ein treuer Lehrer, der gern seine Predigten zur Gewinnung und Erbauung seiner Zuhörer immer weißlicher einrichten, und ihnen Christum immer besser verkündigen und vor die Augen mahlen wolte, die Sache anzugreifen habe, daß er denselbigen seinen so guten Zweck erreichen möge? In einem kurtzen Send=Schreiben, [ohne Ort] 1725.

¹¹⁰ Vgl. STROM, Pietism, 191f. sowie STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 268.

¹¹¹ Vgl. STRASSBERGER, Homiletik des Affekts, 268f.

Die prinzipale Erkenntnis pietistischer Predigttheorie ist daher: Nur wer als Prediger durch eine ‚wahrhaftige bekehrung‘ vom Heiligen Geist selbst ‚affektiert‘ ist, kann den geistlichen Affekten des Predigttextes nachgehen, um ebendiese Affekte dann auch im Predigthörer zum Zwecke von dessen Bekehrung oder Erbauung ‚erwecken‘ zu können.¹¹²

Zwei weitere prominente homiletische Lehrbücher des Pietismus stammen von Joachim Lange (1670–1744) und seinem Schwiegersohn Johann Jacob Rambach (1693–1735). Lange war in den 1720er und 1730er Jahren (neben Francke) der bedeutendste homiletische Lehrer in Halle und hat auch im Streit um die philosophische Predigt gewirkt.¹¹³ Langes Homiletik wurde zuerst im Jahr 1707 veröffentlicht und ist noch auf Latein verfasst, sie trägt den Titel *Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata*.¹¹⁴ Wie schon der Titel „Heilige Redekunst, die von den Eitelkeiten der homiletischen Kunst gereinigt ist“¹¹⁵ zeigt, geht Lange gegen bestimmte Formen der überkommenen orthodoxen Homiletik vor und entwirft im gleichen Zug eine Predigtlehre, die als *oratoria sacra* konzipiert ist. Lange bemühte sich um eine Vermittlung zwischen einer enthusiastischen, geistgewirkten Predigt und der kritisierten orthodoxen Homiletik.¹¹⁶ Er bleibt den grundsätzlichen Elementen der orthodoxen Rhetorik zwar treu, gibt jedoch der Applikation ein stärkeres Gewicht¹¹⁷ und wertet die Rolle des Predigers und dessen Eigenschaften deutlich auf.¹¹⁸ Der Bekehrungsstatus des Predigers wird zum entscheidenden Systemmerkmal: Lange „verankert – homiletisch-systematisch gesehen – die Predigttheorie basal in der Person des bekehrten Predigers“¹¹⁹. Neben Langes *Oratoria sacra* hat Johann Jacob Rambachs *Erläuterung über die Praecepta Homiletica*¹²⁰, posthum 1736, im Pietismus und darüber hinaus gewirkt. Rambach kritisiert zwar Perikopenzwang, doppelte Exordien und Jahrgangspredigten, gesteht ihnen aber ein eingeschränktes Recht zu; ebenso hält er am klassischen

¹¹² A.a.O., 269.

¹¹³ Vgl. STRASSBERGER, Homiletische Ausbildung, 60.

¹¹⁴ Vgl. SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 39–44. Zwei Auflagen sind auffindbar: LANGE, JOACHIM, *Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata* [...], Frankfurt/Leipzig 1707 sowie LANGE, JOACHIM, *Oratoria Sacra ab artis homileticae vanitate repurgata* [...], Halle 1713.

¹¹⁵ STRASSBERGER, Homiletische Ausbildung, 62.

¹¹⁶ Vgl. ebd.

¹¹⁷ Vgl. a.a.O., 61.

¹¹⁸ Vgl. SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 41. 43.

¹¹⁹ STRASSBERGER, Homiletische Ausbildung, 61. Straßberger deutet dies in seiner Bedeutung für die Predigtgeschichte als Sichtbarwerdung der „anthropologischen Wende der Neuzeit“ (a.a.O., 61).

¹²⁰ RAMBACH, JOHANN JACOB, *Erläuterung über die Praecepta Homiletica*, von dem seligen Auctore zu unterschiedenen mahlen in Collegiis vorgetragen, Nun aber aus dessen Manuscriptis heraus gegeben von Johanne Philippo Fresenio, Gießen 1736 21746.

Predigtschema fest.¹²¹ Auch bei Rambach begegnen pietistische Charakteristika wie die Behandlung der Eigenschaften des Predigers und die Hermeneutik der biblischen Texte. Rambachs Predigtideal ist eine schlanke, ohne Wiederholungen auskommende Predigt, die mit „Deutlichkeit, Ordnung und Schlichtheit“¹²² besticht und von allen Hörenden verstanden werden kann. Ziel ist die Erbauung, die als Wohnen Gottes im von der Sünde gereinigten Herzen der Menschen konzipiert ist.¹²³

4.3 Aufklärung

„Unter den Kommunikationsmedien religiöser Aufklärung dürfte der Predigt eine besondere, wahrscheinlich sogar herausragende Bedeutung zukommen.“¹²⁴ Diese Einschätzung Beutels zeigt die zentrale Stellung, die Predigten für die Vermittlung aufklärerischer Anliegen und ebensolcher religiöser Bildung hatten.¹²⁵ Die Predigten der Aufklärungszeit geben ein heterogenes Bild ab, das den Verlauf des 18. Jahrhunderts und seine geistesgeschichtlichen Umwälzungen widerspiegelt.¹²⁶ In dieser Vielfalt werden im Folgenden einige wenige Prediger herausgegriffen, die für Hauptlinien der Aufklärungspredigt ste-

¹²¹ Vgl. SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus*, 56f.

¹²² A.a.O., 57.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ BEUTEL, ALBRECHT, *Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt „Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seligkeit“*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit* (AKThG 19), Leipzig 2006, 119–128, hier 119.

¹²⁵ Vgl. auch STRASSBERGER, ANDRES, *Einleitung*, in: Johann Christoph Gottsched (Anonymus), *Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017, 5–50, hier 19f.*: „Da Aufklärung auf den Menschen als Ganzes zielte und die Bestimmung des Menschen nach zeitgenössischem Verständnis letztlich eine Bestimmung zur Ewigkeit war, verstanden viele Aufklärer Aufklärung daher als ein im Kern religiöses Projekt. Unter dieser Voraussetzung avancierte im protestantischen Kontext die Predigt, neben anderen Kommunikationsmedien, zu einem zentralen Medium religiöser Aufklärung. Denn mit Hilfe der Predigt konnten alle Schichten der Gesellschaft, einschließlich eines nichtakademischen, z.T. leseunfähigen Publikums, erreicht und mit den Prinzipien einer aufgeklärten Religion bekannt gemacht werden.“

¹²⁶ Vgl. BEUTEL, *Rhetorik*, 126. Auch Hammann weist auf die komplexe Entstehung und Gestaltwerdung der Aufklärungspredigt hin, die im Kontext der vielgestaltigen theologischen Landschaft des 18. Jahrhunderts zu sehen ist, in der nach wie vor auch orthodoxe und pietistische Predigten gepflegt wurden. Vgl. HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 15f.

hen können.¹²⁷ Trotz ihrer Heterogenität lassen sich bestimmte Elemente aufklärerischer Predigt identifizieren: In einer Zeit grundlegender Veränderungen in Kirche und Theologie musste auch die Predigt auf sich wandelnde Werte sowie eine Veränderung von Öffentlichkeit reagieren.¹²⁸ Mit der pietistischen Predigt teilte die aufklärerische die Orientierung an Erbauung als Ziel sowie den Fokus auf der Lebensführung, also die Umsetzung des Glaubens ins Handeln. Gleichwohl setzte die Aufklärung ein deutlich anderes Menschenbild voraus, was zu einer Verschiebung von der Ansprache der Affekte hin zum Intellekt führte.¹²⁹ Aufklärerische Predigt war um die Vermittlung von Glaubensinhalten an die Vernunft des Menschen bemüht. Der Prediger wurde deshalb als „Lehrer der Religion“¹³⁰ aufgefasst. Predigten waren vorwiegend synthetisch konzipiert (Themapredigten) und suchten ihre Argumente auch in natürlicher Religion und allgemeiner Ethik, hatten aber ebenso ein apologetisches Gepräge.¹³¹ Die Predigtsprache orientierte sich an der aktuellen Literatur und versuchte so, Bildung und Geschmack der Gegenwart aufzunehmen.¹³²

Der Beginn aufklärerischer Predigt ist in den 1720er Jahren anzusetzen, so zum Beispiel mit Mosheims erstem Band der *Heiligen Reden* von 1725.¹³³

¹²⁷ Für den weiteren Überblick vgl. SCHÜTZ, *Geschichte*, 159–171. Einen Querschnitt zur Aufklärungspredigt und -homiletik und ihren Wandlungsprozessen im 18. Jahrhundert im universitären Kontext bietet HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 358–366. Mit aktualisierendem Interesse und stark wertend arbeitet SCHOTT, CHRISTIAN-ERDMANN, *Akkommodation – Das Homiletische Programm der Aufklärung*, in: VB 3 (1981), 49–69; vgl. dazu auch die Einordnung Schotts bei HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 362.

¹²⁸ Vgl. BEUTEL, *Rhetorik*, 126; STRÄTER, *Predigt*, Sp. 73 sowie WITT, *Predigt und Politik*, 181–189. Im internationalen Vergleich attestiert Pasi Ihalainen der deutschen Aufklärungspredigt ein herausragendes Element, das der Kooperation zwischen Kirche, Staat und theologischer Aufklärung statt der Konfrontation diene. Folglich benennt er sie als „Conservative Aufklärung“. Vgl. IHALAINEN, PASI, *The Enlightenment Sermon: Towards Practical Religion and a Sacred National Community*, in: Joris van Eijnatten (Hg.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (NHS 4), Leiden 2009, 219–260, hier 241. Auch war die Predigt für die Aufklärung in Deutschland ein zentrales Kommunikationsmedium ihrer Ideen, sodass Werner Schütz von der „Kanzel als Katheder der Aufklärung“ sprechen konnte. Vgl. SCHÜTZ, WERNER, *Die Kanzel als Katheder der Aufklärung*, in: WSA 1 (1974), 137–171.

¹²⁹ Vgl. STRÄTER, *Predigt*, Sp. 74.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 342 sowie HAMMANN, *Universitätsgottesdienst*, 359.

¹³² Vgl. STRÄTER, *Predigt*, Sp. 74.

¹³³ Schon die Zeitgenossen nahmen Mosheims ersten Predigtband als herausragend wahr (vgl. ausführlich Kap. 7). Vgl. SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 690: „Als Anfangspunkt einer Wendung zu besserer Predigtform gilt mit Recht Mosheim und besonders seine oben genannte Übersetzung und Empfehlung ‚Auserlesener Predigten Tillotsons‘ 1728.“ Auch Werner Schütz sieht Mosheim als entscheidenden Bezugspunkt der Aufklärungspredigt, den er regelmäßig für die Einordnung nachfolgender Prediger bemüht: „Ein [sic] Markstein in der Geschichte der Predigt bedeutet Johann Lorenz von Mosheim [...], der auf die beiden nächsten Generationen von Predigern einen tiefen Einfluß gehabt hat.“ (SCHÜTZ, *Geschichte*, 160).

Mosheims Predigten zeichneten sich durch einen neuen Stil aus, der an englischen und französischen Predigten geschult war.¹³⁴ Ziel der Predigten war mit einem apologetischen Impetus die Ansprache der Gebildeten, bei Mosheim vor allem am Wolfenbütteler Hof.¹³⁵ Da sowohl seine Predigten als auch seine Homiletik Gegenstand dieser Untersuchung sind, kann eine genauere Charakterisierung an dieser Stelle unterbleiben.¹³⁶

Ein prägender Flügel der Aufklärungspredigt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die sogenannte philosophische Predigt, deren Exponenten Johann Christoph Gottsched (1700–1766) und Johann Gustav Reinbeck (1683–1741) waren.¹³⁷ Reinbeck war zwar durch den Halleschen Pietismus geprägt, wandte sich aber vermutlich im Zuge der *Causa Wolffiana*¹³⁸ der Wolffschen Philosophie zu.¹³⁹ Ziel des theologischen Wolffianismus war der Beweis göttlicher Lehren nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Vernunft.¹⁴⁰ Auch als Prediger orientierte Reinbeck sich an der Wolffschen Philosophie und ihrer sogenannten mathematischen Lehrart, die zu einer apologetischen Ausrichtung der Predigt unter Nutzung der Vernunft führte.¹⁴¹ Durch seine Ausbildung im Halleschen Pietismus hat Reinbeck gleichwohl affektive Elemente beibehalten.¹⁴²

In der als Neologie bezeichneten Phase der Aufklärung prägten Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), August Friedrich Wilhelm Sack (1703–1786), Johann Andreas Cramer (1723–1788) und Johann Joachim Spalding (1714–1804) die Predigtkultur. Jerusalem war seit 1742 Prinzenenerzieher und Hofprediger am Hof in Wolfenbüttel. Seine Predigten ähneln Mosheims *Heiligen Reden*,¹⁴³ mit denen sie auch den Kontext am Hof von Wolfenbüttel

¹³⁴ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 74.

¹³⁵ Vgl. SCHIAN, Geschichte der christlichen Predigt, 690. Schütz beschreibt das intellektuelle Gepräge von Mosheims Predigten pointiert: „Seine Predigten sind die eines Gebildeten vor Gebildeten.“ (SCHÜTZ, Geschichte, 160).

¹³⁶ Vgl. Kap. 6 und Kap. 7.

¹³⁷ Zu Gottsched, der philosophischen Predigt und Mosheims Verhältnis zu beiden vgl. Kap. 5.1.2, Kap. 6.1.5, Kap. 6.1.6 und Kap. 6.4.

¹³⁸ Vgl. dazu BEUTEL, ALBRECHT, Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungstheologie, in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 125–169.

¹³⁹ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 330–344.

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 338f.

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 341–344. Straßberger notiert, dass Reinbecks Predigten auch vom preußischen König Friedrich Wilhelm I. geschätzt wurden. Reinbecks Einfluss bei Friedrich Wilhelm I. führte auch zur Kabinettsorder von 1739, „welche die Forderung einer klar disponierten, präzise formulierten und luzide argumentierenden Kanzelrede im Sinne Reinbecks verbindlich machte.“ (BEUTEL, Rhetorik, 128).

¹⁴² Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 344.

¹⁴³ Vgl. BITZEL, Theology of the Sermon, 76f. sowie SCHÜTZ, Geschichte, 163.

teilen.¹⁴⁴ Die Predigten sind vom aufklärerischen Anliegen der rationalen Durchdringung des Glaubens getragen und zeigen trotzdem an bestimmten Aspekten nach wie vor traditionelle Elemente wie die Satisfaktionslehre.¹⁴⁵ Cramers Predigten wiederum zeichnen sich durch ihr starkes rhetorisches Gefüge aus und sind stärker als bspw. die Predigten Mosheims mit Pathos und der Orientierung an rhetorischen Effekten ausgestattet.¹⁴⁶ Er unterhielt enge Beziehungen zur „literarischen Welt“¹⁴⁷ und seine dichterische Begabung spiegelt sich in den Predigten wider.¹⁴⁸ Sack wirkte seit 1740 als reformierter Dom- und Hofprediger in Berlin.¹⁴⁹ Auch seine Predigten sind von der Apologetik gegenüber Angriffen auf das Christentum geprägt. Seine Predigtsprache war von natürlicher Schlichtheit und Sack erklärte biblische Begriffe (auch) mithilfe von natürlicher Religion und Popularphilosophie.¹⁵⁰ Gegenstand seiner Predigten war meistens ein „allgemeines religiöses Thema“.¹⁵¹ Spalding wirkte als Propst, Oberkonsistorialrat und erster Pfarrer der Nikolai- und Marienkirche in Berlin und sah in seiner Predigtstätigkeit das Zentrum seines Pfarramtes.¹⁵² Seine Predigten folgen einem klaren Aufbau: Dem Beginn mit einem *exordium* folgt der Predigttext. Aus diesem wird das Predigtthema bestimmt, das in der *dispositio* in zwei oder drei Teile zergliedert wird und in der *argumentatio* eine sowohl rationale als auch emotionale Entfaltung erfährt. Eine kurze *peroratio* als Anwendung der Predigtbotschaft schließt die Predigt. Ähnlich

¹⁴⁴ Bezüglich dieser Ähnlichkeit interessant ist auch die Tatsache, dass Jerusalem Mosheim als Gottscheds empfohlenes Predigtvorbild ab Mitte des 18. Jahrhunderts ablöste. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 313.

¹⁴⁵ Vgl. BITZEL, *Theology of the Sermon*, 77. Zu den Umformungsprozessen der Christologie vgl. Kap. 7.3.2.

¹⁴⁶ Vgl. SCHIAN, *Geschichte*, 692.

¹⁴⁷ BEUTEL, *Rhetorik*, 129. Es handelt sich hierbei wohl um Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) und Christian Fürchtegott Gellert (1713–1769), vgl. ELSCHENBROICH, ADALBERT, Art. Cramer, Johann Andreas, in: NDB 3 (1957), 389–390.

¹⁴⁸ Vgl. BEUTEL, *Rhetorik*, 129.

¹⁴⁹ Zu Sack als Prediger vgl. POCKRANDT, MARK, *Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack (1703–1786) und Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738–1817)* (AKG 86), Berlin/New York 2003, 411–415. Auch Sack wurde von der englischen (Tillotson) und französischen (Saurin) Predigt beeinflusst und von Zeitgenossen und Nachlebenden in eine Reihe mit Mosheim (und anderen) gestellt und als Predigtvorbild empfohlen (vgl. a.a.O., 412). Sacks Sohn, Friedrich Samuel Gottfried Sack, sah den Vater als reformiertes Pendant zum lutherischen Predigtvorbild Mosheim (vgl. a.a.O., 413).

¹⁵⁰ Vgl. SCHÜTZ, *Geschichte*, 162f.

¹⁵¹ BEUTEL, *Rhetorik*, 129.

¹⁵² Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, Art. Spalding, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1534–1535, hier 1535. Zwei Analysen von Predigten Spaldings finden sich bei: BEUTEL, *Aufklärung des Geistes*, 119–128 und NIPKOW, KARL ERNST, *Fromme Selbstaufklärung und Selbstvergewisserung. Zu einer Predigt Johann Joachim Spaldings*, in: Albrecht Beutel/Volker Drehsen (Hg.), *Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen*. FS Hans Martin Müller, Tübingen 1999, 60–70.

wie bei Sack, so sind auch Spaldings Predigten vorwiegend synthetische Predigten.¹⁵³ Spaldings Predigtsprache ist klar und verständlich, der Ton ist zurückhaltend und die Hörenden sollen überzeugt, nicht überwältigt werden.¹⁵⁴ Zentrale Themen in Spaldings Predigtwerk sind folgende¹⁵⁵: Die Aufklärung (im engeren Sinne des Wortes verstanden) steht als Klärung „verworrener und dunkler Vorstellungen“¹⁵⁶ für die verständliche Vermittlung der Wahrheiten an die Hörenden.¹⁵⁷ Die Glaubenden werden angehalten, selbst zu denken und sich zu erkennen. Diese Selbsterkenntnis führt zur Besserung (Perfektibilität). Die Fähigkeit zur Vervollkommnung und zu einem tugendhaften Leben ist gleichermaßen Anlage und Ziel des menschlichen Lebens.¹⁵⁸ Hier zeigt sich Spaldings Eschatologie als Folge des gegenwärtigen Lebens, bei der das irdische Leben wiederum die jenseitige Existenz als Erleben erworbener Eigenschaften prägt.¹⁵⁹ Daran werden auch die inneren Spannungen der Spaldingschen Theologie zur traditionellen Erbsünden- und Rechtfertigungslehre sichtbar.¹⁶⁰ Zudem behandelt Spalding die Kritik bestimmter Frömmigkeitsformen wie sie der Pietismus in Bekehrungserlebnissen und Konventikelbildungen ausgebildet hat. Auch Wunder werden von Spalding kritisch reflektiert¹⁶¹ und Religionsfreiheit und Toleranz gegenüber Andersglaubenden in den Predigten sichtbar.¹⁶²

Der Rationalismus prägte als späte Phase der Aufklärungstheologie ebenfalls die Predigt.¹⁶³ Wie bei der orthodoxen Predigt, so kam es auch bei der rationalistischen Predigt in der Forschungsliteratur zu einer starken Fortschreibung einer stereotypisierten Sicht, die der Revision bedarf¹⁶⁴: Die spätaufklä-

¹⁵³ Vgl. BEUTEL, Rhetorik, 130.

¹⁵⁴ Vgl. WEIDEMANN, CHRISTIAN, Der Prediger Spalding, in: Johann Joachim Spalding, Predigten (SpKA II, 1), hg. v. Christian Weidemann, Tübingen 2010, XXI–LIV, hier XXIII.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., XXIV–LII. Weidemann führt an Spaldings Predigtwerk die Differenzierung von Norbert Hinkses Typologie aufklärerischer Grundideen in Programmideen, Kampffideen und Basisideen durch.

¹⁵⁶ A.a.O., XXIV.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., XXIV–XXIX.

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O., XXXIII–XXXV.

¹⁵⁹ Vgl. a.a.O., XXXVf.

¹⁶⁰ Vgl. a.a.O., XXXVII–XLI.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., XLI–XLVI.

¹⁶² Vgl. a.a.O., XLVII–LII.

¹⁶³ Eine Darstellung der Predigt am Übergang zwischen Neologie und Rationalismus bietet KRAUSE, REINHARD, Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (AzTh II, 5), Stuttgart 1965.

¹⁶⁴ Die grundsätzliche Problemstellung beschreibt Straßberger in seinem Aufsatz: STRASSBERGER, ANDRES, Christian Gotthilf Salzmanns Osterpredigt „Vom Spazierengehen“ (1778). Zur Praxis populärer Kanzelrede in der Aufklärung, in: ZThK 110 (2013), 50–73. Dort wird deutlich, dass ein Urteil über die sog. Nützlichkeitspredigt kaum zu treffen ist, da es wenig bis keine Forschung gibt und die längste Zeit die Vorurteile der älteren Forschung weitergeschrieben wurden.

rerische Predigt sei durch eine Zuspitzung der Predigtgehalte auf ethische Themen geprägt, die vorrangig über ihren Nutzen definiert wurden (sog. Nützlichkeitspredigten).¹⁶⁵ Der biblische Text sei in den Hintergrund getreten und die Perikopenordnung übergangen worden. Sträter urteilt beispielsweise: „Dabei entwickelten sich die P[redigten] vielfach zu freien Abhandlungen über moralische Themen und knüpften nur noch sporadisch (Mottopredigt) an biblische Texte an.“¹⁶⁶ Gleichwohl hätten diese Predigten sich um die Bildung ihrer Gemeinden und die „Klarheit, Verständlichkeit und Nützlichkei[t]“¹⁶⁷ für das Alltagsleben bemüht. Die spätaufklärerische Predigt steht im Kontext der sogenannten Volksaufklärung, bei der die Pfarrer als Bildungsvermittler, nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch bezüglich des landwirtschaftlichen Fortschritts, wirkten.¹⁶⁸ Der Landpfarrer erschien hier vor allem in der Rolle des Volkslehrers.¹⁶⁹

Ein charakteristischer Prediger der Zeit war Heinrich Gottlieb Zerrenner (1750–1811) mit seinen Natur- und Ackerpredigten, die sich für die Verbesserung der Lebensumstände der Menschen einsetzten.¹⁷⁰ Einzelstudien liegen zu Georg Joachim Zollikofer (1730–1788)¹⁷¹, dem reformierten Prediger in Leipzig, und zu Franz Volkmar Reinhard (1753–1812), Oberhofprediger in Dresden, vor.¹⁷² Als weitere Vertreter sind beispielsweise Konrad Gottlieb Ribbeck (1759–1826), Gottfried August Ludwig Hanstein (1761–1821), Heinrich Philipp Konrad Henke (1752–1809) und Christian Gotthilf Salzmann (1744–1811)

¹⁶⁵ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 75.

¹⁶⁶ Ebd. Straßberger erläutert dahingegen, dass im Protestantismus der synthetische Predigtstil (sog. Themapredigt) vom 17. bis ins 19. Jahrhundert die dominierende Predigtform war; auch die Perikopenordnung wurde „von den allermeisten lutherischen Aufklärungsprediger[n]“ nach wie vor eingehalten. Vgl. STRASSBERGER, Salzmanns Osterpredigt, 56.

¹⁶⁷ STRÄTER, Predigt, Sp. 75.

¹⁶⁸ Vgl. KUHN, THOMAS K., Praktische Religion. Der vernünftige Dorfpfarrer als Volksaufklärer, in: Holger Böning u.a. (Hg.), Volksaufklärung. Eine praktische Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts, Bremen 2007, 89–108. Schon Klaus Scholder hat auf die Verzeichnung der späten Aufklärungspredigt hingewiesen, die den soziaethischen Impuls dieser Predigten verkenne. Vgl. SCHOLDER, KLAUS, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Geist und Geschichte der Reformation. FS Hanns Rückert (AKG 38), Berlin 1966, 460–486, hier 476f. „Gewiß – das mutet uns heute lächerlich an und hat sich ja auch von Gegenstand und Auftrag der christlichen Predigt weit entfernt. Aber man sollte nun doch nicht übersehen, daß auch noch in der skurrilsten dieser Predigten ein soziaethischer Impuls lebendig war, eine Leidenschaft, die Lage der diesen Predigern anvertrauten Menschen und insbesondere eben die Lage der bäuerlichen Bevölkerung zu verbessern.“ (A.a.O., 477).

¹⁶⁹ KUHN, Praktische Religion, 100–104.

¹⁷⁰ Vgl. STRÄTER, Predigt, Sp. 75.

¹⁷¹ Vgl. SCHMELZER, CHRISTIAN/SCHAAR, SEBASTIAN (Hg.), „Gedanke ohne Empfindung ist selten wirksam“. Georg Joachim Zollikofer – Prediger der Spätaufklärung, Leipzig/Magdeburg 2009.

¹⁷² Vgl. SCHOTT, CHRISTIAN-ERDMANN, Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhard (APTh 16), Göttingen 1978.

zu nennen. An Salzmanns Osterpredigt *Vom Spaziergehen* aus dem Jahr 1778 hat Straßberger die Merkmale und überlieferten Zerrbilder dieses Predigttypus beschrieben und einen Vorschlag zur Neubewertung der sog. Nützlichkeitspredigt vorgelegt.¹⁷³ Diese ist nach Straßberger besser als „populäre“ Predigt¹⁷⁴ zu beschreiben, da sie auf die Umsetzung des neologischen Programms der Verbindung zwischen (Popular-)theologie und Lebenswelt abzielt. Salzmanns Osterpredigt selbst ist darin als „Naturpredigt“¹⁷⁵ zu sehen: Sie bemüht sich um eine theologische Begründung einer neu entstandenen bürgerlichen Feiertagskultur, nämlich des Spazierengehens an den Osterfeiertagen.¹⁷⁶ Das ursprünglich als säkular verstandene Spaziergehen im Modus der reinen Naturbetrachtung wird nun von Salzmann als Erfahrung der Schöpfung Gottes angereichert.¹⁷⁷ Insofern widerspricht Straßbergers detaillierte Quellenanalyse dem überlieferten Bild der sog. Nützlichkeitspredigt und korrigiert dieses erheblich.¹⁷⁸

Auch die homiletische Theoriebildung spiegelt die verschiedenen aufklärerischen Entwürfe der Predigtpraxis im Verlauf des 18. Jahrhunderts wider. Johann Christoph Gottsched gilt als der Theoretiker der philosophischen Predigt. Sein zuerst 1740 anonym erschienener *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen*¹⁷⁹ war das „das erste [] Predigtlehrbuch der homiletischen Aufklärung“¹⁸⁰. Gottscheds Werk füllte die seit geraumer Zeit beklagte Lehrstelle einer aufklärerischen Homiletik.¹⁸¹ Vor allem Mosheims mehrfache Ankündigung eines solchen Werkes in verschiedenen programmatisch-homiletischen Vorreden, aber auch die fortdauernde Verzögerung, hatten das Desiderat verstärkt. Seine *Anweisung erbaulich zu predigen* ist schließ-

¹⁷³ Vgl. STRASSBERGER, Salzmanns Osterpredigt, besonders 50–52 sowie 70–72. Besonders aufschlussreich ist, dass eine vielfach als Negativbeispiel bemühte ‚Predigt vom Nutzen der Stallfütterung zu Weihnachten‘ bislang nicht aufzufinden ist und es sich damit vermutlich um ein fortgeschriebenes Negativstereotyp handelt. Vgl. a.a.O., 52 FN 11.

¹⁷⁴ A.a.O., 72.

¹⁷⁵ A.a.O., 71.

¹⁷⁶ Vgl. a.a.O., 61–70.

¹⁷⁷ Vgl. a.a.O., 65f.

¹⁷⁸ Zu einem ähnlichen Gesamturteil kommt auch KUHN, *Praktische Religion*, 106–108.

¹⁷⁹ *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen nach dem Inhalt der Königlichen Preußischen Cabinets-Ordre vom 7. Martii 1739*. entworfen. Nebst Hrn. Joh. Gustav Reinbecks [...] Vorbericht und kurtzen Einleitung wie eine gute Predigt abzufassen sey, Berlin 1740. In zweiter Auflage unter dem Titel: *Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017.*

¹⁸⁰ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 235.

¹⁸¹ Vgl. a.a.O., Predigt 236f.

lich erst 1763 posthum erschienen.¹⁸² Gottscheds *Grund-Riß* basierte auf der Wolffschen Psychologie und führte mithilfe derselben die schon begonnene Transformation des Erbauungsbegriffs durch. Letzterer wandelte sich im 18. Jahrhundert von einer ekklesiologischen hin zu einer anthropologischen Bedeutung.¹⁸³ Zentral bei Gottsched ist die Verschränkung der formalen Homiletik mit den Grundlagen der Wolffschen Psychologie. Neben die theologische Ausrichtung der Predigt trat eine anthropologische Perspektive: Nicht nur das göttliche Wirken war entscheidend für die Predigt, sondern auch die psychologisch kompetente Vermittlung der Inhalte an die Menschen.¹⁸⁴ Erbauung wurde – anthropologisch konzipiert – zum Strukturprinzip dieser aufklärerischen Homiletik.¹⁸⁵

In der Mitte des 18. Jahrhunderts kam es verstärkt zur Kritik der philosophischen Predigt,¹⁸⁶ der nunmehr Konzepte entgegengesetzt wurden, die stärker auf die emotionale Ansprache der Hörenden („Rührung“¹⁸⁷) und die ethische Umsetzung des Christlichen setzten. Dazu zählen die ‚ästhetische Predigt‘ Georg Friedrich Meiers (1718–1778)¹⁸⁸ oder die ‚moralische Predigt‘, die der neologischen Predigtweise Sacks und Spaldings entsprach¹⁸⁹. Von Spalding stammt auch die klassische Aufklärungshomiletik und ein Hauptwerk der Neologie, *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*¹⁹⁰ aus dem Jahr 1772.¹⁹¹ Sie hat nicht nur im homiletischen Diskurs gewirkt, sondern

¹⁸² Vgl. a.a.O., 236f. Zu Mosheims *Anweisung* vgl. Kap. 6.4.

¹⁸³ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 239.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O., 244.

¹⁸⁵ Zur Anthropologisierung des Erbauungsbegriffs und dem bestehenden Forschungsdesiderat vgl. a.a.O., 248–260. Erbauung ist auch bei Mosheim *das* Ziel der Predigt. Zum Erbauungsbegriff bei Mosheim vgl. Kap. 5.1.2 sowie 6.4. Zum Erbauungsbegriff bei Mosheim vgl. auch FARNBAUER, SOPHIA, Erbauung und Beredsamkeit bei Johann Lorenz von Mosheim, in: Jan Hofmann u.a. (Hg.), *Predigt und Erbauung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der protestantischen Kanzelrede (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)*, Tübingen 2024, 23–37 (im Druck).

¹⁸⁶ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 483–493.

¹⁸⁷ A.a.O., 493.

¹⁸⁸ Vgl. a.a.O., 493–518.

¹⁸⁹ Vgl. a.a.O., 519–533.

¹⁹⁰ SPALDING, JOHANN JOACHIM, *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (SpKA I, 3), hg. v. Tobias Jersak, Tübingen 2002.

¹⁹¹ Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, „Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht“. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding, in: Ders., *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 210–236, hier 211f. Eine kritische Analyse von Spaldings *Nutzbarkeit des Predigtamtes* bietet BULTMANN, CHRISTOPH, Was ist ein theologischer Klassiker? Anmerkungen zu Johann Joachim Spaldings „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“, in: Albrecht Beutel u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit* (AKThG 19), Leipzig 2006, 129–149. Bultmann resümiert: „Spaldings Nutzbarkeit des Predigtamtes ist kein Klassiker der Aufklärungshomiletik, sondern das Manifest einer Selbstkorrektur der lutherischen Theologie im Licht des Konzepts der ‚natürlichen Religion‘.“ (A.a.O., 149). Zum

auch das literarische Pfarrerbild der Zeitgenossen wie das von Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Nicolai und Jakob Michael Reinhold Lenz geprägt.¹⁹² Johann Gottfried Herder hat Spaldings Werk in seiner Schrift *An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter* einer beißenden Polemik unterzogen.¹⁹³ Als „prinzipielle Homiletik in apologetischer Absicht“¹⁹⁴ bemüht Spaldings Predigtlehre sich um die Begründung des Predigtamtes im Aufklärungszeitalter im ersten Teil sowie um die richtige Ausübung desselben im zweiten Teil.¹⁹⁵ Die „Legitimität des Predigtamtes“¹⁹⁶ wird in zweifacher Hinsicht begründet: zuerst theologisch, worauf der inhaltliche Schwerpunkt liegt, aber dann auch politisch in seinem Nutzen für das Gemeinwesen.¹⁹⁷ Theologisch ist das Predigtamt nicht als Priesteramt zu verstehen, weil der Prediger keine geistlich herausgehobene Person ist, sondern im religiösen Dienst für die Menschen arbeitet.¹⁹⁸ Eher gleicht der Prediger alttestamentlichen Propheten (im Sinne der

Genre von Spaldings *Nutzbarkeit*, zur Bedeutung für Homiletik und Pastoraltheologie und für die Entstehung der modernen Praktischen Theologie vgl. ALBRECHT, CHRISTIAN, Johann Joachim Spaldings Programm der Pastoraltheologie, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie* (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 113–131.

¹⁹² Vgl. JERSAK, TOBIAS, Einleitung, in: Johann Joachim Spalding, *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (SpKA I, 3), hg. v. Tobias Jersak, Tübingen 2002, XVII–XXX, hier XXVII.

¹⁹³ Vgl. zum Streit zwischen Herder und Spalding: BEUTEL, ALBRECHT, Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt, in: Ders., *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 237–265. Am Beispiel des Streits zeigt Beutel, wie Herder und Spalding in einem „theologiegeschichtlichen Generationenkonflikt“ stehen, bei dem die grundsätzlichen Positionen zwar nicht weit auseinanderliegen, Herder sich jedoch im Lauf der Zeit vom Neologen zu einem „Aufklärer höherer Ordnung“ (a.a.O., 265) entwickelt habe. Beutel resümiert, dass die grundlegende Verhältnisbestimmung Herders zur theologischen Aufklärung noch ausstehe. Vgl. a.a.O., 260–265. Herders Kritik an Spalding ist jedoch ohne Einfluss auf die Aufklärungspredigt geblieben, vgl. BEUTEL, *Theologie der Predigt*, 236. Herder ist als ganz eigene Gestalt der Aufklärungspredigt zu würdigen, jedoch wurden von ihm zeitlebens kaum Predigten gedruckt, da er die Predigt als mündliches Geschehen verstand. Seine Predigten sind nur in Dispositionen erhalten, die als Gattung ein Forschungsdesiderat darstellen. Vgl. zu Herder und den zugrundeliegenden Problemen der Predigtforschung ausführlich KESSLER, MARTIN, *Predigt-dispositionen als serielle Quellengattung*, in: Markus Wriedt (Hg.), *Differenz und Wahrheit. Theologische Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion zwischen 1750 und 1914* (Christentum in der modernen Welt), Tübingen 2023 (im Druck). Zu Herder als Prediger vgl. KESSLER, MARTIN, *Johann *Gottfried Herder – Der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar* (AKG 102), Berlin/New York 2007, 672–993. Ich danke Prof. Dr. Martin Kessler für den Austausch und den Einblick in sein im Druck befindliches Manuskript zu den Predigt-dispositionen.

¹⁹⁴ BEUTEL, *Theologie der Predigt*, 211.

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O., 211.

¹⁹⁶ A.a.O., 212.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., 213f.

Gesetzesverkündigung) und Philosophen der Antike (im Sinne eines Weisheits- und Tugendlehrers). Dieser geistliche Dienst wird von Spalding bezüglich seines Nutzens befragt, also in seiner Funktion für die Gemeinde.¹⁹⁹ Dazu dient auch die theologische Bildung des Predigers, die jedoch im Sinne der Religionslehre nicht als Gelehrsamkeit, sondern in ihrem Nutzen für die Menschen fungieren soll.²⁰⁰ Der Prediger gleicht dann einem „vertrauten Freund“²⁰¹, der in moralischen Fragen zurate gezogen werden kann. In politischer Hinsicht wird das Predigtamt damit begründet, dass es zum tugendhaften Leben der Menschen beitragen kann und soll.²⁰² Pfarrer verkörpern nach Spalding im öffentlichen Bewusstsein die (religiöse) Moral. Zu dieser Übereinstimmung von Religion und Moral wirkt der Prediger auf ein tugendhaftes Leben als Folge des Glaubens hin.²⁰³ Die geistliche Dimension des Predigtamtes bleibt trotzdem die vorrangige, auch wenn das tugendhafte Leben der Menschen ein positiver Umstand für den Staat ist.²⁰⁴ Im zweiten Teil der Predigtlehre behandelt Spalding die „Ausübung des Predigtamtes“²⁰⁵, die in verschiedene Aspekte ausdifferenziert wird.²⁰⁶ Die Aufgabe des Predigers ist der Unterricht der Menschen (Konzeption: Lehrer), damit diese „fromm, zufrieden und glücklich“²⁰⁷ werden. Dazu sollen den Menschen religiöse Kenntnisse vermittelt werden, die zur praktischen Ausführung gelangen und schließlich von den Menschen als eigene Glaubens- und Lebenswahrheiten durchdrungen werden.²⁰⁸ Zentral für die Predigt ist die Unterscheidung von Theologie und Religion, die zu einer Konzentration der gepredigten Inhalte auf die religionspraktischen Elemente führt: Nur dasjenige soll gepredigt werden, was für die Gottesbeziehung des Menschen relevant ist; also keine theologischen Lehrmeinungen wie die Zwei-Naturen- oder Trinitätslehre.²⁰⁹ Eine kritische Revision erfahren auch die Rechtfertigungs- und Erbsündenlehre – sie sollen nicht zur Hemmung der Menschen im Bemühen um ein rechtschaffenes Leben führen.²¹⁰

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., 214.

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., 215.

²⁰¹ SPALDING, Nutzbarkeit des Predigtamtes, 64.

²⁰² Vgl. BEUTEL, Theologie der Predigt, 216.

²⁰³ Vgl. a.a.O., 217.

²⁰⁴ Vgl. a.a.O., 218f.

²⁰⁵ A.a.O., 220.

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., 220–235. Dazu zählen nach Beutel: 1. Aufgabe des Predigers, 2. Unterscheidung von Theologie und Religion, die sich 3. in der gepredigten Lehre auf der Kanzel zeigt, 4. Reformvorschläge hinsichtlich Katechismus, Gesangbuch und Liturgie, 5. Verhältnis von Moral und Evangelium in der Predigt, 6. Sprachgebrauch nach der Alltagssprache der Menschen und 7. authentisches Leben des Predigers in der Übereinstimmung von Lehre und Leben.

²⁰⁷ SPALDING, Nutzbarkeit des Predigtamtes, 122.

²⁰⁸ Vgl. BEUTEL, Theologie der Predigt, 220.

²⁰⁹ Vgl. a.a.O., 222–225.

²¹⁰ Vgl. a.a.O., 225–227. Kritisch dazu BULTMANN, Theologischer Klassiker, 141–145.

Spalding reagiert in seiner Predigtlehre auch auf den wohl schon zeitgenössischen Vorwurf, dass statt des Evangeliums lediglich Moral gepredigt werde: Moral selbst versteht Spalding aber in einem umfassenden theologischen Sinn, nämlich als seelische Besserung und Ausrichtung auf Gott, die aus der Predigt des Evangeliums hervorgeht.²¹¹ Wichtigstes Vermittlungsinstrument der Predigt ist die Sprache, die keine wissenschaftliche Fachsprache sein darf, sondern die eines „ernsten vertraulichen Gesprächs“²¹², bei dem Verstand und Herz gleichermaßen affiziert werden.²¹³ Insgesamt hängt die Glaubwürdigkeit seines Amtes am Prediger selbst, der in seinem Leben auch die Alltagstauglichkeit des Gepredigten bewahrheiten muss.²¹⁴

Die Zusammenschau der Wandlungen von Predigt und Homiletik im Verlauf des 18. Jahrhunderts zeigt die komplexe Gemengelage, in die Mosheim einzuordnen ist. Auch haben sich hier Themen angedeutet, zu denen Mosheim Stellung bezogen hat und die seine Position in diesem Umfeld schärfen: Dazu zählen die homiletische und dogmatische Verhältnisbestimmung zur Orthodoxie und die vom Pietismus akzentuierte Frage nach dem Bekehrungsstatus des Predigers.²¹⁵ Des Weiteren werden Mosheims Verhältnis zur philosophischen Predigt, seine Rolle bei ihrer Popularisierung und seine Kritik an ihr zu erhellen sein.²¹⁶

²¹¹ Vgl. BEUTEL, *Theologie der Predigt*, 230f.

²¹² SPALDING, *Nutzbarkeit des Predigtamtes*, 257.

²¹³ Vgl. BEUTEL, *Theologie der Predigt*, 231–233.

²¹⁴ Vgl. a.a.O., 234f.

²¹⁵ Vgl. Kap. 6.4.

²¹⁶ Vgl. Kap. 5.1.2. sowie Kap. 6.

5 Mosheims Verhältnis zu Rhetorik und fremdsprachiger Predigt

5.1 Mosheims Haltung zur zeitgenössischen Rhetorik

5.1.1 Rhetorik und Rhetorikkritik

Eine grundlegende Fragestellung zu Mosheims Predigtwerk ist sein Verhältnis zur Rhetorik: Dieses ist grundsätzlich positiv. Er differenziert zwar zwischen weltlicher und geistlicher Rhetorik, hält eine Verwendung weltlicher Rhetorik in der Predigt aber grundsätzlich für angemessen. Gleichzeitig hat Mosheim aber auch Vorbehalte gegenüber bestimmten weltlichen Formen der Beredsamkeit. Diese Problemstellung wird dabei sowohl in seinen homiletischen Schriften,¹ als auch in den Predigten selbst thematisiert: In seiner Kritik stellt Mosheim eine Rhetorik vor Augen, die den Hörenden keine tragfähige Wahrheit bieten kann.² Bei den ‚Rednerkünsten‘, die Mosheim kritisiert, ist vorrangig an eine Manipulation der Hörenden zu denken.³

Für das Verständnis von Mosheims Rhetorikkritik ist die Differenzierung von Björn Hamsch zwischen Rhetorik und Rhetorikkritik aufschlussreich,

¹ Vgl. ausführlich Kap. 6.4.

² „Man vergleiche Paulum nicht mit den Rednern dieser Welt/ deren Witz zuweilen eine Vereinigung zwischen den widerwärtigen Dingen finden kan. Dieses Spiel des Verstandes verschwindt/ wenns zur Sache selbst kömmt/ und der Redner wundert sich oft/ daß er seine Weisheit verlohren/ wenn er derselben am meisten bedarff.“ (MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725, 6f.).

³ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg ²1728, 241–288, hier 263. Mosheim unterscheidet hier deutlich zwischen angemessener Rhetorik und manipulativer Rednerkunst: „Ich dencke nicht, daß man durch diese Künste die Arten sich auszudrücken, die man Figuren nennet, Bilder, Gleichnisse, Redens=Arten und dergleichen Dinge verstehet. Man kan nichts von dergleichen Dingen nennen, davon man nicht deutliche Exempel aus den Schrifften der Propheten und Apostel hervorbringen kan. [...] Künste der Redner werden demnach gewisse Wege seyn, der [sic] man sich zuweilen bedienet, kleine Sachen zu vergrößern, und Grosse zu verkleinern, und den Zuhörer durch falsche Schlüsse und unnütze Worte einzunehmen. Alle unnöthige Umschweiffe, alle hohe und unverständliche Worte, so die Sachen unrecht vorstellen, alle unrichtige Schlüsse, alle unverständige Spielwerck der Worte und Gedancken wird zu diesen Künsten gehören.“ (Ebd., 263).

die er in seiner Dissertation zu Johann Gottfried Herders Rhetorik entfaltet.⁴ Rhetorikkritik steht in enger Verbindung zur Rezeption von Rhetorik und ist das ihr innewohnende kritische Moment. Hier ist keine grundsätzliche Ablehnung der Rhetorik gemeint, sondern ihre positive Rezeption mit Einschränkung bzw. Ablehnung bestimmter Formen.⁵ Hamsch weist deshalb auf den Ort (den ‚Sitz im Leben‘) der Rhetorik hin: „Rhetorik war eine im Bildungssystem fest verankerte Vermittlung aktiver Sprach- und Textkompetenz für den beruflichen Bedarf und das ‚gemeine‘ Leben.“⁶ Rhetorik ist hier also noch Ausbildung zur Praxis, zu der auch die Predigt zählt.⁷

Auch bei Mosheim wird die Rhetorik grundsätzlich bejaht – bei gleichzeitiger Kritik an bestimmten Formen. Diese Kritik an ‚der‘ Rhetorik, eigentlich an bestimmten Formen der Rhetorik, verbindet Mosheim mit einem rhetorikkritischen Diskurs, der sich durch das 18. Jahrhundert zieht.⁸ Hier ist auch die Rhetorikkritik des Halleschen Pietismus einzuordnen: Entgegen dem „Bild von der Rhetorikfeindlichkeit ‚der‘ Pietisten“⁹ war Rhetorik eines der Bildungsziele der Franckeschen Pädagogik.¹⁰ Die Kritik an bestimmten Elementen der orthodoxen, barocken Predigt wird gleichzeitig mit der grundsätzlichen Rezeption und Weitertradierung der rhetorischen Tradition verbunden.

Der Kontrast zwischen der Rhetorikkritik ‚der‘ Pietisten und der deutlichen Integration von Rhetorik in die Bildungspraxis des hallischen Pietismus verdeutlicht einen grundlegenden Aspekt zur Bewertung der zeitgenössischen Rhetorikdiskussion [...]. Die kritische Diskussion von Rhetorik ist nur die eine Seite. [...] Kritik an bestimmten

⁴ „Zu den paradoxen Voraussetzungen für eine Analyse der Rhetorikkritik des 18. Jahrhunderts gehört die Beobachtung, daß Rhetorikkritik in den allermeisten Fällen keine Kritik an ‚der‘ Rhetorik bedeutete. Schon die unterschiedlichen Diskurse der Epoche, innerhalb derer der Rhetorikbegriff zusammen mit den unterschiedlichen dahinterstehenden Rhetorikrezeptionen verhandelt wird, sind ausgesprochen divergent, was die jeweilige Füllung des Begriffs angeht. Oftmals erfährt die Rhetorik schon im gleichen Zusammenhang ambivalente Bewertungen.“ (HAMBSCHE, *Beredsamkeit*, 10). Ähnlich auch Gert Otto in Bezug auf Lessings 13. Literaturbrief: OTTO, GERT, *Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 1987, 76f.

⁵ Vgl. HAMBSCHE, *Beredsamkeit*, 10f.

⁶ A.a.O., 11.

⁷ Vgl. a.a.O., 12.

⁸ Vgl. a.a.O., 5. Zur theologischen Rhetorikkritik, die sich bei Luther findet, und Mosheim auch geprägt haben könnte, vgl. UEDING, GERT/STEINBRINK, BERND, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*, Stuttgart/Weimar 2011, 82. Außerdem AREND, STEFANIE, *Glückseligkeit. Geschichte einer Faszination der Aufklärung. Von Aristoteles bis Lessing* (DAJS 23), Göttingen 2019, 158: „Die Frage nach der Angemessenheit ist eine, die seit der Antike bis heute im Zentrum der Rhetorik steht. An der Schwelle zum 18. Jahrhundert gewann sie neues Gewicht. Zunehmend sah sich die Rhetorik einem Vorwurf ausgesetzt, der seit ihren Anfängen – nicht zuletzt von Sokrates – immer wieder erhoben wurde. Nicht gehe es ihr um die Sache, nicht lehre sie, die Wahrheit zu verkünden, sondern die Zuhörer zu manipulieren.“

⁹ HAMBSCHE, *Beredsamkeit*, 19.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 18–20.

(Stil-)Formen von ‚Rhetorik‘ ist in aller Regel keine Kritik der Rhetorik an sich und zielt zunächst einmal auf die Anpassung rhetorischer Unterrichtsformen an neue moralische, theologische oder geschmackliche Prämissen, nicht aber auf eine Beseitigung ‚der‘ Rhetorik.¹¹

Diese Rezeption der rhetorischen Tradition bei gleichzeitiger Kritik bestimmter Elemente findet sich auch bei Mosheim: Während bestimmte Elemente der orthodoxen Rhetorik kritisiert werden, kommt es zur positiven Besetzung einer neu ausgerichteten, aufklärerischen Rhetorik/Homiletik. Diese wird mittels einer selbst rhetorischen Strategie – der Übertreibung – gegenüber der orthodoxen Rhetorik profiliert.

Mosheims Kritik an orthodox-barocker Rhetorik spiegelt folglich einen aufklärerischen Diskurs wider, der bestimmte Formen der Rhetorik als unangemessen verwarf.¹² Auf das argumentative Interesse hinter der Rhetorikkritik Mosheims weist Straßberger hin,¹³ wenn er für eine „überfällige Revision der bisherigen Negativauffassung“¹⁴ und „konsistente [] Neuinterpretation“¹⁵ der orthodoxen Predigt (hier konkret der sog. ‚Leipziger Predigerkunst‘) plädiert. Dabei zeigt Straßberger, wie das Zerrbild der orthodoxen Homiletik durch aufklärerische Kritik bzw. Polemik entstand und dann über die Jahrhunderte als Vorurteil mitgeführt wurde.¹⁶ Neben der Kritik der orthodoxen Predigt durch Johann Christoph Gottsched, Friedrich Andreas Hallbauer und Philipp Heinrich Schuler kommt auch die Position Mosheims zur Sprache. Gottscheds Kritik fußt auf dem „eigene[n], neue[n] aufklärerische[n] Predigtverständnis“¹⁷: Die rhetorisch-homiletischen Leitlinien sind „Deutlichkeit, Gründlichkeit, Erbaulichkeit, Wohlanständigkeit [*decorum*]“¹⁸, die in der Konsequenz zu einer Verwerfung der orthodoxen Predigt und Homiletik führen. Ziel dieser Argumentation ist folglich keine sachliche Kritik, sondern die grundlegende Infragestellung und Delegitimierung der orthodoxen Predigt als ganze.¹⁹ Mosheim selbst befand sich nach Straßberger als „maßgeblicher Kopf der homiletischen Reformbewegung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sowie zugleich deren bedeutsamster Historiker in einer historiographisch problematischen Doppelrolle“²⁰. Der historische Abschnitt der *Anweisung er-*

¹¹ A.a.O., 20.

¹² Vgl. STAUFFER, HERMANN, *Erfindung und Kritik. Rhetorik im Zeichen der Frühaufklärung bei Gottsched und seinen Zeitgenossen* (EHS.DS 1621), Frankfurt am Main 1997, 212–229. 259–265.

¹³ Vgl. STRASSBERGER, *Die Leipziger Predigerkunst*, 164–218, zu Mosheim 185–191.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 164.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 166.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 169–173.

¹⁷ A.a.O., 177.

¹⁸ Ebd. Zitat in eckigen Klammern im Original.

¹⁹ Vgl. a.a.O., 178.

²⁰ A.a.O., 185.

baulich zu predigen beruht zwar auf dem Ansatz seiner pragmatischen Geschichtsschreibung, die die Tragfähigkeit homiletischer Konzeptionen aber nach Mosheims eigenen Maßstäben beurteilte.²¹ Dabei stand zwischen den beiden positiv bewerteten (,erleuchteten‘) Zeitaltern der Reformation und der aufklärerischen Gegenwart die ‚Dunkelheit‘ der orthodoxen Homiletik. Diese Darstellung ist also keine historisch angemessene, möglichst objektive, sondern eine von der eigenen Position und homiletischem Interesse geleitete. Diese Perspektivität zeigt Straßberger am Beispiel der als Leipziger Predigtmethode bezeichneten Konkordanzmethode auf; hier werden erste Überschneidungen mit der pietistischen Polemik sichtbar.²²

Insgesamt handelt es sich also bei der Auseinandersetzung um die Rhetorik(-kritik) um einen Ablösungsprozess unterschiedlicher Rhetorikkonzeptionen, der Anfang des 18. Jahrhunderts in ganz Europa im Gange war.²³ Vor diesem Hintergrund ist auch Mosheims Rezeption fremdsprachiger Predigt aufschlussreich, da sich in Westeuropa Konstellationen andeuten, die kurze Zeit später in ähnlicher Form in Deutschland diskutiert werden.²⁴ Zu Mosheims Rhetorikkritik kann gezeigt werden, dass es sich nicht um eine grundsätzliche Kritik der Rhetorik, sondern um eine funktionale Kritik (vorrangig an der orthodoxen Predigt) und um eine aufklärerische Neubewertung von Rhetorik handelt. Diese Konstellation ist auch für Mosheims Positionierung zur philosophischen Predigt grundlegend.

5.1.2 Mosheim und die philosophische Predigt

Eine besondere Fragestellung zu Mosheims Predigt und Homiletik umfasst seine Schnittmengen mit der sogenannten ‚philosophischen Predigt‘ und ei-

²¹ Vgl. a.a.O., 185f.

²² Vgl. a.a.O., 188f. Vgl. zu den Details Kap. 6.4.

²³ „Die Auseinandersetzung zwischen Pietismus und Orthodoxie an der Wende zum 18. Jahrhundert gehört in den europäischen Rahmen der Theologie- und Kirchengeschichte. Bei der Abkehr von einem ‚rhetorischen‘ Stil geht es nicht um eine Ablehnung ‚der‘ Rhetorik. Die jeweils neuen Frömmigkeitsbewegungen kritisieren die gelehrte und dogmatisch orientierte Predigt der etablierten Kirche. Hintergrund der Auseinandersetzungen um den aktuellen Predigtstil sind der Aufbruch zu einem neuen individuelleren Frömmigkeitsstil und neue theologische Grundentscheidungen. Etwas früher als in Deutschland wird in England eine analoge Debatte zwischen Staatskirche und Puritanern, in Frankreich zwischen Jesuiten und Jansenisten geführt. Auch hier wird ohne eine faktische Abkehr von der Rhetorik die ‚rhetorische‘ Predigtweise des Gegners kritisiert. In der Regel führt die drastische Kritik an den spätorthodoxen Predigtlehren sogar zu einer erneuten Hinwendung zur ‚Einfachheit‘ antiker Beredsamkeit. Die homiletische Diskussion dieser Zeit über ‚Rhetorik‘ dreht sich implizit um die moralische und theologische Kompetenz des Predigers – ganz gemäß der traditionellen Topik von der Bindung der Beredsamkeit an die persönliche Kompetenz des Redners – und die Funktion der Predigt.“ (HAMBSCH, Beredsamkeit, 83).

²⁴ Vgl. Kap. 5.3.

nem ihrer wichtigsten Vertreter, Johann Christoph Gottsched. Der Begriff der philosophischen Predigt ist schwierig zu umreißen und schon in den 1730er Jahren umstritten.²⁵ In einer weiten Definition meint er die grundsätzliche Befürwortung, „philosophisch orientierte Vernunftargumentationen in irgend einer Weise in die Predigt zu integrieren bzw. den Predigtaufbau und die Predigtsprache an ‚vernünftigen‘, d.h. philosophisch geläuterten Prinzipien eines gewandelten Geschmacks zu orientieren.“²⁶ Methodisch differenziert Straßberger das Phänomen der philosophischen Predigt in einen weiten und engen Begriff aus: Mosheim (aber auch Baumgarten) werden als Befürworter eines *weiten* Begriffs aufgefasst, der sich inhaltlich als vernunftorientierte Predigt unter Berücksichtigung von Ordentlichkeit, Deutlichkeit, Gründlichkeit und Überzeugungskraft umreißen lässt. Der enge Begriff dagegen ist durch die direkte Rezeption der Wolffschen Philosophie in System und Sprache der Predigt definiert, wie ihn Gottsched selbst vertritt.²⁷ M.E. stellt der weite Begriff der philosophischen Predigt, mit dem Straßberger operiert, einen Minimalkonsens über aufklärerische Homiletik dar.

Mosheim selbst hat sich in seinen Texten immer wieder direkt und indirekt zur philosophischen Predigt geäußert.²⁸ Grundsätzlich steht er ihr positiv gegenüber, auch wenn er bestimmte Aspekte kritisiert: So seien philosophische Fachbegriffe und die mathematische Lehrart auf der Kanzel unangebracht; die Inhalte müssten dem Redecharakter adäquat dargestellt werden. Bei Vermeidung solcher Extreme sieht Mosheim aber vorrangig den Nutzen einer philosophisch-vernunftorientierten Predigt.

Straßberger hat ausführlich auf die verschiedenen Bezüge zwischen Mosheim und Gottsched hingewiesen. Über die Linie zu Gottsched und zur philosophischen Predigt ist – zumindest indirekt – auch Mosheims Stellung zur Wolffschen Philosophie zu erhellen.²⁹ Die entscheidende Verbindung zwischen Mosheim und Gottsched ist dabei die *Deutsche Gesellschaft* in Leipzig, deren Präsident Mosheim von 1732 bis 1738 war. In dieser Funktion arbeitete er eng mit Gottsched, dem Senior der Gesellschaft, zusammen.³⁰ Über die *Deutsche Gesellschaft* wirkte Mosheim an einer Verbreitung der philosophischen Predigt und fremdsprachiger Predigtvorbilder selbst entscheidend mit.³¹

²⁵ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 536–538.

²⁶ A.a.O., 537.

²⁷ Vgl. a.a.O., 537.

²⁸ Vgl. dazu besonders Kap. 6.1.5, Kap. 6.1.6 und Kap. 6.4.

²⁹ Vgl. dazu auch Kap. 5.2. und Kap. 6.

³⁰ Vgl. BITZEL, Gelehrtenfreundschaft, 25.

³¹ Zur Deutschen Gesellschaft und ihren Übersetzungstätigkeiten vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 287–305. Mosheims Verbindung zu Gottsched und zur Deutschen Gesellschaft lässt sich auch in Mosheims Bibliothekskatalog nachweisen, in dem zahlreiche Schriften von Gottsched selbst als auch aus dem Umkreis der Deutschen Gesellschaft belegt sind. Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Catalogus Bibliothecae Jo.

Bei der *Deutschen Gesellschaft* in Leipzig handelt es sich um „eine der bekanntesten deutschen Aufklärungsgesellschaften“^{32, 33} Seit 1727 wurde sie von Gottsched durch neue Statuten als Nachfolgerin der *Teutschübenden Poetischen Gesellschaft* – Döring spricht von einer Transformation – etabliert.³⁴ Schon im Titel der *Deutschen Gesellschaft* wird die inhaltliche Verschiebung von der Poesie zur Prosa deutlich, die nun in Fokus der Gesellschaft tritt.³⁵ In den neuen Statuten der *Deutschen Gesellschaft* hatte der Präsident „nunmehr eine reine Ehrenfunktion“³⁶ inne, während der Senior die Leitung übernahm. Mosheim hat in seiner Zeit als Präsident aber, wie die Korrespondenz mit Gottsched belegt, durchaus Leitungseinfluss ausgeübt.³⁷ Ziel der *Deutschen Gesellschaft* war zwar vorrangig die Verbesserung der deutschen Sprache, gleichzeitig war ihr Selbstverständnis und das ihrer Mitglieder von einem „essentiell aufklärungspropagandistischen Charakter“³⁸. Die Gesellschaft wurde folglich für die Verbreitung und Popularisierung aufklärerischen Gedankengutes genutzt, z.B. in der Form von ausgeschriebenen Preisfragen.³⁹

Die persönliche Verbindung zwischen Mosheim und Gottsched hat Alexander Bitzel anhand der von Mosheim überlieferten Briefe ihrer Korrespondenz erhellt.⁴⁰ Aus den Briefen ist eine enge persönliche Beziehung zwischen Mosheim und Gottsched erkennbar, sie sind von freundschaftlicher Vertrautheit geprägt und behandeln sowohl private⁴¹ als auch berufliche⁴² Themen. Auch die Deutsche Gesellschaft nimmt einen großen Raum im Austausch ein, sodass die Briefe von der (*de facto*) gemeinsamen Leitung der Gesellschaft zeu-

Laur. à Mosheim Academiae Goettingensis olim cancellarii a.d. XIV. Iulii MDCCLVI. Goettingae in aedibus pie defuncti autcionis lege publice dividendae, Göttingen 1756, 149–151 sowie dazu HÄFNER, RALPH/MULSOW, MARTIN, Mosheims Bibliothek, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 373–399, hier 374–376. Häfner und Mulsow sehen in Mosheims Sammlung von Gottschediana sein beständiges Interesse an einer deutschen Sprachreform und den Bemühungen der Deutschen Gesellschaft darum.

³² STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 287.

³³ Eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Deutschen Gesellschaft bietet DÖRING, DETLEF, Die Geschichte der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig. Von der Gründung bis in die ersten Jahre des Seniorats Johann Christoph Gottscheds (Frühe Neuzeit 70), Tübingen 2002.

³⁴ Vgl. zu den Transformationsprozessen a.a.O., 205–227, hier 221.

³⁵ Vgl. a.a.O., 223.

³⁶ A.a.O., 222.

³⁷ Vgl. a.a.O., 222f.

³⁸ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 287.

³⁹ Vgl. a.a.O., 287.

⁴⁰ BITZEL, Gelehrtenfreundschaft, 11–30. Gottscheds Briefe an Mosheim sind vermutlich nicht erhalten.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 14f.

⁴² Vgl. a.a.O., 19–23.

gen.⁴³ Als Gottsched (nach Differenzen mit den Mitgliedern Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger) aus seinem Amt als Senior ausschied, zog auch Mosheim sich 1738 zurück.⁴⁴ Dieser Rückzug fällt zeitlich eng mit der Veröffentlichung der letzten Predigtbände⁴⁵ zusammen: Schon 1735 spricht Mosheim vom „Rückzug aus dem aktiven Predigtgeschäft“⁴⁶ und 1739 berichtet er über die Veröffentlichung seiner letzten Predigtbände (Band 5 und 6 der Heiligen Reden).⁴⁷

Inhaltlich charakterisiert Bitzel die Allianz zwischen Mosheim und Gottsched als „Modernisierungsprogramm“⁴⁸ der Predigt, das tiefgreifende theologische Verschiebungen mit sich brachte.⁴⁹ Grundüberzeugung ist, dass die Predigt als Rede mit vernünftigen Argumenten überzeugen muss – wie alle anderen Redegattungen auch. Die Homiletik wird also gegenüber der orthodoxen *rhetorica sacra* in die allgemeine Rhetorik eingegliedert.⁵⁰ Diese neue Predigtauffassung wurde von der Orthodoxie angefeindet und zensiert, wie das Verhör Gottscheds vor dem Dresdener Oberkonsistorium zeigt: Gottsched musste die homiletischen Abschnitte der *Ausführlichen Redekunst* (1736) widerrufen.⁵¹ Bitzel führt es auf dieses „einschneidende Erlebnis“⁵² Gottscheds zurück, dass Mosheim seine homiletische Theorie nicht zu Lebzeiten veröffentlichte.⁵³ Dabei übersieht er, dass alle Positionen, die Mosheim in der *Anweisung* vertritt, so von ihm auch in anderen Schriften schon öffentlich vertreten wurden. Die *Anweisung* enthält keine signifikanten Neuerungen und bekräftigt Mosheims grundsätzlich positive, an manchen Stellen aber auch kritische Haltung zur philosophischen Predigt.⁵⁴

⁴³ Vgl. a.a.O., 24f.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 25. Zum sog. deutsch-schweizerischen bzw. Zürcher Literaturstreit zwischen Gottsched und Bodmer/Breitinger vgl. MARTUS, STEFFEN, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild, Berlin 2015, 504–520.

⁴⁵ Der spätere Band 7 von 1743 ist hier ausgenommen, bei dem zu beachten ist, dass auch dort nur Predigten aus den Jahren 1728 bis 1733 abgedruckt sind.

⁴⁶ BITZEL, Gelehrtenfreundschaft, 19 FN 55.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 19f. FN 55.

⁴⁸ BITZEL, Mosheim, Gottsched und die Predigt, 127.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 126f.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 132.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 131.

⁵² A.a.O., 131.

⁵³ Vgl. a.a.O., 132. „Mosheim nannte Gottscheds Dresdner Verhör gleichwohl eine Begegnung mit der Inquisition. Er konnte absehen, dass ihm Ähnliches blühe, wenn er seine mit Gottsched übereinstimmenden Positionen im Blick auf die Predigt seiner Zeit publizierte. Vermeiden wollte Mosheim ohne Zweifel ein vergleichbares Verhör im Konsistorium seiner heimatlichen Landeskirche, ganz zu schweigen von möglichen disziplinarrechtlichen Konsequenzen. Das dürfte ein entscheidender Grund dafür gewesen sein, dass Mosheim seine *Anweisung erbaulich zu predigen* zu Lebzeiten nicht publiziert hat – zum Bedauern des Publikums. Denn nachgefragt wurde ein homiletisches Lehrbuch aus Mosheims Feder vielfach.“ (A.a.O., 131f.).

⁵⁴ Vgl. Kap. 6.4.

Insgesamt ist die Wirkung Mosheims für das Wechselverhältnis von Homiletik und Rhetorik hervorzuheben, die durch die Popularisierung seiner Predigten durch Gottsched entstand: Mit Mosheims Predigten als Stilideal bekam die Rhetorik neue Impulse aus der Homiletik.⁵⁵ Straßberger entfaltet die wichtige Stellung Mosheims in Gottscheds Predigtreformprogramm: Gottsched empfahl Mosheims Predigten als herausragende, nachahmungswürdige Muster einer aufklärerischen Predigt.⁵⁶ Bis in die 1750er Jahre waren sie das homiletische Vorbild des Gottsched-Kreises, danach wurden Jerusalems Predigten das neue Leitbild.⁵⁷ Entscheidend ist, dass Mosheim von den Zeitgenossen als aufklärerischer Prediger und Predigttheoretiker wahrgenommen wurde und dieses Bild selbst gepflegt hat. Im Anschluss an Straßberger ist gegen Steiger festzuhalten, dass Mosheim sich bewusst kritisch gegenüber orthodoxer Homiletik geäußert hat.⁵⁸ Sie ist – in rhetorisch überzeichneter Form – das Gegenbild, vor dem Mosheim seine eigene Homiletik entfaltet.⁵⁹ Straßberger deutet an, dass eine Beeinflussung von Mosheims Homiletik durch Gottsched möglich scheint.⁶⁰ Die Belege sind nach meinem Dafürhalten zu wenig aussagekräftig, um einen solchen Einfluss zu stichhaltig zu plausibilisieren – auch hier ist weitere Forschung notwendig.

Straßberger weist außerdem auf ein offenes Forschungsdesiderat hin, das die Rezeption humanistischer Rhetorik, insbesondere die Melanchthons, betrifft; letztere hat vermutlich zu Gottscheds „rhetorischem Klassizismus“⁶¹ beigetragen. Die Behandlung der Predigt in der allgemeinen Rhetorik sei bei Gottsched als Anschluss an Melanchthon zu betrachten, aber der genaue Einfluss Melanchthons auf Gottsched und die aufklärerische Homiletik allgemein ein Desiderat.⁶² Vor dem Hintergrund der calixtisch-melanchthonischen Prägung Mosheims ist auch bei ihm die Melanchthon-Rezeption aufschlussreich, nimmt dieser (neben Luther selbstredend) doch zumindest in Mosheims Predigtgeschichte eine herausragende Stellung ein.⁶³

Zwei Begriffe, die auch bei Mosheim zentral sind, sollen mit Hilfe von Straßbergers Untersuchung erhellt werden: Erbauung und Einfalt. Beim Erbauungsbegriff lassen sich folgende Eckpunkte festhalten: In der Aufklärung kam

⁵⁵ Vgl. KRAMER, OLAF/BECK, JUTTA/PELZER, MICHAEL, Die Bedeutung der christlichen Homiletik für die Theorie der Rhetorik, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 431–460, hier 449.

⁵⁶ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 139f.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 313.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 176–179, besonders 177 FN 266 sowie 178 FN 271.

⁵⁹ Zur argumentativen Bedeutung von Mosheims Kritik an bestimmten Methoden orthodoxer Predigt vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 185–193.

⁶⁰ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 179.

⁶¹ A.a.O., 210.

⁶² Vgl. a.a.O., 149. 182. 187. 207. 211.

⁶³ Vgl. Kap. 6.4.

es zu einer Neubestimmung des Erbauungsbegriffs, die im Kontext seines umfassenden Bedeutungswandels in der Neuzeit steht. Wie genau die Aufklärung diesen neu fasste, darüber besteht weiterhin Klärungsbedarf. Anknüpfungspunkt für die aufklärerische Neubestimmung war der Erbauungsbegriff im Pietismus. Dort wurde er zu einem Zentralbegriff, mit dem die Erneuerung der Kirche als Erbauung ihrer einzelnen Gläubigen verstanden wurde, wobei der neutestamentliche Bedeutungsgehalt unter stärkerer Perspektivierung des Individuums wiederaufgenommen wurde.⁶⁴ Seit der Aufklärung kam es zu einer „Anthropologisierung, Sentimentalisierung und Ästhetisierung“⁶⁵, die sich auch in der Homiletik niederschlug.⁶⁶ Bei Gottsched wird Erbauung auf den Grundlagen der Wolffschen Psychologie gedacht, sodass ein Erbauungsbegriff etabliert wurde, der auf die beiden Seelenkräfte, Verstand und Wille, zielt.⁶⁷ Mosheims Erbauungsbegriff ist ähnlich konstruiert: Erbauung ist auch bei ihm das Ziel der Predigt. Dieses Ziel liegt in doppelter Weise vor, nämlich in der Erbauung des Verstandes und des Willens.⁶⁸ Mosheims Erbauungsbegriff spiegelt auch in dieser Hinsicht seinen Anschluss an eine aufklärerische Predigtauffassung wider: Er zielt in einer „anthropologische[n] Wende“⁶⁹ auf die seelische Beschaffenheit der Hörenden.⁷⁰ So zeigt sich die enge Verbindung zwischen den Gehalten der Predigt und ihrer Vermittlung auf Grundlage einer aufklärerischen Psychologie.

Der Begriff der Einfalt hat bei Mosheim eine ebenso zentrale argumentative Bedeutung. Auch dieser Begriff hatte im Pietismus wieder an Bedeutung gewonnen: In Rückbezug auf ein (stilisiertes) altkirchliches Ideal der einfältigen Predigt wurde die Einfalt gegenüber der „Artifizialität“⁷¹ der orthodoxen Predigt betont.⁷² Straßberger fasst die pietistische Homiletik insgesamt als „Ver-

⁶⁴ „Entgegen der älteren Auffassung, die diesen [scil. den Pietismus] für dessen spätere Sentimentalisierung verantwortlich machte, ist mittlerweile deutlich geworden, daß der neutestamentliche Wortgebrauch in seiner ursprünglich ekklesiologischen Semantik vom Pietismus wiedergewonnen und dabei zu einer programmatischen Chiffre pietistischen Reformstrebens ausgebaut wurde. Lediglich die Selbsterbauung und die Erbauung des Nächsten wurde hierbei stärker betont und auf dieser Basis die ‚E[rbauung] der Kirche als eines Ganzen eher als Frucht der E[rbauung] des Einzelnen‘ verstanden.“ (STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 249).

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 248f.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 250f.

⁶⁸ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 13. Vgl. ausführlich Kap. 6.4.

⁶⁹ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 251.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 251f.

⁷¹ A.a.O., 213.

⁷² Vgl. a.a.O., 212f. Interessant ist auch die positive Neubewertung des Johannes Chrysostomos, die von Mosheim vorgenommen wird und offensichtlich an die pietistische Wiederentdeckung anknüpft. Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 38f. Vgl. dazu STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 218 FN 433. Auch in der Deutschen Gesellschaft wurde Johannes Chrysostomos wiederentdeckt. Vgl. a.a.O., 216f.

such der homiletischen Umsetzung eines an der Bibel orientierten ethischen Einfalts-Ideals⁷³ auf. Durch die Aufklärung kam es zu einer Neufassung des Einfaltsbegriffs, bei der die pietistische Auffassung die Ausgangslage bildete: Einfalt wurde nun vorrangig auf den Verstand bezogen, der Begriff erfuhr eine Rationalisierung.⁷⁴ In diese Ausrichtung sind auch Mosheims Äußerungen einzuordnen, in denen er sich kritisch zu einer unangemessen Verwendung des Topos positioniert: Einfalt dürfe kein Deckmantel für Unordnung werden, denn Mosheim versteht Einfalt als Synonym für Deutlichkeit und Klarheit.⁷⁵ Straßberger deutet Mosheims Position zur Einfalt m.E. zurecht als „antipietistische[n] Akzent“⁷⁶; auch Mosheim stellt die rationale Durchdringung des Predigtinhaltes als Bedingung für dessen Aneignung vor.

5.2 Mosheims rhetorisch-homiletische Prägungen am Beispiel der Psychologie

Die psychologischen Grundlagen von Mosheims homiletischem Konzept sind nach wie vor nicht hinreichend erforscht.⁷⁷ In diesem Zusammenhang ist einerseits Mosheims Verhältnis zu Wolff zu erhellen, andererseits seine Prägung durch die moderat-calixtische Fakultät in Kiel zu behandeln. Besonders die Anthropologie bzw. Psychologie steht im Zentrum dieser Prägung, da sie Mosheim als Grundlage für die Predigt dient. Im Kern handelt es sich um drei Elemente: den Dualismus von Verstand und Wille⁷⁸, die Abhängigkeit des Willens vom Verstand⁷⁹ und die Orientierung an den Hörenden.

⁷³ A.a.O., 212.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 216.

⁷⁵ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 33f. sowie STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 216 FN 424.

⁷⁶ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 216 FN 424.

⁷⁷ Vgl. a.a.O., 177 FN 266.

⁷⁸ Norbert Hinske weist darauf hin, dass es sich bei den „zwei Grundvermögen der Seele, Erkennen und Wollen“ um bis auf Aristoteles zurückreichendes Traditionsgut handelt (HINSKE, NORBERT, Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert, in: Aufklärung 11, 1 [1996], 97–107, hier 106). Insofern steht die Einordnung Mosheims in die calixtische Tradition auch im größeren Zusammenhang der überlieferten Seelenlehre, die so auch im Luthertum allgemein vertreten wurde. Vgl. ROHLS, JAN, Geschichte der Ethik, Tübingen 21999, 370f.

⁷⁹ Straßberger weist darauf hin, dass die Abhängigkeit des Willens vom Verstand auch schon bei Melanchthon ersichtlich werde. Vgl. STRASSBERGER, ANDRES, Memoria. Zur homiletischen Relevanz einer psychischen Kategorie in der lutherischen Orthodoxie und ihre Kritik in Pietismus und Frühaufklärung, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 261–314, hier 274.

Mosheim steht in der calixtischen Tradition, zum einen durch die Prägung an der Kieler Fakultät, die eine moderate Form der Orthodoxie in calixtischer Prägung vertrat, zum anderen durch seine beiden Lehrer Heinrich Muhlius und Albert zum Felde.⁸⁰ Theologischer Ankerpunkt der calixtischen Theologie ist der Rückbezug zu Philipp Melanchthon. So ist auch von diesem, vermittelt durch Georg Calixt, die Anthropologie und Rhetorik Mosheims geprägt worden. Die humanistische Orientierung dieser theologischen Richtung teilt Mosheim ebenfalls, was sich an seinen Bemühungen um die lateinische Sprache zeigt.⁸¹ Mosheim steht auch als Nachfolger Calixts auf dessen Lehrstuhl der Kontroverstheologie in der calixtischen Tradition.⁸² In Helmstedt bildet er gewissermaßen den Endpunkt dieser calixtischen Tradition, die er mit seinem Wechsel nach Göttingen auch dorthin vermittelte.⁸³ Bei der Einzeichnung Mosheims in die Traditionslinie Melanchthon – Calixt ist zu beachten, dass gerade diese theologische Tradition von einer Aufwertung durch die Aufklärung profitiert hat und Mosheims Stellung darin wiederum die Folge einer Fortschreibung dieses Schemas sein könnte.⁸⁴ Gleichwohl ist Mosheims Verwurzelung in dieser Tradition nachweisbar und spiegelt sich in der Folge auch in seiner aufklärerischen Rezeption und Deutung Melanchthons wider. Daher ist davon auszugehen, dass Mosheims Melanchthondeutung einerseits Konti-

⁸⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 36 sowie MAGER, INGE, Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen (SKGNS 19), Göttingen 1969, 170; MAGER, INGE, Zu Johann Lorenz von Mosheims theologischer Biographie, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 277–296, hier 279f. Mager führt Muhlius und zum Felde als Sympathisanten pietistischer Frömmigkeit. Sie nimmt auch eine Prägung durch die orthodox-pietistischen Streitigkeiten auf Mosheim an, die sich in einer Ablehnung von theologischen Grabenkämpfen, einer latitudinarischen Haltung sowie einem Bemühen um eine differenzierte Streitkultur zeige. Auch Heussi führt Mosheims Latitudinarismus auf die Kieler Zeit zurück. Steiger dagegen bestreitet einen Latitudinarismus bei Mosheim. Vgl. STEIGER, Mosheims Predigten, 97f.

⁸¹ Vgl. MEIJERING, Geschichte der christlichen Theologie, 14f. sowie HEUSSI, Mosheim, 131–135. In den Jahren 1726 bis 1731 arbeitete er an der lateinischen Übersetzung von Ralph Cudworths *The true intellectual system of the universe* von 1678; das Erscheinen verzögerte sich bis 1733. Die Übersetzung war durch eine klassizistische Orientierung an Cicero, Lukrez, Seneca und Quintilian geprägt und führte zu einer Reihe neuer philosophischer Begriffe, die Mosheim erstmals ins Lateinische übersetzte.

⁸² Vgl. HAMMERSTEIN, Das Besondere an Helmstedt, 18.

⁸³ Vgl. BRUNING, JENS, Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810, in: Jens Bruning/Ulrike Gleixner (Hg.), Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010, 24–37, hier 30.

⁸⁴ Vgl. kritisch zur Rezeption des Humanismus in der Aufklärung: POHLIG, MATTHIAS, Humanismus als Aufklärung? Erasmus und Melanchthon im 18. Jahrhundert, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung (SVRG 218), Heidelberg 2017, 300–318, besonders 311. 317.

nuität und andererseits einen gewandelten, nun aufklärerischen Zugriff auf den Renaissance-Humanismus darstellt.⁸⁵

Calixts prägende Wirkung auf Mosheim stellt Inge Mager in ihrer Dissertation *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen* deutlich heraus.⁸⁶ Sie betont die grundsätzliche ‚Toleranz‘ und ‚Friedfertigkeit‘ sowie die praktische Orientierung in Mosheims theologischer Haltung.⁸⁷ Für Mosheims *Sittenlehre der Heiligen Schrift* stellt Mager keine Abhängigkeit von Calixt fest, hebt jedoch die Vernunftorientierung als zweite Quelle neben der Schrift hervor: „Hiermit gelangt die calixtische Wertschätzung der Vernunft und des natürlichen Menschen zu ihrer schon stark von der Aufklärung geprägten Vollendung.“⁸⁸ Durch die tendenziell positive Einschätzung der Vernunft und Toleranz in der calixtischen Orthodoxie hat Mosheim entscheidende Impulse für eine vernunftorientierte Theologie erhalten, die sich dann zu einer aufklärerischen Haltung entwickeln konnte. Auch Roland Lehmann betont die Prägung von Mosheims Wissenschaftskonzept durch Calixt. Dieses sieht er in drei Aspekten bei Mosheim verwirklicht: Erstens in der Trennung von Wissenschaft und Frömmigkeit, mit der sich Mosheim gleichermaßen von Orthodoxie und Pietismus abgrenzt, zweitens durch die Differenzierung zwischen Predigern und akademischen Theologen und drittens in der Fokussierung auf die individuellen Bedürfnisse der Glaubenden (anstelle einer pauschalen Betrachtung als sündhafte Menschen).⁸⁹

Mosheims Hochschätzung für Melanchthon und seine eigene Verwurzelung in diesem Traditionsstrang schlägt sich auch in der *Anweisung* nieder.⁹⁰ Melanchthon erscheint hier als Schöpfer des Predigtstils, der sich bis in Mosheims Gegenwart durchgesetzt hat:

Allein Philippus Melanchthon, der überhaupt ein methodischer Kopf war, sahe wohl ein, daß eine solche Art zu predigen [scil. die Luthers], weder dem Lehrer, noch den Zuhörern zuträglich sey. Er lehrete daher, wie die Gesetze der Rhetorik und weltlichen Beredsamkeit auf die geistliche müßten gezogen werden, und unterrichtete die Jugend, wie sie ihre öffentlichen Reden geschickt disponieren und nach den Regeln der Kunst einrichten müßte. Vom ihm kommt also unsere heutige Art zu predigen her.⁹¹

⁸⁵ Die langfristige Wirkung von Melanchthons Christologie und Rechtfertigungslehre in der Aufklärungstheologie, hier bezogen auf die Neologie, hat schon Scholder festgestellt. Vgl. SCHOLDER, Grundzüge, 467.

⁸⁶ MAGER, Calixts theologische Ethik, 170–173.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 171f.

⁸⁸ A.a.O., 173.

⁸⁹ Vgl. LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 310–313.

⁹⁰ Zu Mosheims Wertschätzung für Melanchthon in der *Anweisung* vgl. auch Kap. 6.4. Jani parallelisiert Mosheim mit Melanchthon: „Man hat ihm, fast wie dem grossen Melanchthon, wegen dieser grossen Mäßigung, Vorwürfe gemacht [...]“ (JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 465).

⁹¹ MOSHEIM, *Anweisung*, 61f. Später führt Mosheim detaillierter aus: „Aber diese [scil. Luthers] Art zu predigen schien dem Melanchthon nicht zureichend zu seyn, sondern er glaubte,

Mosheim schätzt an Melanchthon seine methodische Genauigkeit, die Orientierung an der Rhetorik und die Ausrichtung an den Hörenden. An diesem ‚Zuschnitt‘ des Melanchthonbildes spiegelt sich auch sein eigenes Programm für die Predigt wider und Melanchthon erscheint hier (zumindest ansatzweise) als Mosheims stilisiertes historisches Gegenüber.⁹²

Vermittelt durch die calixtische Tradition sind auch anthropologische Grundannahmen Melanchthons in Mosheims Verständnis der Predigt eingeflossen. In seinem Rhetoriklehrbuch *Elementa rhetorices* von 1531 hat Melanchthon für die Predigt das Spektrum der drei antiken Redegattungen um eine vierte erweitert.⁹³ Im *genus demonstrativum*, das auf Lob oder Tadel ausgerichtet ist (*movere*), stellt Melanchthon das *docere* hinzu.⁹⁴ Dadurch erzeugt er eine neue Gattung, das *genus didaskalikon*, welches *movere* und *docere* umfasst.⁹⁵ Diese sollte die „Anforderungen von Hörsaal und Kanzel [...]berück-

daß die Kanzelreden nach Beredsamkeit schmecken und nach den Regeln derselben eingerichtet seyn müssen. Lutherus machte sich nichts aus der Beredsamkeit. Allein Melanchthon hielt dafür, daß sie auf der Kanzel zu gebrauchen sey, und die Prediger ihre Reden so abfassen müßten, wie die Griechen und Römer ihre Reden ausfertigten. Daher wies er die Jungen [sic] Leute an, wie man den Text zergliedern und erklären, die Reden abtheilen und ausführen solle. An seinen Abtheilungen ist nichts auszusetzen, als daß sie zu künstlich sind, und eben diesen Fehler haben seine Zergliederungen des Textes. Er zeigte, eine geistliche Rede müsse einen Eingang, eine Disposition, Tractation und Nutzenanwendung haben.“ (A.a.O., 65f.).

⁹² Zu Mosheims kirchenhistorischem Blick auf Melanchthon vgl. FITSCHEN, KLAUS, Mosheim, Melanchthon und die Irenik in der Kirchengeschichte, in: Günter Frank (Hg.), Melanchthon und die Neuzeit (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), Stuttgart 2003, 95–109. Fitschen stellt Mosheims differenzierten Blick auf Melanchthon vor und zeigt, dass Mosheims Urteil gegenüber Melanchthon bezüglich der Irenik und im Vergleich mit Luther ambivalent bleibt. Gleichwohl kommt Mosheim zu einer vergleichsweise positiven Würdigung Melanchthons, die Walter Sparn als Kennzeichen aufklärerischer Melanchthon-Deutung sieht: „Aufklärerisch-protestantische Theologie lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass dieses negative Bild Melanchthons positiv gewendet wird.“ (SPARN, WALTER, Altes Reich, in: Günter Frank [Hg.], Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 611–645, hier 635). In der Predigt dagegen gibt Mosheim Melanchthon den Vorrang vor Luther, da er dessen *methodus heroica* und ihre Nachahmung zu seiner Zeit ablehnt. Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 61f.

⁹³ Ausführlich zum *genus didaskalikon* und dem Wechselverhältnis von Homiletik und Rhetorik bei Melanchthon vgl. KRAMER/BECK/PELZER, Bedeutung der christlichen Homiletik, 446–448.

⁹⁴ Vgl. HOLM, BO KRISTIAN, Theologische Anthropologie, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 395–407, hier 395.

⁹⁵ Vgl. AREND, STEFANIE, Einführung in Rhetorik und Poetik (Einführungen Germanistik), Darmstadt 2012, 32. Melanchthon selbst schreibt die Lehrrede aber nicht ausschließlich der Predigt zu: „Ego addendum censeo διδασκαλικόν genus, quod etsi ad Dialecticam pertinet, tamen ubi genera negotiorum recensentur, non est praetermittendum, Praesertim cum hoc tempore uel maximam usum in Ecclesijs habeat, ubi non tantum suasoriae contiones habendae sunt, sed multo saepius homines, Dialecticorum more, de dogmatibus religionis docendi sunt, ut ea perfecte cognoscere possint.“ (MELANCHTHON, PHILIPP, *Elementa rhetorices*. Grundbegriffe der Rhetorik. Mit den Briefen Senecas, Plinius’ d.J. und den „Gegen-

sichtigen“⁹⁶. Das *genus didaskalikon* ist für Melanchthon eine Redeform, die in der Kirche besonders benötigt wird: „Die Notwendigkeit der Belehrung – vornehmlich im kirchlichen Raum – erfordert ein besonderes Lehrgenus.“⁹⁷ Die Predigt wird bei Melanchthon folglich als Lehrrede aufgefasst.⁹⁸ Die Lehrrede besteht bei ihm damit aus einem rationalen (*docere*) und einem willentlichen (*movere*) Aspekt. Eine Ähnlichkeit hierzu lässt Mosheims doppelte Ausrichtung auf Verstand und Wille erkennen, wobei Mosheim die lateinischen Begrifflichkeiten nicht nutzt, bei deren Gebrauch er aber grundsätzlich sparsam ist.⁹⁹

Diese beiden Komponenten, Verstand und Wille, sind deutlicher in der theologischen und philosophischen Anthropologie bzw. Psychologie auszumachen. Hier ist die Konzeption des Menschen in Melanchthons *Loci communes* (theologisch) sowie im Kommentar zu Aristoteles’ *Liber de anima* (philosophisch) aufschlussreich. In den *Loci* (1521)¹⁰⁰ entwickelt Melanchthon seine Anthropologie im Kontext von christlicher und antiker Tradition.¹⁰¹ Dabei differenziert er zwei menschliche Kräfte, die „Erkenntniskraft“¹⁰² (im Sinne von Verstand oder Wahrnehmung) und die Willenskraft (auch als Leidenschaft

sätzlichen Briefen“ Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards [Bibliothek seltener Texte 7], hg., übersetzt und kommentiert von Volkhard Wels, Berlin 2001, 32). Wels übersetzt: „Ich selbst meine nun, daß man diesen das *genus didaskalikon* hinzufügen muß, das zwar zur Dialektik gehört, dennoch aber, wenn man die Arten von Aufgabenstellungen aufzählt, nicht übergangen werden darf – vor allem deshalb, weil es heute in den Kirchen von allergrößtem Nutzen ist, wo man nicht nur beratende Predigten halten darf, sondern weit öfter die Menschen nach Art und Weise der Dialektiker über die Lehrinhalte der Religion unterrichten muß, damit sie diese voll und ganz verstehen können.“ (A.a.O., 33).

⁹⁶ WEAVER, WILLIAM P., Rhetorik, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 535–546, hier 541.

⁹⁷ SCHNELL, UWE, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons (AGTL 20), Berlin/Hamburg 1968, 43.

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 52; AREND, Rhetorik, 32; STAUFFER, Erfindung und Kritik, 56.

⁹⁹ Die Ausrichtung auf die Predigt als Lehrrede im Sinne des *genus didaskalikon* unter Rückbezug auf Melanchthon findet sich auch bei Johann Christoph Gottsched und zeigt in dieser Hinsicht erneut die Schnittmengen zwischen Mosheim und Gottsched unter Rückbezug auf die Rhetorik bzw. Homiletik Melanchthons. Vgl. STRASSBERGER, Einleitung Grundriß, 44.

¹⁰⁰ Diese psychologischen Grundpositionen stimmen auch mit der Ausgabe letzter Hand von 1559 überein, die entscheidend für die Traditionsbildung war. Vgl. MELANCHTHON, PHILIPP, *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati 1559*. Lateinisch-Deutsch, Bd. 1, hg. und übersetzt v. Peter Litwan/Sven Grosse, Leipzig 2018, 122f. Nachweisbar in Mosheims Bibliothekskatalog ist eine deutsche Übersetzung der *Loci communes* von Justus Jonas, Wittenberg 1542 (vgl. MOSHEIM, *Catalogus Bibliothecae*, 280 Nr. 5717) sowie eine Ausgabe der Werke Melanchthons (*Opera omnia*) herausgegeben von Caspar Peucer, Wittenberg 1562ff. (Vgl. MOSHEIM, *Catalogus Bibliothecae* 259, Nr. 5471–5474).

¹⁰¹ Vgl. HOLM, Theologische Anthropologie, 396.

¹⁰² A.a.O., 396.

oder Trieb beschrieben).¹⁰³ Melanchthon verweist dazu jedoch auf keine philosophische Quelle und setzt sich auch von der gängigen Auffassung eines dreigliedrigen Verständnisses (Seele, Geist und Fleisch, so auch bei Luther) ab.¹⁰⁴ Trotz der Sündhaftigkeit des Menschen kann Melanchthon noch an dessen natürliche Vernunft anknüpfen.¹⁰⁵

Die Seelenlehre begegnet auch im *Liber de anima* (1553), der als wirkmächtiges Werk für die Psychologie der Renaissance gilt.¹⁰⁶ Melanchthon trägt hier zu einer Transformation der Psychologie bei, die sich als Philosophie des Subjekts neu ausrichtet¹⁰⁷: Der *Liber de anima* „präsentiert ein völlig neues Konzept der Psychologie, die man auch eine umfassende Theorie des Menschen oder ‚Anthropologie‘ nennen könnte“¹⁰⁸ und die im Zusammenhang mit den reformatorischen und humanistischen Neuaufbrüchen steht.¹⁰⁹ Auch in der ausdifferenzierten Psychologie des *Liber de anima* begegnen Verstand und Wille im „rationalen Vermögen der Seele“.¹¹⁰ *Intellectus* (Verstand) und *voluntas* (Wille) stehen als zwei „übergeordnete Fähigkeiten der menschlichen Seele“¹¹¹ relativ unabhängig zu den organischen Vermögen der Seele.¹¹² Der

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 396f.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 396f.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 397. Die positive Deutung der natürlichen Vernunft zeigt sich in der Annahme, dass das Naturgesetz von allen Menschen anerkannt werden kann. Zu Melanchthons Mittelposition bezüglich der Bewertung der Vernunft vgl. FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons „Liber de anima“ und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: Michael Beyer/Günther Wartenberg (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997, Leipzig 1996, 313–326, hier 317–321.

¹⁰⁶ Vgl. BIHLMAIER, SANDRA, Anthropologie, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 483–494, hier 483. Melanchthons *De anima* ist in Mosheims gedrucktem Bibliothekskatalog in der Ausgabe Wittenberg 1548 greifbar. Vgl. MOSHEIM, Catalogus Bibliothecae, 180 Nr. 3211.

¹⁰⁷ Vgl. BIHLMAIER, Anthropologie, 483f.

¹⁰⁸ FRANK, Melanchthons Liber, 313.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 313f. Frank weist außerdem darauf hin, dass die *De Anima* Kommentare sowohl grundlegend für die Theologie, Erkenntnistheorie als auch Rhetorik und Medizin waren. Zur Rezeption der aristotelischen Philosophie bei Melanchthon vgl. SALATOWSKY, SASCHA, *De Anima*. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert (BSPH 43), Amsterdam 2006, hier 69–75.

¹¹⁰ BIHLMAIER, Anthropologie, 486 sowie MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons (FKDG 81), Göttingen 2001, hier 220.

¹¹¹ HELM, JÜRGEN, Interferenz von Theologie und Medizin in der Reformationszeit. Melanchthons Schrift *De Anima*, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (VIEG.B 74), Mainz 2007, 197–207, hier 202.

¹¹² Vgl. a.a.O., 202f. Zur Vermögenstheorie vgl. ausführlich FRANK, Melanchthons Liber, 321–324 sowie DE ANGELIS, SIMONE, Bildungsdenken und Seelenlehre bei Philipp Melanchthon. Die Lektüre des *Liber de anima* (1553) im Kontext von Medizintheorie und re-

Wille ist dabei mit den Affekten des Herzens verbunden und wird vorrangig von diesen bestimmt, auch wenn die Wirkung des Verstandes auf den Willen möglich bleibt.¹¹³

Es lässt sich festhalten, dass sich in Melanchthons Anthropologie die Auffassung von Verstand und Willen als den zwei rationalen Seelenkräften des Menschen findet. Durch die calixtische Prägung,¹¹⁴ die Mosheim in Kiel erhalten hat, ist eine Vermittlung dieser Seelenlehre an Mosheim wahrscheinlich und plausibel, da Melanchthons Konzeptionen bis ins 18. Jahrhundert gewirkt haben.¹¹⁵ Die beiden Grundvermögen der menschlichen Seele (wie sie bei Mosheim als Verstand und Wille erscheinen), sind in der gleichen Weise auch bei Melanchthon zu finden. Diese Prägung der Melanchthonschen Theologie wurde von Mosheim in der Homiletik an prominenter Stelle zu deren Gliederungsprinzip gemacht und zeigt gleichzeitig seine Verwurzelung im calixtischen Luthertum. Mosheims Psychologie ist also kein Spezifikum seiner Homiletik, sondern aus der theologischen Tradition erwachsen; ihre Anwendung auf die homiletische Lehrbildung ist jedoch als aufklärerisches Kennzeichen Mosheims zu sehen. Die psychologische Grundlegung der Homiletik teilt er mit zahlreichen weiteren Protagonisten der frühen Aufklärung, was zur Frage nach den Überschneidungen mit der Wolffschen Philosophie führt.

In der Forschungsgeschichte wurde vielfach nach den Schnittmengen Mosheims mit der Philosophie Christian Wolffs und Mosheims Positionierung zu Wolff gefragt.¹¹⁶ Gerade in der Psychologie zeigt sich die Übereinstimmung in

formatorischer Theologie, in: Hans-Ulrich Musolff/Anja-Silvia Göing (Hg.), Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 29), Köln u.a. 2003, 95–119, besonders 107–110.

¹¹³ Vgl. HELM, Interferenz, 203.

¹¹⁴ Zwar war auch außerhalb der Schule Calixts Melanchthons Anthropologie im Luthertum präsent, hat bei Calixt und seinen Schülern aber eine größere Präsenz entfaltet.

¹¹⁵ Vgl. DE ANGELIS, Bildungsdenken, 116.

¹¹⁶ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 177 FN 266 sowie MULSOW, Einführung, 12. Bei Heussi findet sich der Hinweis auf einen Brief Mosheims an Gesner, in dem er Wolff als seinen Freund bezeichnet. Vgl. HEUSSI, Mosheim, 95: „*Amicus mihi Wolfius est, tametsi, quod ipse non ignorat, Wofianus minime sim.*“ (KLOTZ, Epistolae Amoebaeae, 21). Jani schreibt über Mosheims Haltung zu Wolff: „Er [scil. Mosheim] schätzte diesen Mann, als einen der größten christlichen Weltweisen; er erkannte seiner Verdienste um den menschlichen Verstand, ja um Religion und Gelehrsamkeit; er hassete den frommen Verfolgungsgeist, der ihm gehässige Folgerungen aufdrang, und die Rache der Fürsten gegen ihn reizte. Allein, seine Verehrung gegen den Philosophen war nicht so blind, daß er dessen ganzes Lehrgebäude als vollkommen und unverbesserlich hätte ansehen sollen.“ (JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 469). Schließlich sind auch die Äußerungen Mosheims gegenüber Gottsched zu beachten, in dem er zwischen seiner Beurteilung als Gelehrter und als Theologe/Geistlicher trennt. Vgl. DÖRING, DETLEF, Die Rolle der Universität bei der Herausbildung der modernen Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Das Beispiel Helmstedt, in: Jens Bruning/Ulrike Gleixner (Hg.), Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010, 46–51, hier 50f. sowie GOTTSCHED, Briefwechsel Bd. 3, 146f.

der Auffassung der Seele mit den zwei Seelenkräften Verstand und Wille sowie der Abhängigkeit des Willens vom Verstand. Gleichwohl weist Heussi darauf hin, dass Mosheims Positionen schon feststanden, als die Wolffsche Philosophie ab 1723 populär wurde.¹¹⁷ Straßberger betont diese Überschneidung mit Wolff jedoch stark, sodass sich ein genauerer Blick lohnt. Auch Dreesman sieht eine Rezeption der Wolffschen Auffassung durch die ‚Übergangstheologie‘, für die er Reinbeck, Gottsched, Baumgarten und Mosheim als Rezipienten benennt.¹¹⁸

Die Hintergründe der Psychologie Wolffs sind selbst als Forschungsdesiderat erkannt und Gegenstand neuerer Forschung geworden.¹¹⁹ Wolffs Psychologie basiert auf einem „Vier-Kräfte-Schema“¹²⁰, das die Seele in Erkenntnis- und Begehungsvermögen teilt, wobei beide jeweils eine obere und untere Kraft haben. Daraus ergibt sich im Erkenntnisvermögen als obere Kraft Verstand und Vernunft, als untere Kraft Einbildungskraft und Empfindung. Das davon abhängige Begehungsvermögen teilt sich in vernünftigen Willen und sinnliche Begierde.¹²¹ Diese Wolffsche ‚Vierfeldertafel‘ war zeitgenössisch populär und „lange Zeit [...] vorbildlich“.¹²² Insgesamt handelt es sich bei Wolffs

¹¹⁷ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 234. Nachweisbar in Mosheims Bibliothekskatalog sind lateinische Ausgaben Wolffs aus den 1730er Jahren, hier exemplarisch: *Philosophia rationalis, seu Logica*, Frankfurt 1732; *Theologia naturalis*, Frankfurt 1736; *Psychologia empirica*, Frankfurt 1732; *Philosophia practica universalis*, Frankfurt 1738; *Philosophia prima seu Ontologia*, Frankfurt 1730. Vgl. MOSHEIM, *Catalogus Bibliothecae*, 262f. Nr. 5526–5543.

¹¹⁸ DREESMAN, ULRICH, *Aufklärung der Religion. Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings (PThK 20)*, Stuttgart 2008, 174.

¹¹⁹ Vgl. HINSKE, *Wolffs empirische Psychologie*, 106; RUDOLPH, OLIVER-PIERRE/GOUBET, JEAN-François (Hg.), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22)*, Tübingen 2004; LÖFFLER, KATRIN, *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730–1760 (Literatur und Kultur. Leipziger Texte B, 1)*, Leipzig 2005, 108–121; GOUBET, JEAN-François, *Rationale Psychologie*, in: Robert Theis/Alexander Aichele (Hg.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden 2018, 153–174; RUMORE, PAOLA, *Empirical Psychology*, in: Robert Theis/Alexander Aichele (Hg.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden 2018, 175–196.

¹²⁰ LÖFFLER, *Anthropologische Konzeptionen*, 111.

¹²¹ Vgl. a.a.O., 111. 384 sowie STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 254–258.

¹²² „Die Vermögenstheorie der empirischen Psychologie Wolffs stieß im 18. Jahrhundert auf großes Interesse. Begriffe wie ‚Bewusstsein‘, ‚Vorstellung‘ oder ‚Seelenvermögen‘, wie sie Wolff prägte, bürgerten sich ein, und die Vierfeldertafel mit den jeweils oberen und unteren Vorstellungs- und Begehungsvermögen blieb bei allen Erweiterungen und Differenzierungen, zu denen Wolff selbst vielfältig angeregt hatte, lange Zeit hindurch vorbildlich.“ (ALBRECHT, MICHAEL, *Christian Wolff und der Wolffianismus*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 5/1, hg. v. Helmut Holzhey/Villem Mudroch, Basel 2014, 103–236, hier 143). Zur europaweiten Verbreitung von Wolffs empirischer Psychologie und der Wirkung derselben vgl. HINSKE, *Wolffs empirische Psychologie*, 97.

Vermögenstheorie auch um eine „eigentümliche [] Mischung von eigenständiger Leistung und vagabundierendem Traditionsgut.“¹²³

Mosheims Psychologie basiert ebenfalls auf zwei Seelenkräften, Verstand und Wille, womit sie in ihrem dualistischen Aufbau grundsätzlich mit Wolffs Annahmen übereinstimmt, auch in der Abhängigkeit des Willens vom Verstand. Mosheim aber präzisiert keine weiteren ‚unteren Seelenkräfte‘ bzw. subsumiert diese unter Verstand und Wille, ohne sie explizit zu erwähnen (z.B. Rührung unter den Willen¹²⁴). Diese oberflächliche Übereinstimmung mit Wolffs und Gottscheds Psychologie, aber auch Baumgartens Position¹²⁵ scheint einen gewissen aufklärerischen Mainstream abzubilden, als dessen Teil auch Mosheim wahrgenommen wurde.¹²⁶ Eine Beeinflussung durch Wolff ist nicht auszuschließen; die Übereinstimmungen sind jedoch vergleichsweise oberflächlich und scheinen aufklärerisches Allgemeingut in Anlehnung an Wolff darzustellen.¹²⁷ Dieses verbindet sich bei Mosheim mit einer aufklärerischen, klassizistischen Wiederentdeckung des Renaissance-Humanismus, die auch von Mosheims Prägung durch die calixtische Tradition unterstützt wird. Die Psychologie Mosheims stellt folglich kein Proprium dar, sondern kann als Mainstream der aufklärerischen Auffassung der menschlichen Seelenkräfte gesehen werden. In ihrer Anwendung auf die Homiletik wird bei Mosheim schließlich zum ersten Mal das sichtbar, was aufklärerisches Allgemeingut werden sollte.

¹²³ HINSKE, Wolffs empirische Psychologie, 106. Auch Hammann sieht in der doppelten Adressierung von Verstand und Willen als Ziel der Predigt einen „Konsens [...] der frühauflärerischen Homiletik“, vgl. HAMMANN, Universitätsgottesdienst, 254.

¹²⁴ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 182–188.

¹²⁵ Auch Baumgarten setzt Erbauung von Verstand und Willen als Ziel der Predigt fest und weist die gleichen Bestandteile der Predigt aus: „Weil die Predigten aus zusammenhängenden Reden zur Erbauung der Zuhörer durch göttliche Warheiten bestehen, die Erbauung aber, oder Beförderung rechtmäßiger Gemütsfassung, so wol Unterricht und Ueberzeugung des Verstandes, als Rührung und Bewegung des Willens erfordert; so müssen zwei Hauptstücke zu einer Predigt gehören, einmal eine Abhandlung, und zweitens eine Anwendung göttlicher Warheiten; überdis [sic] aber auch eine Vorbereitung der Zuhörer, oder Eingang, und ein öffentliches Gebet zur Beförderung heilsamer Zueignung, als Nebenstücke derselben angesehen werden können.“ (BAUMGARTEN, SIEGMUND JACOB, Anweisung zum erbaulichen Predigen. Für seine Zuhörer ausgefertigt, hg. v. Johan Philipp Christian Bast, Frankfurt am Main 1752, 1f.).

¹²⁶ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 258.

¹²⁷ In Mosheims Bibliothek finden sich nur Wolff-Ausgaben ab 1730, vgl. MOSHEIM, Catalogus Bibliothecae, 128 Nr. 2233–2237 sowie 262f Nr. 5526–5543. Häfner/Mulsow geben bzgl. Christian Thomasius zu bedenken, dass es unwahrscheinlich scheint, dass Mosheim aus dessen Werk nur zwei Bücher besessen habe. Es ist ihrer Auffassung nach denkbar, dass die persönlich geschätzten Exemplare in der Familie verblieben sind. Vgl. HÄFNER/MULSOW, Mosheims Bibliothek, 393. Auch für frühe (deutsche?) Ausgaben Wolffs wäre dies denkbar, besonders da es sich bei den aufgeführten Ausgaben ausschließlich um lateinische handelt.

5.3 Mosheims Rezeption fremdsprachiger Predigtliteratur

Schon in einer Rezension zum ersten Band von Mosheims Predigten wird auf die Einflüsse fremdsprachiger Predigtliteratur hingewiesen, für die Tillotsons Name programmatisch steht:

Er [scil. Mosheim] selbst wird vielleicht nicht leugnen wollen, daß er die Ausländer, sonderlich den mit Recht hochgehaltenen Tillotson, und andere fleißig gelesen. Aber nach unserm Bedünken ist er der erste, welcher versucht, in unserer deutschen Sprache, und in Predigten so geschickt als glücklich sie zu imitieren.¹²⁸

Mosheims besonderes Interesse an englischer und auch französischer Predigtpraxis wird in der Forschungsliteratur durchgehend konstatiert.¹²⁹ Mosheim selbst wurde von verschiedenen Seiten als deutscher Bourdaloue, Tillotson oder Saurin beschrieben.¹³⁰

Anfang des 18. Jahrhunderts kam es zu einer vermehrten Rezeption englischer und französischer Predigten, die als Vorbilder in die deutsche Diskussion eingespeist wurden. Auf die Rolle Mosheims als Multiplikator fremdsprachiger Predigten im Kontext der Deutschen Gesellschaft hat Straßberger hingewiesen.¹³¹ In diesem Umfeld sind sowohl die Tillotson-Ausgabe, die Mosheim bevorwortet und vorangetrieben hat, als auch die deutsche Übersetzung der Predigten Jacques Saurins zu verorten.¹³² Von Gottsched und in der

¹²⁸ [ANONYM,] Rezension D. J. L. Mosheims Heilige Reden. Erster Theil. Hamburg, bey Th. C. Felginer, in: Auserlesene theologische Bibliothec, oder Gründliche Nachrichten von denen neuesten und besten theologischen Büchern und Schrifften, 14 (1725), 156–175, hier 174.

¹²⁹ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 120f; PETERS, Bahnbrecher der modernen Predigt, 194–196; STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 292f. Zu Tillotson im Besonderen vgl. STEIGER, Mosheims Predigten, 92–97. Besonders treffend fasst Reinhard Krause zusammen: „Besonders Johann Lorenz von Mosheim ist ein Kenner der englischen und französischen Homiletik. Er veröffentlicht 1728 in deutscher Übersetzung ‚Auserlesene Predigten Tillotsons‘. Weil er durch seine Wirksamkeit die Deutschen davon überzeugt, ‚daß auch die Predigt vor das Forum des guten Geschmacks‘ gehört, und selbst entscheidend dazu beiträgt, daß die evangelische Predigt wieder eine gewisse Achtung und Anerkennung bei den Gebildeten findet, hat man ihn damals wegen seiner ausländischen Vorbilder den ‚deutschen Tillotson oder Saurin‘ genannt.“ (KRAUSE, Predigt der späten deutschen Aufklärung, 15). Mosheims Beschreibung als deutscher Bourdaloue durch „Prevost d’Exilles“ (d.i. Antoine-François Prévost d’Exiles, 1697–1763) in dessen Zeitschrift *Pour et Contre* findet sich bei MOSER, JOHANN JACOB, Beytrag zu einem Lexico der jetztlebenden Lutherisch= und Reformirten Theologen [...], Bd. 2, Züllichau 1741, 520.

¹³⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 117; SCHIAN, Geschichte der christlichen Predigt, 691f.

¹³¹ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 295–301.

¹³² Vgl. a.a.O., 296–302 sowie SCHUNKA, ALEXANDER, Ein neuer Blick nach Westen. Deutsche Protestanten und Großbritannien (1688–1740) (Jabloniana 10), Wiesbaden 2019, 344–348. Bei Saurin handelt es sich entgegen der Darstellung Schunkas jedoch nicht um Elie Saurin (1639–1703), sondern um Jacques Saurin (1677–1730). Siehe STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 298.

Deutschen Gesellschaft wurden aber auch die Predigten Louis Bourdaloues empfohlen.¹³³

Mosheims Rezeption englischer und französischer Predigtliteratur ist folglich im Kontext der Rezeption dieser Predigten in der Deutschen Gesellschaft zu sehen, die englische und französische Predigten in ähnlicher Weise rezipierte.¹³⁴ Dabei ist detailliert zu überprüfen, wie stark englische und französische Predigten Mosheim geprägt haben bzw. wie er sie verarbeitet hat. Als Quellen zur Klärung dieser Frage sind Mosheims Vorrede zu Tillotsons Predigten¹³⁵ und ein Abschnitt aus der *Anweisung* aufschlussreich. Es werden zuerst Mosheims eigene Positionierungen zu fremdsprachigen Predigten und Predigern auf Grundlage der *Anweisung* dargestellt. In einem zweiten Schritt werden exemplarisch zwei von Mosheim herausgehobene Prediger, John Tillotson und Louis Bourdaloue, in Hinblick auf ihr Predigtwerk wie auf ihre Rezeption analysiert.

5.3.1 Mosheims Stellungnahme zur zeitgenössischen Predigt in Europa

Mosheim bietet in der *Pastoraltheologie* einen sehr kurzen Überblick über die verschiedenen christlichen Denominationen und ihre Predigtstile.¹³⁶ Ausführlich äußert er sich dagegen in der *Anweisung* zu französischen (vorrangig katholischen) als auch zu englischen Predigern.¹³⁷ Nach einem historischen Überblick wendet Mosheim sich auch gegenwärtigen europäischen Predigtstilen zu, die er nach Konfessionen aufgeteilt behandelt (§ 13 Römisch-katholisch; § 14 Reformierte Gemeinden, darunter auch die anglikanische Kirche). Dabei arbeitet er durchaus holzschnittartig und greift dabei auch auf zeitgenössisch verbreitete Stereotype zurück (bspw. die sogenannte natürliche Beredsamkeit der Franzosen).

Insgesamt schätzt Mosheim die Predigtqualität in der römisch-katholischen Kirche als sehr schlecht ein. Dies gilt insbesondere für ‚die‘ italienische Predigt, für die er drei Beispiele vorstellt: Im ersten Beispiel, den Predigten Papst

¹³³ Vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 186. 220–223.

¹³⁴ Ähnliches ist für die Wiederentdeckung antiker Predigten im Gottsched-Umfeld zu vermerken. Dafür steht exemplarisch Johann Andreas Cramers (1723–1788) Ausgabe von Predigten des Johannes Chrysostomos. Die Ausgabe umfasste 10 Bände und erschien in der Jahrhundertmitte: CHRYSOSTOMOS, JOHANNES, *Predigten und Kleine Schriften: Aus dem Griechischen übersetzt. Mit Abhandlungen und Anmerkungen begleitet*, hg. v. Johann Andreas Cramer, 10 Bde., Leipzig 1748–1751. Diese Übersetzung wirkte auch in überarbeiteter Form im Katholizismus und erreichte sogar drei Auflagen. Vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 216f. Auch in Mosheims Bibliothek ist eine Chrysostomos Ausgabe nachweisbar, vgl. MOSHEIM, *Catalogus Bibliothecae*, 259 Nr. 5475.

¹³⁵ Vgl. Kap. 6.1.3.

¹³⁶ Vgl. MOSHEIM, *Pastoraltheologie*, 89–92. Vgl. dazu Kap. 6.3.

¹³⁷ Vgl. MOSHEIM, *Anweisung*, 89–108.

Benedikts XIV., imitiert dieser Papst Leo I. und damit einen Predigtstil aus dem 5. Jahrhundert, im zweiten Fall ist der Prediger mit Umhergehen auf der (sehr großen) Kanzel beschäftigt und erzählt dabei Geschichten. Das dritte Beispiel bilden die Bußprediger, die auf öffentlichen Plätzen predigen, im Lauf der Predigt zur Selbstgeißelung übergehen und auf das Spektakel abzielen.¹³⁸ Deutsche katholische Predigt verwirft Mosheim mit dem Beispiel von Abraham a Sancta Clara, dem er eine „jämmerliche [] Art zu predigen“¹³⁹ bescheinigt.¹⁴⁰ Die einzigen römisch-katholischen Prediger, die Predigten nach rhetorischen Regeln verfassten, seien die Franzosen. Dies sieht Mosheim in der natürlichen Beschaffenheit des französischen Volkes, aber auch in der besonderen Pflege griechischer und römischer Rhetorik und dem Gebrauch der Vernunft begründet.¹⁴¹ Unter den französischen Predigern sei Louis Bourdaloue (1632–1704) der herausragende, weil er mit einer schönen Sprache die Gegenstände der Religion darstellen konnte.¹⁴² Die deutsche Übersetzung spiegelt in Mosheims Augen die sprachliche Strahlkraft Bourdaloues nur unzureichend wider, was ein grundsätzliches Problem bei der Übersetzung von Predigten darstellt.¹⁴³ Ein weiterer französischer Prediger ist Esprit Fléchier (1632–1710), der für seine „Lob- und Leichenpredigten“¹⁴⁴ bekannt sei und bis in Mosheims Gegenwart als Muster bemüht werde.¹⁴⁵ Auch hier tritt das Übersetzungsproblem zu Tage, „[...] der deutsche Flechier ist der rechte Flechier nicht; denn alle witzige Schriften der Franzosen verlieren vieles von ihrer Schönheit, wenn sie verdeutschet werden.“¹⁴⁶ Der aktuelle Prediger am französischen Hof, Charles Frey de Neuville (1693–1774), ist nach Mosheims Dafürhalten zu sehr mit Wortspielen beschäftigt, werde aber für seine Predigten allgemein sehr gelobt.

¹³⁸ Vgl. a.a.O., 91. „Man hat in Italien besondere Bußprediger, welches rechte Kanzelhelden sind, und etwas anders predigen. Sie schlagen nämlich ihre Kanzel auf den Marktplätzen und an anderen öffentlichen Orten auf, predigen fast auf die Art, wie die übrigen, und wenn sie ein wenig gepredigt haben, machen sie sich bloß, kriegen ihre Peitsche hervor, peitschen sich, ihre Busse anzuzeigen [...]“ (A.a.O., 91).

¹³⁹ A.a.O., 92.

¹⁴⁰ Hier greift Mosheim offensichtlich auf ein im Luthertum gepflegtes Stereotyp der katholischen Barockpredigt am Beispiel von Abraham a Sancta Clara (1644–1709) zurück, das zuerst von Christian Thomasius (1655–1728), dann von Erdmann Neumeister (1671–1756) festgeschrieben und auch von Gottsched genutzt wurde. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 120f.

¹⁴¹ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 92.

¹⁴² Vgl. a.a.O., 92f. Auch Gottsched empfahl Bourdaloue vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 186.

¹⁴³ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 93.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Auch hier zeigt sich die Übereinstimmung mit Gottscheds Empfehlung Fléchiers, vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 221–223. 294f.

¹⁴⁶ MOSHEIM, Anweisung, 93.

Außer den Predigten bespricht Mosheim auch die homiletischen Konzepte von Francois de Salignac de la Mothe Fénelon (1651–1715), René Rapin (1621–1687) und Blaise Gisbert (1657–1731).¹⁴⁷ Fénelon habe eine „Anweisung zur geistlichen Beredsamkeit“¹⁴⁸ geschrieben, der leider die innere Ordnung fehle – unter diesem Fehler litten die meisten französischen Prediger. Rapin sei zwar gründlicher, aber auch bei ihm fehlten einige Aspekte, die für die Erstellung einer Predigt wichtig seien. Der bedeutendste Homiletiker sei Gisbert, wobei die deutsche Übersetzung seiner Schrift von mangelhafter Qualität sei. Mosheim vermisst „Methode, Ordnung, Gründlichkeit“¹⁴⁹. Im nächsten Schrift kritisiert Mosheim die „Hauptfehler der französischen geistlichen Beredsamkeit“¹⁵⁰. Der erste Fehler bestehe in der zu starken Betonung der Affekte, d.h. in einer zu lebhaften, fast schauspielerischen Gestaltung der Predigt. Dazu zähle auch eine Form von Deklamation, die dem normalen Sprechen nicht mehr entspreche und eine eigene Notenschrift erfordere.¹⁵¹ Als zweiten Fehler benennt Mosheim die mangelnde Beachtung des Predigttextes, der nur als Einstieg bzw. Gelegenheit zur Predigt diene, aber selbst nicht erklärt werde.¹⁵² Der dritte Kritikpunkt trifft die Sprache der Predigttexte und anderer zitierter Passagen, die auf Latein verlesen würden. Da es oft keine Übersetzung gebe, bleibe der „gemeine Mann“¹⁵³ ohne Erkenntnis der Schrift.¹⁵⁴ Der letzte Kritikpunkt trifft die ganze katholische Kirche, insbesondere die Heiligen und ihre Verehrung, auch in Predigten.¹⁵⁵

Insgesamt fällt auf, dass Mosheim bei Bourdaloue, Fléchier und Gisbert die französische und die deutsche Ausgabe gekannt haben muss, wenn er die Übersetzungsqualität beurteilt. Als ‚französisches‘ Alleinstellungsmerkmal schätzt er einen angenehmen Stil, auch der Rückbezug zu griechischer und römischer Rhetorik sowie die besondere Hochschätzung der Vernunft stechen ins Auge. Diese positiven Aspekte der französischen Predigt sind auch bei Mosheim selbst verwirklicht und wahrscheinlich betont er sie unter der Vorannahme seines eigenen Konzeptes: Auch er empfiehlt den Vernunftgebrauch und einen einfachen Stil. Die Rückbezüge zu griechischen und römischen

¹⁴⁷ Auch diese drei Prediger werden von Gottsched empfohlen, vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 206–210.

¹⁴⁸ MOSHEIM, Anweisung, 93f.

¹⁴⁹ A.a.O., 94.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 95.

¹⁵² Vgl. ebd.

¹⁵³ A.a.O., 96.

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O., 95f. „Es ist sehr verdrießlich, daß sie den Text lateinisch ablesen, und die Sprüche, so sie anführen, gleichfals lateinisch hersagen. Man lieset kaum eine halbe Seite, so kommt eine barbarische lateinische Stelle aus der Vulgate [sic]; aber dieses können sie nicht vermeiden, weil dieselbe auf der tridentinischen Kirchenversammlung für authentisch ist erklärt worden.“ (Ebd.).

¹⁵⁵ „Sie predigten nicht stets das Wort Gottes, sondern Menschentand.“ (A.a.O., 96).

Rednern sind m.E. bei Mosheim nicht offensichtlich bzw. explizit, gehören aber gleichwohl zum Bildungskanon der Zeit. Kritisch positioniert sich Mosheim zu einem überzogenen Einsatz der Affekte, der sich im schauspielerischen, unangemessenen Agieren auf der Kanzel niederschlägt. Dieser Aspekt ist vor dem Hintergrund von Mosheims Mittelweg zwischen Extremen zu erklären, betont er an anderer Stelle doch die Lebhaftigkeit und persönliche Ergriffenheit des Predigers bei der Nutzenanwendung. Auffällig ist auch Mosheims Fokussierung auf die Predigtperikope: Sie ist Grundlage der Predigt, nicht nur ihr Aufhänger. Die genaue Ergründung des Textes ist Grundlage für alle nachfolgend ausgeführten Lehren, die sich immer an der Schrift messen lassen müssen.

Unter den reformierten und anglikanischen Predigern behandelt Mosheim holländische, deutschsprachig-reformierte, englische und französischsprachig-reformierte. Den Schwerpunkt nehmen hier die englischen und französisch-reformierten Prediger ein, wobei Mosheim den letzteren eine, wenn auch eingeschränkte, Orientierungsfunktion zuerkennt. Holländische Predigten seien „trocken“¹⁵⁶ und zu stark auf die Schrifterklärung fixiert, sodass diese die komplette Predigt einnehme.¹⁵⁷ Deutschsprachige reformierte Predigten orientierten sich an unterschiedlichen europäischen Vorbildern und hätten deshalb keinen eigenen Stil. Positiv erwähnt werden Schweizer Prediger, die den deutschen (lutherischen) Predigern in der Gestaltung ähnelten, aber „mehr Witz“¹⁵⁸ und eine gute Auslegung hätten.¹⁵⁹

In der englischen Predigt sei die Gründlichkeit im Gegensatz zur Lebhaftigkeit stark ausgeprägt, wodurch die Predigten überhaupt keine rhetorische Gestaltung hätten. Während Parlamentsreden von einer „natürliche[n] Beredsamkeit“¹⁶⁰ zeugten, glichen die Predigten mehr Abhandlungen denn Reden.¹⁶¹ Drei englische Prediger hebt Mosheim hervor: Johann [John] Tillotson (1630–1694), Isaac Barrow (1630–1677) und Samuel Clark[e]¹⁶² (1675–1729). Bei Tillotson lobt er den freien Vortrag der Predigt, die Ordnung und Gründlichkeit sowie den angenehmen Stil. Die Inhalte („Wahrheiten“) würden gut vermittelt und bewiesen, aber es mangle vor allem in der Anwendung an „Feuer“ und „Lebhaftigkeit“¹⁶³. Ein ähnlicher Stil mit klaren Beweisen und einer übermä-

¹⁵⁶ A.a.O., 97.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., 97f.

¹⁵⁸ A.a.O., 98.

¹⁵⁹ Vgl. a.a.O., 98f.

¹⁶⁰ A.a.O., 99.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., 99.

¹⁶² Mosheim schreibt Clark, die gebräuchliche englische Schreibweise ist jedoch Clarke. Neben Tillotson ist auch Clarke im Umfeld der Deutschen Gesellschaft anzutreffen, da er in Korrespondenz mit ihr stand. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 295.

¹⁶³ MOSHEIM, Anweisung, 101.

ßig trockenen Sprache finde sich auch bei Barrow. Der dritte englische Prediger ist Clarke, er sei für seine wissenschaftlichen Leistungen und die stilistisch schönen Predigten bekannt. Auch bei ihm bemängelt Mosheim die schlechte deutsche Übersetzung. Alle drei Prediger werden von Mosheim hinsichtlich ihrer Sprachform kritisiert, denn ihre Predigten seien nicht an der Rhetorik orientiert: „Sie sind gelehrte Abhandlungen, keine Reden. Er [scil. Clarke] erklärt und beweiset strenge, und richtet sich in seinen Erklärungen und Beweisen nicht nach den Regeln der Redener, sondern der Weltweisen.“¹⁶⁴ Von den nonkonformistischen Predigern, die Mosheim insgesamt positiv beurteilt, hebt er Isaac Watts (1674–1748) und Johann Foster, vermutlich gemeint ist James Foster (1697–1753), hervor.

Bei den französischsprachig-reformierten Predigern kritisiert Mosheim die mangelnde Beachtung des Predigttextes, lobt jedoch die gute Durchführung von Beweis und Inhalt des Themas (Bsp. Saurin, Buße).¹⁶⁵ Als wichtigsten Vertreter identifiziert Mosheim Jacques Saurin (1677–1730).¹⁶⁶ Auch bei ihm spiegelt die deutsche Übersetzung den wahren Charakter seiner Predigten nicht wider.¹⁶⁷ Da Saurins Predigten offensichtlich als Musterpredigten genutzt wurden, will Mosheim eine angemessene Beurteilung vornehmen. Positiv hebt er hervor, dass Saurin den biblischen Text „ordentlich und deutlich“¹⁶⁸ erkläre; diese Textbehandlung sei mustergültig. Ein zweiter positiver Aspekt bestehe in der ordentlichen Struktur seines Vortrags, auch diese sei adaptierbar. Als letztes nimmt Mosheim seinen Stil in den Blick, den er als „lebhaft, angenehm“¹⁶⁹ beschreibt und darin eine angemessene, nicht zu trockene Abhandlung des Stoffes sieht. Aber auch bei Saurin findet Mosheim Kritikpunkte, die in einer zu großen Lebhaftigkeit (begründet im ‚französischen Naturell‘), zu philosophischen Beweisen und zu schlechten Nutzenanwendungen bestehen.¹⁷⁰ Der „erbaulichste reformirte Prediger ist Samuel Werenfels“¹⁷¹ (1657–1740), der gründliche und verständliche Beweisführungen biete: „Wir rathen einem

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Vgl. a.a.O., 102f.

¹⁶⁶ Zur Bedeutung und Popularität von Saurin als Predigtvorbild im Kontext der Deutschen Gesellschaft vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 298–301.

¹⁶⁷ „Die deutsche Uebersetzung seiner Predigten ist wohl gerathen, aber man kennet darin den Saurin doch nicht so, als wenn man die französische Urkunde lieset.“ (MOSHEIM, Anweisung, 103). Verschiedene französische Ausgaben von Saurins Predigten finden sich auch in Mosheims Bibliothekskatalog. Vgl. MOSHEIM, Catalogus Bibliothecae, 367 Nr. 6877–6887.

¹⁶⁸ MOSHEIM, Anweisung, 104.

¹⁶⁹ A.a.O., 105.

¹⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁷¹ A.a.O., 106. Eine französische Ausgabe von Werenfels' Predigten ist auch in Mosheims Bibliothekskatalog zu finden: WERENFELS, SAMUEL, Sermons sur des verités importantes de la religion, Amsterdam 1727. Vgl. MOSHEIM, Catalogus Bibliothecae, 323f. Nr. 6270 b).

ieden an, der recht erbaulich predigen will, diese Predigten zu lesen.¹⁷² Abschließend gibt Mosheim sechs Ratschläge für den Fall einer Orientierung an französisch-reformierten Predigten, was im Vergleich mit den anderen fremdsprachigen Predigten singular ist. Dazu mahnt Mosheim den deutschen Kontext im Blick zu behalten – dieser dulde weder zu starke Lebhaftigkeit (1) und noch zu großen Scharfsinn (2). Die deutschen Hörenden hätten allgemein nicht die gleichen Bildungsvoraussetzungen (in Frankreich gebe es eine stärkere religionsphilosophische Katechese) und die gedruckten französisch-reformierten Predigten seien auf gebildete Gemeinden ausgerichtet (3). Die Bindung des Predigtthemas an die Bibelstelle sei die wichtigste Grundlage der Predigt und dürfe nicht vernachlässigt werden (4); auch die Beweise seien der Schrift und nicht in gleichem Maß der Vernunft zu entnehmen (5). Abschließend warnt Mosheim ganz lutherisch:

Sie sind fast alle mit einander halbe Pelagianer und Arminianer; denn sie meinen, der Mensch vermöge seiner Kräfte viel. Daher bringen sie wenig auf die Glaubenslehre, sondern mehr auf den Wandel, und sie schärfen die Lebenssätze nicht nach der Vorschrift des Evangelii, sondern nach der Vernunft ein.¹⁷³

Insgesamt rät Mosheim zur Orientierung an fremdsprachigen Predigten wie folgt: „Wer also durch gute Muster lernen will, wie er seinen Satz recht aus einander setzen und deutlich erklären soll, der muß sich die Engländer zum Vorbilde wählen, und in dem äuserlichen Vortrage und der Einkleidung der Sachen die Franzosen zum Muster annehmen.“¹⁷⁴ Die Fragestellung, wie fremdsprachige Predigten in Deutschland rezipiert werden können, spiegelt sich in Mosheims beständiger Kritik adäquater Übersetzungen – grundsätzlich bleibt für Mosheim ein spezifischer (englischer oder französischer) Predigtstil aber an seine Ursprungssprache gebunden.

Ein besonderes Augenmerk ist auf Mosheims Stellung zu Tillotson zu richten. Schon die ältere Forschung hat dessen Bedeutung für Mosheim hervorge-

¹⁷² MOSHEIM, Anweisung, 106.

¹⁷³ A.a.O., 107.

¹⁷⁴ A.a.O., 99. So auch an anderer Stelle: „Es giebet Leute, die predigen nur für den Verstand, und suchen blos die Erkenntniß von den Religionswahrheiten in ihren Zuhörern zu verbessern. Es giebet wieder andere, welche nur für den Willen predigen, und denselben zu erwecken sich angelegen seyn lassen. Jenes thun sonderlich die Engländer [sic]. Sie tragen die Wahrheiten der Religion sehr ausführlich, gründlich und deutlich vor; aber sie vergessen den Willen. Sie hängen zwar ihren Predigten einige Ermahnungen an: allein dieselben sind gemeinlich nur sehr kurz, dürre und trocken. Hingegen die Franzosen predigen mehr für den Willen. Ihre geistlichen Reden sind größtentheils Ermahnungen; sie vergessen den Verstand, und sie bedenken nicht, daß die Gottseeligkeit auf die Erkenntniß müsse gebauet werden. Die meisten unserer Gottesgelehrten treffen es besser. Wir sehen in unserer Kirche auf den Verstand und Willen zugleich, wir haben eine solche Predigtform angenommen, daß beydes, Verstand und Herz, sein Theil bekommt. [...] Diese gedoppelte Absicht einer Predigt wird in der gemeinen Sprache durch ein einziges Wort angedeutet, und die Erbauung genennet.“ (A.a.O., 14f.).

hoben: Als Gemeinsamkeiten zwischen beiden identifiziert Heussi den Latitudinarismus, die positive Stellung zur Vernunft und die Überzeugung der Beweisbarkeit des Übernatürlichen vor der Vernunft.¹⁷⁵ Eine Imitation Tillotsons und eine Ähnlichkeit mit fremdsprachigen Predigten schließt Heussi (vor dem Hintergrund seiner eigenen nationalen Ausrichtung)¹⁷⁶ aus, deutet die Gemeinsamkeit aber als Reaktion auf die homiletische Großwetterlage.¹⁷⁷ Außerdem konstatiert er für Tillotson eine stärkere rhetorische Gestaltung der Predigt.¹⁷⁸ Hier ist zu fragen, ob nicht eher Heussis ‚deutsches Nationalgefühl‘ seinen Blick auf die fremdsprachigen Predigteinflüsse verstellt hat: Mosheim hat offensichtlich englische und französische Predigten gelesen und wollte sie für den deutschen Kontext adaptieren. So widerspricht Peters Heussis Einschätzung und stellt Tillotson als philosophisch ausgerichteten Prediger dem rhetorischen Mosheim gegenüber. Er sieht in Mosheims Vermittlung „fremdländische[r] Einflüsse“¹⁷⁹ (auch hier ist die *Anweisung* Grundlage für diese Annahme) „eines seiner Hauptverdienste um die Homiletik“¹⁸⁰. Gleichzeitig folgt er stärker Mosheims eigener Einschätzung, wie englische und französische Predigten zu berücksichtigen seien; sieht jedoch keine „direkte Beeinflussung seiner homiletischen Theorie“¹⁸¹.

Tillotsons Bedeutung für die zeitgenössische homiletische Debatte in Deutschland zeigt sich in der deutschen Übersetzung seiner Predigten. Zu dieser Übersetzung hat Mosheim eine Vorrede beigezeichnet und darin Tillotsons Predigten sehr gelobt.¹⁸² Die Predigten wurden zwischen 1728 und 1736 von Johann Martin Darnmann (1698–1754)¹⁸³ herausgegeben, sind in Helmstedt bei Christian Friedrich Weygand erschienen und umfassen acht Bände. Die Ausgabe spiegelt das Anfang des 18. Jahrhunderts neu erwachende Interesse lutherischer Theologen an englischen Predigern wider, deren Predigten als Im-

¹⁷⁵ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 121.

¹⁷⁶ Ähnliche Nationalismen prägen auch die ältere französische Geschichtsschreibung über Bourdaloue, vgl. HASQUENOPH, SOPHIE, Louis Bourdaloue (1632–1704). *Le prédicateur de Louis XIV (Biographies)*, Paris 2013, 16.

¹⁷⁷ „Es ist überhaupt falsch, seine rednerische Vollendung auf irgend welche ganz bestimmte Einflüsse allein zurückführen zu wollen, mögen das nun die Engländer und Franzosen oder mögen es Cicero und die antiken Rhetoren sein. Er selbst hatte in sehr lebhaftes Empfinden dafür, kein bloßer Nachahmer anderer zu sein, und gegenüber den Versuchen, seine Vorbilder ausfindig zu machen, reagierte in ihm sein deutsches Nationalgefühl, das sich gegen die damals den meisten Deutschen selbstverständlichen Auslandshuldigungen auflehnte. Die Verwandtschaft mit den genannten ausländischen Predigern entspringt der Ähnlichkeit der allgemeinen geistigen Situation, in der die betreffenden Prediger gelebt haben, und nicht bewusster Nachahmung.“ (HEUSSI, Mosheim, 121).

¹⁷⁸ Vgl. a.a.O., 120f.

¹⁷⁹ PETERS, Bahnbrecher der modernen Predigt, 194.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Vgl. Kap. 6.1.3.

¹⁸³ Darnmann war ab 1731 Mitglied der Deutschen Gesellschaft.

pulse für die deutsche Predigtkultur gelesen und rezipiert wurden. Nach einer französischen Übersetzung der Predigten Tillotsons durch Isaac de Beausobre (1659–1738), die als zu stark von der Position des Übersetzers beeinflusst wahrgenommen wurde, kam es zu einer Übersetzung der Predigten Tillotsons ins Deutsche.¹⁸⁴ Daran war Mosheim durch seine Initiative und Abfassung der Vorreden maßgeblich beteiligt. Auch die Wahl der Übersetzer Heinrich Richard Märtens (1699–1743) und Darnmann für die zweite Auflage verortet dieses Vorhaben im Umfeld der Deutschen Gesellschaft.¹⁸⁵ Durch diese Predigtausgabe konnte „das Predigtvorbild Tillotsons an breite Leserkreise vermittelt“¹⁸⁶ werden: „Die Übersetzung fand innerhalb der gelehrten Welt wohlwollende Aufnahme, sie wurde als Beitrag zur Verbesserung der Predigtkunst in Deutschland aufgefasst, aber auch als wichtiger Schritt im Kampf gegen den Atheismus.“¹⁸⁷ Mosheim sah in Tillotson ein anglikanisches Vorbild im Kampf gegen den Deismus, seine Predigten aber auch als „Musterbeispiele protestantischer Kanzelrhetorik“¹⁸⁸. Die Verbreitung und Rezeption fremdsprachiger Predigten, besonders der Tillotsons, diente dabei als Vorbild für eine Veränderung der deutschsprachigen Predigt: „Mit Hilfe erprobter anglikanischer Vorbilder sollten die protestantische Predigt verbessert und zugleich durch ausgewählte Übersetzungen die deutsche Sprache gereinigt werden.“¹⁸⁹

Immer wieder, auch im Zusammenhang mit der Tillotson-Ausgabe, wurde der Vorwurf erhoben, dass Mosheim Tillotson imitiere. Heussi sieht Mosheims Engagement für deutsche Tillotson-Ausgabe als sein Bemühen um die Entkräftung dieses Vorwurfs.¹⁹⁰ So wurde Tillotson beispielsweise in der *Aus-*

¹⁸⁴ Vgl. SCHUNKA, Blick nach Westen, 346.

¹⁸⁵ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 296. Zu beiden Übersetzern siehe Kap. 6.1.3.

¹⁸⁶ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 297.

¹⁸⁷ SCHUNKA, Blick nach Westen, 347.

¹⁸⁸ A.a.O., 348.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 120. Heussi verweist in FN 6 auf einen Beitrag der *Bibliothèque raisonnée* von 1728, aus dem aber nur der Vorwurf der freien Übersetzung englischer Predigten, nicht konkret der Predigten Tillotsons hervorgeht. Die von Schunka behandelte Debatte ist ins Jahr 1732 zu datieren, aber bereits seit 1728 gab es zu Mosheims Imitation von Tillotsons oder englischen Predigten im Allgemeinen Spekulationen, die sich offenbar hartnäckig hielten: In den *Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen* aus dem Jahr 1730 ist zu lesen, dass Mosheim selbst mit einem französischen Brief an die Herausgeber der *Bibliothèque raisonnée* widersprochen habe, wo das Gerücht zuerst kursierte. Vgl. [ANONNOYM,] Leipzig, in: *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen* 16 (1730), 373–376, hier 374. Dazu schreibt Gabriel Wilhelm Goetten (1708–1781): „Der Verfasser der *Biblioth. Raisonné* Tom. I. P. II. hatten des Herrn Abts Historie Mich. Serveti auf eine abgeneigte Art beurtheilt, und die meisten von des Herrn Abts vortreflichen Predigten vor freye Übersetzungen Englischer Predigt ausgegeben. Wie schrieb der Herr Abt dagegen? Auf eine ihm gewöhnliche glimpfliche und bescheidene aber zugleich gründliche und überzeugende Art. Er forderte seinen Verläumder auf, daß er die Engländer nennen und anzeigen sollte, aus deren Predigten

erlesenen theologischen Bibliothec sehr positiv rezipiert und „Mosheim eine Nähe zum englischen Vorbild unterstellt“¹⁹¹. Daraufhin widersprach ein Unterstützer Mosheims, dass dieser nicht nur Tillotsons Predigten nachahme. Johann Christoph Coler, Herausgeber der *Auserlesenen theologischen Bibliothec* betonte infolgedessen seine Übereinstimmung mit Mosheim und erklärte, er habe nur „dessen Rolle als Popularisierer Tillotsons loben wollen“¹⁹². Mosheims Rolle als Vermittler fremdsprachiger Predigten wurde offensichtlich positiv wahrgenommen, sorgte bei der Frage nach Nähe und Distanz zu fremdsprachigen Predigten jedoch auch für Diskussionsbedarf.

Insgesamt ist eine Prägung Mosheims durch seine Rezeption fremdsprachiger Predigten anzunehmen. Er hat beträchtliche Mengen an fremdsprachiger Predigtliteratur gelesen (wenn man der Eigendarstellung in der *Anweisung* folgt) und diese für deutsche Verhältnisse anzupassen versucht. Mosheim hebt in der *Anweisung* unter anderem die Prediger (Tillotson, Bourdaloue, Saurin) hervor, die auch in der Deutschen Gesellschaft als Vorbilder rezipiert wurden. Dies spiegelt sich paradigmatisch in seinem Ratschlag, sich im Stil an den Franzosen (hier *nicht* ausdifferenziert zwischen römisch-katholisch und reformiert) und in der Entfaltung der Materie an den Engländern zu orientieren. Mosheims eigene Predigtgestaltung folgt auch dieser Maxime: rhetorische Gestaltung der Sprache, die einen angenehmen Stil erzeugen soll, verbunden mit einer präzisen Durchdringung der Inhalte.¹⁹³ Dabei nutzt Mosheim die englischen und französischen Prediger wie Tillotson, Bourdaloue oder Saurin als für ihre jeweilige (Predigt-)Kultur typische Vertreter, zwischen denen er einen Mittelweg suchen will. Mit dem Abschnitt der *Anweisung* ist für Mosheim eine gewisse Multiplikatoren-Funktion hinsichtlich fremdsprachiger Predigt anzunehmen: Der Abschnitt kann auch als Empfehlung bestimmter Prediger und Übersetzungen gelesen werden, die die Lesenden zu Rate ziehen sollen.

5.3.2 Mosheims Predigten im Kontext der Predigten Tillotsons und Bourdaloues

Um Mosheims Rezeption von und die Schnittmengen mit englischer und französischer Predigtliteratur genauer zu bestimmen, wird ein Überblick über die Predigten Tillotsons und Bourdaloues folgen. Leitendes Interesse ist dabei der

er das Seine entlehnet habe. Und solches konnte er nicht leisten.“ (GOETTEN, *Das Gelehrte Europa*, 724f.). Ähnlich auch der Artikel zu Mosheim im Zedler, wo der Vorwurf der freien Übersetzung von Tillotsons Predigten durch Mosheim dokumentiert ist, vgl. [ANONYM,] Mosheim Zedler, Sp. 1900. Die Debatte hat ebenfalls einen Niederschlag gefunden bei: MO-SER, *Beytrag zu einem Lexico*, 520.

¹⁹¹ SCHUNKA, *Blick nach Westen*, 347.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Vgl. Kap. 6.

Vergleich mit Mosheim bzw. dessen Kritik oder positive Aufnahme. Die Auswahl dieser beiden Prediger steht dabei sinnbildlich und exemplarisch für die schematisierende Rezeption Mosheims, die den englischen oder französischen Predigern bestimmte Qualitäten zuschrieb.¹⁹⁴ Gleichzeitig stehen beide auch in der gegenwärtigen Predigtforschung für einen bestimmten Typus der Predigt in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, den Thomas Worcester als „classical sermon“¹⁹⁵ auffasst und der sich im Wesentlichen durch eine Ablehnung der Barockpredigt bei gleichzeitiger ethischer Ausrichtung auszeichnet.¹⁹⁶

a) John Tillotson

Für die Vermittlung fremdsprachiger Predigt und ihrer Anliegen nach Deutschland durch Mosheim sind Tillotsons Predigten von besonderem Interesse. Wie die folgenden exemplarischen Vergleiche zeigen, gibt es durchaus ähnliche Themen und Motive. Das wird auch auf der homiletischen Ebene deutlich, da Tillotsons Einsatz für eine Reform der Predigt in England entscheidend war.¹⁹⁷

John Tillotson wurde Ende September oder Anfang Oktober 1630 in Haugh End, Sowerby, in Yorkshire geboren und starb am 22. November 1694 in London.¹⁹⁸ Nach seiner Ausbildung am Clare College in Cambridge wurde er 1661 Hilfsgeistlicher in Cheshunt, Hertfordshire und 1663 Pfarrer in Kedington, Suffolk.¹⁹⁹ Im selben Jahr wurde Tillotson Prediger an St. Lawrence (Tuesday lecturer) und bei der Society of Lincoln's Inn in London, was ihm eine große Zuhörendenschaft verschaffte, die sowohl intellektuell anregend als auch politisch einflussreich war.²⁰⁰ In den 1660er Jahren war er Londons beliebtester Prediger²⁰¹ und galt gut ein Jahrhundert lang als bedeutendster Prediger der

¹⁹⁴ Ein weiteres Analysefeld, das hier nicht bearbeitet werden konnte, wären die Predigten Jacques Saurins, die Mosheim ebenfalls positiv bespricht und die er als herausragendes Beispiel französisch-reformierter Predigtkultur sieht. Auch sie wurden in aufklärerischen Kreisen bekannt gemacht. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 298–301.

¹⁹⁵ WORCESTER, THOMAS, *The Classical Sermon*, in: Joris van Eijnatten (Hg.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (NHS 4), Leiden 2009, 133–172.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., 133f. 171f. Worcester hält fest, dass die ethische Ausrichtung der Predigten konfessionsübergreifend war: „Duty, sincerity, nature, reason: these would be ideals promoted by many moralists in the eighteenth century, Catholics, Protestants, and others.“ (A.a.O., 172).

¹⁹⁷ DESILVA, DAVID A., *The Pattern of Preachers: Archbishop John Tillotson and the Reform of Ecclesiastical Oratory in the Seventeenth Century*, in: *AEH* 75, 3 (2006), 368–400.

¹⁹⁸ Der folgende biographische Abschnitt stützt sich auf RIVERS, ISABEL, *Art. Tillotson, John*, in: *ODNB online* [1. 12]. Die in eckigen Klammern angegebenen Seitenzahlen bilden die Seitenzahlen des über das ODNB Online zugänglichen pdf-Dokuments ab.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., [2–4].

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., [4].

²⁰¹ Vgl. SPELLMAN, WILLIAM M., *Archbishop John Tillotson and the Meaning of Moralism*, in: *AEH* 56, 4 (1987), 404–422, hier 404.

englischsprachigen Welt.²⁰² Ab 1667 wurde er von König Charles II. als Hofprediger berufen.²⁰³ Von 1672 bis 1689 war Tillotson unter anderem Dekan [Dean] des Kathedrankapitels von Canterbury, bis er schließlich 1691 Erzbischof von Canterbury wurde; dieses Amt hatte er bis zu seinem Tod 1694 inne.²⁰⁴

Tillotson gehörte der latitudinarischen Richtung des Anglikanismus an, war aber auch von der puritanischen Erziehung durch seinen Vater geprägt und hatte zeitlebens Sympathien für Nonkonformisten.²⁰⁵ Thematischer Schwerpunkt seines Wirkens, auch in seinen Predigten, war die Apologetik: Zuerst gegen Atheismus und Katholizismus, denen er feindlich gegenüberstand, dann auch gegen Nonkonformismus und Sozinianismus. Von letzterem grenzte Tillotson sich ab; er pflegte jedoch weiterhin Freundschaften mit Anhängern dieser Gruppierungen.²⁰⁶ Tillotsons Predigten auf Londons Kanzeln trugen maßgeblich zu seiner öffentlichen Wahrnehmung bei.²⁰⁷ Die (dann auch gedruckten) Predigten waren so rhetorisch durchkomponiert, dass sie den Lesenden die Illusion der gesprochenen Sprache bieten sollten.²⁰⁸

Die Latitudinierer insgesamt, allen voran Tillotson, setzten sich für eine Neuausrichtung der Predigt ein, die sich von der bis dahin vorherrschenden sog. metaphysischen Predigt unterschied.²⁰⁹ Tillotson selbst befürwortete eine Sprachreform, die eine Ablösung von der Barockrhetorik vorsah.²¹⁰ Seine Rolle

²⁰² Vgl. BLOSSER, JACOB M., John Tillotsons Latitudinarian Legacy: Orthodoxy, Heterodoxy and the Pursuit of Happiness, in: AEH 80, 2 (2011), 142–173, hier 143.

²⁰³ Vgl. RIVERS, Tillotson, [4].

²⁰⁴ Vgl. a.a.O., [4. 10–12].

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., [2].

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., [8].

²⁰⁷ Vgl. a.a.O., [4]. Auch Mark Chapman sieht in Tillotson „the leading Anglican representative of a popular enlightened theology“ (CHAPMAN, MARK, A Reasonable Faith: Anglicans and the English Enlightenment, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie [Münster, 29. März bis 2. April 2014] [CHT 2], Tübingen 2016, 43–60, hier 49).

²⁰⁸ Vgl. RIVERS, Tillotson, [7].

²⁰⁹ Vgl. DAL SANTO, REGINA MARIA, The Rhetoric of Passions in John Tillotson's Sermons, in: English Literature 4 (2017), 43–54, hier 44. Zur Einordnung Tillotsons in den latitudinarischen Kontext vgl. RIVERS, ISABEL, Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780, Bd. 1: Whichcote to Wesley (Cambridge Studies in Eighteenth-Century English Literature and Thought 8), Cambridge 1991, 37–59. Rivers betont (vgl. a.a.O., 44) die Notwendigkeit, die latitudinarischen Denker als Kollektiv zu betrachten, um die wechselseitigen Bezugnahmen und Ähnlichkeiten zu sehen. Auch Pasi Ihalainen sieht in Tillotson ein prägendes Vorbild der latitudinarischen Predigt. Vgl. IHALAINEN, The Enlightenment Sermon, 228f. Mark Chapman analysiert Debatten der anglikanischen Theologie über die Aufklärung und deren Instrumentalisierung und arbeitet die religiösen Bezüge der englischen Aufklärung heraus. Er charakterisiert Tillotsons Predigtstil als „rational preaching“ (CHAPMAN, Reasonable Faith, 51).

²¹⁰ „He deliberately avoided pedantry, in the form of Latin quotations and references to authorities, and rhetorical tropes and ornaments; he set out to differentiate his practice from

war deshalb bedeutsam, weil er ein wichtiger Prediger in hohen kirchlichen Positionen war: „He [scil. Tillotson] was well known as one of the leading preachers of his time, and his prolific volumes of sermons continued to make an important impact on the Church of England in later generations.“²¹¹ Mit seiner Bekanntheit ist die Verbreitung seiner Predigten als paradigmatisches Muster verbunden.²¹²

Auch bei Tillotson bildet die Abgrenzung von der Barockpredigt den rhetorischen Kontext: Die metaphysische Predigt der Zeit, eine besondere Form der Barockpredigt, sei von zahlreichen rhetorischen Figuren überladen, mit ungewöhnlichen Metaphern und Bildern ausgestattet und durch Geschmacklosigkeiten, die nun als der Kanzel unwürdig wahrgenommen wurden, belastet gewesen.²¹³ Häufig seien lateinische oder griechische Zitate im Text verwendet worden, was vorrangig dem Ansehen der jeweiligen Prediger nutzen sollte.²¹⁴ Beim Textverständnis habe der Fokus auf einzelnen Worten, statt auf dem Sinn der Perikope gelegen. Schließlich seien durch sehr kleinteilige Gliederungen das Hörverständnis behindert und die Rezipierbarkeit der Predigten beschränkt worden.²¹⁵ Mit der Wiederentdeckung der aristotelischen Rhetorik kam es zu einer Rezeption ihrer Regeln. Diese standen einem starken rhetorischen Schmuck der Predigt kritisch gegenüber und führten dann zu einer natürlichen Sprache und einem klaren Stil.²¹⁶ Hier wirkten auch Einflüsse von Renaissance-Autoren wie Erasmus, Andreas Hyperius und Petrus Ramus ein.²¹⁷ Tillotson selbst pflegte als Reaktion darauf (wie zahlreiche Zeitgenossen) einen einfacheren Stil, der die äußere Form der Predigt an ihrem Thema orientiert und dieses klar durchführt.²¹⁸ Während also verschiedene Faktoren prägend für Tillotsons neuen Predigtstil waren, so ist besonders seine Begründung dieses Stils mit Paulus und den Aposteln zentral.²¹⁹ Paulus selbst wurde als Predigtvorbild von Tillotson verstanden und inszeniert.²²⁰ Tillotsons Pre-

that of witty high-church preachers of the earlier part of the century and more recent enthusiastic puritans and nonconformists who worked on their readers' emotions. He strongly supported the theories of Wilkins and the Royal Society on the reform of prose style, which included a pronounced distrust of metaphor.“ (RIVERS, Tillotson, [7f.]).

²¹¹ CHAPMAN, *Reasonable Faith*, 51. Zu Tillotsons herausragender Stellung in dieser Gruppe der Latitudinärer, die sich um eine neue Predigtform bemühte, vgl. DIXON, ROSEMARY, *Sermons in Print, 1660–1700*, in: Peter McCullough u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford 2011, 460–479, hier 462.

²¹² Vgl. DESILVA, *The Pattern of Preachers*, 370.

²¹³ Vgl. a.a.O., 373–377.

²¹⁴ Vgl. a.a.O., 377f.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 380.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., 380–383.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., 383–385.

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 387.

²¹⁹ Vgl. SPELLMAN, *Meaning of Moralism*, 409.

²²⁰ Vgl. a.a.O., 409.

digten folgen einem strukturierten Aufbau: *exordium* (Eingang), *propositio* mit *divisio* (Gliederung) und *status* (Predigtziel), *confirmatio* (Bestätigung der Lehre) und *applicatio* (Anwendung), sowie gelegentlich eine *confutatio/refutatio* (Widerlegung).²²¹ Die Rhetorik hat in Tillotsons Predigten vor allem die Funktion, den Inhalt zu verstärken.²²² DeSilva weist als Kritikpunkte an Tillotsons Stil Redundanzen und eine mangelnde emotionale Ansprache der Hörenden aus.²²³ Dal Santo dagegen betont, dass Tillotson durchaus eine emotionale Ansprache der Hörenden praktiziere, die sich im Fokus auf die Leidenschaften Selbstliebe und Furcht zeige.²²⁴ Aufschlussreich ist, dass auch Tillotson eine Psychologie mit zwei Seelenteilen, einem rationalen und einem empfindsamen (sensitiven), vertritt, wobei der rationale Seelenteil über den empfindsamen herrschen soll.²²⁵

Insgesamt wurde Tillotson aufgrund seines neuen Predigtstils zum Muster für andere Prediger, da seine Prosa als vorbildlich galt.²²⁶ Im 18. Jahrhundert war sie das aufklärerische Muster, das von Predigern rezipiert und von Gemeinden gewünscht wurde.²²⁷ In dieser Hinsicht prägte Tillotson die anglikanische Predigtkultur und wurde zu einer tragenden Figur der Predigtreform.²²⁸ Harvey Hill betont die Vernunftorientierung von Tillotsons Glaubensbegriff als Hintergrund von seinem Einsatz für eine Reform der Predigt: Weil Glaube (auch) durch vernünftige Argumente und Gründe entstehe, müssten diese in einfacher Sprache den Menschen verständlich gemacht werden: „Christianity had to be comprehensible“^{229 230}

In vergleichbarer Weise hat Mosheim sich ungefähr ein halbes Jahrhundert später für eine Neuausrichtung der Predigt eingesetzt.²³¹ Diese ähnliche Kon-

²²¹ Vgl. DESILVA, *The Pattern of Preachers*, 388–391.

²²² Vgl. a.a.O., 392f.

²²³ Vgl. a.a.O., 396f.

²²⁴ Vgl. DAL SANTO, *The Rhetoric of Passions*, 43.

²²⁵ Vgl. a.a.O., 45.

²²⁶ Vgl. DESILVA, *The Pattern of Preachers*, 392.

²²⁷ Vgl. BLOSSER, *Latitudinarian Legacy*, 145f.

²²⁸ Vgl. DESILVA, *The Pattern of Preachers*, 398.

²²⁹ CHAPMAN, *Reasonable Faith*, 53.

²³⁰ „This view of faith explains in part why Tillotson sought to simplify sermons in favor of making them more clear. He sought to present clear and rational arguments that could elicit from his congregations a moral certainty in the principles of Christianity. Viewed historically, his role in popularizing this new, plain style of preaching was among his most significant legacies.“ (HILL, HARVEY, *The Law of Nature Revived: Christianity and Natural Religion in the Sermons of John Tillotson*, in: *AEH* 70, 21 [2001], 169–189, hier 185 FN 53).

²³¹ Bestimmte Aspekte finden sich bei Mosheim jedoch noch strenger umgesetzt: Tillotson verwendet regelmäßig lateinische und griechische Ausdrücke/Wendungen in seinen Predigten. Für Mosheim ist dies aufgrund der gebotenen Verständlichkeit der deutschen Sprache nicht akzeptabel. Genau so argumentiert Mosheim auch gegen die Wortwahl ‚der‘ philosophischen Predigt. Wo Mosheim in seltenen Fällen mit dem griechischen Text arbeitet, so

stellation weist auf die Umbrüche am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts hin, die die Ablösung der Barockrhetorik herbeiführten: Auch bei Mosheim kam es zu einer Neubewertung der Vernunft für die Predigt. Die Ausrichtung auf eine vernunftgemäße Darstellung der Inhalte wurde bei ihm zu einem tragenden Element. Auch bei Mosheim findet sich der Rückbezug zu und die Begründung über Paulus und die Apostel, die für einen einfachen, klaren Predigtstil herangezogen werden. Es handelt sich bei diesen Umwälzungsprozessen der Rhetorik um ein gesamteuropäisches Phänomen, das auch durch Rezeptions- und Vermittlungsprozesse wie die Mosheims seine Wirkung entfaltete.²³²

Tillotsons Predigten werden hier in der englischen Ausgabe der Jahre 1742–1744 genutzt,²³³ ergänzt durch die deutsche Ausgabe, bei der Mosheim den ersten Band bevorwortet hat²³⁴. Die deutsche Ausgabe umfasst mit 85 Predigten jedoch nicht alle Predigten Tillotsons, während die englische Ausgabe in ihrer fortlaufenden Zählung auf 254 Predigten kommt. Bei diesen handelt es sich um die Gesamtzahl, die von Tillotson gedruckt wurden; die Predigten erlebten dabei allein in London 21 Wiederauflagen bis 1757.²³⁵ Bei diesem umfangreichen Predigtwerk handelt es sich um das Ergebnis einer Predigtstätigkeit von ungefähr 30 Jahren, was einen systematischen Blick darauf erschwert.²³⁶ Auch der folgende Zugriff ist an den Fragestellungen orientiert, die sich im Zusammenhang mit Mosheims Rezeption ergeben.

präzisiert er damit den Inhalt seiner Position: In der Predigt *Die wahre Betrachtung des Todes* in Band 3 der Heiligen Reden erklärt er aus dem griechischen Text die richtige Lesart, zitiert diesen aber nicht (vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Dritter Theil, Hamburg 41741, 365). Ein ähnliches Beispiel findet sich in der ersten Predigt in Band 1 der Heiligen Reden *Der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel*, wo Mosheim auch hier anhand des griechischen Textes seine eigentliche Bedeutung freilegt. Hier findet sich das griechische Zitat als ‚Fußnote‘ bzw. Bemerkung am Seitenende abgedruckt. Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 16.

²³² Vgl. HAMBSCH, Beredsamkeit, 83. Siehe auch Kap. 5.1.1.

²³³ TILLOTSON, JOHN, Sermons on several subjects and occasions, 12 Bde., London 1742–1744.

²³⁴ TILLOTSON, JOHANN, Auserlesene Predigten über wichtige Stücke der göttlichen Lehre, Mit Fleiß aus dem Englischen vom neuen übersetzt, und mit Anmerkungen versehen, hg. v. Johann Martin Darnmann, 8 Bde., Helmstedt 1730–1736 ²1738–1739 ³1764. Auch hier ist die genaue Unterscheidung der Auflagen schwierig, da vom ersten Teil verschiedene, nicht nummerierte Auflagen vorliegen.

²³⁵ Vgl. BLOSSER, Latitudinarian Legacy, 144.

²³⁶ Vgl. HILL, Christianity and Natural Religion, 171. Einen Überblick über Tillotsons Predigten bieten WORCESTER, Classical Sermon, 167–171 sowie CHAPMAN, Reasonable Faith, 51–60.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Tillotson und Mosheim

Tillotsons Predigt *On the eternity of hell torments*²³⁷ beginnt mit einem Satz, der die Überzeugungskraft eschatologischer Argumente betont und von der rhetorischen Wucht Ähnlichkeiten zu den für Mosheim charakteristischen ersten Sätzen aufweist.²³⁸ Danach fasst Tillotson den Inhalt der Perikope zusammen, aus der der Predigttext Mt 25,46 entnommen ist: Nach dem Weltgericht werden die Gerechten ewig leben, die Gottlosen ewig leiden. Das eschatologische Wohlergehen sei das wichtigste Argument für die Gestaltung des menschlichen Lebens. Das ewige Leben der Gerechten werde nicht angezweifelt, während einige Menschen die ewige Strafe als Widerspruch zu Gottes Gerechtigkeit sehen würden: Ewige Strafen könnten nicht angemessen für zeitliche Verfehlungen sein, dies widerspreche der göttlichen Vollkommenheit. Gegen diese Argumentation arbeitet Tillotson und verpflichtet sich selbst auf zwei Prinzipien: die Wiederherstellung der göttlichen Ehre und die Bedeutung der eschatologischen Perspektive für ein gutes Leben, da das ewige Wohlergehen die Menschen am meisten von der Sünde abhalte.

Es folgt eine Ausdifferenzierung der Argumentation, die in zwei Argumentationsgänge unterschieden wird: erstens der Beweis der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen aus der Schrift; zweitens der Beweis, dass diese Lehre weder mit Gottes Gerechtigkeit noch Gottes Güte in Widerspruch stehe.

Als erstes weist Tillotson nach, dass die Lehre in der Schrift enthalten sei und führt dazu eine Reihe von Bibelstellen an (Mt 18,8; Mt 25,41; Mk 9; 2 Thess 1,9; Jud V. 7).²³⁹ Es folgt eine Betrachtung über die Bedeutung des Wortes ewig, das sowohl für das ewige Leben als auch die ewige Strafe die gleiche

²³⁷ TILLOTSON, JOHN, *Sermons on several subjects and occasions*, Bd. 3, London 1742, 3–25. Zum Kontext der Predigt sind neben dem Titel auch Ort, Datum und Adressatin erkennbar, nämlich die Queen/Königin in Whitehall am 7. März 1689/1690.

²³⁸ „AMONG all the arguments to repentance and a good life, those have the greatest force and power upon the minds of men, which are fetch'd from another world, and from the final state of good and bad men after this life.“ (TILLOTSON, *Sermons* Bd. 3, 3). In ähnlicher Form vertritt auch Mosheim dieses Argument, er legt das Gewicht jedoch auf die positiven Seiten des Christentums. Vgl. MOSHEIM, *Pastoraltheologie*, 49f.: „Die größten Bewegungsgründe aber sind diejenigen, die von der Größe und der Majestät Gottes, von der Herrlichkeit und dem Nutzen der Gottseligkeit, und von denen Strafen und Belohnungen dieser und jener Welt, hergenommen werden. Man hat aber hiebey zu merken, daß es allezeit viel weiser gehandelt sey, wenn man die Gründe braucht, die vom Nutzen der Menschen her genommen sind, und das Christenthum als eine angenehme Lehre und selige Uebung vorstellen, als wenn man allezeit schreckt, drohet, und viel von dem Schaden der Sachen, von denen man handelt. Denn durch diese letztere Art von Gründen, geraten die meisten Menschen auf einen knechtischen Dienst, und auf eine gesetzliche Furcht, die weit von der wahren Furcht Gottes entfernt ist.“ Vgl. zu dieser Argumentation als Balanceakt zwischen Dogmatik und Pragmatik auch OHLEMACHER, *Schrifthermeneutik*, 383f.

²³⁹ Vgl. TILLOTSON, *Sermons* Bd. 3, 5f.

Bedeutung habe und die nicht-endende Dauer meine. Der zweite Argumentationsgang zeigt, dass die Lehre nicht der Gerechtigkeit oder Güte Gottes widerspreche. Der erste Lösungsansatz, den Tillotson referiert, behauptet, die Sünde gegen Gott sei unendlich, sodass sie auch eine unendliche Strafe verdiene. Es wögen aber nicht alle Sünden gleich schwer; es gebe unterschiedliche Grade an Sünden und deshalb auch verschiedene Stufen an Strafen in der Hölle. Tillotson spielt (implizit) auf Lk 12,47f. und Mt 11,22.24 als biblische Belege an. Eine zweite Antwort begründe die ewigen Strafen mit der ewigen Sünde, die die Menschen bei einem ewigen Leben begehen würden. Tillotson hält diese Option aus zwei Gründen für falsch: Vielleicht bekehrten sich die sündigen Menschen doch noch und außerdem strafe Gott nur wirklich begangene Sünden. Als dritte Option beschreibt Tillotson wie Gott den Menschen vor die Wahl zwischen Glückseligkeit und Elend stellt und der sündige Mensch selbst wählt. Auf zwei Aspekte weist Tillotson hin: Lohn und Strafe gleichen einander. Das werde jedoch unstimmig, wenn ein größerer Lohn als Gnade betrachtet werde, eine größere Strafe aber als Ungerechtigkeit. Als zweites sieht Tillotson die menschliche Wahl kritisch, die zum eigenen Unglück führe; sie erkläre nicht das Verhältnis von Sünde und Strafe.

Deshalb macht Tillotson fünf andere Vorschläge: 1. Die Strafe hänge nicht an der Dauer des Vergehens, weil auch schwere Vergehen in sehr kurzer Zeit begangen werden könnten (Bsp. Mord). Schon die Androhung der Höllenstrafen halte die Menschen nicht von der Sünde ab, also täten es weniger drastische Strafen erst recht nicht. Es sei weniger eine Sache der Gerechtigkeit, als die Weisheit des Gesetzgebers, dass die Strafen sich nicht nur nach der Tat richten, sondern auch als Ziel einen abschreckenden Charakter haben sollen. Immer wenn Menschen die Gesetze Gottes überträten, stehe es Gott frei, sie den angedrohten Strafen zu unterwerfen. 2. Gott habe weiterhin die Macht, die angedrohten Strafen auszuführen oder auch nicht, denn Gott sei nicht verpflichtet zu strafen. Der Verzicht schade auch nicht seiner Vertrauenswürdigkeit, denn auch das sei Gottes Recht (Bsp. Ninive). Gleichwohl gesteht Tillotson zu, dass Gott selbst die Erfüllung seiner Drohungen bekräftigt habe. Unter Verweis auf Hebr 3,11 betont Tillotson den Ausschluss unbußfertiger, sündiger Menschen aus dem Reich Gottes. Das stehe der Lehre des Origenes entgegen, die auch die Teufel und Gottlosen eschatologisch erlöst sehe. Mit Tod, Zerstörung und Untergang sei auch nicht die Auslöschung oder das Ende des Seins gemeint, denn der elende Zustand der Gottlosen dauere an. Diejenigen, die glaubten, dass es sich um eine Auslöschung der Menschen in der Hölle handele, irrten in zwei Aspekten: Der Tod erlöse von der Qual, und das stehe in Widerspruch zur Schrift. In der Vernichtung gebe es außerdem keine Abstufungen, sodass alle die gleiche Strafe erhalten würden, was auch gegen das Schriftzeugnis sei. 3. Das eigentliche Ziel der angedrohten Strafen sei aber

nicht die Bestrafung, sondern deren Vermeidung.²⁴⁰ Je schlimmer also die Drohung sei, desto mehr Güte sei darin aus Sorge um die Menschen enthalten. 4. Die Menschen sollten damit rechnen, dass Gott seine Drohungen bei mangelnder Reue wahr mache, weshalb das mutwillige Brechen von Gottes Gesetzen die Gefahr des ewigen Todes bringe. 5. Wenn die Drohungen aber zur Abschreckung dienten, dann sollten die Menschen nicht davon ausgehen, dass Gott die Strafen abmildern werde.

Ziel der Predigt sei die Gottesfurcht, die zwar nicht wisse, was genau Gott tun werde (denn er sei frei), die aber den Menschen zum Handeln bringe.²⁴¹ Deshalb sollten die Menschen so handeln, dass sie nicht von den Drohungen betroffen sein würden. Gott werde sich selbst um seine Ehre und das Recht des Gerichts kümmern, sodass Gerechtigkeit und Güte einander nicht widersprechen würden. Aber die Drohungen Gottes sollten die Menschen zu einem guten Leben motivieren, denn das ewige Leben der Menschen sei Gottes Wunsch.²⁴² Deshalb stünden die Menschen vor der Wahl, sich für das ewige Leben oder das ewige Elend zu entscheiden.²⁴³ Wenn die Menschen mit dieser Aussicht nicht umkehren wollten, dann werde sie nichts zur Umkehr zu Gott bewegen. Zwar wisse der Mensch nicht sicher, ob es ewige Strafen gebe und von welcher Art sie seien, aber wenn er es erkenne, sei es zu spät für die Umkehr. Auch die Aussicht, dass das eigene Sein ausgelöscht werde (ob mit oder ohne Strafe), sei kein Trost; hier kritisiert Tillotson wieder Origenes, dessen Position er als Erlösung der Teufel nach 1000 Jahren umschreibt und für unbiblisch erklärt. Egal, wie lange die Strafe dauern werde, es sei besser, ihr nicht unterworfen zu sein.

Den letzten Abschnitt der Predigt eröffnet Tillotson mit der Frage, ob die Hörenden an die Schrift glaubten. So wie die meisten Menschen lebten, könne man das in Bezug auf das ewige Leben aber kaum annehmen. Die Menschen müssten also zu einer Änderung ihres Lebens kommen, wozu die Aussicht auf Gottes Gericht sie antreiben solle. Allein die Vorstellung der ewigen Strafe könne den Menschen vom Festhalten an der Sünde befreien, weshalb die Men-

²⁴⁰ „Thirdly, we may consider further, that the primary end of all threatnings is not punishment, but the prevention of it. For GOD does not threaten that men may sin and be punished, but that they may not sin, and so may escape the punishment threatned [sic].“ (A.a.O., 16f.).

²⁴¹ Vgl. a.a.O., 18–20.

²⁴² „For what can goodness do more, than to warn us of this misery, and earnestly persuade us to prevent it; and to threaten us so very terribly, on purpose to deter us from so great danger?“ (A.a.O., 19).

²⁴³ „Here are life and death, happiness and misery set before us. Not this frail und mortal life, which is hardly worth the having, were it not in order to a better and happier life; nor a temporal death, to get above the dread whereof should not methinks [sic] be difficult to us, were it not for the bitter and terrible consequences of it: but an eternal life, and an eternal enjoyment of all things which can render life pleasant and happy; and a perpetual death, which will for ever torment us, but never make an end of us.“ (A.a.O., 20f.).

schen oft über das Gericht nachdenken sollten. Tillotson stellt den Hörenden das Gericht als Moment der Erkenntnis von Himmel und Hölle vor, dem man dann nicht mehr entfliehen könne. Eigentlich dienten die angedrohten Strafen aber dazu, die Menschen von der Sünde abzuhalten, wie Tillotson unter Verweis auf Weish 1,12. 13. 16 noch einmal betont.

Mosheim hat sich mit demselben Thema zwar nicht in einer Predigt, wohl aber in der im Jahr 1725 veröffentlichten Abhandlung *Von der Ewigkeit der Höllenstrafen*²⁴⁴ befasst. Er eröffnet seinen Text mit der Feststellung, dass die Schrift eindeutig sei und es darin keinen Anhalt zum Zweifel an der Ewigkeit der Höllenstrafen gebe (I.). Wer nicht nach Gottes Geboten leben wolle, suche Gründe, warum die postmortalen Strafen nicht ewig sein könnten.²⁴⁵ Grundlegendes Problem sei hier, dass die Menschen Gott nach weltlichen, nicht nach göttlichen Maßstäben beurteilten; der Unterschied zwischen Gott und den Menschen sei jedoch unendlich. Dabei gebe es zwei extreme Gottesbilder: Einige stellten sich Gott als Richter vor und vergäßen seine Liebe, andere stellten sich Gott als Vater vor und vergäßen seine Gerechtigkeit. Die zweite Gruppe sei so mitfühlend, dass sie die Ewigkeit der Strafen deshalb leicht leugne. Im Verlauf der Kirchengeschichte könnten auch große Theologen Fehler machen, und nur weil jemand (Anspielung auf Origenes) wichtig für die Kirche gewesen sei, könne er sich in diesem Aspekt trotzdem geirrt haben.²⁴⁶ Wer also solche Gedanken habe, der finde auch in der Schrift uneindeutige Stellen, die er in seinem Sinne auslegen könne (II.). Von diesen ‚dunklen‘ Stellen bewerte er dann die klaren Stellen der Schrift und beginne, sie zu kritisieren. Hermeneutisch sei jedoch von den klaren Stellen der Schrift auszugehen, weil sie Teil von

²⁴⁴ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 255–272. Nach HEUSSI, Mosheim, 72. 98 geht die Abhandlung über die Höllenstrafen auf die Anregung durch die Herzogin Elisabeth Sophie Marie von Braunschweig-Wolfenbüttel zurück. Heussi weist als Kontext dieser Schrift Leibniz' Stellung gegen die Höllenstrafen aus. Es stehen auch ungenannte pietistische Positionen zur Allversöhnung wie die von Johann Wilhelm Petersen und Johanna Eleonora Petersen im Hintergrund. Zur Stellung und Verbreitung der Apokatastasislehre in der Frühaufklärung und Mosheims in diesem Sachverhalt orthodoxer Position vgl. ausführlich FLEISCHER, DIRK, Strittige Verdammnis. Zur Kontroverse um die Apokatastasislehre in der Frühaufklärung, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 523–538. Zu den internationalen Ausmaßen der Debatte und Mosheims Standort darin vgl. KESSLER, MARTIN, Débats allemands sur l'apokatastasis pantôn précédant et suivant les Lettres de Marie Huber „Sur l'état des âmes séparées des corps“, in: RHPR 98 (2018), 301–319.

²⁴⁵ „Man sündigt weit ruhiger/ Wenn man sich beredt hat/ daß es einst ein Ende haben werde mit den Straffen der Sünden.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 256).

²⁴⁶ „Den Ruhm/ den dieselben nachgelassen/ blendet uns noch jetzt/ und wir machen/ ehe wirs meynen/ den Schluß: Das war die Meinung eines der vornehmsten Lehrer; daher ist sie wahr. So lehrte ein Mann/ dessen Verdienste um die Kirche unsterblich sind; daher darff ich ihm sicher glauben.“ (A.a.O., 258).

Gottes Offenbarung seien, und danach zu den dunklen weiterzugehen.²⁴⁷ Auch wenn die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen sich dem eigenen Empfinden widersetze, sei sie die am deutlichsten geoffenbarte Lehre der Schrift. Gleichzeitig betont Mosheim aber, dass Menschen wegen dieser Lehre nicht zu verdammen seien und Gott eschatologisch darüber entscheiden werde. Es folgt eine Zweiteilung der weiteren Argumentation: In einem ersten Argumentationsgang (III.) wird die Klarheit der Schrift erläutert, im zweiten (IV.) werden andere Ursachen für die Unwahrheit der Allversöhnungslehre angeführt.²⁴⁸

Mosheim argumentiert also mit dem Verweis auf die Schrift als klare Quelle eschatologischer Erkenntnis (III.): Das Schriftzeugnis sei deutlich; dort sei die Ewigkeit der Höllenstrafen eindeutig festgeschrieben.²⁴⁹ Es werden als erstes die einschlägigen Bibelstellen aufgeführt (Mt 3,12; Mt 18,8; Mt 25,46; 2 Thess 1,9; Jud V. 13.6.), mit denen der Geist Gottes eindeutig von der Ewigkeit der Strafen spreche.²⁵⁰ In einem zweiten Argument führt Mosheim aus, dass die Schrift von der Seligkeit kürzer spreche, als von den Strafen, weil letztere stärker bezweifelt würden.²⁵¹ Im zweiten Argumentationsgang (IV.) werden insgesamt acht andere, d.h. nicht direkt der Schrift entnommene Argumente eingeführt. Die Lehre vom Ende der Höllenstrafen widerspreche erstens der Vollkommenheit Gottes: Weil Gott vollkommen sei, fielen Offenbarung und Vernunft zusammen, seien Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gleichgewicht.²⁵² Hier argumentiert Mosheim auch mit der Vernunft und versucht die gegnerische Position als unvernünftig erscheinen zu lassen.²⁵³ Zweitens (V.) entsprächen das ewige Leben der Seligen und die ewigen Strafen der Verdammten einander: Wer also die Ewigkeit der Strafen leugne, müsse auch die Ewigkeit der Seligkeit leugnen. Eigentlich seien aber die ewigen Strafen leichter zu verstehen, weil der Mensch schlecht sei und den Willen Gottes nicht befolge. Wenn Gott aber den Menschen doch für seinen unvollkommenen Wandel mit

²⁴⁷ „Vernunft und Billigkeit lehren uns/ daß man/ wenn man von dem wahren Verstande eines Buchs urtheilen will/ von denjenigen Oertern anfangen müsse/ die leicht/ klar und helle sind/ und hernach aus diesen klaren und hellen Oertern von dem Sinn der dunklern und schweren Stellen urtheilen.“ (A.a.O., 260).

²⁴⁸ Die Nummerierung der Abschnitte ist verwirrend, da jeder Argumentationsgang einzeln durchnummeriert ist, beim zweiten jedoch doppelt gezählt wird: in Paragraphen IV.–VIII. als auch in Argumenten (1–4), wobei die Paragraphen V–VII mit den Nummern 2–4 identisch sind.

²⁴⁹ Vgl. a.a.O., 256.

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., 263.

²⁵¹ Auch hier führt Mosheim Bibelstellen an: Mk 9,44.46.48; Offb 14,11; Offb 20,10.

²⁵² „Es ist den Vollkommenheiten Gottes zuwieder [sic]. Gott ist das vollkommenste Wesen/ welches man sich immer vorstellen kan. Offenbarung und Vernunft sind hie eins. Ein Gott/ der unvollkommen wäre/ hiesse kein Gott. In demjenigen aber/ welches das allervollkommenste/ kan keine Ungleichheit der Eigenschafften seyn.“ (A.a.O., 265).

²⁵³ Vgl. a.a.O., 265f.

dem ewigen Leben belohne, so sei es sein gnadenhaftes Handeln. Deshalb müsse der Mensch auch die Barmherzigkeit Gottes ergreifen und versuchen, ein tugendhaftes Leben zu führen.²⁵⁴ Drittens sei die Erlösung durch Jesus Christus ein weiterer Grund für die Ewigkeit der Strafen. Mosheim verknüpft die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen mit der Abwendung von der Satisfaktionslehre.²⁵⁵ Wenn die Höllenstrafen nicht ewig seien, so hätte Christus nicht selbst als Opfer für die Sünden der Menschen sterben müssen. Nur durch ihn habe aber die unendliche Sünde der Menschen im Verhältnis zu Gott besiegt werden können. Dabei handelt es sich um eine Variation der Anselmischen Satisfaktionslehre, die mit der Ewigkeit der Höllenstrafen verbunden wird. Wenn die Höllenstrafen zeitlich begrenzt wären, dann hätte es kein unendliches Lösegeld gebraucht, die Inkarnation Jesu Christi wäre nicht notwendig und das Leiden Jesu nicht unendlich gewesen.²⁵⁶ Auch die Annahme, dass durch die Erlösung Jesu die Verdammten nicht ewig bestraft würden, sei falsch: entweder die Menschen in der Hölle glaubten, was nicht sein kann, denn sonst würden sie selig; oder das Verdienst Jesu helfe ohne Glauben, das würde aber allen „Gottlosen/ Heiden/ Juden und Türcken/ den Weg zum Himmel öffnen.“²⁵⁷ Das dritte Argument verhandelt das Verbleiben der ‚Gottlosen‘ in der Hölle: Die Höllenstrafen seien nicht als Reinigung zu sehen, nach der die Gottlosen zum Glauben/zu Gott kämen. Da es sich aber um Strafen und nicht um eine sanative Behandlung (wie mit einer Arznei) handele, dauerten sie ewig an. Mosheim schließt die Abhandlung (VIII.) mit zwei Gedanken: Erstens sei der Mensch mit seinem begrenzten Verstand unfähig, die unendliche Vollkommenheit Gottes zu begreifen. Die Ewigkeit werde das Unverständliche in Gottes Handeln erhellen (Lichtmetaphorik!). Zweitens würden die Höllenstrafen nicht für alle gleich sein, denn alle Menschen sündigten unterschiedlich schwer; auch das gehöre zur Gerechtigkeit Gottes und sei von Jesus selbst offenbart (Lk 12,48; Mt 11,24f.). Der letzte Satz von Mosheims Abhandlung fasst eindrücklich seine Position zum Thema zusammen: „Wie selig wären wir/wenn wir uns mehr Mühe gäben/der Höllen zu entfliehen/ und weniger/ die Beschaffenheit und den Zustand der Höllen zu ergründen?“²⁵⁸

²⁵⁴ „Wenn mich demnach die Liebe GOTTes nicht so deutlich in seinem Worte versichert hätte/ daß ich ewig leben solte/ so würde ich Mühe haben/ mich zu überreden/ daß GOTT so verächtliche Dienste/ wie die meinigen/ ewig belohnen würde.“ (A.a.O., 268).

²⁵⁵ „Wie man diese Dinge mit der Schrifft reimen kan/ sehe ich nicht. So bald ich den Straffen der Verdammten ein Ende gebe/ so bald fange ich an zu zweifeln an der Erlösung und Gnugethuung JESu Christi/ die doch der Grund von unsrer gantzen Seligkeit. Wenn ich aber glaube/daß die Hölle ewig währen wird/ so sehe ich die Nohtwendigkeit der Erlösung JESu und zugleich das gleiche Gewicht der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes.“ (A.a.O., 270).

²⁵⁶ Vgl. a.a.O., 269f.

²⁵⁷ A.a.O., 270.

²⁵⁸ A.a.O., 272.

An dieser Abhandlung zeigt sich Mosheims Verknüpfung verschiedener theologischer Themen, die sich in seinem System gegenseitig stabilisieren: Auch hier bildet die Christologie die argumentative Mitte, mit der er die logische Konsistenz der überkommenen Theologie beweisen will. Wichtig ist auch Mosheims pointierter Schlusssatz, der die Fragestellung als der Frömmigkeit abträglich einordnet.

Der Aufbau von Mosheims Text ähnelt dem Tillotsons: Im ersten Teil werden biblische Gründe für die Ewigkeit der Höllenstrafen bearbeitet, im zweiten Teil erwiesen, dass die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht mit der Vollkommenheit Gottes streite.²⁵⁹ Mosheim führt zwar in der Diskussion der Vollkommenheit Gottes (also im zweiten Teil) andere Argumente für die Ewigkeit der Höllenstrafen ein,²⁶⁰ rezipiert aber doch Tillotsons Zweiteilung des argumentativen Aufbaus. Aufschlussreich ist beim Vergleich auch, dass es sich bei Tillotson um eine Predigt handelt, während Mosheims ebenfalls komplex untergliederter Text gerade *keine* Predigt darstellt. Für letzteren wäre der Text auch nicht als Predigt denkbar, denn der Aufbau mit verschiedenen Gliederungsebenen und Paragraphen ist für eine Predigt nach Mosheimscher Art viel zu komplex. Tillotsons Predigten sind anders strukturiert als die Mosheims, denn Tillotson arbeitet sehr kleinteilig mit zahlreichen Unterpunkten und ohne eine einfach ersichtliche Disposition. Mosheim kritisiert an Tillotson, dass dessen Predigten weniger an der Beredsamkeit orientiert seien, dafür aber sehr strenge Beweise vertragen. Wie die seiner englischen Kollegen Barrow und Clarke handele es sich eher um „gelehrte Ausführungen“²⁶¹, als um Reden.²⁶² Diese Kritik ist natürlich durch Mosheims eigene homiletische Vorstellungen begründet, kann aber an Tillotsons Predigten hinsichtlich einer sehr kleinteiligen Gliederung nachvollzogen werden.

Der Vergleich von Tillotsons Predigt mit Mosheims Abhandlung zeigt eine ähnliche Struktur und Argumentation: Die Klarheit der Schrift zum Sachverhalt,²⁶³ die Zitation der gleichen Bibelstellen,²⁶⁴ die Relevanz der Eschatologie für das menschliche Leben,²⁶⁵ die Verbindung zwischen Ethik und Eschatologie²⁶⁶ sowie die Kritik an bestimmten Theologen als Repräsentanten für eine

²⁵⁹ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 5; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 261. 265.

²⁶⁰ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 269f.

²⁶¹ MOSHEIM, Anweisung, 101.

²⁶² Vgl. ebd. Vgl. auch Kap. 5.3.1.

²⁶³ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 5; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 261f. Es gibt kleinere Abweichungen, z.B. dass Mosheim andere Verse auswählt als Tillotson. Während Tillotson Mt 18,8; Mt 25,41; Mk 9; 2 Thess 1,9; Jud V. 7 bringt, finden sich bei Mosheim die Stellen Mt 3,12; Mt 18,8; Mt 25,46; 2 Thess 1,9; Jud V. 13.6.

²⁶⁴ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 5f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 261–264.

²⁶⁵ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 3; für Mosheim vgl. Kap. 7.3.5.

²⁶⁶ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 20f.; für Mosheim vgl. Kap. 7.3.

biblich nicht begründbare Position²⁶⁷. Auch wenn die Durchführung sich deutlich unterscheidet, so sind doch bestimmte Elemente aus Tillotsons Argumentation bei Mosheim wiederzuerkennen.

Die Torheit der Religionsspötter

Eine weitere aufschlussreiche Übereinstimmung findet sich zwischen Mosheims Predigt *Die elende Thorheit der Religionsspötter*²⁶⁸ und Tillotsons Predigt *The folly of scoffing at religion*²⁶⁹. Beide haben 2 Petr 3,3 zum Predigttext und einen sehr ähnlichen Titel. Die Nähe der behandelten Materie zu Mosheims Predigt wird auch in der deutschen Übersetzung von Tillotsons Predigten durch Herausgeber Darnmann angemerkt: Mosheim, Eduard [Edward] Stillingfleet und Johann Jakob Rambach werden neben Tillotson als Bearbeiter dieses Themas vorgestellt.²⁷⁰ Während also Titel und Predigttext zuerst inhaltliche Nähen vermuten lassen, ist die Ausgestaltung des Themas unterschiedlich.

Tillotson gliedert seine Predigt in drei Teile, die erstens die Art der Sünde, also des Spottens, behandeln, zweitens die Merkmale der spottenden Personen beschreiben und drittens die Sündenschwere dieses Spottes umreißen.²⁷¹ Der dritte Teil ist vergleichsweise umfangreich und spielt drei denkbare Optionen angesichts dieses Spottes durch: erstens den Fall der Behauptung der Nicht-Existenz Gottes und der Falschheit der Religion, zweitens den Fall der Behauptung der Ungewissheit der Existenz Gottes und der Wahrheit der Religion und drittens den Fall der Anerkennung der Existenz Gottes und der Wahrheit der Religion.²⁷² Abschließend wendet Tillotson die Erkenntnisse in drei Hinsichten an: Zuerst will er Menschen von diesem Spott abhalten, sie dann vor der Verachtung der Religion warnen und sie schließlich dazu bringen, ihren Verstand zum Lob Gottes, ihres Schöpfers, zu nutzen.²⁷³

²⁶⁷ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 3, 13. 22; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 258. Origenes wird bei Tillotson namentlich genannt; bei Mosheim werden keine Personen mit Namen benannt, eine Anspielung auf Origenes ist aber wahrscheinlich.

²⁶⁸ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg ²1728, 144–202. Vgl. zu diesem Themenkomplex, der vielfach von Mosheim bearbeitet wurde, FRICKE, MAGDALENA, Heimliche Angriffe auf die christliche Religion: Johann Lorenz Mosheims Bestandsaufnahme subversiver Textstrategien, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik (Rh. A 136): Zensur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Begriffe, Diskurse, Praktiken, hg. v. Florian Gassner und Nikola Roßbach, Bern 2020, 191–216, besonders 191–194.

²⁶⁹ TILLOTSON, JOHN, Sermons on several subjects and occasions, Bd. 1, London 1743, 69–86.

²⁷⁰ Vgl. TILLOTSON, JOHANN, Auserlesene Predigten über wichtige Stücke der göttlichen Lehre, Mit Fleiß aus dem Englischen vom neuen übersetzt, und mit Anmerkungen versehen. Zweyter Theil, hg. v. Johann Martin Darnmann, Helmstedt ²1738, 3.

²⁷¹ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 1, 70.

²⁷² Vgl. a.a.O., 74–81.

²⁷³ Vgl. a.a.O., 81–85.

Mosheim konstatiert für die eigene Zeit eine besondere Hinwendung zum Spott, der besonders die Jugend anstecke²⁷⁴ und weder Wissenschaft noch Religion ausspare²⁷⁵. Daher teilt er die Menschen, die über Religion spotten, in zwei Gruppen, die in den beiden Teilen der Predigt behandelt werden: Die erste Gruppe bilden die Ungläubigen, die sich von Wollust, Ehrsucht und Unverstand leiten ließen; die zweite setzt sich aus den unbesonnenen Menschen zusammen, die in der Welt gefallen wollten, eine unbekehrte Seele hätten oder nicht verstünden, dass ihre Seele beim Spotten Schaden nehme. In der Anwendung warnt Mosheim die Hörenden davor, sich vom Spott blenden zu lassen. Im Spott und Lachen über den Glauben sieht Mosheim die größte Gefahr und das Wirken des Teufels, der nun über diesen Weg den Glauben angreife.²⁷⁶

Gemeinsam ist Tillotson und Mosheim, dass beide das Spotten als schlimmste Verfehlung gegenüber Gott bzw. als größte Gefahr für den Glauben sehen. Es handelt sich also bei beiden um die Möglichkeit der Verunsicherung der Glaubenden. Diese Gefahr des Spottes wird als schleichender Verlust des Glaubens verstanden: Tillotson führt aus, dass die Spottenden stufenweise zu ihrer Haltung hingeführt werden und bemüht dazu Ps 1,1 als Bild, in dem die beschriebenen Personen immer stärker zum Atheismus geführt werden.²⁷⁷ Auch Mosheim warnt davor, dass der mangelnde Respekt gegenüber der Religion oder Spott aus Gewohnheit auch über die Religion, schließlich dazu führe, dass die Seele sich dem Spott öffne. Der spottende Mensch, aber auch seine Umwelt würden so sehr vom Spott gegen die Religion beeinflusst, dass letztere ihm nicht mehr wahrhaftig erscheine.²⁷⁸

Christologie

Auch in der Christologie lassen sich Berührungspunkte zwischen Tillotson und Mosheim finden.²⁷⁹ Wie Mosheim, so betont auch Tillotson die Doppelrolle Jesu Christi als „sacrifice and example“²⁸⁰. Bei ihm könnten sich an der

²⁷⁴ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 148.

²⁷⁵ Vgl. a.a.O., 177f.

²⁷⁶ Vgl. a.a.O., 191f.

²⁷⁷ Vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 1, 72. Dies führt zum Spitzensatz: „For when men live as if there were no GOD it becomes expedient for them that there should be none: and then they endeavour to persuade themselves [sic] so, and will be glad to find arguments to fortify themselves in this persuasion.“ (A.a.O., 72f.).

²⁷⁸ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 182–186.

²⁷⁹ Vgl. auch STEIGER, Mosheims Predigten, 87–97, zu Tillotson 93–97. Auf Steigers Vergleich zwischen Tillotsons und Mosheims Deutung des Versöhnopfers im Anschluss an den Hebräerbrief wird im Folgenden nicht eingegangen, da Steiger hier m.E. fälschlicherweise Mosheim als Tillotsons Kritiker anführt. Die Edition und Annotierung der Predigten Tillotsons erfolgte aber durch Johann Martin Darnmann, sodass die Kritik an Tillotson von ihm stammen dürfte.

²⁸⁰ RIVERS, Tillotson, [16].

Betonung des Vorbildes Jesu sozinianische Einflüsse zeigen,²⁸¹ die wiederum Mosheim beeinflusst haben könnten.²⁸² Verschiedene Predigten sind für Tillotsons Christologie aufschlussreich und werden daher jeweils mit ihren Kernaussagen vorgestellt. Dies gilt insbesondere für die Predigten zu 1 Petr 2,21, da dieser Vers auch bei Mosheim zentral ist und dieser wie Tillotson eine Nachahmung der Tugenden Jesu empfiehlt, vorrangig in seiner Predigt zum geistlichen Amt.²⁸³

Tillotsons Predigt *Of self-denial and suffering for CHRIST's sake* zu Mt 16,24 teilt sich in zwei Teile (Sermon 66 und Sermon 67), die eigentlich einen Zusammenhang bilden und die Selbstverleugnung und das Leiden um Christi willen behandeln.²⁸⁴ Die Disposition weist vier Abschnitte aus: Erstens das Vorgehen Jesu, mit dem er Jünger gewinnen wolle. Dieses beruhe auf der Entscheidung und Wahl der Jünger bzw. Glaubenden, Jesus im Leiden nachzufolgen, wobei Jesus keinen Zwang bei der Hinwendung zu seiner ‚Religion‘ ausübe. Zweitens erläutert Tillotson die Selbstverleugnung als Pflicht der Nachfolge. Damit seien aber nicht alle Arten der Selbstverleugnung gemeint, vor allem aber gehe es nicht um die Verleugnung von Vernunft und Sinneswahrnehmung in Glaubensdingen. Die Wahrnehmung mit den Sinnen sei die Grundlage des christlichen Glaubens, da im Sehen Gottes Schöpfung und so auch Gott selbst erfasst werde.²⁸⁵ Die Sinneswahrnehmung betreffe auch die Wunder, die für Tillotson ein wichtiger Beweis der Wahrheit des christlichen Glaubens sind.²⁸⁶ Ebenso könne die Vernunft in Glaubenssachen nicht verleugnet werden, denn sie gehöre fundamental zum Menschsein. Der Glaube brauche Vernunft, denn ohne Gründe zu glauben, sei unvernünftig.²⁸⁷

Beide Aspekte, die Bedeutung der Wunder (und ihre Beschränkung auf die früheste Christenheit)²⁸⁸ als auch die Vernunftgemäßheit, finden sich ähnlich bei Mosheim.²⁸⁹ Tillotson definiert die Selbstverleugnung als Bereitschaft, für

²⁸¹ Vgl. RIVERS, Reason, 41. Doddrige unterstellt Tillotson die Rezeption sozinianischer Ideen ohne Benennung ihres Ursprungs.

²⁸² Vgl. zu den Umwälzungsprozessen der Christologie im 17. und 18. Jahrhundert Kap. 7.3.2.

²⁸³ Vgl. Kap. 7.1.6.

²⁸⁴ TILLOTSON, JOHN, Sermons on several subjects and occasions, Bd. 5, London 1743, 1015–1048.

²⁸⁵ Hier zeigen sich die Einflüsse des britischen Empirismus auf Tillotsons Denken.

²⁸⁶ „And the great external evidence of the christian religion, I mean miracles, is at last resolved into the certainty of sense, without which we can have no assurance that any miracle was wrought for the confirmation of it.“ (A.a.O.,1021). Zur Einordnung von Tillotsons Wunderverständnis vgl. HILL, Christianity and Natural Religion, 172–179.

²⁸⁷ Die Vernunftorientierung von Tillotsons Glaubensbegriff wird auch von Hill herausgestellt. Er bringt diesen vernunftorientierten Glauben in Zusammenhang mit Tillotsons Predigtreform. Vgl. HILL, Christianity and Natural Religion, 185.

²⁸⁸ Vgl. a.a.O., 173.

²⁸⁹ Vgl. hierzu Kap. 6 und Kap. 7.

Jesus alle irdische Bequemlichkeit und Freude zurückzulassen. Die Selbstverleugnung sei drittens unumgänglich für die Glaubenden, sie sei die Bedingung für die Jüngerschaft.²⁹⁰ Im vierten und letzten Abschnitt erläutert Tillotson, wie angemessen diese Zumutung für die Glaubenden sei, auch wenn sie zunächst zu schwer erscheine.

Dieses Predigtthema und die Anwendung der Inhalte finden in der zweiten Predigt ihren Ort. Die Angemessenheit der Nachfolgeaufforderung wird an drei Aspekten durchgespielt: Erstens, Jesus habe selbst das größte Beispiel der Selbstverleugnung gegeben, er habe das schlimmste Leiden erduldet. Sein Leiden sei um der Menschen willen geschehen, also sollten sie ihm darin nachfolgen.²⁹¹ Dazu gebe Jesus den Menschen zweitens seine Gnade zur Unterstützung im Leiden. Drittens verspreche er eine (eschatologische) Belohnung, die viel größer als Selbstverleugnung und Leiden sei. Besonders Jesu eigenes Leiden ist wichtig für seine Vorbildfunktion: Tillotson führt aus, dass Jesus nur das von den Jüngern erwarte, was er selbst auch zu tun bereit sei. Um sie darauf vorzubereiten, spreche er also zuerst über sein eigenes Leiden, und dann über das Leiden in der Nachfolge. Jesu eigenes Leiden sei das größte, weil er die Sünden der Menschen und den darauf folgenden Zorn Gottes auf sich nahm. Er selbst sei das Beispiel (*example*), das die Glaubenden zur Nachfolge auch im Leiden animieren könne: Das ganze Leiden Jesu sei aus Liebe der Menschen wegen geschehen, weshalb die Glaubenden mit Liebe gegenüber Jesus antworten und seinem Beispiel folgen sollten.²⁹² Jesus selbst sei das Vorbild des Glaubens und der Versöhner der Menschen:

It is the example of our best friend, and greatest benefactor; of him, who laid down his life for us, and sealed his love to us with his dearest blood, and even when we were bitter enemies, to him, did, and suffered more for us, than any man ever did for his best friend.²⁹³

Dieses Beispiel Jesu habe mehr Stärke und Autorität als Gesetze haben könnten. Was Jesus freiwillig vollziehe, werde für die Glaubenden zur Pflicht der Selbstverleugnung. Um das Leiden durchzustehen, gebe Gott den Glaubenden aber seinen Beistand in Form des Heiligen Geistes.

²⁹⁰ Hier behandelt Tillotson auch Thomas Hobbes' Position im *Leviathan*, dass ein Bekenntnis bei von einem Landesherrn angeordneter Verleugnung nicht notwendig sei und kritisiert diese heftig. Vgl. TILLOTSON, *Sermons* Bd. 5, 1028–1031.

²⁹¹ „That he, who requires this of us, hath himself given us the greatest example of self-denial that ever was. The greatest itself, in that he denied himself more, and suffered more grievous things, than it is possible for any of us to do: and such an example as, in the circumstances of it, is most apt and powerful to engage and oblige us to the imitation of it, because all his self-denial and sufferings were for our sakes.“ (A.a.O., 1035).

²⁹² „This pattern of self-denial and suffering, which our religion proposeth to us, is the example of one, whom we have reason to esteem, and love, and imitate, above any person in the world.“ (A.a.O., 1038).

²⁹³ A.a.O., 1039.

Außerdem stelle Jesus den Glaubenden die eschatologische Perspektive vor Augen, die sie für das Leiden mehr als entschädigen werde. Diese Aussicht auf die spätere Freude stärke im Leiden. Hier führt Tillotson ein Motiv aus 2 Kor 4,16[–18] an, das auch Gegenstand einer Predigt Mosheims ist²⁹⁴: Paulus richte sich auf das Unsichtbare, Ewige aus statt auf das Sichtbare und Vergängliche. Tillotson schließt die Predigten mit vier Aspekten zur Anwendung: Als erstes sollten die Glaubenden die Güte Gottes darin erkennen, dass alle Gesetze und Gebote, auch die schwersten, vernünftig seien. Zweitens erwarte Gott bzw. Jesus von ihnen, dass sie sich selbst verleugneten und ihm nachfolgten; das sei die Grundbedingung des Christseins. Als dritten Aspekt betont Tillotson, dass das Gesagte für die Leidenden Trost und Ermutigung sei, denn sie folgten dem Beispiel Jesu. Viertens führt Tillotson aus, dass das Leben seiner Hörenden nicht von großem Leid geprägt sei. Dafür sollten sie dankbar sein und die kleinen Anforderungen von Buße und Heiligung erfüllen.

In Tillotsons Einheit aus drei Predigten (Sermon 189–191) *The life of JESUS CHRIST consider'd as our example*²⁹⁵ zu 1 Petr 2,21 wird das Leben Jesu als Vorbild für die Glaubenden erläutert.²⁹⁶ Dies erfolgt in fünf Argumentationsschritten, die die Teile der Predigt(en) darstellen: Erstens sei das Leben Jesu das absolute und vollkommene Muster, das zweitens ein einfaches und bekanntes Vorbild sei. Es unterstütze drittens die Nachahmung (*imitation*) und sei viertens für alle Menschen gleichermaßen geeignet. Fünftens verpflichte es Menschen auch zur Nachahmung.²⁹⁷

Das Leben Jesu sei deshalb das beste Vorbild (I.), weil es keine Fehler und Abwege darin gebe. Dies wird über die Zwei-Naturen-Lehre begründet, wonach Jesus sowohl Mensch als auch Gott gewesen sei und deshalb ein vollendetes Leben geführt habe.²⁹⁸ Durch Gottes Leben selbst werde für die Menschen sichtbar, wie sie ihr Leben gestalten sollten. Dafür sei notwendig, dass sie dieses Vorbild erfassen könnten (II.); deshalb sei das Vorbild Jesu einfach

²⁹⁴ Vgl. Kap. 7.1.4.

²⁹⁵ TILLOTSON, JOHN, *Sermons on several subjects and occasions*, Bd. 10, London 1743, 4359–4417.

²⁹⁶ Auch Hill weist auf die moralische Vorbildfunktion Jesu hin, die er für dominanter als den Erlösungsgedanken hält, vgl. HILL, *Christianity and Natural Religion*, 180f. Blosser sieht Tillotsons Betonung des tugendhaften Lebens als Hilfsmittel für die Nachahmung Christi: „Tillotson's elevation of moral virtue was more than an abstract admonition to good conduct. It became the tropological vehicle through which the popular preacher urged the imitation of Christ.“ (BLOSSER, *Latitudinarian Legacy*, 163). M.E. funktioniert diese Begründungsstruktur eher andersherum: Aus dem tugendhaften Leben Jesu soll die Nachfolge für die gegenwärtig Glaubenden begründet werden; also ist die Christologie der Ausgangspunkt für die Ethik. Zu dieser Predigt, die Chapman ebenfalls für Tillotsons Vorbildchristologie anführt, vgl. CHAPMAN, *Reasonable Faith*, 56f.

²⁹⁷ Vgl. TILLOTSON, *Sermons* Bd. 10, 4360.

²⁹⁸ In diesem Abschnitt findet sich auch ein für Tillotson typisches lateinisches Zitat im Fließtext, vgl. a.a.O., 4362.

und klar erkennbar. Seine Vorbildhaftigkeit zeige sich in seinem tugendhaften Leben, das er nicht abgeschlossen von der Welt, sondern mitten in ihr vollzogen habe. Das Vorbild Jesu wirke darin für die Glaubenden ermutigend (III.), dass der Geist Christi in ihnen lebe. Folglich könnten sie von ihren Sünden ablassen und Gottes Willen folgen. Das argumentative Gewicht der Predigt(en) liegt auf der Universalität des Vorbildes Jesu (IV.), weil es zeit- und ortsunabhängig den Menschen diene. Dazu differenziert Tillotson fünf verschiedene Arten von Tugenden (die größten, seltensten, nützlichsten, schwierigsten und notwendigsten) aus, durch die Jesus den Glaubenden ein Vorbild sei. Dieser Abschnitt nimmt den Großteil der Predigt ein²⁹⁹ und unterteilt bei den notwendigen Tugenden (V.) nochmals in verschiedene Unteraspekte³⁰⁰. Im Wesentlichen wird Jesus dabei als Vorbild an Frömmigkeit und Nächstenliebe, Aufrichtigkeit und Demut, Freundlichkeit und Güte, Hilfsbereitschaft und Friedfertigkeit beschrieben.³⁰¹ Auch Selbstverleugnung, Pflichterfüllung im Leiden, Entsagung der irdischen Genüsse und eines guten Rufes seien von Jesus zu lernen.³⁰² Gerade für die Selbstverleugnung bräuchten die Menschen ein Vorbild, da es sich um eine sehr schwierige Pflicht handele. Weil in Jesus Gott selbst sich verleugne und sich für die Menschen aufopfere, so sei es die Pflicht der Glaubenden, ihm nachzufolgen.³⁰³ Dabei sei das Vorbild eines Menschen (an den antiken Größen Cäsar, Cicero und Seneca exemplifiziert) nur dann überzeugend, wenn Lehre und Leben übereinstimmten. An Jesus hebt Tillotson besonders seine Sanftmut hervor, die über alle menschlichen Gemütsregungen erhaben sei, die Feindesliebe realisiere und sogar im Leiden den Verursachenden vergebe. So sei Jesus auch in der Vergebung für die Glaubenden ein Vorbild. Schließlich sei auch für die lebenspraktischen Tugenden eine Orientierung an Jesu Menschlichkeit, Unbeeinflussbarkeit bezüglich seiner Pflicht, Zufriedenheit auch in widrigen Umständen und Geduld im Leiden notwendig. Die Armut, in der Jesus zufrieden lebte, sei auch für die Glaubenden der Gegenwart kein Zeichen von Gottes Missfallen, denn Gott liebe alle Menschen gleichermaßen. Deshalb könne auch die Armut mit Zufriedenheit ertragen werden, denn sie sei unabhängig von Gottes Liebe zu den Armen.³⁰⁴ Dieses Motiv der Gleichheit aller Menschen trotz verschiedener äußerer Lebensumstände findet sich auch bei Mosheim.³⁰⁵

Im letzten Teil der Predigt (V.) führt Tillotson aus, dass es dem Vorbild Jesu selbst innewohne, die Menschen zur Nachahmung zu verpflichten. Vorher

²⁹⁹ Vgl. a.a.O., 4366–4411.

³⁰⁰ Vgl. a.a.O., 4391–4400.

³⁰¹ Vgl. a.a.O., 4368–4377.

³⁰² Vgl. a.a.O., 4378–4380.

³⁰³ Vgl. a.a.O., 4382.

³⁰⁴ Vgl. a.a.O., 4397.

³⁰⁵ Vgl. Kap. 7.1.5.

räumt er vier Widersprüche gegen die Vorbildhaftigkeit Jesu aus: Erstens könne zwar die Wundertätigkeit Jesu nicht nachgeahmt werden, aber das darin ausgeübte Mitgefühl und die Nächstenliebe ebenso gelebt werden. Zwar sei Jesus zweitens nicht selbst Ehemann und Vater gewesen, habe aber doch in seinem Handeln universale Prinzipien der Nächstenliebe gelehrt, die auch auf andere Lebensumstände bezogen werden könnten. Dabei sei die Verwirklichung der Nächstenliebe in der Welt genauso wichtig wie Frömmigkeit, sodass Tillotson zu einer Ablehnung monastischen Lebens als Rückzug aus der Welt kommt; vielmehr sei die Gestaltung der Welt die Aufgabe der Glaubenden.³⁰⁶ Drittens werde der Haltung Jesu gegenüber den Herrschenden vorgeworfen, dass sie im Widerspruch zu anderen Geboten stehe und darin kein Vorbild sein könne.³⁰⁷ Jesu Kritik an den Herrschenden wird von Tillotson aber als Aspekt seines prophetischen Amtes gesehen, das ihn mit den Propheten des Alten Testaments verbinde. Als vierten und letzten Einwand behandelt Tillotson das Verhältnis Jesu zu seiner Mutter, das in manchen biblischen Perikopen von mangelnder Ehrerbietung geprägt zu sein scheine. Jesu Verhalten diene dazu, eine Vergöttlichung seiner Mutter für das kommende Christentum zu verhindern; hier hat Tillotsons Predigt eine antikatholische Spitze in der Kritik der Verehrung Marias. Schließlich führt Tillotson aus (V.), dass das Vorbild Jesu für alle Menschen zu einem guten Leben führe.³⁰⁸ Jesu Tugenden seien vollendet und ohne Fehler, sein Leben sei gottgefällig³⁰⁹ gewesen und könne daher leicht nachgeahmt werden. Dieser Aspekt wird verbunden mit der Hingabe Jesu für die Glaubenden, die auf deren Gegenliebe und Nachahmung ziele.³¹⁰

Die Tugenden Jesu bilden ebenfalls eine Verbindung zu Mosheim: Er leitet in seiner Predigt *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden*³¹¹ aus den Tugenden Jesu die Tugenden für Prediger her. Mosheim versteht das geistliche Amt als Imitation der drei zentralen Tugenden Jesu: Treue, Demut, Klugheit.

³⁰⁶ „He hath given us an example of denying the world, without leaving it; [...] that we cannot serve GOD better, than by endeavouring the good and happiness of men.“ (TILLOTSON, Sermons Bd. 10, 4403f.).

³⁰⁷ Vgl. a.a.O., 4404–4406.

³⁰⁸ „To be like our LORD, is to be as good as it is possible for men to be; and goodness is the highest perfection that any being is capable of; and the perfection of every being is its happiness.“ (A.a.O., 4411). Auch hier zeigt sich ein aufklärerisches Perfektibilitätsstreben.

³⁰⁹ „[...] who would not be ambitious to live the life which GOD lived, when he was pleased to become man and dwell among us?“ (Vgl. a.a.O., 4412).

³¹⁰ A.a.O., 4413 findet sich zur Verbindung dieser beiden Aspekte (Hingabe Jesu, Antwort der Glaubenden) ein fast identischer Satz zu dem, den Tillotson schon in der Predigt zu Mt 16,24 verwendet hat (vgl. TILLOTSON, Sermons Bd. 5, 1039). Hierbei handelt es sich möglicherweise um eine formelhafte Verdichtung von Tillotsons Christologie.

³¹¹ Vgl. Kap. 7.1.6.

Tillotsons Christologie weist neben der Betonung des Opfers Jesu auch eine Vorbildfunktion Jesu auf, sodass hier eine gewisse Nähe in der christologischen Konzeption nachgewiesen werden kann. Bei Tillotson (wie auch bei Mosheim) zielt die Annahme des Opfers Jesu auf die Nachahmung Jesu und eine Orientierung an seinem Vorbild hinsichtlich eines tugendhaften Lebens ab. Die für Mosheim charakteristische Verbindung dieser beiden Aspekte in der Christologie ist in ähnlicher Form auch bei Tillotson vorhanden. Es ist also denkbar, dass sich in Mosheims Christologie eine zeitgenössische Position des Wandels widerspiegelt, die über einen längeren Zeitraum in Westeuropa wirkmächtig wurde. Dass hier auch sozinianische Einflüsse eine Rolle gespielt haben dürften, erscheint plausibel und wird weiter zu ergründen sein.³¹²

b) *Louis Bourdaloue*

Eine zweite Referenzgröße für Mosheim ist – neben der englischen Predigt – die französisch-katholische. Für ihn sind die französischen Prediger die verhältnismäßig besten im Katholizismus und unter ihnen steche Louis Bourdaloue als wichtigster Redner des 17. Jahrhunderts heraus.³¹³ Die Qualität der französischen Predigt liege in der „natürliche[n] Art der Beredsamkeit“³¹⁴, der Pflege antiker Rhetorik, der Vernunftorientierung und in einem angemessenen Stil.³¹⁵ Die überragende Bedeutung Bourdaloues sieht Mosheim in dessen großer Zuhörendenschaft, die auch „Religionsverächter“³¹⁶ umfasse und schließlich dazu geführt habe, dass herausragende Prediger als „andere[r] Bourdaloue“³¹⁷ bezeichnet würden. Auch vermeidet Bourdaloue in Mosheims Augen einen klassischen Fehler der französisch-katholischen Predigt, denn seine Predigten seien nicht theatralisch überladen.³¹⁸ Mosheims eigene Einschätzung lädt auch hier zu einer genaueren Analyse der Predigten Bourdaloues ein.

Louis Bourdaloue wurde wahrscheinlich am 20. August 1632³¹⁹ in Bourges geboren und starb am 13. Mai 1704 in Paris.³²⁰ Nach einer schulischen Ausbildung bei den Jesuiten in Bourges von 1640 bis 1648 sollte Bourdaloue Jurist werden, wie sein Vater und Großvater.³²¹ Dem entzog er sich durch ‚Flucht‘

³¹² Vgl. Kap. 7.3.2.

³¹³ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 92f.

³¹⁴ A.a.O., 92.

³¹⁵ Vgl. ebd.

³¹⁶ A.a.O., 93.

³¹⁷ A.a.O., 93.

³¹⁸ Vgl. a.a.O., 94.

³¹⁹ Dazu präzisiert HASQUENOPH, Bourdaloue, 20, dass das genaue Geburtsdatum nicht mehr feststellbar sei und vermutlich zwischen dem überlieferten 20. August 1632 und dem Tag der Taufe am 29. August 1632 liege.

³²⁰ Vgl. BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM, Art. Bourdaloue, in: BBKL 1 (1990), Sp. 719.

³²¹ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 25–27.

ins Noviziat der Jesuiten in Paris.³²² Geprägt wurde Bourdaloue durch den nachtridentinischen Katholizismus in Frankreich, den eine religiöse Dynamik und das Bestreben nach umfassender Erneuerung des kirchlichen Lebens auszeichnete.³²³ Nach der eigenen Ausbildung und Stationen als Lehrer in Amiens, Orléans und Paris wurde er 1660 zum Priester geweiht.³²⁴ Es folgten weitere Lehrverpflichtungen in Amiens, Rouen und Nancy.³²⁵ In Eu nahm er erstmals eine Predigtstätigkeit auf, die er schließlich ab 1669 in Paris fortsetzte, wo er dann auch den Großteil seines Lebens verbrachte.³²⁶ Insgesamt 35 Jahre hat er in Paris gepredigt.³²⁷ Dort war er ein gefragter Prediger, der in der Advents- und Fastenzeit eine große Zuhörendenschaft in die verschiedenen Kirchen der Stadt anzog.³²⁸ Von zahlreichen einflussreichen Familien wurde Bourdaloue für Kasualien wie die Klostereintritte der Töchter als Prediger gewünscht.³²⁹ Auffällig sind Bourdaloues Verbindungen zu Frauenorden,³³⁰ ebenso wie die Bedeutung seiner weiblichen Zuhörendenschaft und seine Funktion als Briefpartner und geistlicher Berater („directeur de conscience“³³¹) von zahlreichen Frauen und Witwen.³³² Schon ein Jahr nach seiner Ankunft in Paris predigte Bourdaloue am 1. November 1670 erstmals vor dem Hof, 1679 wurde er ordentlicher Prediger des Königs.³³³ Ab 1696 wollte Bourdaloue sich von der Predigtstätigkeit in den Ruhestand zurückziehen; dies scheiterte jedoch an den französischen Vorgesetzten seines Ordens, die ihn weiter in Paris halten wollten.³³⁴ Bis zu seinem Tod am 13. Mai 1704 predigte er weiter, aber deutlich seltener.³³⁵

Geprägt wurde Bourdaloue durch seine lange jesuitische Ausbildung und Lehrtätigkeit, auch im Bereich der Rhetorik. Darüber hinaus zeigte er sich aber offen für nicht-jesuitische Frömmigkeitsformen und wurde auch von anderen Protagonisten des nachtridentinischen Katholizismus wie Franz von Sales beeinflusst.³³⁶ Bourdaloues Predigten sind insgesamt ethisch-moralisch ausgerichtet, sie sind nicht (mehr) von Kontroversen gezeichnet und haben auch nicht die Entfaltung theologischer Gehalte zum Ziel: „Mais le jésuite

³²² Vgl. a.a.O., 28f.

³²³ Vgl. a.a.O., 24f.

³²⁴ Vgl. a.a.O., 28–34.

³²⁵ Vgl. a.a.O., 39f.

³²⁶ Vgl. a.a.O., 36–39. 41–48.

³²⁷ Vgl. a.a.O., 49.

³²⁸ Vgl. a.a.O., 50f.

³²⁹ Vgl. a.a.O., 57–62.

³³⁰ Vgl. a.a.O., 59.

³³¹ Vgl. a.a.O., 175.

³³² Vgl. a.a.O., 184–189.

³³³ Vgl. a.a.O., 68.

³³⁴ Vgl. a.a.O., 292–294.

³³⁵ Vgl. a.a.O., 293. 289–302.

³³⁶ Vgl. a.a.O., 40.

[scil. Bourdaloue] n'est ni un théologien, ni un controversiste. Il est un moraliste [...].³³⁷ Bourdaloue zielt bei der Verteidigung des Katholizismus nicht mehr auf die Lehre und Lehrkontroversen im Verhältnis zu Protestantismus³³⁸, Quietismus und Jansenismus, sondern auf die moralische Ebene des Christentums.³³⁹ Die Ethik seiner Predigten hat ihr Zentrum in Pflicht und Pflichterfüllung, weshalb er auch der ‚Prediger der Pflicht‘ genannt wurde.³⁴⁰ Dabei vertritt er neben dieser Pflichtenethik auch eine positive Haltung zur Vernunft, die im zeitgenössischen Cartesianismus ihren Rückhalt hat. Der Glaube steht in positivem Verhältnis zur Vernunft; er braucht keine mystische Überhöhung, die die Vernunft als unzureichend für die religiöse Erkenntnis abwertet.³⁴¹ Bourdaloues Predigten zeichnen sich dabei durch eine Orientierung an den Hörenden und ihrem Milieu aus, sodass er sich an seine jeweilige Zuhörerschaft anpasst.³⁴² Seinen Predigtstil und -inhalt beschreibt Hasquenoph als offen, klar und direkt,³⁴³ denn er kritisierte Missstände am Hof und in der Gesellschaft ohne Zurückhaltung.³⁴⁴

Bourdaloue ist einer der herausragenden Prediger des französischen Klassizismus, einer der wichtigsten Prediger seiner Zeit und der katholischen Kirche im Allgemeinen.³⁴⁵ Dabei hob er sich von seinen Zeitgenossen Jacques Bénigne

³³⁷ A.a.O., 252. Worcester weist die folgenden Elemente in Bourdaloues Predigten als Kennzeichen der ‚Classical Sermon‘ aus: „Christian ethics took pride of place, and the preacher sought to persuade his audiences, by reasonable arguments and by eloquent speech, to make good moral choices.“ (WORCESTER, Classical Sermon, 166).

³³⁸ Zu Bourdaloues Verhältnis zum Protestantismus vgl. Hasquenoph, Bourdaloue, 246: Dort wird deutlich, dass Gilbert Burnet (1643–1715) Bourdaloue bei einem Aufenthalt in Paris getroffen hat und ihn für milde gegenüber den Protestanten hielt. Vgl. BURNET, GILBERT, Bishop Burnet's History of his Own Time. Bd. 1 From the Restoration of King Charles II. to the Settlement of King William and Queen Mary at the Revolution, London 1724, 566.

³³⁹ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 254. 281–283.

³⁴⁰ „Le père Bourdaloue en est lui-même convaincu et, comme le dit J.-P. Landry, le devoir ‚est le cœur de toute sa pédagogie morale‘, la clé de son système éthique. Pour le jésuite qui est ‚appelé par excellence le prédicateur du devoir‘, être dévot correspond à ‚juger de sa dévotion par son devoir, mesurer sa dévotion sur son devoir, établir sa dévotion dans son devoir‘.“ (A.a.O., 128).

³⁴¹ Vgl. a.a.O., 130f. „Ces propos nous montrent combien le jésuite est pleinement de son temps, influencé par le cartésianisme du XVII^e siècle. Dès les premiers pas de sa mission, il a une démarche apologetique et propose aux dévots une foi imprégnée de raison, une morale positive et intelligente adaptée à la société des temps classiques. La folie mystique, il est certain, ce n'est ni pour lui ni pour ‚ses dévots‘ de la haute société parisienne!“ (Ebd.).

³⁴² Vgl. a.a.O., 202.

³⁴³ Auch Worcester sieht als Charakteristikum der Predigten Bourdaloues deren „eloquence, practicality, and clarity“ (WORCESTER, Classical Sermon, 172).

³⁴⁴ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 67–89.

³⁴⁵ Vgl. a.a.O., 270. „[...] le père Bourdaloue est un remarquable exemple de la grande prédication des temps classiques. [...] Il est évident, le père Bourdaloue est un des plus grands prédicateurs de son temps.“ (Ebd.) Einen Überblick über Bourdaloues Predigtwerk mit einzelnen Predigtanalysen bietet WORCESTER, Classical Sermon, 153–167.

Bossuet³⁴⁶, Bischof von Meaux und François Fénelon³⁴⁷, Bischof von Cambrai ab, die ebenfalls im Umfeld des Hofes tätig waren. Mit Bossuet und Fénelon wurde er zwar häufig verglichen, hatte jedoch im Gegensatz zu ihnen keine Leitungspositionen inne und war daher ganz auf seine Predigtstätigkeit fokussiert.³⁴⁸ Ausschlaggebend für seine Wirkung war neben der rhetorischen Gestaltung seiner Predigten aber auch sein natürliches rhetorisches Talent, das durch die lebhaft inszenierte Predigt auf der Kanzel (*actio*) von Zeitgenossen als besonderes Charisma wahrgenommen wurde.³⁴⁹ Geprägt durch seine Lehrtätigkeit in der Rhetorik sieht Bourdaloue diese als Mittel der Predigt, nicht als eigenen Zweck.³⁵⁰ Die tragenden Elemente seiner Predigten beruhen auf diesem rhetorischen Moment: Dazu gehören die Anpassung der Predigtsprache an die Zuhörenden, die Beachtung klassischer rhetorischer Prinzipien und der Rückbezug zu den Kirchenvätern ebenso wie der Schwerpunkt auf einer ermahnenen, moralischen Predigt gegenüber der Homilie.³⁵¹ Zu diesen Elementen zählen auch eine „pastorale de la peur“³⁵² (Jean Delumeau), d.h. eine Theologie von Sünde und Buße, die Hasquenoph jedoch durch den „humanisme dévot“³⁵³, eine an Franz von Sales anschließende Reformbewegung, gemildert sieht.³⁵⁴ Bourdaloues Sprache ist einfach, natürlich und pädagogisch, sie nutzt aber auch das Pathos.³⁵⁵ Der theologische Fokus liegt auf der praktischen Moral.³⁵⁶ Damit erreicht Bourdaloue die Menschen sowohl auf einer rationalen wie emotionalen Ebene. Seine Rhetorik basiert dabei auf Klarheit, Direktheit und Wirksamkeit, welche aus der Verbindung der ciceronianischen Rhetorik³⁵⁷ und dem religiösen Aufschwung der tridentinischen Reform resultiert.³⁵⁸ Auch von ihrer äußeren Form sind Bourdaloues Predigten durch eine klare Strukturierung geprägt.³⁵⁹ Der Aufbau der Predigten folgt dabei einer festen Struktur, die aus vier Teilen besteht: Zuerst wird der Predigttext verle-

³⁴⁶ Vgl. MEYER, JEAN, Art. Bossuet, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1714.

³⁴⁷ Vgl. BRUN, JACQUES LE, Art. Fénelon, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 76f.

³⁴⁸ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 269f.

³⁴⁹ Vgl. a.a.O., 271.

³⁵⁰ Vgl. a.a.O., 270. 273f.

³⁵¹ Vgl. a.a.O., 271.

³⁵² A.a.O., 271.

³⁵³ A.a.O., 287.

³⁵⁴ Vgl. a.a.O., 271. 285–289.

³⁵⁵ Vgl. a.a.O., 276–281.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., 281–283.

³⁵⁷ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Mosheims Einordnung der französischen Predigt hier offensichtlich zutreffend ist, da er sie als an der klassischen Rhetorik der Antike orientiert sieht. Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 92.

³⁵⁸ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 271 sowie LANDRY, JEAN-PIERRE, La prédication de Bourdaloue rhétorique et morale, in: L'information littéraire 38, 5 (1986), 197–201, hier 198.

³⁵⁹ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 275–277.

sen, auf den als zweiter Teil ein doppeltes *exordium* folgt. Dieses besteht aus einem Leitsatz (*maxime*), der das Thema der Predigt vorstellt (erstes *exordium*), einem Ave Maria als trennendem Element und einer Einführung in den Text sowie einer Gliederung der Predigt (zweites *exordium*). Das zweite *exordium* könnte auch als Disposition der Predigt betrachtet werden.³⁶⁰ Es folgt drittens die Abhandlung (*discours*) mit zwei bis vier Unterabschnitten und viertens die Zusammenfassung mit Ermahnung als letzter Teil.³⁶¹ Landry sieht in Bourdaloues Predigtstil der Erklärung eines Textes und der dann folgenden Anwendung eine Rezeption protestantischer Homiletik (*explicatio/applicatio*).³⁶² Durch seine sprachliche Gestaltung, die barocken Schmuck um seiner selbst willen und das Gefallen des Predigers bzw. das Vergnügen der Hörenden als Ziele ablehnt, setzt er sich von Bossuet ab.³⁶³

Mit diesen beiden rhetorischen Elementen, klarer Struktur und einfacher Sprache, steht Bourdaloue für die Predigt der ‚Klassischen Zeit‘ von 1650–1700, die die Barockpredigt ablöste.³⁶⁴ Insbesondere die rhetorische Ausrichtung der Predigten Bourdaloues ist dabei als deutlicher Bruch mit der vorherrschenden Barockpredigt zu sehen, deren Schmuck ihr Kennzeichen war: „Il a abandonné la rhétorique ornementale pour une rhétorique strictement fonctionnelle.“³⁶⁵ Trotz des Verzichts auf rhetorischen Schmuck stellt ein Charakteristikum von Bourdaloues Predigten ihre rhetorische Gestaltung dar. Seine Kritik der Rhetorik richtet sich hier gegen ein bestimmtes Element der rhetorischen Tradition bei gleichzeitiger Beibehaltung ihrer Grundsätze.³⁶⁶ Die rhetorische Gestaltung der Predigt ist für Bourdaloue das Mittel, die Hörenden zu erreichen, zu unterrichten und moralisch zu unterweisen. Es werden sowohl Vernunft als auch Emotion angesprochen; diese Ausrichtung bildet die Grundlage für Bourdaloues nachhaltige Rezeption.³⁶⁷ Dazu trägt auch die regelmäßige Ansprache seiner Hörenden sowie die regelmäßige Wiederholung der zentralen Predigtgehalte bei, bspw. bei einer überarbeiteten Predigt aus

³⁶⁰ Begreift man das zweite *exordium* als *dispositio* und *partitio* der Predigt, so ist die Parallele zu Mosheim noch stärker.

³⁶¹ Vgl. dazu besonders die übersichtliche Tabelle bei HASQUENOPH, Bourdaloue, 276 sowie LANDRY, La prédication de Bourdaloue, 197.

³⁶² Vgl. LANDRY, La prédication de Bourdaloue, 197.

³⁶³ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 276f.

³⁶⁴ Vgl. a.a.O., 275f.

³⁶⁵ LANDRY, La prédication de Bourdaloue, 198.

³⁶⁶ „Cependant cela ne signifie pas que le prédicateur jésuite parlait sans apprêt, ni qu’il rejetait absolument toute forme d’éloquence. Cela veut bien dire, en revanche, qu’il repoussait résolument toute une partie de la rhétorique traditionnelle. C’est même, sans doute, la caractéristique essentielle de sa prédication: il renonce volontairement aux ornements habituels du discours, aux figures.“ (LANDRY, JEAN-PIERRE, Bourdaloue face à la querelle de l’éloquence sacrée, in: Dix-Septième Siècle 36, 2 [1984], 133–139, hier 136).

³⁶⁷ Vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 277.

dem Vorjahr.³⁶⁸ Weiterhin ist Bourdaloues Bibelgebrauch (vor allem aus protestantischer Perspektive) aufschlussreich: Er nutzt die Bibel zur Stärkung seiner Argumentation, in derselben Weise zieht er auch Zitate der Kirchenväter heran.³⁶⁹ Als weiteres Strukturmerkmal seiner Predigten ist das hohe Maß an Konkretion zu sehen, mit dem er auf das alltägliche Leben der Menschen Bezug nimmt.³⁷⁰ Mit der Rhetorik seiner Predigten war Bourdaloue derart stilbildend, sodass er sowohl für andere Prediger als auch für Juristen zum Vorbild wurde.³⁷¹ Für seine literarische Rezeption waren seine posthum gedruckten Predigten ausschlaggebend. Der erste Herausgeber einer Edition der Predigten, François Bretonneau, schrieb über sie, Bourdaloue predige auch als Toter weiterhin auf dem Papier.³⁷²

Heute liegen in verschiedenen Ausgaben 234 Predigten von Bourdaloue vor; wenngleich er selbst zeitlebens keine Predigten veröffentlicht hat.³⁷³ Insgesamt erschienen bis zur letzten Edition von 1904 fünf Editionen der Predigten Bourdaloues.³⁷⁴ Für die vorliegende Quellenarbeit wird die Edition von François Bretonneau genutzt, da es sich vermutlich um die Edition handelt, die auch Mosheim kannte.³⁷⁵

Die Predigt *Sur la Pensée de la Mort*, gehalten an einem Aschermittwoch (frühestens im Jahr 1671),³⁷⁶ behandelt das menschliche Leben unter der Perspektive des Todes.³⁷⁷ Die Predigt wird mit einem aktuellen Todesereignis als Anlass zum Nachdenken über den Tod eröffnet, dem Tod des Erzbischofs von Paris, Paul-Philippe Hardouin de Péréfixe de Beaumont.³⁷⁸ Dies führe zum Nachdenken über den Tod des Menschen im Allgemeinen in Anlehnung an Gen 3,19 „Memento, homo, quia pulvis es, & in pulverem reverteris“³⁷⁹. An der Bibelstelle zeigt sich Bourdaloues Zitierstil: Er zitiert die Bibel ausschließlich auf Latein, meistens mit einer französischen Umschreibung. Anschließend führt er aus, dass alle Menschen, egal welchen Standes, sterben und wie-

³⁶⁸ Vgl. a.a.O., 278f.

³⁶⁹ Vgl. a.a.O., 279f.

³⁷⁰ Vgl. a.a.O., 280.

³⁷¹ Vgl. a.a.O., 290.

³⁷² Vgl. a.a.O., 309.

³⁷³ Zu den Predigtausgaben vgl. a.a.O., 305–310. 329.

³⁷⁴ Vgl. a.a.O., 329.

³⁷⁵ BOURDALOUE, LOUIS, *Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus*, hg. v. François Bretonneau, 16 Bde., Paris 1707–1721.

³⁷⁶ Das ist m.E. aus dem Eingang zu entnehmen, in dem Bourdaloue den Tod des Erzbischofs von Paris, Paul-Philippe Hardouin de Péréfixe de Beaumont, thematisiert, der am 31. Dezember 1670 oder am 1. Januar 1671 (verschiedene Todesdaten sind im Umlauf) verstorben ist.

³⁷⁷ BOURDALOUE, LOUIS, *Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus*. Pour le Carême. Bd. 1, Lyon ²1708, 1–41.

³⁷⁸ Vgl. a.a.O., 1f.

³⁷⁹ A.a.O., 3.

der zu Staub werden und dass diese Erkenntnis für die Menschen schmerzhaft sei.³⁸⁰ Das erste Exordium schließt mit einem Gebet an den Heiligen Geist und einem Ave Maria.³⁸¹ Im zweiten Eingang verweist Bourdaloue darauf, dass auch die ‚heidnischen Weisen‘ sich schon mit dem Sterben als Aufgabe des Lebens befasst hätten. Das Bedenken des Todes führe dabei zu einem tugendhaften Leben, denn unter Ansehung des Todes würden die richtigen Entscheidungen getroffen.³⁸²

Das führt Bourdaloue in den drei Hauptteilen der Predigt aus: Erstens sei der Tod als Heilmittel/Medikament gegen die Leidenschaften zu sehen, zweitens als bestes Kriterium bei Überlegungen und Entscheidungen und drittens als Motivation für frommes Handeln.³⁸³ Für den ersten Hauptteil greift Bourdaloue auf Johannes Chrysostomos zurück und referiert drei notwendige Dinge im Umgang mit den Leidenschaften: Sie müssten als vergänglich, unstillbar und ungerecht erkannt werden.³⁸⁴ Mit einer Aufforderung zum Zuhören schreitet Bourdaloue in die Erklärung der drei Aspekte: „Ecoutez-moy & ne perdez rien d’une instruction si édifiante.“³⁸⁵ Die Leidenschaften seien vergeblich und vergänglich, weil die begehrten Dinge vergänglich seien. Deshalb müsse der menschliche Geist davon überzeugt werden, dass es sich nicht um wirkliche Güter handle, die das menschliche Glück bewirken könnten.³⁸⁶ Der Gedanke an den Tod befördere diese Erkenntnis, da dieser das Ende der Güter bedeute. Im Moment des Todes werde alles vergehen, sodass die Leidenschaften irrelevant würden. Die Vorbereitung auf den Tod sei besonders wichtig, damit die Menschen am letzten Tag ihres Lebens vorbereitet seien.³⁸⁷ Dies wird in einer Umschreibung mit Ps 38 durchgespielt, der in einzelnen lateinischen Sequenzen in den Text eingewoben wird.³⁸⁸ Zweitens werden die Leidenschaften nach Chrysostomos als unersättlich beschrieben, da die menschliche Leidenschaft im Gegensatz zu den anderen Seelenkräften (Natur und Verstand) den Überfluss wolle.³⁸⁹ Der Überfluss sei angesichts des Todes aber irrelevant, weil alle Menschen im Tod einander gleich würden. Dieses Motiv wird mit dem Bild des Sehens verknüpft, das Bourdaloue aus Joh 11 entlehnt, wo Jesus ans Grab des Lazarus gebeten wird: „Veni & vide, venez & voyez.“³⁹⁰ Die lateinische Formel ‚Veni et vide‘ durchzieht mit fünf Wiederholungen den

³⁸⁰ Vgl. a.a.O., 3.

³⁸¹ Vgl. a.a.O., 3f.

³⁸² Vgl. a.a.O., 4.

³⁸³ Vgl. a.a.O., 5.

³⁸⁴ Vgl. a.a.O., 6.

³⁸⁵ A.a.O., 7.

³⁸⁶ Vgl. a.a.O., 7f.

³⁸⁷ Vgl. a.a.O., 9f.

³⁸⁸ Vgl. a.a.O., 10f.

³⁸⁹ Vgl. a.a.O., 14f.

³⁹⁰ A.a.O., 14.

folgenden Abschnitt und wirkt als mahnender Rahmen bei der Betrachtung des Todes eines reichen Menschen.³⁹¹ Drittens seien die Leidenschaften ungerichtet, denn sie brächten das Schlechte im Menschen hervor (Hochmut, Verachtung, Neid, Gewalt usw.).³⁹² Beim Gedanken an den Tod werde den Menschen dagegen klar, dass sie Gerechtigkeit für ihre Taten erfahren würden. Der Tod mache alle Menschen gleich, auch diejenigen, die in der Welt angesehen seien.³⁹³ Mit der Erkenntnis der Gleichheit ließen die Menschen dann von ihrem schlechten Denken und Handeln ab.³⁹⁴

Der zweite Teil der Predigt befasst sich mit der Schwierigkeit von Entscheidungen.³⁹⁵ Gegen die Unsicherheit helfe der Gedanke an den Tod, denn er werde von allen Menschen erfahren.³⁹⁶ Der Tod weise auf die Ewigkeit hin, die nach ihm komme; er gleiche einem Lichtstrahl, der auf die Ewigkeit falle.³⁹⁷ Das Leben müsse also so gelebt werden, dass es den Weg in die Ewigkeit nicht verhindere.³⁹⁸ Dazu sei es notwendig, jeden Tag über das richtige Leben unter der Bedingung des Todes nachzudenken. Alle Güter sollten daraufhin geprüft werden, ob sie auch am Tag des Todes noch erstrebenswert seien.³⁹⁹ Allein der Gedanke an den eigenen Tod werde die Fehler der Menschen vernichten und sie zu einem besseren Leben führen.⁴⁰⁰ Ein weiterer Grund für die regelmäßige Betrachtung des Todes sei das vorausschauende Handeln. Der Tod führe vor Augen, ob Handlungen bereut werden könnten. Das Leben sei also so einzurichten, dass im Moment des Todes nichts bereut werden müsse.⁴⁰¹ Der Gedanke an den Tod müsse einen Platz im Leben haben, auch wenn das unbequem sei und die Menschen sich lieber mit den glücklichen Seiten des Lebens ablenkten.⁴⁰²

Im dritten Teil der Predigt entfaltet Bourdaloue, wie der Gedanke an den Tod zu einem tugendhaften, heiligen Leben führe. Jesus sei deshalb Mensch geworden, um den Menschen das Feuer der Nächstenliebe und den Eifer der guten Werke zu bringen. Dies sei das Ziel seiner Menschwerdung gewesen.⁴⁰³

³⁹¹ Vgl. a.a.O., 14–16.

³⁹² Vgl. a.a.O., 16.

³⁹³ Vgl. a.a.O., 17f.

³⁹⁴ Vgl. a.a.O., 18f.

³⁹⁵ Vgl. a.a.O., 19f.

³⁹⁶ „Or je soutiens que le moyen pour cela le plus efficace, est le souvenir de la mort. Pourquoi? le voycy: parce que le souvenir de la mort est une application vive & touchante, que nous faisons à nous-mesmes [...]“ (A.a.O., 20f.).

³⁹⁷ Vgl. a.a.O., 21f.

³⁹⁸ Vgl. a.a.O., 22.

³⁹⁹ Vgl. a.a.O., 24.

⁴⁰⁰ Vgl. a.a.O., 25.

⁴⁰¹ Vgl. a.a.O., 26f.

⁴⁰² Vgl. a.a.O., 28f.

⁴⁰³ „Car qu'est venu faire sur la terre ce Dieu-Sauveur? Il est venu répandre dans le cœur des hommes le feu de la charité & et le zèle des bonnes œuvres: *Ignem veni mittere in terram*. Telle est la fin de sa mission.“ (A.a.O., 30. Hervorhebung im Original).

Die zwei Aspekte, die von Jesus besonders gut zu lernen seien, seien die Nähe und die Unsicherheit des Todes. Beide dienten dazu, dass die Menschen ihre Pflichten nicht vernachlässigten, weil der Tod jederzeit über sie kommen könne und sie für ihn bereit sein müssten.⁴⁰⁴ Im Angesicht des Todes verlören die Zerstreuungen der Welt ihren Reiz und die Menschen konzentrierten sich ganz auf Gott.⁴⁰⁵ Das wird am biblischen Beispiel von Hiskia durchgespielt, der im Angesicht seines Todes zu Gott betet.⁴⁰⁶ Auch wenn der Tod womöglich noch weit weg sei, so sei die Unsicherheit über seinen Zeitpunkt doch Anlass für ein tugendhaftes Leben.⁴⁰⁷ Wenn er seinen Todeszeitpunkt kennen würde, würde der Mensch alles auf die letzte Minute verschieben, sodass er sich fast gar nicht mit seinem Leben vor Gott auseinandersetzen müsste.⁴⁰⁸ In der Fastenzeit erwarte Gott in besonderer Weise, dass die Menschen Buße täten und sich ihm zuwendeten.⁴⁰⁹ In jedem Fall würden die Menschen vom Tod überrascht, denn sie würden seinen Zeitpunkt nicht kennen.⁴¹⁰ Das führe zur Vorbereitung auf ihn, denn obwohl er mit der Sünde in die Welt gekommen sei, so solle er den Menschen nun den Weg zum ewigen Leben zeigen.⁴¹¹

Als Referenzgrößen werden mehrfach Johannes Chrysostomos⁴¹², Augustinus⁴¹³, Ambrosius⁴¹⁴ und Hieronymus⁴¹⁵ bemüht, aber auch Seneca⁴¹⁶. Biblische Zitate finden sich regelmäßig und durchziehen den Text; sie werden auch miteinander verknüpft und den Hörenden als Geflecht präsentiert.⁴¹⁷ Diese Verbindungen sind an argumentativ wichtigen Stellen besonders präsent, bspw. wenn es um die Pflichterfüllung auf dem Weg der Heiligung geht.⁴¹⁸ Hier zeigt sich eine Parallele zu Mosheims Stil, denn auch er verwebt die direkten oder indirekten biblischen Zitate in seinen Predigten und lässt so die Bibel selbst sprechen.⁴¹⁹ Entscheidender Unterschied ist, dass Mosheim die Bibel auf Deutsch zitiert, Bourdaloue ausschließlich auf Latein. Rhetorisch fallen die zahlreichen Fragen auf, die – ähnlich wie bei Mosheim – zu regelrech-

⁴⁰⁴ Vgl. a.a.O., 31–34.

⁴⁰⁵ Vgl. a.a.O., 34f.

⁴⁰⁶ Vgl. a.a.O., 35–37.

⁴⁰⁷ Vgl. a.a.O., 38.

⁴⁰⁸ Vgl. a.a.O., 38f.

⁴⁰⁹ Vgl. a.a.O., 39f.

⁴¹⁰ Vgl. a.a.O., 40f.

⁴¹¹ Vgl. a.a.O., 41.

⁴¹² Vgl. a.a.O., 6. 30.

⁴¹³ Vgl. a.a.O., 13. 19.

⁴¹⁴ Vgl. a.a.O., 36.

⁴¹⁵ Vgl. a.a.O., 37.

⁴¹⁶ Vgl. a.a.O., 16.

⁴¹⁷ Vgl. a.a.O., 10–12. 17. 31–34. 35–37.

⁴¹⁸ Vgl. a.a.O., 32f.

⁴¹⁹ Vgl. Kap. 7.2.

ten Frageblöcken verdichtet werden.⁴²⁰ Zur Interaktion mit den Hörenden zählt auch die regelmäßige Ansprache („Chrestiens“⁴²¹, „mes chers Auditeurs“⁴²²), sowohl als Aufforderung zum Zuhören⁴²³ als auch im Hinblick auf die Anwendung.⁴²⁴ Die Predigt wirft auch ein Licht auf Bourdaloues christologische Konzeption: Ziel der Inkarnation ist die Menschen durch Jesus zu Nächstenliebe und guten Werken zu animieren. Eingekleidet ist dieses Ziel des Wirkens Jesu in das Bild des Feuers: Jesus kam, um das Feuer der Nächstenliebe und den Eifer der guten Werke anzuzünden.⁴²⁵ Hier definiert Bourdaloue das Wirken Jesu nicht über seine Versöhnungshandeln, sondern über sein ethisches Vorbild.⁴²⁶

Bourdaloues Predigt *Sur la Providence* behandelt die Vorsehungslehre mit einer psychologischen Argumentationsfigur; Predigttext ist Joh 6, 5–6.⁴²⁷ Bourdaloue eröffnet die Predigt mit einem langen und dichten ersten Satz; in ähnlicher Form nutzt auch Mosheim die ersten Sätze seiner Predigten.⁴²⁸ In diesem Eröffnungssatz referiert Bourdaloue zuerst eine Position Augustins, dass Wunder Zeichen der göttlichen Allmacht seien, aber zugleich auch immer einen pädagogischen Nutzen hätten: Wunder sollten zu den Menschen sprechen, sie unterrichten und ihnen wichtige Wahrheiten aufdecken. Das zeige sich exemplarisch am Wunder der Brotvermehrung, das Jesus in Joh 6 vollbringt. Weil Jesus Christus selbst Gottes Wort sei, sprächen alle seine Handlungen auch zu den Menschen. In einem weiteren kurzen Abschnitt erläutert Bourdaloue, inwiefern das Wunder auf die Vorsehung Gottes verweise: Es zeige, dass Gott (in der Person Jesu) sich um die Menschen und ihr Leben

⁴²⁰ Vgl. BOURDALOUE, Sermons pour le Caresme Bd. 1, 39f. 41.

⁴²¹ Vgl. a.a.O., 1. 5. 7.

⁴²² Vgl. a.a.O., 2. 6. 10.

⁴²³ „Suivez-moy.“ (A.a.O., 21).

⁴²⁴ „Appliquez-vous à cecy.“ (A.a.O., 13); „En voulez-vous une preuve sensible? faites-en l'essay, & jugez-en par vous-mesmes.“ (A.a.O., 24).

⁴²⁵ Vgl. a.a.O., 30.

⁴²⁶ Die klassische Satisfaktionslehre ist jedoch Bestandteil zahlreicher weiterer Predigten, wie bspw. von drei Predigten unter dem Titel *Sermon sur la Passion de Jesus-Christ*, in: BOURDALOUE, LOUIS, Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus. Sur les Mysteres, Bd. 1, Lyon 1709, S. 110–245.

⁴²⁷ BOURDALOUE, LOUIS, Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus, Bd. 3, Lyon 1707, 250–278. Die Predigt ist am vierten Sonntag der Fastenzeit (Lätare) gehalten worden (hier ist Joh 6 traditionell Lesungstext), ein Jahr ist jedoch nicht vermerkt. Generell sind die Datierungen der Predigten Bourdaloues in der ersten Edition nicht vorhanden und daher grundsätzlich schwierig, vgl. HASQUENOPH, Bourdaloue, 307f.

⁴²⁸ „Si ce qu'a dit saint Augustin est vray, & que les miracles sont la voix de Dieu, & qu'autant de fois qu'il fait paroistre ces signes visibles de sa toute-puissance, son intention est de nous parler, de nous instruire, & de nous découvrir quelque importante verité; il est aisé de reconnoistre ce que le Sauveur du monde a voulu nous faire entendre par ce grand miracle de la multiplication des pains.“ (BOURDALOUE, Sermons Bd. 3, 250f.). Vgl. zu Mosheims Eröffnungssätzen die Predigtanalysen in Kap. 7.1.

sorge: „un Dieu touché de compassion pour eux, un Dieu qui pourvoit luy-mesme à leurs besoins“⁴²⁹. Das Wunder zeige, dass die Welt von der Vorsehung Gottes geordnet werde, der sich die Menschen als vernünftige Wesen mit ihrem Willen unterwerfen müssten.⁴³⁰ Da es aber immer noch Menschen gebe, die das nicht befolgten, müsse Bourdaloue als Prediger sie dazu ermahnen und die Stimme des Wunders zu Gehör bringen.⁴³¹ Mit der Verknüpfung von Brotwunder und Vorsehung Gottes wird der Predigttext abgehandelt; im weiteren Verlauf der Predigt spielt er keine Rolle.⁴³² Er ist lediglich der Einstieg, über den Bourdaloue zu seinem eigentlichen Thema kommt. Mit einem Ave Maria schließt Bourdaloue das erste *exordium* und geht zur Disposition der Predigt über.⁴³³ Im zweiten *exordium* mit Gliederung der Predigt nähert Bourdaloue sich seinem Gegenstand auf einer weiteren Ebene, der psychologischen.⁴³⁴ Nach Augustinus gibt es zwei Kräfte, die das menschliche Herz berühren: die Pflicht und das Interesse. Die Pflicht entspringe der Vernunft des Menschen, das Interesse seiner Selbstliebe. Beide hingen jedoch miteinander zusammen und müssten gleichzeitig angesprochen werden, um das Herz der Menschen zu erreichen.⁴³⁵ Gemeinsam bewegt führten sie zur unfehlbaren Tugend und einer Wirksamkeit, der nicht zu widerstehen sei. So will Bourdaloue bei den Hörenden die Anerkennung der Vorsehung Gottes erreichen.⁴³⁶ Dazu wird die Missachtung der Providenz und die mangelnde Unterordnung einem glücklichen Leben unter der Vorsehung Gottes gegenübergestellt.⁴³⁷ Dieses psychologische Element wird am Ende der Predigt wieder aufgegriffen, nun als Appell, sich Gottes Vorsehung zu fügen.⁴³⁸

Im ersten Teil geht es um die Menschen, die so lebten als ob es Gottes Vorsehung nicht gäbe; der prototypisch beschriebene Mensch gilt als ‚Deserteur der Providenz‘.⁴³⁹ Entweder glaube er gar nicht an die Vorsehung oder er glaube zwar an sie, wolle sich ihr aber nicht unterwerfen.⁴⁴⁰ Dabei verwirft Bourdaloue den Glauben an einen Gott, der sich nicht um seine Kreaturen sorgt, als

⁴²⁹ BOURDALOUE, Sermons Bd. 3, 251.

⁴³⁰ Vgl. ebd.

⁴³¹ „Et c’est pour cela que je joints à cette voix du miracle de Jesus-Christ, celle de la predication, qui fortifiée & soutenue par la grace interieure que le Saint Esprit repandra dans nos cœurs, y prouira comme je l’espere, tout le fruit que j’attends de ce discours.“ (A.a.O., 252).

⁴³² Vgl. a.a.O., 250–252.

⁴³³ Vgl. a.a.O., 252f.

⁴³⁴ Vgl. a.a.O., 252f.

⁴³⁵ Vgl. a.a.O., 252.

⁴³⁶ „J’entreprends aujourd’huy, Chrestiens, de vous inspirer une parfaite soumission à la providence de Dieu.“ (A.a.O., 252).

⁴³⁷ „Deux veritez édifiantes & touchantes, qui vont partager ce discours.“ (A.a.O., 253).

⁴³⁸ Vgl. a.a.O., 278.

⁴³⁹ Vgl. a.a.O., 253f.

⁴⁴⁰ Vgl. a.a.O., 254.

monströs und Menschen, die solches glauben, sieht er als ‚heidnisch‘ an.⁴⁴¹ Der Zweifel an der Providenz sei gegen die Vernunft: Königreiche müssten verwaltet und Schiffe gesteuert werden, aber die Welt solle ohne Vorsehung Gottes gestaltet sein.⁴⁴² Hier argumentiert Bourdaloue mit der Vernunft als Garantin der Vorsehung. Als biblische Figur, die die Vorsehung erlebt habe, wird Joseph angeführt.⁴⁴³ Dabei zweifele der ‚Libertin‘ (ebenfalls als typologische Figur)⁴⁴⁴ gerade aus Gründen, die für die Vorsehung sprechen, an ihr. Hier führt Bourdaloue wieder Chrysostomos an, der von der Unordnung ableite, dass sie als Störung einer offensichtlichen Ordnung empfunden werde.⁴⁴⁵ Das Schlechte in der Welt werde als solches empfunden, weil die Providenz das menschliche Gefühl so lenke.⁴⁴⁶ Das zweite prototypische Beispiel behandelt den Glauben an die Providenz, aber ohne Unterordnung unter sie: „En croyant mesmes une providence, on vit dans le monde comme si l'on ne la croyoit pas.“⁴⁴⁷ Der Glaube an die Vorsehung bleibe nur eine leere Hülle, die keine Auswirkung auf das alltägliche Leben habe.⁴⁴⁸ Das hänge daran, dass der ‚Geist der Welt‘ das Denken der Menschen beherrsche, sodass sie sich nicht in die gute Ordnung Gottes fügen wollten.⁴⁴⁹ Mit einer Aufforderung zur Aufmerksamkeit betont Bourdaloue die Wichtigkeit des Folgenden⁴⁵⁰: Wer ohne Glauben an die Vorsehung Gottes lebe und nur dem Glück oder Schicksal folge, der sei wie ein ‚heidnischer Götzen-diener‘, der die Göttin Fortuna⁴⁵¹ anbe.⁴⁵² Damit geht Bourdaloue direkt auf den Kontext ein, in dem er spricht, nämlich auf das Leben am Hof: Dort sei das Glück das angebetete Götzenbild.⁴⁵³ Wenn ein Mensch als vom Glück gesegnet angesehen werde, so würden seine Laster zu Tugenden umgedeutet; verliere er es aber, so werde er nicht mehr beachtet und vergessen.⁴⁵⁴ Mit einem Verzöge-

⁴⁴¹ Vgl. a.a.O., 255.

⁴⁴² „N'est-ce pas aller contre ses propres lumieres, & contredire sa raison?“ (A.a.O., 256).

⁴⁴³ Vgl. a.a.O., 257.

⁴⁴⁴ Vgl. zu Bourdaloues Prototypen HASQUENOPH, Bourdaloue, 109–149.

⁴⁴⁵ Vgl. BOURDALOUE, Sermons Bd. 3, 258f.

⁴⁴⁶ Vgl. a.a.O., 259.

⁴⁴⁷ Vgl. a.a.O., 260. Kurz danach fordert Bourdaloue die Hörenden auf, diese Erkenntnis auf sich anzuwenden: „Car on croit une providence (appliquez-vous, mon cher Auditeur, & reconnaissez-vous icy) on croit une providence [...].“ (A.a.O., 260).

⁴⁴⁸ Vgl. a.a.O., 260f.

⁴⁴⁹ Vgl. a.a.O., 261.

⁴⁵⁰ „Prenez garde, Chrestiens; & pour bien comprendre la verité que je vous presche [...].“ (A.a.O., 262).

⁴⁵¹ Im Französischen vermutlich als Stilmittel, weil gleichlautend: fortune (Glück, Schicksal) und Fortune (Göttin).

⁴⁵² Vgl. a.a.O., 262.

⁴⁵³ „Oüy, mes chers Auditeurs; & vous le sçavez mieux que moy: l'idole de la cour, c'est la fortune; c'est à la cour qu'on l'adore; c'est à la cour qu'on luy sacrifie toutes choses, son repos, sa santé, sa liberté, sa conscience mesme & son salut [...].“ (A.a.O., 263).

⁴⁵⁴ Vgl. a.a.O., 263f.

rungsmoment („Oseray-je le dire?“⁴⁵⁵) fragt Bourdaloue, ob sogar ein Teufel aus der Hölle in einem hohen Amt wohl mit Weihrauch beschenkt würde.⁴⁵⁶ Wer entgegen der Vorsehung glaube, er oder sie könne sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, irre sich: Es sei der Stolz und Hochmut der Menschen, dass sie sich als Herrschende ihres Lebensweges verstünden, aber in Wirklichkeit sei es Gott, der sie in bestimmte Umstände gebracht habe.⁴⁵⁷

Auch in dieser Predigt zeigt sich Bourdaloues beständiger Rückbezug zu wichtigen Theologen der Alten Kirche, besonders präsent ist Augustinus,⁴⁵⁸ aber auch Johannes Chrysostomos kommt erneut vor.⁴⁵⁹ Der zweite Teil der Predigt wird erneut mit einem indirekten Zitat von Augustinus eröffnet, dass der Mensch außerhalb Gottes nicht glücklich werden könne.⁴⁶⁰ Deshalb sei es das schlimmste Unglück des Menschen, sich Gottes Vorsehung entziehen zu wollen, darin liege der Grund alles Bösen.⁴⁶¹ Wer Gott verlasse, der zwinge auch Gott, ihn zu verlassen – dann sei der Mensch ohne Gottes väterlichen Schutz.⁴⁶² Mit vier Gründen will Bourdaloue die Hörenden zum Umdenken bringen. Erstens lädt er mit Chrysostomos zum Gedankenexperiment eines Schiffes auf offenem Meer ein: Ein Mensch ohne Führung durch die Vorsehung Gottes sei wie ein Schiff ohne Lotse und Steuermann.⁴⁶³ Wer ganz auf sich selbst zurückgeworfen sei, der könne sich bei schlimmer Krankheit oder anderen Umständen nur verlassen und ohne Hilfe fühlen.⁴⁶⁴ Der zweite Grund sei, dass der Mensch sich nur noch auf sich selbst verlassen wolle, das ihn aber unglücklich, weil unsicher, ängstlich und unentschlossen mache.⁴⁶⁵ Der dritte Grund für das Elend der Menschen ohne Glauben an die Vorsehung sei die Verzweiflung über die eigene Situation, die nicht geändert werden könne. Der Mensch begehre gegen das Unrecht der Welt auf und versinke darüber im Kummer.⁴⁶⁶ Würde er sich auf Gottes Vorsehung verlassen, könnte er sein Le-

⁴⁵⁵ A.a.O., 263.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd.

⁴⁵⁷ Vgl. a.a.O., 265.

⁴⁵⁸ Vgl. a.a.O., 250–253. 267.

⁴⁵⁹ Vgl. a.a.O., 269.

⁴⁶⁰ Vgl. a.a.O., 267f.

⁴⁶¹ Vgl. a.a.O., 268.

⁴⁶² Vgl. ebd.

⁴⁶³ „Imaginez-vous donc d’abord, disoit saint Chrysostome, un vaisseau en plaine mer, battu des vents & tempestes bien équipé néanmoins & bien pourveu de tout le rest, mais qui n’a ni pilote ni gouvernail: tel est l’homme dans le cours du monde, quand il n’a plus Dieu pour regle de sa conduite.“ (A.a.O., 269).

⁴⁶⁴ Vgl. ebd.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶⁶ Vgl. a.a.O., 271. Dieser Grund wird rhetorisch eingeleitet: „Je sçais, Chrestiens, qu’il a une raison superieure à tout cela, dont il peut & dont il doit s’aider [...].“ (Bourdaloue, Sermons Bd. 3, 271).

ben besser und gelassener gestalten.⁴⁶⁷ Wer sich dahingegen auf Menschen verlasse, der mache sein Elend nur größer, denn auch dort gebe er sich unters Joch. Das Vertrauen auf die Providenz, die für den Menschen Sorge, biete dagegen Glück.⁴⁶⁸ Auch in die Herrschenden wie z.B. Fürsten, die als Götter der Welt gelten, sei kein Vertrauen möglich, denn auch sie seien nur Menschen.⁴⁶⁹ Der vierte Grund sei der ‚Gipfel der Blindheit des Jahrhunderts‘: Menschen, die Günstlinge und Sklaven der Welt seien, blieben lieber unglücklich, als die glückliche Freiheit des Vertrauens in Gott zu genießen.⁴⁷⁰ Durch Intrigen und Verlust von Gunst würden sie plötzlich zu Ausgestoßenen, die vergessen und verleugnet würden. Erst dann hofften sie auf die Vorsehung Gottes.⁴⁷¹ Da sie aber Gott verlassen hätten, habe er dasselbe getan; nun seien sie ohne göttlichen Beistand. Wer aber alles von der Vorsehung annehme, der könne das Leben mit seinen Unwägbarkeiten und Unglücksfällen besser durchstehen; darauf verweist Bourdaloue mit einem Zitat aus Hiob.⁴⁷² Mit Chrysostomos sagt Bourdaloue: Wer die Vorsehung bekämpfe, bekämpfe sein Glück, denn das Glück des Menschen sei, an die Vorsehung zu glauben und sich ihr zu unterwerfen.⁴⁷³ Seien aber alle Menschen unter der Herrschaft der Vorsehung, auch der ‚mondain‘ (der weltlich orientierte, irreligiöse Mensch)? Ja, denn die Vorsehung Gottes regiere auf zwei Weisen: auf der einen Seite mit Strenge und Gerechtigkeit, auf der anderen Seite mit Güte und Barmherzigkeit. Wer sich der Vorsehung der Güte nicht unterwerfe, werde an ihr leiden, was auch biblische Figuren wie der Pharao, Nebukadnezar und Antiochus zeigten.⁴⁷⁴ Bourdaloue schließt die Predigt mit der Aufforderung, sich um seiner selbst Willen der Vorsehung zu unterwerfen: „Si donc, mes Freres, nous avons quelque égard à nostre devoir ou à nostre interest, soumettons nous à luy [scil. Gott] & sa providence.“⁴⁷⁵ Insgesamt sticht bei Bourdaloues Entfaltung der Vorsehungslehre die starke Bildlichkeit ins Auge: So wie kein Königreich ohne Herrscher sein kann, so kann auch die Welt nicht ohne göttliche Leitung sein.⁴⁷⁶ Ein Mensch, der sich der Vorsehung Gottes nicht anvertraut, ist wie ein Schiff ohne Steueremann.⁴⁷⁷ Beide Bilder zeigen die Orientierungslosigkeit des

⁴⁶⁷ Vgl. ebd.

⁴⁶⁸ Vgl. a.a.O., 272.

⁴⁶⁹ Vgl. a.a.O., 273.

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O., 273f.

⁴⁷¹ Vgl. a.a.O., 274.

⁴⁷² Vgl. a.a.O., 276.

⁴⁷³ Vgl. ebd.

⁴⁷⁴ Vgl. a.a.O., 277.

⁴⁷⁵ A.a.O., 278.

⁴⁷⁶ Vgl. a.a.O., 256.

⁴⁷⁷ Vgl. a.a.O., 269.

Menschen ohne Gottes Führung und zielen darauf, sich unter die Obhut Gottes zu begeben, der die Welt und das Leben steuert.⁴⁷⁸

Bezüglich des Themas der Vorsehung ist ein Vergleich mit Mosheims Predigt *Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung* aufschlussreich.⁴⁷⁹ Mosheim verteidigt in seiner Predigt die Vorsehung Gottes: Sein Ziel ist das Festhalten an ihr, auch wenn ihr Agieren den Menschen uneinsichtig bleibt; wie bei Bourdaloue ist das Interesse ein apologetisches. Ebenso stark ist auch die Bildlichkeit von Mosheims Predigt: Er arbeitet zwar nicht mit Bildern der Schifffahrt, gleichwohl geht es auch bei ihm um die Richtung und Lenkung des menschlichen Lebens. Er vergleicht die göttliche Lenkung mit dem undurchschaubaren Wüstenweg, auf dem die Wandernden sich ohne Wegweiser verlieren würden.

In der Predigt *Sur la sagesse & et la douceur de la Loy Chrestienne*⁴⁸⁰ behandelt Bourdaloue das christliche Gesetz bzw. das Gesetz Christi, das als weise (rational) und sanft (emotional) beschrieben wird; Predigttext ist Mt 17,5, die Verklärung Christi. Mit einer Verbindung zu Hebr 1,1–2 spricht Bourdaloue zuerst vom Gesetz des Mose, das Gott als Gesetzgeber den Menschen (sic) gegeben habe. Mose und die Propheten seien damit Vorgänger Jesu Christi, des Gottmenschen („l’homme-Dieu“⁴⁸¹) gewesen, der seinerseits den Menschen ein neues, klareres Gesetz gebracht habe.⁴⁸² Jesus Christus wird als neuer Gesetzgeber vorgestellt, der die Dunkelheit und Unklarheit des alten Gesetzes abgelöst habe.⁴⁸³ Dies wird mit der Aufforderung an die Hörenden verbunden, Jesus selbst zuzuhören: „Ecoutons-le donc en effet, Chrestiens, ce nouveau Legislatueur, & et obéissons à cette voix celeste qui nous dit: *Ipsum audite*.“⁴⁸⁴ Das christliche Gesetz sei vernünftig und weise (1. Teil) und es sei freundlich und sanft (2. Teil) – das Gesetz Jesu Christi, das Gesetz des Evangeliums, beziehe sich somit auf Verstand und Herz.⁴⁸⁵

Der erste Teil der Predigt stellt fest, dass das himmlische Gesetz Christi nicht von den Menschen hinterfragt werden dürfe, weil Gott als Gesetzgeber

⁴⁷⁸ Das Bild der Seefahrt verweist dabei direkt auf den biblischen Zusammenhang in Weish 14,3, der der Providenzlehre ihren Namen gegeben hat. Vgl. LEONHARDT, ROCHUS, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen 2009, 248.

⁴⁷⁹ Vgl. dazu detailliert Kap. 7.1.3.

⁴⁸⁰ BOURDALOUE, LOUIS, Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus. Bd. 2, Lyon 1707, 347–376. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Predigt an einem zweiten Sonntag der Fastenzeit, da die weiteren Predigten im Predigtband u.a. auf den Aschermittwoch datiert sind. Vgl. Bourdaloue, Sermons Bd. 2, Inhaltsverzeichnis.

⁴⁸¹ A.a.O., 348.

⁴⁸² Vgl. a.a.O., 347–349.

⁴⁸³ Vgl. a.a.O., 348.

⁴⁸⁴ A.a.O., 348. Hervorhebung im Original.

⁴⁸⁵ Vgl. a.a.O., 349f.

(wie ein menschlicher Herrscher) das Recht habe, Gesetze zu erlassen.⁴⁸⁶ Kein Gesetz der Welt sei mehr kritisiert, bekämpft und verdammt worden als das Gesetz Christi, sodass es schon seit Jahrhunderten Gegenstand von Auseinandersetzungen sei.⁴⁸⁷ Bourdaloue vertritt die Position, dass das christliche Gesetz deshalb ein gerechtes und vernünftiges sei, weil es den Mittelweg zwischen zwei Extremen darstelle.⁴⁸⁸ Es geht ihm dabei nicht nur um eine Verteidigung der christlichen Pflichten, sondern um eine vollständige Annahme des göttlichen Gesetzes.⁴⁸⁹ Dazu müssten erstens die Vorurteile des zügellosen Lebensstils (*libertinage*) und der Selbstliebe überwunden und zweitens die Vernünftigkeit des göttlichen Gesetzes anerkannt werden.⁴⁹⁰ Mit Chrysostomos argumentiert Bourdaloue, dass nur diejenigen das Gesetz Jesu Christi verachten würden, die es nicht kennen.⁴⁹¹ Das Gesetz sei deshalb vernünftig, weil der Mensch schlechte Seiten habe, und das Gesetz Jesu Christi dazu auffordere, diese zu bekämpfen: Das Fleisch solle getötet werden, damit es nicht gegen die Vernunft und Gott aufbegehre; die Rache solle nicht selbst vollzogen werden, damit nicht die blinde Leidenschaft um sich greife.⁴⁹² Das Gesetz sei deshalb Befehl und Anordnung Gottes, weil es um das ewige Heil des Menschen gehe.⁴⁹³ Es ergänze dabei die Vernunft, weil diese durch das Gesetz perfekter und reiner werde.⁴⁹⁴ Beim zweiten Aspekt seiner Argumentation bemüht Bourdaloue wieder Augustinus. Er sieht in ihm einen Denker, der schon die entstehenden Häresien bezüglich des Gesetzes habe kommen sehen (Bsp. Pelagianismus).⁴⁹⁵ Die falsch verstandene Perfektion des Gesetzes, die von Menschen nicht erreicht werden könne, sei deshalb ein großes Problem.⁴⁹⁶ Das Gesetz sei dabei weder zu milde, noch zu streng; es sei perfekt, weil es das Herz durch Überredung des Verstandes gewinne.⁴⁹⁷ Ziel des Gesetzes sei Demut ohne Erbärmlichkeit, Großzügigkeit ohne Überheblichkeit, Bescheiden-

⁴⁸⁶ Vgl. a.a.O., 350.

⁴⁸⁷ Vgl. a.a.O., 351. Davon spreche auch der Heilige Geist in Pred 3,11. An dieser Formulierung fällt auf, dass Mosheim ähnlich vom Verhältnis zwischen Heiligem Geist und den biblischen Schriften denkt.

⁴⁸⁸ „Sans penetrer plus avant, ma conclusion seroit, que la loy chrestienne est donc une loy juste, une loy raisonnable, une loy conforme à la regle universelle de l'Esprit de Dieu: pourquoy? parce qu'elle tient le milieu entre ces deux extremittez.“ (A.a.O., 351f.).

⁴⁸⁹ „Il faut vous affectionner à sa loy, vous y attacher, & pour cela vous en donner toute la connoissance necessaire.“ (A.a.O., 353).

⁴⁹⁰ Vgl. a.a.O., 353.

⁴⁹¹ Vgl. a.a.O., 354f.

⁴⁹² Vgl. a.a.O., 355f.

⁴⁹³ Vgl. a.a.O., 359.

⁴⁹⁴ Vgl. a.a.O., 360. Hier grenzt sich Bourdaloue gegen den Pelagianismus ab, der nach seiner Auffassung vertritt, dass das Gesetz der Vernunft nichts hinzusetze.

⁴⁹⁵ Vgl. a.a.O., 360f.

⁴⁹⁶ Vgl. a.a.O., 361.

⁴⁹⁷ Vgl. a.a.O., 363.

heit ohne Zwang; in allen Dingen sei das Gesetz ausgewogen und auf die Affekte der Seele ausgerichtet.⁴⁹⁸ Dabei ziele es auf die Umkehr der Sünder, die nicht der Verzweiflung preisgegeben, sondern durch die Furcht bewegt werden sollten.⁴⁹⁹

Der zweite Teil der Predigt behandelt die sanften und angenehmen Aspekte des Gesetzes: Gott wolle mit ihm für das Glück der Menschen sorgen. Zwar sei Jesus Christus der Gesetzgeber von Joch und Zwang, doch beide seien leicht und sanft. Damit wende er sich schon an die Erschöpften, die gerade diejenigen seien, die dieses Joch auf sich nehmen könnten.⁵⁰⁰ Das Joch und seine Sanftheit gehörten beim Gesetz untrennbar zusammen.⁵⁰¹ Bei der Vorstellung eines schweren Gesetzes handle es sich um eine List des Feindes (des Teufels?), der die Seelen in die Irre führen und die Saat des Christentums ersticken wolle.⁵⁰² Das Gesetz des Christentums sei Gnade und Nächstenliebe.⁵⁰³ Im Gesetz zeige Gott den Menschen, was er von ihnen erwarte. Die Menschen könnten es aber nicht erfüllen, weil die Sünde in ihrem Fleisch dagegen rebelliere.⁵⁰⁴ Weil Gott den Menschen aber ein neues Herz gebe, ihnen im Kampf gegen die Sünde beistehe, selbst für sie kämpfe, so werde er auch die Sünde im Menschen besiegen.⁵⁰⁵ Mit einem Zitat von Augustinus bekräftigt Bourdaloue, dass die Menschen Gottes Forderung erfüllen könnten, was Gott von ihnen fordere, weil er ihnen auch die Kraft dazu durch seine Gnade gebe.⁵⁰⁶ Folglich könne mit der Kraft der Gnade Gottes das Gesetz nicht mehr schwer sein.⁵⁰⁷ Auch wenn die Glaubenden diese Kraft bei sich nicht verspürten, könnten sie um sie bitten, sie in den Sakramenten suchen und ihre Herzen auf Hindernisse prüfen.⁵⁰⁸ Den Menschen fehlten zur Umsetzung des Gesetzes zwei Dinge: ein aufrichtiger Glaube und eine lebendige Hoffnung. Das Gesetz sei nicht nur eines der Gnade, sondern auch der Liebe und Nächstenliebe. Die Liebe mache das Gesetz sanft und leicht.⁵⁰⁹ Mit einem Vergleich von Augustinus erklärt Bourdaloue die Tragfähigkeit des Gesetzes: Wie ein Vogel von seinen Flügeln getragen werde und sie wiederum trage, so sei auch das Gesetz Christi. Es werde von den Menschen getragen und es trage die Menschen, wie Bourdaloue

⁴⁹⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹⁹ Vgl. a.a.O., 364.

⁵⁰⁰ Vgl. a.a.O., 366f.

⁵⁰¹ „Pour former donc une idée complete [sic] de la loy Evangelique, il ne falloit jamais separer ces deux choses, qu'elle a si saintement & si divinement unies, le joug & la douceur.“ (A.a.O., 367).

⁵⁰² Vgl. a.a.O., 367.

⁵⁰³ Vgl. a.a.O., 368.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. a.a.O., 368f.

⁵⁰⁶ Vgl. a.a.O., 369.

⁵⁰⁷ Vgl. a.a.O., 370.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd.

⁵⁰⁹ Vgl. a.a.O., 372.

in der rhetorischen Figur des Chiasmus sagt.⁵¹⁰ Theologisch präzisiert er das Gesagte in der Gotteslehre, denn Gott habe drei Eigenschaften im Verhältnis zu seinen Geschöpfen: Er sei ihr Meister, dem sie wie Sklaven unterstünden, er sei ihr ‚Arbeitgeber‘ (*remunérateur*), für den sie als Schuldner arbeiteten, und er sei ihr Vater, zu dem sie eine Beziehung wie Kinder hätten.⁵¹¹ Mit einem Zitat von Bernhard von Clairvaux hält Bourdaloue fest, dass Gott den Menschen drei Gesetze gegeben habe: ein Gesetz der Autorität wie für Sklaven, ein Gesetz der Hoffnung wie für Arbeiter und ein Gesetz der Liebe wie für Kinder. Die ersten beiden führten zu Arbeit und Leiden, aber das dritte sei sanft und tröstend. Trost und Sanfttheit des Gesetzes würden aber nur von Christen erkannt, weil nur sie in einer liebevollen Beziehung zu Gott stünden.⁵¹² An den Heiligen zeige sich, dass das Gesetz nicht nur als Last, sondern als liebevolle Stärkung zu sehen sei; sie seien ein Vorbild für die Glaubenden.⁵¹³ Bourdaloue schließt mit einem erneuten Verweis auf Hieronymus: Wenn das Gesetz zu schwer erscheine, dann liege es am Menschen und seiner Indifferenz gegenüber Gott sowie der nicht vorhandenen Berührung durch den Heiligen Geist. Deshalb fordert Bourdaloue auf, Vertrauen in Gott zu fassen und sich aufzumachen, Gott zu gefallen.⁵¹⁴

Auch diese Predigt Bourdaloues ist mit zahlreichen Zitaten von Kirchenvätern ausgestattet, nämlich Johannes Chrysostomos⁵¹⁵, Augustinus⁵¹⁶ und Hieronymus⁵¹⁷. Inhaltlich ist die Verschränkung der Predigtdisposition mit psychologischen Kategorien aufschlussreich: Während der erste Teil sich um die rationalen Aspekte (Verstand) des christlichen Gesetzes kümmert, bezieht der zweite Teil sich auf die emotionalen Anteile (Herz). Dabei betont Bourdaloue die Vernunftgemäßheit des Gesetzes und wehrt so den Vorwurf ab, es sei irrational. Inhaltlich wird diese Rationalität des Gesetzes auch mit dem Maßhalten, der Mitte zwischen zwei Extremen, begründet (antike Mesotes-Lehre). Die rhetorische Gestaltung der Predigt zeigt Bourdaloues Ansprache der Hörenden mit dem Ziel ihrer Beteiligung: Sie werden zum genauen Zuhören⁵¹⁸ oder zur Umsetzung des Gehörten aufgefordert.⁵¹⁹ Nach der Ausführung des Bildes von Augustinus mit dem Vogel und seinen Flügeln als Vergleich zu Mensch und Gesetz beendet Bourdaloue diese Reflexion mit einem verbali-

⁵¹⁰ Vgl. a.a.O., 373.

⁵¹¹ Vgl. ebd.

⁵¹² Vgl. a.a.O., 374.

⁵¹³ „Que dis-je dont vous n’ayez pas des exemples presens & frequens: & ces exemples que vous voyez, ne sont-ce pa autant de lecons pour vous“ (A.a.O., 375f.).

⁵¹⁴ Vgl. a.a.O., 376.

⁵¹⁵ Vgl. a.a.O., 354f. 368.

⁵¹⁶ Vgl. a.a.O., 364. 369.

⁵¹⁷ Vgl. a.a.O., 358. 376.

⁵¹⁸ Vgl. a.a.O., 368.

⁵¹⁹ Vgl. a.a.O., 348.

sierten Abbruch: „Laissons cette figure, Chrestiens, & parlons encore plus solidement.“⁵²⁰ Die Metapher wird also zugunsten einer konkreteren Ausführung abgeschlossen und dieser Übergang wird selbst sprachlich abgebildet.

Der Blick auf das Wirken Bourdaloues zeigt einige Gemeinsamkeiten mit Mosheim: Zuerst ist auf die strukturelle Parallele hinzuweisen, die sich in der Abgrenzung zur Barockpredigt ergibt. Auch Bourdaloue positioniert sich zugunsten einer einfachen, natürlichen Predigtsprache, die keinen rhetorischen Schmuck duldet und auf die Unterrichtung der Hörenden zielt. Damit zeigt sich, dass sowohl in England als auch in Frankreich die Umbrüche in der Predigtlandschaft etwas früher (ca. 50 Jahre) als in Deutschland stattfinden, sie sich aber in ähnlicher Weise entfalten. Dafür steht auch der innere Aufbau von Bourdaloues Predigten, der in mehrere klar abgrenzbare Teile zerfällt. Eine Analyse dieser Strukturierung zeigt, dass Bourdaloues Predigtaufbau dem Mosheims sehr ähnelt. Vor dem Hintergrund der These Landrys, dass Bourdaloue hier das protestantische *explicatio-applicatio*-Schema rezipiert haben könnte, ist eine positive Beurteilung Bourdaloues durch Mosheim (auch aufgrund seiner eigenen Predigtstruktur) verständlich. Mosheims Kritikpunkte der mangelnden Behandlung des Predigttextes sowie der teilweise unzureichenden Übersetzung lateinischer Zitate sind an den Predigten Bourdaloues nachvollziehbar.⁵²¹ Bourdaloue ist vor allem auf der stilistischen Ebene im Vergleich mit Mosheim interessant⁵²²: Er hat einen ähnlichen Umgang mit biblischen Zitaten, er spricht seine Hörenden ebenfalls regelmäßig an und fordert sie zur Anwendung des Gehörten auf. Auch die rhetorischen Fragen, die Bourdaloue zu ganzen Abschnitten ausweitet, sind vergleichbar zu denen bei Mosheim. Es bleibt hierbei jedoch zu klären, inwiefern diese Übereinstimmungen nicht vielmehr als Rezeption und Erbe der klassischen Rhetorik zu sehen sind, die auch Mosheim geprägt und insgesamt zu einer Umformung der Predigtsprache beigetragen haben. Inhaltlich ist die Fokussierung Bourdaloues auf die menschlichen Pflichten auch bei Mosheim zentral. Zwar ist Mosheim nicht vorrangig moraltheologisch orientiert, stellt aber ebenfalls die Pflicht der Menschen gegenüber Gott und Mitmenschen in den Mittelpunkt seiner Ethik. Auch hierin zeigen sich die religiösen Umformungsprozesse, die auf eine ethische Durchdringung der theologischen Gehalte zielen.

Die Analyse zweier fremdsprachiger Prediger wie Tillotson und Bourdaloue zeigt, dass es ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu tiefgreifenden Umformungsprozessen der Rhetorik in Westeuropa kam, die in Deutschland

⁵²⁰ Vgl. a.a.O., 373.

⁵²¹ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 95.

⁵²² Vgl. zu Mosheims Stil Kap. 7.2.

erst ab den 1720er Jahren wirkmächtig werden.⁵²³ Die Barockrhetorik geriet in die Kritik und wurde durch als natürlicher empfundene Predigtstile ersetzt. Zentral dafür war eine Orientierung an der Vernunft. Ebenso zeigt die doppelte Ansprache sowohl von rationalen als auch emotionalen Anteilen in der Predigt einen gewissen Mainstream in der Psychologie, die auch in den Predigten selbst verbalisiert wird. In dieses Panorama einer europäischen Neuorientierung der Predigtkultur ist Mosheims Bemühen einzuordnen, einen neuen Predigtstil gegenüber der Barockpredigt zu etablieren. Dazu zieht Mosheim auch fremdsprachige Predigten als Referenzgrößen heran.

⁵²³ Vgl. zur deutlich verzögerten Rezeption englischer Literatur in Deutschland SCHUNKA, *Blick nach Westen*, 376.

6 Die Homiletik

„Was die geistliche Beredsamkeit betrifft, so kömmts, so viel ich urtheile, auf zwo Haupt=Reguln an. Die eine ist: Man muß ordentlich und deutlich sein. Die andre: Man muß richtig und gründlich beweisen, was man saget.“¹ Mit diesem Zitat lässt sich Mosheims Homiletik *in nuce* zusammenfassen. In der Vorrede zu Mosheims ersten Predigtband gedruckt, zeigen sich hieran grundlegende Elemente von Mosheims Homiletik: Sie ist anlass- und kontextbezogen und wird nicht vorrangig in Lehrbüchern, sondern in kurzen Paratexten entfaltet und so einer breiten Wirksamkeit zugeführt. Dazu werden auch Ironie und Polemik genutzt: „Unser JESUS und seine Zeugen haben uns nirgends einen Befehl gegeben, wie wir unsern Vortrag von den göttlichen Wahrheiten einrichten sollen. Man siehet nirgends in der Schrift, daß ein niedriger und schläfriger Vortrag unter die Tugenden und Pflichten der Knechte Christi gerechnet wird.“² Die Verknüpfung von Argument, Persiflage und Ironie ist ein zentrales Element von Mosheims Stil, das sich durch die unterschiedlichen Gattungen seiner homiletischen Texte zieht und auch in den Predigten zu finden ist.³

Mosheims Homiletik lässt sich aus drei verschiedenen Textgattungen rekonstruieren: Erstens den *Vorreden*, die zu Sammlungen seiner eigenen und fremder Predigten vorliegen⁴, zweitens dem homiletischen Abschnitt der *Sittenlehre*⁵ sowie drittens aus den praktisch-theologischen Schriften bzw. Lehrbüchern wie der *Pastoraltheologie*⁶ und der *Anweisung erbaulich zu predigen*⁷. In allen Quellen gibt es charakteristische inhaltliche Fixpunkte seines Predigtkonzeptes, die gattungsübergreifend konstant sind. Aufschlussreich ist auch, dass die Grundlagen von Mosheims Homiletik schon in den *Vorreden* greifbar sind und nur bestimmte Aspekte darüber hinaus zusätzlich in den homiletischen Schriften deutlich werden (Gemeindebegriff in der *Pastoraltheologie*; Erbauungsbegriff in der *Anweisung*). In der folgenden Darstellung kann we-

¹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Vorrede, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725, unpaginiert.

² MOSHEIM, Sendschreiben, 256f. Zum Sendschreiben vgl. ausführlich Kap. 6.1.2.

³ Vgl. hierzu am Beispiel der Sittenlehre FRICKE, Heimliche Angriffe, 197f.

⁴ Vgl. Kap. 6.1.

⁵ Vgl. Kap. 6.2.

⁶ Vgl. Kap. 6.3.

⁷ Vgl. Kap. 6.4. Im Fließtext bei mehrfacher Nennung hintereinander fortan mit Kurztitel „*Anweisung*“.

gen der Materialfülle nur die Homiletik selbst bearbeitet werden, Seitenblicke auf Mosheims Konzept vom Pfarramt und sein Kirchenbegriff werden zurückgestellt.⁸ Auch sein Beitrag zur Verwissenschaftlichung der Theologie (*Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*⁹) kann in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden.¹⁰

6.1 Die Vorreden als homiletische Texte

Auf den ersten Blick erscheinen Vorreden als Gebrauchstexte, die keinen eigenen inhaltlichen Wert und allenfalls Hinweischarakter auf das folgende Werk haben. Gleichwohl wohnt ihnen häufig ein strategisches Ziel inne.¹¹ An Mosheims Vorreden ist ihre prominente Stellung in den vielfach aufgelegten Bänden der *Heiligen Reden* auffällig.¹² So sind sie zum einen in unmittelbarer Nähe zu seinen Predigten greifbar, zum anderen ist den homiletischen Ideen damit ein großer Radius der Verbreitung gesichert. Das ist Grundlage für folgende These: Die Vorreden zu Mosheims Predigtbänden sind eine geschickt gewählte Gattung für die Verbreitung (reform-)homiletischer Ideen. Dabei ist an der Gattung der Vorrede ihr Charakter als populärer Text, nicht als wissenschaftliche Veröffentlichung entscheidend. Durch ihren anlassbezogenen Charakter geben sie immer auch Aufschluss über aktuelle Themen (wie die Debatte um die philosophische Predigt), zu denen Mosheim Stellung bezieht und seine Position medienwirksam verbreitet.

6.1.1 Vorrede zu Band 1 der Heiligen Reden

Die *Vorrede* zum ersten Band der *Heiligen Reden* ist im Jahr 1725 erschienen.¹³ Sie umfasst zehn Seiten und kann als homiletischer Eröffnungstext Mosheims

⁸ Zum Kirchenbegriff Mosheims vgl. LEHMANN, Transformation des Kirchenbegriffs, 243–339.

⁹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, Helmstädt 1763.

¹⁰ Zur Bedeutung dieses Werkes vgl. GREIFENSTEIN, Bildung zum Pfarrberuf, 316–342.

¹¹ Zu Vorreden als Paratexten vgl. AREND, Glückseligkeit, 194: „Paratexte, zumal Zuschriften an fürstliche Machthaber und zumeist mindestens potentielle Gönner, haben nicht zuletzt einen strategischen, wenn nicht politischen Zweck, wollen schmeicheln, emotional berühren und auf die eigene Seite ziehen [...]“

¹² Vgl. zur Bedeutung von Mosheims Vorreden auch STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 474. In komprimierter Form ist die Homiletik der Vorreden Thema in: FARNBAUER, SOPHIA, *Erbauung und Beredsamkeit bei Johann Lorenz von Mosheim*, in: Jan Hofmann u.a. (Hg.), *Predigt und Erbauung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der protestantischen Kanzelrede (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)*, Tübingen 2024, 23–37 (im Druck).

¹³ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Vorrede*, in: Johann Lorenz von Mosheim, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*, Hamburg 1725, unpaginiert.

gelesen werden. Darin rechtfertigt er sowohl die Veröffentlichung seiner Predigten als auch seinen beredsamen, d.h. rhetorisch ausgerichteten Predigtstil.

Mosheim eröffnet seine *Vorrede* mit der Feststellung, dass es eigentlich genügend Predigten zu lesen gebe; zugleich betont er auch den einfachen Charakter seiner Predigten. Beides entstammt einer Bescheidenheitsrhetorik, die sich durch die ganze Vorrede zieht. Nachfolgend definiert Mosheim die Predigt: „Eine Predigt ist eine Abhandlung von einer Glaubens=oder Lebens=Lehre in einer etwas aufgeweckteren Schreib=Art, als diejenige, der man sich in andern Schrifften bedienet.“¹⁴ Die Predigt begegnet hier in ihrer Form als schriftlicher Text, denn es geht um ihre ‚Schreibart‘, die sich von der anderer Schriften unterscheidet. Die deutliche und ordentliche Behandlung von Glaubens- und Lebenslehren sei dabei die Grundlage für die Gottesfurcht. Durch einen lebhaften Stil könnten diese besser vermittelt werden, denn ihm wohne Überzeugungskraft inne.¹⁵ Die vernünftige und ansprechende Darstellung von Glaubensinhalten in einer adäquaten Sprache ist folglich die grundlegende Forderung Mosheims. Schriften, die das Heil der Menschen beträfen, seien häufig sprachlich schlecht gestaltet – was in der Folge auch zu einer Verachtung des Inhalts führe. Deshalb sei es umso wichtiger, dass Predigten und Reden „lieblich und mit Salz gewürzt“¹⁶ seien. Zwar habe das Wort Gottes eine ihm innewohnende Kraft,¹⁷ diese könne sich jedoch nur bei achtsamer Anwendung entfalten.¹⁸ Mosheim behandelt hier auch Paulus’ Deutung seiner eigenen Texte, die jener gerade nicht als vernünftig und weise auffasse.¹⁹ Dabei unterscheidet Mosheim die eigene Gegenwart von der des Paulus: Paulus habe Wunder tun können, gegenwärtige Prediger hätten diese Gabe aber nicht mehr von Gott verliehen bekommen. Der Rückbezug zu Paulus nimmt argumentativ eine zentrale Stellung ein: Weil Paulus habe Wunder tun können, sei eine einfache Sprache ausreichend gewesen – die Wunder hätten an sich schon ge-

¹⁴ A.a.O.

¹⁵ Davon ausgenommen sind die Schriften, die dem „Unterricht der Einfältigen“ (A.a.O.) dienen.

¹⁶ A.a.O.

¹⁷ Mosheim steht hier ganz auf dem Boden der lutherisch-orthodoxen Dogmatik, die für die Schrift bestimmte *affectiones* annimmt, darunter auch die *auctoritas scripturae* und die *efficacia scripturae*. In diesem Zusammenhang wird m.E. auf die *efficacia* (hier: *verbi divini*) rekurriert, die Schmid unter den Heilmitteln *De mediis salutis* behandelt, in die er eben auch das göttliche Wort (*De verbo divino*) einordnet. Vgl. SCHMID, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1979, 319f.

¹⁸ „Es ist wahr: das Wort GOTTES hat stets eine lebendige Krafft, die Hertzen zu rühren. Aber diese Krafft kan doch da nicht wirken, wo die Unachtsamkeit ihre Wohnung hat. Und was ist denn geschickter diesen Fehler wegzunehmen, als ein Unterricht, der zierlich, geschickt, und vernünftig abgefasst wird?“ (MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 1, unpaginiert).

¹⁹ Hier steht der Verweis auf 1 Kor 2,4 im Hintergrund.

nug Überzeugungskraft. In Mosheims Gegenwart sei die adäquate Vermittlung der Inhalte aber umso wichtiger geworden, denn Wunder stünden nicht mehr als Überzeugungsmittel zur Verfügung.²⁰ Deshalb stellt Mosheim einen anderen Vers von Paulus in den Mittelpunkt (1. Kor 9,19²¹), der für ihn zur Richtschnur für die Predigt wird: Allen Menschen müsse in der ihnen angemessenen Weise das Evangelium verkündigt werden, damit sie es glauben

²⁰ Zu diesem wiederkehrenden Motiv Mosheims, mit dem er die Predigt der Gegenwart deutlich von der der Apostel unterscheidet, vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 151–156, zu Mosheim 153. Straßberger leitet dieses Motiv von dem französischen Rhetoriker Michael Le Faucheur her. „Diese antienthusiastisch zugespitzte Gedankenfigur spielte in der gesamten Aufklärungshomiletik, prominent vertreten etwa von Mosheim, eine tragende Rolle zur Rechtfertigung der weltlichen Beredsamkeit auf der Kanzel.“ (A.a.O., 153). Ein m.E. verwandtes Motiv zur Begründung der Predigt bzw. der theologischen Arbeit für die Predigt gab es wohl auch in der Orthodoxie: Beutel zeigt an Tobias Wagner (1598–1680), dass in Wagners Gegenwart die christliche Lehre als Theologie erarbeitet werden müsse, während den Propheten und Aposteln die Lehre durch den Geist unmittelbar gegeben gewesen sei. Vgl. BEUTEL, Lehre und Leben, 173. Wunderdebatten prägten das ausgehende 17. und das ganze 18. Jahrhundert; für einen Überblick vgl. SUMALVICO, THEA, Umstrittene Taufe. Kontroversen im Kontext von Theologie, Philosophie und Politik (1750–1800) (HaFo 64), Halle 2022, 63–69. Besonders virulent wurden Wunder im Kontext des Fragmentenstreits, vgl. KERBER, HANNES, Die Aufklärung der Aufklärung. Lessing und die Herausforderung des Christentums, Göttingen 2021, 15–37, besonders 25f. Kerber betont: Die Feststellung, dass Wunder in der Gegenwart – im Gegensatz zu den Anfängen des Christentums – nicht mehr geschehen würden, sei bereits von Luther getätigt worden. Im 18. Jahrhundert handele es sich hierbei um einen „Gemeinplatz“ (a.a.O., 26), auf den sich sowohl neologische (Friedrich Germanus Lüdke) wie orthodoxe Theologen (Johann Melchior Goeze) einigen könnten. (Vgl. ebd.). Schon Heussi zeigt, dass Mosheims Stellung zu Wundern keineswegs eindeutig zu bestimmen sei, obwohl Mosheim durchaus mit der Möglichkeit von (historischen!) Wundern rechne: Während Mosheim für die ersten Jahrhunderte Wunder annehme, steige seine Skepsis mit fortschreitender Zeit. Gelegentlich habe Mosheim Wunder aber auch rationalistisch gedeutet und das Wunderhafte zugunsten einer rationalen Erklärung reduziert. Vgl. HEUSSI, Kirchengeschichtschreibung, 12f. 62f. Dagegen stellt Fricke fest, Mosheim habe biblische Wunder als Beweis für die Göttlichkeit der Schrift genutzt. Vgl. FRICKE, Heimliche Angriffe, 214. Womöglich treten hier Mosheims kirchengeschichtliche und dogmatische Positionen auseinander oder sind zumindest von einer unterschwelligeren Spannung gezeichnet. Eine vertiefte Erforschung dieses Topos bei Mosheim ist nach wie vor ein Desiderat der Forschung. Vgl. hierzu auch die Predigtanalysen in Kap. 7.

²¹ „Jetzt sind wir schuldig, mehr die Oerter Pauli uns zur Richtschnur vorzustellen, da er sagt, er sei allen allerlei geworden, auf daß er alle gewinnen möchte, I. Cor. IX. 19. als diejenigen, da er die ausserordentliche Gnade beschreibt, die seinem Ampte beigelegt war.“ (MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 1, unpaginiert). Hierbei scheint es sich um ein zeitgenössisch verbreitetes oder später rezipiertes Argument zu handeln, das auch bei Gottsched vorkommt. Vgl. GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH (ANONYMUS), Vorrede des Verfassers, in: Gottsched, Johann Christoph (Anonymus), Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017, 3.

(könnten). Der jeweilige Kontext sei dabei ausschlaggebend für die Sprache und den Stil der Predigt. Neben der Individualität der Hörenden begegnet auch die der Prediger: Wegen der Individualität der Prediger könne es keine universalen Regeln für die Beredsamkeit geben.²² Mosheim stellt trotzdem zwei allgemein anwendbare Regeln auf²³ und zeigt so den Maßstab seiner eigenen Beurteilung: Ordentlichkeit und Deutlichkeit sowie gründliches Beweisen des Gesagten.

Schon in der ersten Vorrede aus dem Jahr 1725 begegnet Mosheims Bestreben seine „Gedanken von der geistlichen Beredsamkeit“²⁴ herauszugeben – die Absicht eines homiletischen Lehrbuchs liegt also schon beim ersten Predigtband vor. Erstaunlich ist aber, dass er *selbst* die Veröffentlichung zeitlebens nicht vorgenommen hat.²⁵ Für seine eigenen Predigten verweist Mosheim stark auf ihren Kontext, den er für ausschlaggebend hinsichtlich ihrer Beurteilung hält.²⁶ In diesem Zusammenhang verteidigt Mosheim auch seine Orthodoxie, denn er habe keine Absichten, „Neuerungen in der Lehre unserer Kirchen zu stiften.“²⁷ We-

²² „Ich halte dafür, wenn man etliche wenige Sätze ausnimmt, die aus der Vernunft selbst fließen, daß in keiner Sache sich übler allgemeine Regeln geben lassen, als in dem, was zur Beredsamkeit gehört. Das Leben derselben besteht in dem Gehorsam, den man dem Triebe der Natur und der Beschaffenheit seines Verstandes leistet. Wie unterschieden sind diese Triebe und natürlichen Eigenschafften des Verstandes bei den Menschen? Und wenn wird man denn die Regeln finden, die vor alle gerecht sind? Ich glaube demnach, es sei gleich übel gethan, wenn man anderer Gaben und Lehr-Arten verächtlich hält, und wenn man andre sich zum Muster vorstellt, von dem man nicht weichen will.“ (MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 1, unpaginiert).

²³ „Was die geistliche Beredsamkeit betrifft, so kömmts, so viel ich urtheile, auf zwei Haupt-Regeln an. Die eine ist: Man muß ordentlich und deutlich sein. Die andre: Man muß richtig und gründlich beweisen, was man sagt.“ (A.a.O.).

²⁴ A.a.O.

²⁵ Diese Absicht begegnet ebenso in der Vorrede zu Langes Geistlichen Reden (Vgl. MOSHEIM, Vorrede Langes Geistliche Reden, 220). Im Wiederabdruck von 1750 findet sich auch der Verweis des Herausgebers Johann Peter Miller (1725–1789), dass Mosheim schon oft seine Gedanken zur geistlichen Beredsamkeit erläutert habe. Damit wird der Wunsch nach einem homiletischen Lehrbuch aus Mosheims Feder zurückgewiesen und auf die Vorreden zu Band 1 und 6 der *Heiligen Reden* verwiesen. Um 1750 erscheint das Vorhaben Mosheims dem Herausgeber Miller also eher unwahrscheinlich geworden. (Vgl. a.a.O., 220f.). Miller war zuerst in Helmstedt Mosheims Sekretär und folgte ihm auch nach Göttingen. Er führte außerdem nach Mosheims Tod die letzten Bände von dessen Sittenlehre aus. Vgl. KECK, RUDOLF W., Art. Miller, Johann Peter, in: NDB 17 (1994), 513–514 sowie KRESS, HANNAH, Johann Peter Millers Verständnis von „Gelahrtheit“. Expliziert an seinem Briefwechsel mit Thomas Abbt, in: ZThK 120 (2023), 54–80.

²⁶ Der Verweis auf Kontext und Hörer ist eine Konstante in Mosheims homiletischem Denken: „Zeit, Zuhörer und Umstände sind die Dinge, woraus man vornehmlich urtheilen muß, wie weit ein Redner seine Pflicht beobachtet oder versäumet hat.“ (MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 1, unpaginiert).

²⁷ A.a.O.

gen der eigenen Sprache der Predigt hoffe er auf Nachsicht und ein mildes Urteil der Lesenden bei Wortwahl und Stil.²⁸

6.1.2 *Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge*

Das *Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge*²⁹ ist dem zweiten Band von Mosheims *Heiligen Reden* als Anhang hinzugefügt. Beim *Sendschreiben* ist der Adressat für den Druck anonymisiert. Mosheims Gedanken werden in der Gattung eines ursprünglich privaten Briefes öffentlich anschaulich, wahren aber ihren Charakter als persönliche Mitteilung an einen Vertrauten. Denkbar wäre jedoch auch, dass es sich um einen fiktiven Adressaten handelt, dem gegenüber Mosheim auf die Kritik antwortet – die eigentlichen Adressierten wären dann die Lesenden. Gleichwohl ist diese Frage für die Quellenanalyse nicht entscheidend, da Mosheims Ausführungen grundsätzlichen Charakter haben.

Das *Sendschreiben* umfasst mehrere Themenkomplexe, von denen die homiletischen Fragen einen großen Teil einnehmen. Zentrales Thema ist Mosheims Verteidigung seiner Gedanken zur Ewigkeit der Höllenstrafen. In diese Verteidigung ist in der Mitte ein Exkurs zur Homiletik und Rhetorik eingeschaltet. Es ergibt sich also folgende Dreiteilung: Verteidigung des Textes zur Ewigkeit der Höllenstrafen,³⁰ homiletischer Exkurs,³¹ Kritik an der Lehre von der Wiederbringung³².

Schon für seine Gedanken von der Ewigkeit der Höllenstrafen merkt Mosheim an, dass er diese nicht absichtlich mit „Oratorischer Gelehrsamkeit“³³ verfasst habe.³⁴ Stil und Ordnung entstünden aus seinem Bemühen, möglichst klar und deutlich zu denken.³⁵ Die Frage nach der rhetorischen Gestaltung dieses Traktats leitet über zur allgemeinen Behandlung der Beredsamkeit. Hier

²⁸ „Man pflegt einen Unterschied zwischen der Sprache der Cantzel und der Schreib-Art der hohen Schulen zu machen. Man sagt, jene habe eine grössere Freiheit und dürffe so scharff nicht geprüft werden, in dieser müsse alles Anstößige, so viel möglich, vermieden werden.“ (A.a.O.).

²⁹ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge*, in: Johann Lorenz von Mosheim, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil*, Hamburg 1728, 241–288. Erste Auflage 1727. Der Text der zweiten Auflage von 1728 ist Grundlage des folgenden Abschnittes. Im Text nachfolgend mit Kurztitel und der besseren Lesbarkeit halber als ‚Sendschreiben‘.

³⁰ Vgl. MOSHEIM, *Sendschreiben*, 241–252.

³¹ Vgl. a.a.O., 252–270.

³² Vgl. a.a.O., 270–288.

³³ A.a.O., 251.

³⁴ Vgl. a.a.O., 241–252.

³⁵ Vgl. a.a.O., 251.

konstatiert Mosheim zunächst, dass die wenigsten Menschen, die von Beredsamkeit redeten, wüssten, was sie eigentlich sagten. Deshalb kritisiert er einen oberflächlichen, leeren Begriff der Beredsamkeit, der diese als Verdeckung von Unverständlichkeit verstehe und bei der die Zuhörenden am Ende einer Rede nichts verstanden hätten.³⁶ Gleichzeitig wehrt er sich gegen eine Diskreditierung der Beredsamkeit, weil Jesus und die Apostel diese auch nicht benutzt hätten und gegenwärtige Prediger ihnen darin folgen müssten. Hier differenziert Mosheim zwischen den verschiedenen Zeiten und den Arten der Beredsamkeit. Seine positive Definition lautet: „Beredsamkeit ist eine Gabe, seine Gedanken klar, ordentlich und mit solchen Worten vorzutragen, die sich zu der Sache schicken, davon man schreibt oder redet.“³⁷ Mosheim definiert die Beredsamkeit als Gabe, d.h. als Begabung. Damit geht einher, dass manche Menschen mehr, andere weniger Beredsamkeit ‚haben.‘ So zeigt sich ein Aspekt der Homiletik/Rhetorik, der von akademischer Bildung unabhängig ist und in gewisser Hinsicht unverfügbar bleibt. Als Mittel dagegen führt Mosheim Fleiß und Engagement an, um die eigene Verständlichkeit durch Beredsamkeit zu erhöhen (bei grundsätzlich verschiedener Begabung der Menschen): Egal, ob ein Mensch diese Gabe von Natur aus habe oder erwerben müsse, alle sollten nach Beredsamkeit streben. Gerade Lehrer (gemeint sind hier Prediger) sollten besonders deutlich und klar sein, denn sonst stifteten sie Unruhe und Verwirrung.³⁸ Daran anschließend zeigt sich auch in diesem Text ein charakteristisches Element von Mosheims Homiletik: Menschen seien insgesamt sehr unterschiedlich, auch wenn sie den gleichen Unterricht besucht hätten.³⁹ Das treffe sowohl auf die Prediger hinsichtlich ihrer Sprache zu, als auch auf die Hörenden hinsichtlich ihrer Rezeption und ihres Verstehens. Diese vielfältige Ausgangslage ist für Mosheim aber keineswegs negativ besetzt, sondern Grundlage für eine individuelle Aneignung des Glaubens in der (möglichst) adäquaten Form der Predigt: Unterschiedliche Ausdrucksarten hindern die Beredsamkeit nicht, denn ihr kommt es auf die Klarheit an, unabhängig vom individuellen Ausdruck.⁴⁰ Mosheim betont, dass die äußere Darstellung und die sprachliche Gestalt der Predigt den Inhalt nicht (negativ) beeinflussten; das Wichtigste bezüglich des Glaubens sei seine deutliche und verständliche Darstellung.⁴¹ In der

³⁶ Vgl. a.a.O., 252.

³⁷ A.a.O., 253.

³⁸ Vgl. a.a.O., 253. An dieser Stelle betont Mosheim auch, dass er die schriftliche Beredsamkeit behandelt, nicht die mündliche.

³⁹ Vgl. a.a.O., 254.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 254f. „Das Kleid thut den Sachen nichts. Cicero und Livius sind beyde beredt, obgleich ihr Vortrag sehr unterschieden. [...] Hundert Leute können alle beredet seyn, und einer kan doch immer in der äusserlichen Vorstellung wenig mit dem andern gemein haben.“ (A.a.O., 255).

⁴¹ „Diese Wahrheiten behalten ihre Krafft, wenn man gleich dieselbe auf die Religion und geistliche Dinge zeucht. Die Wahrheiten des Glaubens müssen deutlich, ordentlich, verständ-

Folge kritisiert Mosheim diejenigen, „die sich einer besondern Erleuchtung rühmen“⁴², womit vermutlich pietistische Kritiker gemeint sind. Er verteidigt die Beredsamkeit gegen den Vorwurf der Eitelkeit, indem er diesen als oberflächlich kritisiert und Inhalt und Form voneinander trennt.⁴³ Auch hier betont Mosheim, dass das Entscheidende an der Darstellung eines Sachverhalts seine Verständlichkeit für das Gegenüber sei.⁴⁴ Um die Richtigkeit seiner Position aufzuzeigen, führt er seinen ‚Beweis‘ in eine zweite Argumentationsrunde, in der er mit der rhetorischen Vielfalt des biblischen Kanons argumentiert: In der Bibel selbst stünden sehr unterschiedliche Arten der Beredsamkeit nebeneinander.⁴⁵ Die Vielfalt der biblischen Überlieferung zeige, dass Gott es nicht für nötig gehalten habe, seine Boten (und dann auch Prediger) auf einen bestimmten Stil festzulegen. Diese Individualität der Prediger überträgt Mosheim auch auf die Hörenden: „Allein so viel Menschen, so viel unterschiedliche Naturen und Arten, die Sachen zu begreifen und sich vorzustellen.“⁴⁶ Der individuelle Ausdruck der Prediger befördere also sogar das individuelle Verständnis der Hörenden. Mosheim schlussfolgert daraus, dass die Predigt des Evangeliums mannigfaltig sein müsse, weil auch die Menschen es seien.

Im darauf folgenden Abschnitt fasst Mosheim die Diskussion in drei Fragen zusammen, die auf den grundsätzlichen Gebrauch der Beredsamkeit und das

lich und nachdrücklich abgefasst werden. Das ist alles, was unser Heiland und die Natur des Gottesdienstes fordert. Allein dieses kan auf tausenderley Art geschehen. Man kan von den Wegen GOTTes eben so vielfältig, als von den irdischen und natürlichen Dingen reden, und doch immer verständig und deutlich seyn. Die Religion leidet nichts bey der Einkleidung, wenn die Leser und Zuhörer nur den Weg durch Christum zu Gott lernen.“ (Ebd.).

⁴² A.a.O., 256.

⁴³ Vgl. a.a.O., 255.

⁴⁴ „Gnug, daß JESus verkündigtet wird, es mag so oder anders, munter oder einfältig geschehen. Könten doch dieses diejenigen lernen, die sich einer besondern Erleuchtung rühmen! Viele von diesen Leuten schwatzen stets von der Eitelkeit der Beredsamkeit, und unterscheiden die Schalen von dem Kerne nicht. Man hat sich nie beflissen, so zu reden oder zu schreiben, daß ein anderer ohne Mühe seine Meynung begreifen kan. Daher verachtet man zuweilen diese Geschicklichkeit, weil man sie selbst nicht hat. [...] Unser JESus und seine Zeugen haben uns nirgends einen Befehl gegeben, wie wir unsern Vortrag von den göttlichen Wahrheiten einrichten sollen. Man siehet nirgends in der Schrift, daß ein niedriger und schläfriger Vortrag unter die Tugenden und Pflichten der Knechte Christi gerechnet wird. [...] Nirgend [sic!] wird ein munterer Vortrag zu den Früchten der Erb=Sünde gezehlet. [...] Ist das nicht Beweises genug, daß es GOTT gefallen, diese Sache unserer Freyheit zu überlassen? Fängt denn da die Freyheit der Unterthanen nicht an, wo das Gesetz aufhöret?“ (A.a.O., 256f.). Besonders die letzte Frage in dieser Argumentation sticht ins Auge: Mosheim überträgt einen allgemein-juristischen Grundsatz auf die Freiheit, die Gott den Menschen in Sachen der Rhetorik lässt.

⁴⁵ „Kein einziger der Zeugen JESu Christi stimmt mit dem andern in diesem Stücke überein. Die Lehre selbst und die Deutlichkeit ist einerley bei allen. Der Vortrag hergegen ist vielfältig.“ (A.a.O., 257).

⁴⁶ A.a.O., 260.

Streben nach ihr Bezug nehmen.⁴⁷ Die Frage, ob ein Prediger „die Künste der Redner“⁴⁸ gebrauchen dürfe, beantwortet Mosheim mit einer Differenzierung: Unter diesen Künsten versteht er nicht Teile der klassischen Rhetorik (Figuren, Bilder und Gleichnisse), sondern sogenannte Rednerkünste, die die Hörenden zu bestimmten Schlüssen drängen (im Sinne von Manipulation) und mit unverständlichen Sprachspielen arbeiten.⁴⁹ So etwas würde die „Einfalt Jesu Christi verletzen“⁵⁰ und den Predigern nicht anstehen. Hier ist Mosheims Positionierung besonders anschaulich: Die Beredsamkeit ist nur die ‚Schale‘ für die Inhalte des Glaubens, die vermittelt werden sollen. In dieser Funktion dient sie der Verkündigung des Evangeliums und ist deshalb anzuwenden. Unter Beredsamkeit wird die klare Ordnung der Gedanken gefasst, die dem Verständnis dient; eine manipulative Nutzung (als Ausdruck einer unangemessenen Beredsamkeit) jedoch abgelehnt. Im Hintergrund steht die Annahme, dass es eine Wahrheit des Glaubens im objektiven Sinne gebe, die nur richtig dargestellt werden müsse. Im Gegensatz dazu würden die Redner einer falschen Beredsamkeit diese Wahrheit bewusst umgehen und verzerren. Diese weltlichen Kunstgriffe sieht Mosheim durch den Redegegenstand begründet: Während weltliche Redner keine schlagkräftigen Beweise vorbringen könnten, hätten geistliche Redner die Wirkmächtigkeit des göttlichen Wortes im Rücken (Mosheim nimmt hier eine Eigenwirksamkeit des göttlichen Wortes an).⁵¹ Die zweite Frage nach der Verbesserung eines schlechten Stils greift Mosheim über die Wirkung der Predigt auf: Wenn die natürliche Begabung bezüglich Sprache und Strukturierung fehle, so solle der Prediger sich verbessern. Denn es gehe in der Predigt schließlich um die Verkündigung der „heiligste[n] Lehre“⁵², für die er sich auch vor dem Gericht Gottes verantworten müsse.⁵³ Die dritte Frage, ob die Gabe der Beredsamkeit immer angewendet

⁴⁷ „1) Darf ein Diener des Evangelii die Künste der Redner gebrauchen, die irdische Sachen vortragen? 2) Darf ein Redner des Heilandes, der keine Gabe hat, nett und zierlich zu schreiben, sich befeissen, zu einer grösseren Zierlichkeit zu gelangen? Man kan die Dritte hinzusetzen, die sich aber leicht ausmachen läst: Kan ein Lehrer, dem Gott die Gabe eines angenehmen und sinnreichen Vortrages gegeben, sich derselben stets bedienen?“ (A.a.O., 262).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 263: „Künste der Redner werden demnach gewisse Wege seyn, der man sich zuweilen bedienet, kleine Sachen zu vergrössern, und Grosse zu verkleinern, und den Zuhörer durch falsche Schlüsse und unnütze Worte einzunehmen. Alle unnöthige Umschweiffe, alle hohe und unverständliche Worte, so die Sachen unrecht vorstellen, alle unrichtige Schlüsse, alles unverständige Spielwerck der Worte und Gedancken wird zu diesen Künsten gehören.“ (Ebd.).

⁵⁰ A.a.O., 264.

⁵¹ „Wir können diese Künste verachten, weil wir ein Wort verkündigen, welches ohne dem Krafft genug hat, in Seelen zu dringen, die den Eigensinn niederlegen wollen.“ (Ebd.).

⁵² A.a.O., 265.

⁵³ Vgl. ebd. „Keine Zeiten erfordern mehr Behutsamkeit u. Klugheit in geistlichen Schrifften und Reden, als die unsrigen.“ (Ebd.).

werden solle, beantwortet Mosheim mit dem Verweis auf das Amt des Dieners des Evangeliums. Die Prediger sollten sich dabei nach den Möglichkeiten ihrer Hörer richten, sodass diese das Evangelium begreifen könnten. Daher gelte es mit allen auf dem ihnen möglichen Niveau zu sprechen.⁵⁴

Als letztes Argument für die Akzeptanz der Beredsamkeit in der Predigt führt Mosheim Paulus selbst an. Geegnerische Argumente zeigten diesen als den Redner, der gerade nicht mit menschlicher, rhetorischer Weisheit opereiere.⁵⁵ Paulus war aber beredt, wie die rhetorische Gestaltung des 1. Korintherbriefes zeige.⁵⁶ Wenn Paulus die Beredsamkeit verdammen würde, so verurteilte er sich selbst und sogar Jesus. Das aber könne nicht sein.⁵⁷ Deshalb führt Mosheim den griechischen Kontext aus, in dem Paulus sich bewege: Paulus sei auch beredt, aber eben nicht so wie die griechischen Redner, die Mosheim als Negativfolie verwendet und Paulus gegenüberstellt.⁵⁸ Deshalb warne Paulus die Gemeinden vor einer ‚sophistischen Geschwätzigkeit‘, also einer falschen Beredsamkeit.⁵⁹ Mosheim führt also eine historische Kontextualisierung als Beleg für seine Argumentation durch, die Paulus als vorbildhaften Redner verteidigt und so letztlich auch stilisiert. Damit endet der Abschnitt zur Homiletik und die Auseinandersetzung um die Lehre von der Wiederbringung wird wieder aufgenommen.⁶⁰

6.1.3 Vorrede zur Übersetzung von Tillotsons Predigten⁶¹

Mosheim eröffnet seine Vorrede zur Übersetzung der Predigten Tillotsons aus dem Jahr 1728 mit folgendem Satz, der seine herausragende Wertschätzung für Tillotson zeigt: „Johann Tillotson ist so berühmt unter den Leuten, die ihre Vernunft und Beredsamkeit zum Wachsthum der Gottseligkeit und Wahrheit

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 266. Mosheim zieht hier wieder Paulus heran (1 Kor 13,1; 1 Kor 3,15; Apg 17): „Wo bleibt aber diese Liebe, wenn man so redet, daß der andre nichts mehr, als den Schall der Worte fasset?“ (Ebd.).

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 267f.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 267.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 267f. Auch Jesus selbst war ein Mann der Beredsamkeit: „Unser Heiland selbst heist in der Schrift ein beredter Mann oder ein Mann mächtig von Worten.“ (A.a.O., 268).

⁵⁸ Der Begriff „Sophist“ erscheint a.a.O., 269, ansonsten spricht Mosheim von den „Griechischen Rednern“ (a.a.O., 269).

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 268f.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 270–288.

⁶¹ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Vorrede zu einer neuen deutschen Übersetzung von Johann Tillotsons auserlesenen Predigten, in: Johann Lorenz von Mosheim, Teutsche vermischte Abhandlungen, Die Derselbe als Vorreden zu verschiedenen Büchern verfertigt hat, hg. v. Johann Peter Miller, Hamburg 1750, 369–384. Vgl. zum größeren Kontext der Vorrede Kap. 5.3. Die erste Auflage stammt aus dem Jahr 1728, die zweite aus dem Jahr 1730 und eine weitere aus dem Jahr 1736.

angewendet haben, daß man seinen Ruhm nur verkleinern würde, wenn man ihn mit Worten vergrößern wollte.“⁶² Mosheim betont Tillotsons Vorbildcharakter: Er geht davon aus, dass Predigten von anderen Predigern als Muster zur eigenen Verbesserung dienen können.⁶³ Es zeigt sich, dass Mosheim *einem* guten Beispiel mehr Wert zumisst als Unterweisung und Regeln – das ist vor dem Hintergrund späterer Äußerungen interessant, womöglich aber auch durch den Kasus (Vorrede zu den Predigten eines anderen) bedingt.⁶⁴ Schon hier wird deutlich, was Mosheim an Tillotson schätzt und selbst auch als für die Homiletik angemessen erachtet: Es geht um Vernunft und Beredsamkeit, die der Vermehrung von Gottseligkeit und Wahrheit dienen. Nachfolgend stellt er Tillotsons wichtige Position in England sowie die anhaltende Rezeption seiner Predigten heraus.⁶⁵ Dazu zitiert er ein Urteil von Gilbert Burnet, der Tillotson als besten Prediger seiner Zeit ansieht.⁶⁶ Tillotsons Wirkung betreffend hebt Mosheim dessen musterhafte Beredsamkeit heraus, die sogar Ungläubige zum Glauben habe kommen lassen.⁶⁷ Es folgt eine Einordnung der Übersetzungen ins Französische, Niederländische und Deutsche und die Feststellung, dass es keine angemessene deutsche Übersetzung gebe.⁶⁸ Kritisch

⁶² MOSHEIM, Vorrede Tillotsons Predigten, 371.

⁶³ Vgl. a.a.O., 383f.

⁶⁴ Vgl. Kap. 6.1.5.

⁶⁵ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Tillotsons Predigten, 372.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 373. Mosheim hat Burnets Werk ‚*History of his Own Time*‘ gelesen, wie in der Vorrede deutlich wird, zitiert aber in eigener Übersetzung nach der englischen Originalausgabe. Als deutsche Übersetzung findet sich BURNET, GILBERT, Bischof Burnets Geschichte, die er selbst erlebt hat, 2 Bde., Hamburg/Leipzig 1724–1735.

⁶⁷ „Die Engländer lesen noch seine Predigten, als Muster einer besondern Beredsamkeit. Die Verächter GOTTes und seines Dienstes sind in dieser Hochachtung einig mit denen, die die Lehre unsers Erlösers für wahrhaftig und göttlich erkennen. Viele von jenen lesen seine Rede, nicht in der Erkenntnis JESu Christi zu wachsen, sondern an der Fertigkeit, deutlich, schön und edel zu schreiben zu zunehmen. Wiewol man weiß, daß einige der größten Feinde GOTTes, die nur ihren Witz durch dieses Lesen schärfen wollen, ihre Überzeugung in seinen Reden gefunden haben. Viele haben den Tillotson zum Lehrmeister eines gesunden und vernünftigen Vortrages erwehlet; und er ist ihnen unvermuthet ein Wegweiser zum Glauben, zur Furcht GOTTes und zur Busse geworden. Man hat gesucht seine ungeschminkte Beredsamkeit zu fassen: und man hat gefunden, daß man Ursach hätte, die Wahrheiten erst zu lernen, die er eben so redlich und einfältig vorgestellet, als gründlich und geschickt bewiesen hat.“ (MOSHEIM, Vorrede Tillotsons Predigten, 374).

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 374–376. Vermutlich handelt es sich bei der von Mosheim kritisierten anonymen deutschen Übersetzung der Predigten Tillotsons um folgende Ausgabe: TILLOTSON, JOHANN, [...] Andächtige und sinnreiche Schriften/ Darinnen seine auserlesene [sic] Predigten [...], Frankfurt/Leipzig 1695. Interessanterweise konnte auch die erste Übersetzung, die Mosheim 1728 bevorwortet hatte, bei der zweiten Auflage nicht bestehen. Daher beauftragte Mosheim zwei neue kompetentere, aber nicht namentlich genannte Übersetzer, wie aus der Vorrede zur zweiten Auflage von 1730 hervorgeht. Dabei handelt es sich um Johann Martin Darnmann (1698–1754, seit 1731 Mitglied der Deutschen Gesellschaft), unter dessen Namen die Übersetzung schließlich erschien, sowie Heinrich Richard Märtens (1699–1743). Dies geht aus dem Brief vom 28. September 1730 von Märtens an Gottsched hervor. Offenbar kam

äußert sich Mosheim zu Neuerungen bezüglich theologischer Positionen in der englischen Kirche, bei denen die „richtige Mittelstrasse“⁶⁹ nicht immer eingehalten worden sei. Tillotson hingegen habe hier eine angemessene Vorsicht walten lassen.⁷⁰ Abschließend lobt Mosheim die Gestaltung der Predigten Tillotsons, deren Charakteristika Ordnung und Verständlichkeit seien.⁷¹ Tillotson verbinde dabei in vorbildlicher Weise einen schönen, schlichten Stil mit einer deutlichen Lehre der christlichen Wahrheiten.

In dieser Vorrede zeigt sich die für Mosheim charakteristische Betonung von Vernunft/Verstand,⁷² Ordnung⁷³ und Deutlichkeit⁷⁴ als Koordinaten der Beredsamkeit. Sie werden beispielhaft an Tillotson herausgehoben, zeigen aber auch Mosheims eigene Position, die er auf diesem Wege darstellen kann.

6.1.4 Vorrede zu Carl Heinrich Langens *Geistliche Reden über wichtige Sprüche Heiliger Schrift, welche die Pflichten eines geistlichen Redners vorstellet*

Mosheims Vorrede mit dem Titel ‚Von den Pflichten eines geistlichen Redners‘ ist erstmals im Predigtband *Geistliche Reden über wichtige Sprüche heiliger*

es zu Unstimmigkeiten zwischen Darnmann und Märtens wegen der Arbeitsteilung, sodass Darnmann die Übersetzung schließlich alleine fortsetzte. Vgl. GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH, Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd. 1: 1722–1730, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2007, Nr. 192, 436–440, hier 438f.

⁶⁹ MOSHEIM, Vorrede Tillotsons Predigten, 382. Im Anglikanismus selbst gilt die *via media* seit jeher als Ideal.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 382.

⁷¹ „Dieser grosse Geistliche war ein Mann von besonderer Gelahrtheit. Aber sein Verstand war noch grösser als seine Wissenschaft. Er weiß demjenigen, was er zuweilen von andern entlehnet, eine solche Gestalt und Einrichtung zu geben, daß es ganz neu aussieht, und so zu sagen, sein eigen wird. Er findet in der Verwirrung Ordnung, und in der Finsternis Licht. Man sieht, daß sein Verstand bekannte und gemeine Beweisthümer gleichsam erneuere, weitläufige Streitigkeiten abkürze, schwere und hohe Begriffe den Einfältigen deutlich mache. Dies einige ist bey mir genug gewesen, den Vorsatz des Verlegers zu billigen, die Predigten dieses Mannes den Teutschen bekannter zu machen. Ich habe geschlossen, daß sein netter aber dabey gegründeter Vortrag viele mittelmäßig Gelehrte in der Erkenntnis der Grundwahrheiten der Lehre JESU Christi ohne Mühe stärken, und andern, die seine Gelahrtheit nicht erreichen werden, dennoch den Weg zu einer gegründeten Ordnung in Vortrage und zur Richtigkeit in Denken führen werde. Viele Menschen sind so geartet, daß die beste Unterweisung und die klügsten Regeln bey ihnen ihren Zweck nicht erreichen: und hergegen ein einziges Beyspiel eines klugen und verständigen Mannes wird ihnen zum Licht, welches die verborgene Krafft des Geistes in ihnen anzündet und rege macht.“ (A.a.O., 383f.).

⁷² Vgl. a.a.O., 371.

⁷³ Vgl. a.a.O., 383.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 374.

Schrift von Carl Heinrich Lange⁷⁵ im Jahr 1732 veröffentlicht worden.⁷⁶ Sie hat einen Umfang von zehn Seiten. Straßberger weist darauf hin, dass der Text noch fünfmal anderweitig abgedruckt wurde und eine hohe Strahlkraft hatte: „Mosheims Vorrede [...] avancierte damit zum am häufigsten publizierten reformhomiletischen Text in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der nicht wenig dazu beitrug, das Ansehen einer aufklärerischen Predigtauffassung zu bestärken.“⁷⁷

Mosheim führt in der Vorrede aus, dass es zahlreiche Bücher gebe, die angehenden Pfarrern die Predigtarbeit nahebringen und sie auf den Weg der pfarramtlichen Beredsamkeit führen wollten. Er bezweifle allerdings, dass alle, die solche Bücher geschrieben hätten, wirklich Meister ihrer Disziplin seien. Die ihm vorliegenden Schriften teilt er in drei Kategorien auf: Erstens gebe es Schriften, die Pfarrern zeigen wollten, wie sie von einer Sache, die sie nicht verstünden, viel reden könnten. Die zweite Gruppe wolle dem Redner eine gute Reputation erwerben.⁷⁸ Drittens fänden sich Schriften, die zahlreiche Regeln eingeführt hätten, die aber „Menschenkunst“⁷⁹ seien. Deshalb stellt Mosheim in Aussicht, dass er noch immer seine „Gedanken von der geistlichen Beredsamkeit“⁸⁰ veröffentlichen wolle, was er aber aufgrund anderer Projekte zurückgestellt habe.⁸¹ Als ‚geistliche Beredsamkeit‘ verstehe er „wenige und

⁷⁵ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Vorrede zu Carl Heinrich Langens Geistliche Reden über wichtige Sprüche Heiliger Schrift, welche die Pflichten eines geistlichen Redners vorstellet, abgedruckt in: Johann Lorenz von Mosheim, Teutsche vermischte Abhandlungen, Die Derselbe als Vorreden zu verschiedenen Büchern verfertigt hat, hg. v. Johann Peter Miller, Hamburg 1750, 217–228. Carl (auch Karl) Heinrich Lange, 1703–1753, war seit 1728 Mitglied der Deutschen Gesellschaft in Leipzig. In Lübeck war er als Rektor einer Schule tätig und engagierte sich vielfältig für die Deutsche Gesellschaft. Philosophisch war Lange Wolffianer und damit auf Gottscheds Linie. Insgesamt hält Döring fest, dass er sich besonders um die deutsche Sprache und ihre Vermittlung in der Schule verdient gemacht hat. Vgl. DÖRING, Geschichte der Deutschen Gesellschaft, 236–238.

⁷⁶ LANGE, CARL HEINRICH, Geistliche Reden über wichtige Sprüche heiliger Schrift mit einer Vorrede [...] Johann Lorentz Mosheims, Lübeck 1732. Neben der Auflage von 1732 gibt es eine zweite aus dem Jahr 1744: Lange, Carl Heinrich, Geistliche Reden über wichtige Sprüche heiliger Schrift. Mit einer Vorrede Sr. Hochwürden des Herrn Abt Mosheims von den Pflichten eines geistlichen Redners, Lübeck 1744. Die vorliegende Analyse bezieht sich auf den Abdruck in Mosheims *Teutschen vermischten Abhandlungen*.

⁷⁷ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 303f.

⁷⁸ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Langes Geistliche Reden, 219.

⁷⁹ A.a.O., 220.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Es zeigt sich Mosheims beständiges Interesse an der Homiletik, das sich gleichwohl zu Lebzeiten nicht in entsprechend systematischen und ausführlichen Darstellungen niederschlagen hat: „Ich habe den Vorsatz noch nicht gänzlich niedergelegt, meine Gedanken von der geistlichen Beredsamkeit aufzusetzen. Ich bin nur durch die viele Geschäfte, die mir meine Bedienungen auflegen, genöthiget worden, auf eine Zeit lang desselben zu vergessen. Ich mache Niemanden zu einem Werke von einer grossen Kunst und Gelehrsamkeit Hoffnung. Gönnet mir der HErr einmal so viele Ruhe, daß ich mit Ernst an diese Sachen denken

einfältige Regeln [...], die natürlich aus der Absicht einer Predigt und aus der Betrachtung der Menschen fließen, zu denen man reden muß.“⁸² Was ist die Absicht oder das Ziel der Predigt? „Die Bekehrung der Sünder und die Stärkung der bereits Bekehrten.“⁸³ Dieses Ziel könne aber nur mit der adäquaten Berücksichtigung der Lebensumstände und des jeweiligen Kontextes erreicht werden. Alles, was dazu diene, habe in der Predigt seinen Raum; alles, was nicht dieser Absicht förderlich sei, gehöre nicht in die Predigt. Dabei sei „die Natur der Menschen“⁸⁴ grundlegend, auf sie müsse die Predigt ausgerichtet sein.⁸⁵ Es folgen ‚Weherufe‘ gegen Prediger, die auf Vorteil, Ehre und Ansehen aus seien, gegen Prediger, die nur irgendwie eine Stunde füllen wollten und gegen solche, die hochmütig seien. Dabei betont Mosheim, dass der Geist Gottes durch das Wort der Prediger die Herzen der Menschen erreichen solle.⁸⁶ Wenn aber die Seelen der Gemeinde(mitglieder) verändert werden sollten, so müsse der Prediger sich diese lebhaft vorstellen.⁸⁷ Es geht also um die konkreten Menschen seiner Gemeinde, zu denen der Prediger spricht. Deshalb empfiehlt Mosheim, die verschiedenen ‚Menschenarten‘ und die Welt kennen zu lernen, denn so könne man am besten eine Predigt für diese Menschen schreiben (Hörendenorientierung). Diese Erfahrungen seien wichtiger als alle Vorschriften, die man lernen könne.⁸⁸ Es folgt eine ‚Kurzversion‘ von Mosheims psycholo-

kann: so werde ich der Welt nichts als wenige und einfältige Regeln zu lesen geben, die natürlich aus der Absicht einer Predigt und aus der Betrachtung der Menschen fließen, zu denen man reden muß.“ (Ebd.).

⁸² Ebd.

⁸³ A.a.O., 221.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Im Kontext des Zitates benutzt Mosheim auch das m.E. gelungene Bild vom Baumeister, der nicht weiß, für welche Menschen er baut. „Ich habe mich oft verwundert, daß die, welche sich zu Lehrern der geistlichen Beredsamkeit angegeben, so wenig an sich selbst und an die Natur der Menschen gedacht haben, die wir von der Kanzel unterrichten müssen. Und mir kommen einige von ihnen nicht anders, als gewisse Baumeister vor, die einen schönen Riß zu Papiere setzen, und nicht daran gedenken, ob das entworfenen Gebäude zu dem Stande, der Lebensart und der Handthierung der Leute sich schicke, die es bewohnen sollen. Alles, was wir denen, die das Volk des Herren unterrichten sollen, zur Lehre geben können, muß sich auf die Absicht unserer Predigten gründen und daher geleitet werden. Welches ist diese Absicht? Die Bekehrung der Sünder und die Stärkung der bereits Bekehrten. Was mit dieser Absicht nicht kan gereimt werden, das ist eitel, nichtig und einem Lehrer der göttlichen Wahrheiten unanständig.“ (A.a.O., 221f.).

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 222. Dabei handelt es sich um einen klassisch reformatorischen Topos.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 223. „Die Seelen muß sich der, so mit Nutzen reden soll, lebhaft vorstellen. Diese können ihm die Ordnung, die Einrichtung, die Ausführung seines Vortrages, besser beibringen als alle Bücher und Vorschriften der Menschen, die sich oft selbst nicht gekannt haben. Man fange von sich selbst an, und bemühe sich sein eigenes Herze recht kennen zu lernen. Wir sind uns so bekannt nicht, als wir es glauben.“ (Ebd.).

⁸⁸ Vgl. a.a.O., 223f. Hier zeigt sich ein bemerkenswerter Individualismus Mosheims, der deutlich macht, dass nicht alle Menschen die gleiche Predigt brauchen – sondern je individuelle Predigten.

gischen Annahmen:⁸⁹ Verstand und Wille seien die zwei Hauptkräfte der Seele. Beide seien durch den Sündenfall korrumpiert, deshalb müsse der Prediger sich beiden widmen. Verstand und Wille müssten gleichermaßen durch den Prediger gewonnen werden. Dabei sei der Verstand von zwei ‚Krankheiten‘ geprägt: Unwissenheit und Irrtum. Beides müsse mit Unterricht und Überzeugung ‚behandelt‘ werden.⁹⁰ Unterricht und Überzeugung gehörten zusammen und könnten nicht getrennt werden. Deshalb sei das gründliche Beweisen wichtig, denn nur dadurch könne ein zweifelnder Mensch gewiss werden bzw. bleiben.⁹¹ Die Menschen seien seit dem Sündenfall in einem Dämmerzustand, den der Prediger als Gesandter Gottes aufbrechen solle. Seine Aufgabe sei es, den Willen und den Geist zu ermuntern, sich Gott zu öffnen.⁹² Rhetorischer Schmuck sei zwar nicht hinderlich, doch um Menschen zu bekehren, brauche es drastischere Mittel: Deshalb sollten Schaden und Nutzen, Strafe und Belohnung, Glück und Unglück, Leben und Tod herangezogen werden, um den Willen aus seiner Trägheit zu reißen.⁹³ Abschließend äußert sich Mosheim auch zu Langes Predigten. Er will nicht beurteilen, inwieweit diese vollkommen oder unvollkommen seien; sein Lob wäre verdächtig, weil er mit Lange befreundet sei. Mosheim bescheinigt Lange aber, dass er eine „natürliche Lebhaftigkeit in der Schreibart, [...] gute und anständige Ordnung und Einrichtung, [...] Deutlichkeit in dem Vortrage“⁹⁴ habe und somit Leser erreichen werde.⁹⁵

6.1.5 Vorrede zu Band 6 der Heiligen Reden

Der andere Zusatz [scil. des Predigtbandes] ist die Vorrede, eine zwar kurze, aber vollständige und nachdrückliche Predigerkunst, worinnen alles, was zu einer vernünftigen, ordentlichen, deutlichen, erbaulichen, beredten und gotseligen Rede auf der Kanzel gehört, so, wie es des Hrn. Abts Weise ist/ nehml. unverbeßerlich, vorgetragen wird.⁹⁶

Dieses Lob ist in einer Rezension zu Band fünf und sechs der *Heiligen Reden* zu lesen, denen der Rezensent eine besondere Strahlkraft der theologischen

⁸⁹ Hier zeigen sich die grundsätzlichen Übereinstimmungen mit der *Pastoraltheologie* und der *Anweisung erbaulich zu predigen*. Vgl. dazu Kap. 6.3 und Kap. 6.4.

⁹⁰ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Langes Geistliche Reden, 224.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 224f.

⁹² Vgl. a.a.O., 225.

⁹³ Vgl. a.a.O., 227.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 228.

⁹⁵ Vgl. ebd. „So werden die Leser vieles zu ihrer Erbauung und zum Unterhalt ihrer guten Gedanken darin antreffen. In dieser Welt, wo die Unvollkommenheit unsere besten Bemühungen begleitet, ist ein geistliches Buch vollkommen genug, das lehren, erwecken und erbauen kann.“ (Ebd.).

⁹⁶ [ANONYM,] Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen 8 (1739), 684–688, hier 685.

Beredsamkeit Mosheims attestiert.⁹⁷ Neben den Predigten erscheint weiterhin die Vorrede als besonderes Qualitätsmerkmal des sechsten Bandes, die obwohl kurz, trotzdem als Homiletik betrachtet werden könne, die Mosheims klassische Kriterien für die Predigt (Vernünftigkeit, Ordentlichkeit, Deutlichkeit, Erbaulichkeit, Beredsamkeit, Gottseligkeit) darbiere. Dabei stellt der Rezensent auch die Übereinstimmung zwischen Homiletik und Predigten fest, da Mosheim selbst diese Kriterien in vorbildlicher Weise in seinen Predigten verwirklichte. Auch ein Rezensent der *Göttingischen Zeitungen von Gelehrten Sachen* hält Mosheims Vorrede zu Teil sechs der *Heiligen Reden* sogar für ein Äquivalent zum homiletischen Seminar: „Ja wir getrauen uns zu sagen, daß diese wenigen Blätter, darauf sie stehen, einem ganzen collegio homiletico an Werthe gleich zu schätzen sind.“⁹⁸

Die *Vorrede* zu Mosheims sechstem Band der *Heiligen Reden* datiert ins Jahr 1739.⁹⁹ Für Mosheim bildet sie den Abschluss seiner Predigtbände, denn er beabsichtigt zu diesem Zeitpunkt keine weiteren herauszugeben und bezieht hier Stellung zu schon vorher diskutierten Sachverhalten.¹⁰⁰ Der Text umfasst etwas mehr als 40 Seiten und teilt sich in zwei Fragestellungen (Nachahmung von Mosheims Predigtstil¹⁰¹; Philosophisch predigen¹⁰²), die von einer kurzen Ermahnung zum maßvollen Umgang mit abweichenden (Lehr-)Meinungen bezüglich der Predigt gerahmt wird.¹⁰³ Die vorliegende *Vorrede* versucht in abschließender Weise auf die an Mosheim herangetragenen Fragen zu antworten. Straßberger misst ihr wegen ihrer positiven Stellung zur philosophischen Predigt eine herausragende Bedeutung zu: „Mosheims Votum [...] kann in seinem Effekt für die öffentliche Meinung – auch angesichts des exponierten Ortes, an dem es veröffentlicht wurde – nicht hoch genug veranschlagt werden.“¹⁰⁴

⁹⁷ „Die ungemein große Stärke einer theologischen Beredsamkeit des Herrn Abts ist aus seinen ehemahligen Reden den Lesern zu Genüge bekant, welche nicht weniger ia fast noch mehr, aus den gegenwärtigen hervorleuchtet. Hier findet man nicht dergleichen Predigten, wie die meisten sind, sondern Reden, welche die Ungläubigen kräftig überzeugen, die Ruchlosen ernstlich strafen, die Begierigen sanftmüthig erwecken, und die Heiligen beweglich stärken.“ (A.a.O., 684).

⁹⁸ [ANONYM,] Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen 1739, 835–838.

⁹⁹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Vorrede, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739, 21–64.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 21.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 23–47.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 47–60.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 60–64.

¹⁰⁴ STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 474: „Mosheims Votum, das eine verwerfliche von einer legitimen ‚philosophisch-sinnreichen‘ Predigtweise unterschied und auf diese Weise dem zentralen Anliegen der homiletischen Wolffianer prinzipiell assistierte, kann in seinem Effekt für die öffentliche Meinung – auch angesichts des exponierten Ortes, an dem es veröffentlicht wurde – nicht hoch genug veranschlagt werden.“

Eine zentrale Fragestellung, die immer wieder in Mosheims Texten in Erscheinung tritt, betrifft die Erlernbarkeit des Predigens und die Nachahmung bzw. Orientierung an anderen Predigern. Die Bearbeitung dieser Problemstellung bildet die erste Hälfte der Vorrede.

Für die Orientierung an seinen Predigten unterscheidet Mosheim drei verschiedene Ebenen der Predigt: „Die allgemeine Einrichtung derselben, die Ausführung der abgehandelten Wahrheiten, die Schreibart.“¹⁰⁵ Unter allgemeiner Einrichtung (1)¹⁰⁶ der Predigt versteht er die Auslegung der biblischen Texte, die als Grundlage für die Ausführung der Glaubens- und Lebenswahrheiten dienen. Inhaltlich sollten die im Text liegenden Lehren verständlich erklärt werden.¹⁰⁷ Dabei seien weder das Nebeneinanderstellen verschiedener Auslegungen noch eine Auflistung ähnlicher Stellen über die Konkordanz hilfreich und daher auch kein Gegenstand der Predigt.¹⁰⁸ Insgesamt verweist Mosheim auch auf die Klarheit der Schrift, die in ihren klaren Stellen keine Auslegung brauche.¹⁰⁹ Mosheims Erläuterung sowohl der biblischen Texte als auch der Glaubens- und Lebenswahrheiten sei nach den Regeln der Vernunft ausgerichtet, die sich an den Absichten der Predigt, den Beschaffenheiten der Zuhörer und der Natur der Rede orientiere. Hinsichtlich dieser Aspekte hält Mosheim eine Orientierung an seiner Predigtpraxis für zulässig, da es sich um allgemeine Wahrheiten handle, die mit Vernunft und Erfahrung konform seien.¹¹⁰

Die Abhandlung der Wahrheiten (2) bezieht sich auf die innere Ordnung des vorgetragenen Stoffes: Viele Christen hätten falsche Vorstellungen von christlichen Inhalten – diese gelte es auszuräumen. Mosheim nehme deshalb die zusammengehörigen Dinge auseinander und trage sie geordnet vor, damit Menschen sie sich merken könnten.¹¹¹ Das Vorgetragene werde dabei entweder durch (verstandesmäßige) Beweise oder gefühlsmäßige Rührung des Herzens erreicht.¹¹² Ziel sei eine tiefgreifende Veränderung der Hörenden. An dieser Stelle wehrt Mosheim sich auch gegen Angriffe auf seinen Predigtstil, vor

¹⁰⁵ MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 23.

¹⁰⁶ In Klammern sind der besseren Lesbarkeit halber die drei Ebenen der Predigt nach Mosheim erkennbar gemacht.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 24. „Die Schrift erklären heisset bey mir nichts anders, als die Gedancken, die der Geist des Herrn den Propheten und Aposteln eingegeben, aus den Schalen der Worte, worin sie liegen, hervorzuziehen und in ihr völliges Licht zu setzen, damit jeder die Beschaffenheit derselben klar sehen und ihre Schönheit bewundern könne.“ (A.a.O., 25f.).

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 26.

¹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 26f.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 23f.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 27f.

¹¹² „Ich bestätige alles, was ich so erkläre und geordnet habe, theils durch unleugbare Beweisthümer, theils durch solche Bewegungsgründe, die das Herz, wo es nicht ganz unempfindlich worden, nicht ausschlagen und verwerfen kan.“ (A.a.O., 28).

allem, dass er das Wort Gottes nicht „einfältig“ genug predige.¹¹³ Grundsätzlich sehe er keine Differenzen zwischen der Position seiner Kritiker und seiner eigenen, auch er setze auf die Eigenwirksamkeit der göttlichen Wahrheit: „Das Wort Gottes, das heißt, die Wahrheiten, die uns Gott durch Worte in der Schrift hat vortragen lassen, bekehren, erneuern, heiligen den Menschen, wenn er sie *verstanden und recht begriffen* hat.“¹¹⁴ Dabei sei aber die verständliche Vermittlung durch den Prediger entscheidend, weil niemand glauben könne, dass Worte *an sich* wirken könnten.¹¹⁵ Vor diesem Hintergrund sei ein geordneter und verständlicher Vortrag folglich die beste Grundlage für die Predigt.¹¹⁶ Mosheim antwortet auf den Vorwurf mangelnder Einfalt mit einer Analyse der Verwendung des Wortes ‚Einfalt‘.¹¹⁷ Wirkliche Einfalt bestehe in Ordnung, Deutlichkeit und Klarheit, aber gerade nicht in einer Sprache und (Un-)Ordnung, wie sie dem Prediger kurzfristig in den Sinn komme.¹¹⁸ Am Vorwurf seiner mangelnden Einfalt schärft Mosheim sein eigenes Verständnis

¹¹³ Vgl. a.a.O., 30. „Das Wort Gottes, sagt man unter andern, ist vor sich ohne menschliche Künste stark und kräftig genug, die Herzen zu gewinnen und zu heiligen. Es hat ehemals tausend Wunder gethan: Und es ist in siebenzehnen hundert Jahren nicht schwächer worden. Man predige es nur lauter und einfältig, so wird man sehen, daß dieses wahr sey. Wir sind in der Hauptsache mit den Leuten ganz einig, denen dieser Einwurf zugehöret.“ (Ebd.).

¹¹⁴ A.a.O., 31. Hervorhebung durch Vf.

¹¹⁵ „Noch hat kein verständiger Lehrer vorgegeben, daß die blossen Worte der Schrift, der Mensch mag wissen, was sie bedeuten, oder nicht, Busse, Glauben und Gottseligkeit wirken können. Hat jemand dieses gesaget, so gehöret er nicht zu uns, sondern zu den alten Träumern, die sich selbst und die Leichtgläubigen beredeten, daß gewisse Sylben und Wörter eine natürliche Kraft hätten, erstaunende Dinge auszurichten.“ (A.a.O., 31).

¹¹⁶ „Ist es genug zu diesem Zwecke, daß wir die Worte der Schrift stets wiederholen, allgemeine Lehren und Ermahnungen hinzufügen, unsern Vortrag ohne Regel und Ordnung weglassen lassen? Ich leugne dieses, und bin versichert, daß mir alle beyfallen werden, die der Wege des Herzens und der Natur der Menschen kundig sind. Ist die Zeit, die ich angewendet habe, den Menschen kennen zu lernen, nicht ganz unnütz verschwendet worden, so sind keine bessere Mittel da, die Seelen allgemach zu einer gegründeten Wissenschaft der göttlichen Wahrheit zu bringen und ihre herumschweifende Einbildung einzuschränken, als diejenige, die ich vorgeschlagen und gebraucht habe. Weiß jemand bessere und kräftigere, so bin ich bereit, mich von ihm unterrichten zu lassen, und von Herzen geneigt, wenn ich seine Lehren der Vernunft gemäß gefunden, ihm öffentlich zu danken, daß er durch seine Mühe die Zahl meiner Irrthümer verringern wollen.“ (A.a.O., 32f.).

¹¹⁷ „Ich merke, daß sich hier und da ein schädlicher Mißbrauch dieses Wortes eingeschlichen. Viele nennen einen nachlässigen, unordentlichen und ungebundenen Vortrag einen einfältigen Vortrag. Und mancher, der nicht weiß, wie er seine Unwissenheit und Ungeschicklichkeit gegen diejenigen schützen soll, die Grund und Ordnung lieben, nimmt das Wort Einfalt zu einer Decke seiner Schande an. [...] Die wahre Einfalt, die von einem Prediger erfordert wird, ist, meiner Meynung nach, nichts als die Deutlichkeit und Klarheit. Und der redet, wie ich glaube, einfältig genug, der so spricht, daß die Versammlung, die er anredet, seine Gedanken ohne Schwierigkeiten verstehen kan.“ (A.a.O., 33f.). Zum „antipietistische[n] Akzent“ (Straßberger) dieser Ausführung vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 216 FN 424.

¹¹⁸ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 33f.

von Einfalt als Deutlichkeit und Klarheit ein, die für ihn die wichtigsten Kennzeichen einer Predigt sind.

Das führt zur Fragestellung der Orientierung an Mosheims Predigten zurück. Mosheim betont, dass die konkrete Ausführung der Inhalte gerade *nicht* übernommen werden könne. Betreffend des Sprachniveaus der Predigt rät Mosheim ein mittleres an, wie es von Leuten aus der mittleren Ebene der Gesellschaft gesprochen werde.¹¹⁹ Auch erfordere die Kanzel eine weitläufige Art der Erklärung und wenn Mosheim sich auf die Vernunft stütze, so meine er die allgemeine Vernunft und nicht die wissenschaftliche.¹²⁰

Mosheim selbst habe philosophische Predigten gehört und halte sie sowohl für sich persönlich als auch für Menschen mit ungeübtem Gedächtnis für unpassend.¹²¹ Gleichzeitig betont er, dass die Religion, die er verkünde, das Licht der Vernunft nicht fürchten müsse. Dabei gehe es darum, Menschen entsprechend ihrer intellektuellen Möglichkeiten zu unterrichten: Die Gelehrten weise und vernünftig, die Anfänger einfach und deutlich.¹²² Insgesamt könnten Mosheims Predigten zwar als Anregung dienen; die konkrete Anordnung des Stoffes sei aber nicht als allgemeines Muster zu übernehmen, sondern der jeweiligen Gemeinde und ihren Hörern anzupassen.¹²³ Die letzte Frage der Nachahmung von Mosheims Predigten betrifft den Stil (3). Mosheim wolle

¹¹⁹ Damit grenzt Mosheim sich indirekt von der orthodoxen Homiletik ab, die beim Stil für ein einfaches, niedriges Sprachniveau plädiert hat, das sich unter anderem durch möglichst wenig Schmuck (*ornatus*) auszeichnet. Joachim Dyck referiert zu dieser Frage beispielsweise Johann Matthäus Meyfart, Johann Heinrich Alsted, Johann Gerhard und Abraham Calov. Vgl. DYCK, JOACHIM, *Ornatus und Decorum im protestantischen Predigtstil des 17. Jahrhunderts*, in: ZDA 94 (1965), 225–236, hier 231–236.

¹²⁰ Vgl. MOSHEIM, *Vorrede Heilige Reden* Bd. 6, 35. „Meine Art zu lehren und zu beweisen hat endlich gar nichts mit der Lehrweise gemein, die bey den Schulgelehrten der alten und neuern Zeiten gewisser Ursachen halber eingeführet worden. Sie ist viel freyer und ungebundener, und eben deswegen dem Begriff der Ungelehrten viel gemässer. Die Natur der Beredsamkeit und die Beschaffenheit der Zuhörer widersetzen sich mit gleichen Kräften der bösen Gewohnheit vieler geistlichen Redner, die entweder nach den Regeln der alten Kunst die Lehre, die sie vortragen wollen, zuerst mit einer weitläufigen Mauer umziehen und hernach den umzogenen Platz in viele kleine Felder abtheilen, oder nach der neuen Art ihre Zuhörer durch viele enge Wege und Abschnitte, durch eine lange Reihe verschiedener Erklärungen, Folgen und Schlüsse zu einer Wahrheit führen, die viel kürzer und leicht kan erklärt und dargethan werden.“ (A.a.O., 37).

¹²¹ Vgl. a.a.O., 38. „Ich habe verschiedene solcher Predigten, die nach der Lehrart der Weltweisen abgefasset worden, so achtsam, als es mir möglich gewesen, angehört. Ich meynete vieles zu lernen und zu behalten, so lange ich hörte: Und fand, daß ich nichts mehr, als einige allgemeine Wahrheiten, gelernet und behalten hatte, da ich meine Wissenschaft prüfen wollte. Wie wird es denen gehen, die ihren Geist von Jugend an zu einer ungebundenen Freyheit gewöhnet haben, und gleich müde werden, wenn sie nur etliche Augenblicke bey sich selbst bleiben und die Vorstellungen ihrer Sinnen und ihrer Einbildung auf eine kurze Zeit wegschaffen sollen?“ (A.a.O., 38f.).

¹²² Vgl. a.a.O., 41.

¹²³ Vgl. a.a.O., 39.

seine ‚Schreibart‘ nicht einfach allen Predigern empfehlen, weil es einerseits schwierig sei, einen persönlichen Stil zu imitieren. Der Stil eines anderen Predigers könne andererseits wegen der Unterschiedlichkeit der Menschen nicht grundsätzlich übernommen werden¹²⁴: Prediger könnten sich zwar von (bspw. Mosheims oder anderen) Predigten anregen lassen, müssten aber letztlich doch ihren eigenen Stil finden.¹²⁵ Hier zeigt sich Mosheims an der Individualität des Predigers ausgerichtete Homiletik. Auch in einer Rezension wird Mosheims Haltung zur Frage der Nachahmung seiner Predigten positiv hervorgehoben:

In der gründlichen Vorrede vor dem sechsten Theile zeigt der Herr Abt die Schwäche des Verstandes gewisser unbedachtsamer Leute, die sich gegen ihre Natur zwingen, seinem Vortrage in allen Stücken nachzuahmen, und weist, in wie weit er es für erlaubt halte, seinem Beyspiele zu folgen. Bey dieser Gelegenheit giebt er gewissermaßen eine vollständige Anweisung, deutlich, ordentlich geistreich nachdrücklich und erbaulich, mit einem Worte, gut zu predigen. Es wäre zu wünschen, daß alle diejenigen, welche dereinst eine Gemeine des Herrn lehren sollen, diese Vorrede mit aller gehörigen Aufmerksamkeit lesen und sich nach den darinnen enthaltenen Vorschriften richten möchten.¹²⁶

Der zweite Teil der Vorrede widmet sich der Frage: „Ob es erlaubt, oder verboten sey, sinnreich und philosophisch zu predigen?“¹²⁷ Zuerst begegnet auch hier Mosheims begriffliche Distinktion der gebrauchten Worte (philosophisch und sinnreich), denen er eine große Bedeutungsvielfalt zumisst. ‚Das Sinnreiche‘ teilt Mosheim dabei in vernünftig und unvernünftig.¹²⁸ Wer die Gabe habe, sinnreich zu sprechen oder zu schreiben, der solle sie nutzen, denn es sei eine Gabe Gottes. Auch in der Bibel gebe es Beispiele für sinnreiche Redner/Prediger: die alttestamentlichen Propheten, Jesus selbst mit seinen Gleichnissen und auch Paulus.¹²⁹ Das vernünftig Sinnreiche habe zwei Stufen: das vernünftig-hohe (nur den Gelehrten verständliche) und das vernünftig-niedrige (allen verständliche) Sinnreiche. Das vernünftig-niedrige Sinnreiche, das von

¹²⁴ Vgl. a.a.O., 43. „Unsre Art zu schreiben ist ein Bild der Beschaffenheit unsers Geistes, unsrer Art zu denken, der Stärke unsrer Einbildung und unsrer natürlichen oder erworbenen Geschicklichkeit, sich die Sachen, die man andern bekannt machen will, vorzustellen.“ (Ebd).

¹²⁵ Vgl. a.a.O., 44f.

¹²⁶ [ANONYM,] Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 26 (1740), 404–406, hier 405.

¹²⁷ MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 47. Zu diesem Titel, mit dem Mosheim auf eine (zunächst) anonyme Publikation von Rudolph Anton Brauns reagiert und in den sog. Riebowschen Streit eingreift, vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 467–481, besonders 473f.

¹²⁸ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 48f.

¹²⁹ Vgl. a.a.O., 49.

allen verstanden werde, könne in jeder Gemeinde benutzt werden.¹³⁰ In diesem Zusammenhang tritt Mosheims Bezug zum Predigtkontext stark hervor: Er führt dazu u.a. das biblische Beispiel Salomos an, der tiefsinnige und geistreiche Sprüche benutzt habe, um zu unterrichten. Hier betont Mosheim, dass die Völker, für die Salomo und andere biblische Personen geschrieben hätten, viel lebhafter gedacht hätten als gegenwärtige Menschen in Europa.¹³¹ Sollte Mosheim vor jenen predigen, würde er dies eben nicht mit europäisch-einfältiger Beredsamkeit tun, sondern mit vielen Sprüchen und Vergleichen. In Europa hätten die Menschen aber nicht die gleiche Vorstellungskraft, deshalb sollte ein Prediger einfacher sprechen.¹³² Als unvernünftig sinnreich fasst Mosheim Inhalte auf, die die Vernunft verletzen. Wer seine Predigt z.B. mit Wortspielen schmücke, der sehe nur auf sein Ansehen; solche Prediger hätte es jedoch zu allen Zeiten gegeben. Auch das unvernünftig Sinnreiche teile sich zweifach, d.i. in das unvernünftig-gelehrt Sinnreiche und das unvernünftig-grob Sinnreiche. Das unvernünftig-gelehrt Sinnreiche habe noch einen Hauch von Wissenschaft und Geist, das unvernünftig-grob Sinnreiche arbeite mit „niederträchtigen“¹³³ Sprüchen und Redensarten, die der Wahrheit die Macht nähmen. So könne weder der Verstand überzeugt noch das Herz bewegt werden.¹³⁴ Das unvernünftig-gelehrt Sinnreiche sei aber zumindest weniger schädlich als das unvernünftig-grob Sinnreiche.¹³⁵

In gleicher Ausführlichkeit widmet sich Mosheim einer negativen Definition des philosophischen Predigens¹³⁶, an die er eine Positivdefinition anschließt, die

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 49f. Zur Predigt unter gelehrten Menschen hält Mosheim fest: „Ein anders ist es mit denen, die GOtt unter solchen Leuten zu Lehrern setzt, die selbst weise, scharfsinnig, gelehrt und witzig sind, und einen Vortrag hochschätzen und lieben, der mit ihrer Geschicklichkeit und Art zu denken übereinstimmt. Diese Lehrer sündigen nicht, wenn sie die Kräfte ihres Geistes zur Ehre des HErrn und der Religion anstrecken und die göttlichen Wahrheiten in einer erhabenen Sprache predigen, die den Geschmack der Zuhörer vergnügt. Sind wir nicht verbunden allen allerley zu werden, damit wir alle gewinnen?“ (A.a.O., 50f.).

¹³¹ Vgl. a.a.O., 51. Beutel geht davon aus, dass die Akkommodationslehre erst in der Neologie eine zentrale Stellung erhalten hat. Vgl. dazu BEUTEL, Predigt, 306. In obigem Zitat zeigt sich jedoch, dass auch bei Mosheim die Akkommodationslehre schon präsent ist. In der nächsten Generation der Aufklärungstheologie ist die Akkommodation der biblischen Texte zu einem zentralen Thema geworden.

¹³² Vgl. MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 52. Mosheims psychologische Annahmen spiegeln hier eine zeitgenössische Anthropologie der Unterschiede zwischen Europa und dem Gebiet der biblischen Erzählungen wider und betonen die jeweilige Kontextabhängigkeit, in die die Sprache der Predigt sich einfügen muss.

¹³³ A.a.O., 53.

¹³⁴ Vgl. a.a.O., 53f.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., 54.

¹³⁶ „Heisset philosophisch predigen so viel, als die Kunstwörter, Eintheilungen und Lehrarten, die in den Schulen der Weltweisen üblich sind, auf die Canzel ziehen, den Beweis der Schrift zurücke setzen und so, wie ein Schullehrer, der die Vernunft seiner Schüler schärfet, die Gemeinen des HErrn zu unterrichten, die göttlichen Wahrheiten mit solchen Grün-

sich für eine praktikierbare Form der philosophischen Predigt einsetzt.¹³⁷ Es gebe Fälle, in denen eine (im strengen Sinn) philosophische Predigt geboten sei. Dies sei bei der Überzeugung von Zweifelnden und Religions skeptikern angebracht, die wissenschaftlichen Argumenten zugänglich seien.¹³⁸ Als Beispiel für diese strenge philosophische Predigt wird Paulus' Rede auf dem Areopag (Apg 17) angeführt.¹³⁹ Abschließend mahnt Mosheim, dass alle Menschen auf Ruhm aus seien, auch wenn sie vordergründig nach Gottseligkeit strebten, sich selbst schließe er mit ein.¹⁴⁰ Zentral tritt ins Blickfeld, dass es verschiedene Gaben zu predigen gebe, es aber ein Geist sei, aus dem es geschehen solle (1 Kor 12,4). Sogar die Apostel selbst seien in ihrer Gelehrsamkeit verschieden gewesen.¹⁴¹ Die unterschiedlichen Gaben dienten dabei alle auf ihre Weise dem Reich Gottes¹⁴² und

den dazuthun, die ein ordentlicher und mittelmäßiger Verstand nicht fassen und sich zu Nutzen machen kan; so trete ich gerne auf die Seite derjenigen, die wider das philosophische Predigen eifern.“ (A.a.O., 57).

¹³⁷ „Soll die Redensart philosophisch predigen mehr bedeuten, so muß ich mich auf die andre Seite wenden. Ist ein philosophischer Prediger ein Mann, der seinen Vortrag nach den Regeln der Vernunftlehre einrichtet, die Sachen, von denen er handelt, vorsichtig und geschickt erklärt, die Begriffe oder Gedanken, die durch die Worte der Schrift angezeigt werden, hervorziehet und auseinander setzt, die Vernunftschlüsse, die in der Schrift vorkommen, ausführet, die Lehren der Offenbarung, die in dem Gesetze der Natur gegründet sind, wenn es nöthig, durch die Vernunft bestärket, alle falsche Schlüsse, alles unkräftige Geschwätze, alle Ausschweifungen einer unbedachtsamen Einbildung aus seinen Predigten verbannet und sich sehr in Acht nimmt, daß seine Worte mit der Grösse und Heiligkeit der Sachen, die er abhandelt, übereinstimmen: Ist, frage ich, ein philosophischer Prediger ein Mann von dieser Art, so wird es wohl um die Gemeine unsers Erlösers stehen, wenn sich alle Diener des Evangelii, ein jeder nach dem Maaße der Gabe, die ihm zugefallen, und nach dem Zustande seiner Gemeine, bemühen, diesen Namen zu verdienen.“ (A.a.O., 57f.). Ganz ähnlich verläuft die Argumentation auch bei Reinbeck, vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 340.

¹³⁸ Vgl. MOSHEIM, Vorrede Heilige Reden Bd. 6, 58f. „Die in Engelland, kraft der Stiftung des berühmten Ritters Robert Boyle, predigen, dürfen nicht anders, als scharf philosophisch reden. Und wenn GOTT mich nach China führen wollte, so würde ich unter den Schülern des Confucius so tief sinnig, als ich nur könnte, philosophieren, bis ich über ihre vermeinte Vernunft gesiegt hätte.“ (A.a.O., 59f.).

¹³⁹ Vgl. a.a.O., 59.

¹⁴⁰ „Wir schelten diejenigen, die sinnreich und philosophisch predigen. Und weswegen? Ist es uns stets um unsern Heiland und um seine Gemeine zu thun? So sagen wir. Und es kan doch seyn, daß wir uns selbst und die Welt betrügen. Vielleicht mißgönnen wir andern die Gabe nur, die ihnen der HERR verliehen, und suchen nichts anders, als gewisse Leute verhasst zu machen, denen wir nicht folgen können.“ (A.a.O., 60f.).

¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 62.

¹⁴² „Nichts, als daß wir die Weisheit unsers GOTTES verehren und die Gabe, die er uns anvertrauen wollen, zu seiner Ehre anwenden. Wer geschickt ist, rein und tief zu denken und das, was er gedacht, sinnreich, angenehm und beredt auszudrücken, der lobe den HERRN und verachte seinen Bruder nicht, dem GOTT weniger Verstand und Witz verliehen hat. Wer zu hohen und tief sinnigen Ueberlegungen nicht geboren ist und seinen Vortrag nur mit Deutlichkeit und Einfalt zu schmücken weiß, der finde sich in die Regierung des Höchsten und beneide den andern nicht, dem GOTT ein grösseres Pfund zugewendet hat. Einer ist dem Reiche GOTTES so nöthig, als der andere.“ (A.a.O., 63).

letztendlich würden sich alle vor dem Richterstuhl Gottes verantworten müssen (Röm 14,10).¹⁴³

Mit der Frage nach der Legitimität einer *philosophischen* Predigt wird der Diskurs um Christian Wolff und Johann Christoph Gottsched aufgerufen, in dem eine Positionierung von Mosheim gefordert wurde.¹⁴⁴ In der Mitte der 1730er Jahren wandelte sich die Haltung der preußischen Regierung nach Wolffs Vertreibung aus Halle 1723 zu seinen Gunsten; maßgeblich wirkte hier der mit Gottsched verbundene, theologische Wolffianer Johann Gustav Reinbeck (1683–1741).¹⁴⁵ Hammann betont in diesem Zusammenhang die Hochschätzung von Mosheims Predigten durch Friedrich Wilhelm I. und damit Mosheims „Schlüsselstellung“¹⁴⁶ für die Entwicklung der aufklärerischen Predigt in der erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit der Aufhebung des Verbots seiner Schriften 1734 und der Untersuchung einer amtlichen Kommission unter Samuel von Cocceji (1679–1755) vom 27. Juni 1736, die Wolff in den Streitfragen recht gab, wurde Wolff in Preußen sukzessive rehabilitiert.¹⁴⁷ „Die öffentliche Meinung war besonders davon beeindruckt, dass die Kommission aus vier hochrangigen Geistlichen beider evangelischen Konfessionen bestand.“¹⁴⁸ Hieran zeigt sich, dass auch bestimmte Theologen der Philosophie Wolffs positiv gegenüberstanden. Dies verfestigte sich Ende der 1730er Jahre: 1739, im selben Jahr wie Mosheims sechster Predigtband¹⁴⁹, erschien eine preußische Kabinettsorder (7. März 1739)¹⁵⁰, die einen Paradigmenwechsel in der Bewertung der Wolffschen Philosophie durch den preußischen König Friedrich Wilhelm I. vornahm: Die Orientierung an der Philosophie Wolffs wurde zur Grundlage der homiletischen Ausbildung.¹⁵¹ Das zeitliche Zusammentreffen von Mosheims Vorrede und der Kabinettsorder zeigt, dass 1739 eine relative Konsolidierung der Wolffschen Philosophie auch in der Theologie gege-

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 473–477.

¹⁴⁵ Vgl. BEUTEL, Rhetorik, 128.

¹⁴⁶ HAMMANN, Mosheims Traupredigt, 447.

¹⁴⁷ Vgl. zum Streit um die Wolffsche Philosophie ALBRECHT, Wolff und der Wolffianismus, 116–118.

¹⁴⁸ A.a.O., 117.

¹⁴⁹ Die Vorrede im sechsten Band der *Heiligen Reden* datiert auf den 17. August 1739. (Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Zuschrift*, in: Johann Lorenz von Mosheim, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. Sechster Theil, Hamburg 1739, 3–20, hier 20).

¹⁵⁰ Abgedruckt bei STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 552–557. Bei der Kabinettsorder vom 7. März 1739 handelt es sich um eine, die die reformierten Kandidaten der Theologie betraf. Diese wurde mit der Kabinettsorder vom 8. Februar 1740 auch auf die lutherischen Kandidaten der Theologie übertragen. Zu den Entstehungsumständen vgl. a.a.O., 344–367.

¹⁵¹ Die Kabinettsorder findet sich abgedruckt bei STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 553f. Zu ihrer Bedeutung vgl. HAMMANN, Mosheims Traupredigt, 447 sowie BEUTEL, Rhetorik, 128.

ben war. Zwei Aspekte in Mosheims Text sind entscheidend: Zum einen nimmt Mosheim positiv öffentlich Stellung zu einer philosophisch ausgerichteten Predigt und bestärkt somit deren Reputation und Ausbreitungspotential. Zum anderen ist eine Übereinstimmung der Begriffswahl zu sehen: Die beherrschenden Schlagwörter sind (in Mosheims Text wie in der Kabinettsorder) Ordentlichkeit, Deutlichkeit, Klarheit und Vernunft. Damit zeigt sich ein gewisser Mainstream einer aufgeklärt ausgerichteten Homiletik, die über diese Begriffe erkennbar wurde.¹⁵² Mosheim positioniert sich insgesamt als Befürworter einer philosophischen Predigtweise, wobei jedoch auch Mosheims Frontstellung gegen Unverständlichkeit und unangemessene wissenschaftliche Sprache auf der Kanzel deutlich wird.¹⁵³

6.1.6 *Vorrede zu Band 2 Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen*¹⁵⁴

Die im Folgenden behandelte *Vorrede* Mosheims ist 1742 im zweiten Sammelband von Predigten über die Auferstehung der Toten erschienen. Die beiden Bände dokumentierten eine 1739 (mutmaßlich) von Ernst Christoph von Manteuffel angeregte homiletische Preisaufgabe.¹⁵⁵ In einer einzureichenden Predigt war die Lehre von der Auferstehung der Toten aus Vernunft und Schrift darzustellen.¹⁵⁶ Mosheims *Vorrede* zum zweiten Band hatte ein doppeltes Anliegen: Zum einen sollte sie das Verfahren nachträglich legitimieren, zum anderen die philosophische Predigtweise als (eine) rechtmäßige Art des

¹⁵² Zur Identifikation dieser Kriterien vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 177: „Die Basis seiner [scil. Gottscheds] Argumentation bildete hier wie sonst auch das eigene, neue aufklärerische Predigtverständnis: In antithetischer Gegenüberstellung wurden von ihm bei dieser Gelegenheit die nun in den Mittelpunkt gerückten und aufklärerisch konnotierten rhetorischen und homiletischen Leitkriterien (Deutlichkeit, Gründlichkeit, Erbaulichkeit, Wohlanständigkeit [decorum]) als kritischer Maßstab an die orthodoxe Auffassung angelegt – mit dem vorgeführten Ergebnis.“ Für diese Verortung Mosheims in einer orthodoxie-kritischen, aufklärerischen Homiletik spricht auch hier die Nähe zu Gottsched. Vgl. ausführlich Kap. 5.1.2.

¹⁵³ Vgl. MOSHEIM, *Vorrede Heilige Reden* Bd. 6, 57f.

¹⁵⁴ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Vorrede*, in: *Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen: Nach Anlaß der öffentlichen Aufgabe im Vorber[icht] des III. Th[eils] der Canzel=Reden nach den Gründen des Glaubens und der Vernunft in einigen Reden von berühmten und begabten Lehrern ausgeführt. Zweyter und letzter Theil*, Hamburg/Leipzig 1742, 3–22.

¹⁵⁵ Vgl. dazu STRASSBERGER, ANDRES, *Zwischen Predigtreform und Religionsapologetik. Zur Konzeption und Durchführung einer homiletischen Preisaufgabe von 1739*, in: Albrecht Beutel u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit* (AKThG 19), Leipzig 2006, 51–70.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., 51.

Predigens und ihre „theologische Unbedenklichkeit“¹⁵⁷ erweisen.¹⁵⁸ Obwohl Mosheims Positionierung zur philosophischen Predigt in dieser *Vorrede* – wie Straßberger konstatiert – „weniger offen parteiisch“¹⁵⁹ (als andere Positionen) wirkte, wurde seine öffentliche Stellungnahme gleichsam als „maßgeblicher theologischer Schiedsspruch in der verhandelten Streitfrage angesehen“¹⁶⁰.

In der *Vorrede* findet sich neben grundsätzlichen Überlegungen Mosheims zum Charakter von Vorreden¹⁶¹ und der Begründung für die Angemessenheit der Preisausschreibung¹⁶² auch die Verteidigung der beitragenden Prediger.¹⁶³ Am wichtigsten ist – homiletisch gesehen – jedoch seine Sezierung der Debatte um eine ‚philosophische‘ Predigtweise und ihr gefordertes Gegenstück, eine ‚apostolische‘ Predigtweise.¹⁶⁴ Die vorliegenden Predigten würden vor allem aufgrund ihres neuen, philosophischen Predigtstils kritisiert, der nicht ‚dem‘ alten bzw. apostolischen Stil entspreche.¹⁶⁵ Demgegenüber kritisiert Mosheim die Verwendung des Wortes ‚apostolisch‘ und macht deutlich, dass der exakte Predigtstil der Apostel unbekannt sei. Auch hier begegnet sein beständiges Motiv der Differenzierung zwischen der Zeit der Apostel und der Gegenwart. Wenn überhaupt herauszufinden sei, was eine ‚apostolische‘ Predigt sein solle, so ergebe sich daraus nicht automatisch eine besondere Eignung für die Gegenwart. Predigt und Homiletik müssten sich vielmehr am Geschmack der Zeit orientieren. Mosheim stellt anschließend zur Diskussion, ob die Apostel von Gott als Muster der Beredsamkeit und besten Lehrart oder als Lehrer von Wahrheit und Gottseligkeit eingesetzt seien.¹⁶⁶ Die Frage nach einem neuen oder alten (und damit mehr oder weniger legitimen) Predigtstil entkräftet er schließlich mit dem Verweis auf dessen Wandelbarkeit.¹⁶⁷ Mosheim relativiert damit in geschickter Weise die Beständigkeit von Predigtweisen und zeigt auf, dass es keine immerwährende Gültigkeit, sondern nur je zeit- und kontextadäquate Predigten gebe. Entscheidend sei letztlich die Ausrichtung am Ziel der

¹⁵⁷ STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 419.

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ A.a.O., 419.

¹⁶⁰ A.a.O., 418.

¹⁶¹ Vgl. MOSHEIM, *Vorrede Beweis des Lehrsatzes*, 3–6.

¹⁶² Vgl. a.a.O., 6–13.

¹⁶³ Vgl. a.a.O., 13–17.

¹⁶⁴ Vgl. a.a.O., 17–22. Mosheim stellt sich in der Ablehnung einer ‚apostolischen‘ Predigt dezidiert gegen pietistische Konzeptionen. Eine apostolische Predigt wurde von pietistischer Seite wie bspw. Johann Christoph Schinmeier (1696–1767) gefordert und richtete sich dezidiert gegen die philosophische Predigt. Vgl. STRASSBERGER, *Gottsched und die philosophische Predigt*, 439–444.

¹⁶⁵ Vgl. MOSHEIM, *Vorrede Beweis des Lehrsatzes*, 17.

¹⁶⁶ Vgl. a.a.O., 19.

¹⁶⁷ „Die Art des öffentlichen Vortrages hat sich vielfältig unter den Christen verändert. In der evangelischen Kirche, ich sage noch mehr, in der deutschen evangelischen Kirche, hat sie sich seit der Reformation wohl zehnenmal verwandelt.“ (A.a.O., 20).

Predigt (Wahrheit, Buße und Gottseligkeit für die Gemeinde) und an solchen Mitteln, die dazu dienten. Diese Mittel müssten zeit- und kontextadäquat sein; so zeigt sich auch hier die Mosheimsche Hörendenorientierung.¹⁶⁸

6.1.7 Vorrede zu Paul Jakob Förtschs Sammlung von Predigten

Die chronologisch letzte Vorrede Mosheims findet sich in einer Sammlung der Predigten Paul Jakob Förtschs aus dem Jahr 1754, also einem Jahr vor Mosheims Tod.¹⁶⁹ Paul Jakob Förtsch wurde 1751 als Universitätsprediger in Göttingen berufen und war Schüler von Christian August Crusius, einem Gegner der philosophischen Predigt.¹⁷⁰ Auch Förtsch war „ein dezidiertem Gegner der rein philosophischen Predigtmethode“¹⁷¹, was sich auch in seiner späteren Homiletik niederschlagen sollte.¹⁷² Mosheims Vorwort passt sich diesem Kontext in gewisser Hinsicht an, ist das Thema seiner Vorrede doch die ‚Kanzelsprache‘. Hier äußert er deutliche Kritik an einer philosophischen Predigt, die die Wissenschaftssprache der Philosophie auf der Kanzel nutze. Mosheims Position stellt hier keine signifikante Weiterentwicklung gegenüber früheren Äußerungen dar, sondern entspricht dem Tenor seiner früheren Haltung und partiellen Kritik der philosophischen Predigt. Es kommt nicht zu einer ‚Anpassung‘ an u.a. in Göttingen vertretene kritische Positionen zur philosophischen Predigt.¹⁷³ Vielmehr bleibt Mosheim seiner Linie treu, die eine unverständliche Kanzelsprache und die demonstrativische Lehrart kritisiert. Im Anschluss an Straßberger zeigt sich Mosheim hier als Vertreter eines weiten Begriffs der philosophischen Predigt, der jedoch bestimmte Weiterentwicklungen wie eine philosophische Kanzelsprache nicht mittragen wollte.

Mosheim beginnt die Vorrede mit einem historischen Rückblick, in der er dem 17. Jahrhundert mangelnde Predigtqualität attestiert. Dabei kommt seine

¹⁶⁸ „Wir lehren von der Kanzel zu dem Ende, damit wir die Gemeine des Herrn in der Wahrheit gründen, und zur Busse und Gottseligkeit ermuntern mögen. Wer diesen Zweck vor Augen hat, und denselben durch solche Mittel zu erreichen bemühet ist, die sich zu den besonderen Umständen der Zeiten, der Menschen, der Länder schicken, der prediget mir so, wie ein Diener Jesu Christi predigen muß. Ich höre ihn: Damit ich von ihm lernen, und durch seinen Unterricht mich bessern möge; und bekümmere mich wenig darum, ob er nach der alten oder neuen, nach der philosophischen oder unphilosophischen Weise predige.“ (A.a.O., 21).

¹⁶⁹ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Vorrede, in: Paul Jakob Förtsch, Sammlung von Predigten, Hannover 1754, unpaginiert.

¹⁷⁰ Vgl. HAMMANN, Universitätsgottesdienst, 251f.

¹⁷¹ A.a.O., 252.

¹⁷² Vgl. a.a.O., 251–261.

¹⁷³ Gegen Straßberger, der davon ausgeht, dass Mosheim sich in Göttingen an die Linie der Göttinger Kritik gegenüber der philosophischen Predigt angenähert hatte und hierfür die Pastoraltheologie aus dem Jahr 1754, also dem gleichen Jahr wie obige Vorrede, anführt. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 517.

klassische Rhetorikkritik zum Tragen, die besagte Predigten als mit Ausschmückungen angefüllte und unsystematisch zusammengestellte Kompilationen beschreibt. In der Gegenwart habe sich die Beredsamkeit auf der Kanzel aber verändert und es seien viele Mißbräuche abgeschafft worden. Mosheim verlässt dieses Thema der angemessenen Beurteilung des gegenwärtigen Predigtstils dann zugunsten der Frage adäquater Kanzelsprache; so scheint es zumindest auf den ersten Blick. In früheren Predigten seien häufig lateinische, griechische oder hebräische Wörter oder Sätze genutzt worden, die aus dem Wissenschaftsdiskurs in die Predigtsprache übernommen, aber von den meisten nicht verstanden worden seien.¹⁷⁴ Gegen dieses Extrem hätten auf der anderen Seite Predigten gestanden, die als ‚einfältig‘ definiert würden; sie seien nicht sorgfältig und rhetorisch vorbereitet gewesen, sondern hätten den Apostel Paulus imitieren sollen.¹⁷⁵ Diese Tendenz sieht Mosheim historisch schon im 6. Jahrhundert einsetzen, als es ebenfalls zu einer Ablehnung der Rhetorik gekommen sei, die sich dann auch durchs Mittelalter gezogen habe. Sein Ende finde dieser Niedergang der Predigtsprache erst im Zeitalter des Renaissance-Humanismus, „da man in Europa durch den Abdruck der alten Lateiner und Griechen die Gemüther aufklärte und die verlorne Beredsamkeit wieder suchte.“¹⁷⁶ Diese Epoche strahle bis in Mosheims eigene Gegenwart den Wert der Beredsamkeit aus, der jedoch von vielen nicht erkannt werde. Dies zeige sich besonders in der unpassenden Kanzelsprache, die für die Hörenden unverständlich sei. Mosheim erläutert das Ziel der Predigt: Erbauung, d.h. die Seelen der Hörenden „vollkommener und gotgefälliger machen“¹⁷⁷, was jedoch auf dem inhaltlichen Verstehen der Predigt beruhe. Dazu müsse die Predigt „eine deutliche Rede“¹⁷⁸ sein. Deutlichkeit umfasse dabei die genutzten Wörter, ihre Verbindung, die Verknüpfung der Sätze, die innere Ordnung und die Angemessenheit für die Hörenden – schlicht Mosheims homiletisches Programm. Neben dem grundsätzlichen Verstehen müsse auch gewährleistet sein, dass die Hörenden tatsächlich zuhörten und nicht wegen der trockenen Gestaltung, die monoton sei, abschweifen würden.¹⁷⁹ Der Grund für die mangelnde Verständlichkeit von Predigern liege in ihrer (akademischen) Milieu-

¹⁷⁴ „Die Zeiten sind noch so gar lange nicht verstrichen, da man das Latein für das sicherste Kennzeichen eines gelehrten Mannes hielte, und das Wesen der Wissenschaft und Weisheit in dem Erkenntnisse der alten Römischen Sprache setzte.“ (MOSHEIM, Vorrede Förtschs Predigten, unpaginiert).

¹⁷⁵ Der biblische Verweis zitiert 1 Kor 2,1,4 und 1 Kor 1,17.

¹⁷⁶ MOSHEIM, Vorrede Förtschs Predigten, unpaginiert.

¹⁷⁷ A.a.O.

¹⁷⁸ A.a.O.

¹⁷⁹ „Die Kanzelsprache muß daher aufgeweckter, als die ordentliche Sprache seyn: Sie muß etwas an sich haben, das den Zuhörer in der Achtsamkeit erhalten kann: Sie kann alle diejenigen Zierarten und Ausschmückungen ertragen und annehmen, die weder die Majestät der Religion beleidigen, noch der Klarheit und Deutlichkeit hinderlich sind.“ (A.a.O.).

bindung: Für sie selbst und die befragten Freunde seien die Inhalte klar, für die tatsächlich Hörenden jedoch nicht.¹⁸⁰ Die Deutlichkeit der Kanzelsprache verhandelt Mosheim am Beispiel der philosophischen Terminologie auf der Kanzel: Sie sei die Sprache der Gelehrten und setze eine bestimmte akademische Bildung voraus; außerdem handele es sich um sehr junge Wörter, die in der Alltagssprache nicht gängig seien.¹⁸¹ Hier zeigt sich die langsame Etablierung des Deutschen als Wissenschaftssprache, sind doch die philosophischen Termini schließlich in die Alltagssprache eingegangen – Mosheim hat hier aber erst den Anfang der Entwicklung vor Augen. Letztlich sei eine Fachsprache, sei sie philosophisch wie in der Gegenwart oder lateinisch wie in der Vergangenheit, nicht angemessen für die Predigt. Als Beispiel dient Mosheim die Schöpfung: Er vergleicht den klassischen Satz „Gott hat die Welt geschaffen“ mit dem philosophischen „Gott hat diese Welt zur Würcklichkeit gebracht“. Bei letzterem sei der Erkenntnisgewinn jedoch nicht größer (bzw. eher geringer) als beim klassischen Satz. Hier schließt Mosheim auf geschickte Weise den Kreis zu den Fehlern vergangener Zeiten, indem er philosophische und fremdsprachige Terminologien parallelisiert. Zweiter großer Kritikpunkt an der philosophischen Sprache ist für Mosheim die Erklärung absolut klarer Worte, beispielsweise Vater und Mutter. Mosheim fragt daraufhin ironisch: „Können wir vermuthen, daß der geringste unsrer Zuhörer hier einer Anweisung benöthiget seyn werde?“¹⁸² Ganz anders seien Förtschs Predigten, da sie solche Fehler vermieden und als „Muster der Kanzelsprache dienen“¹⁸³ könnten.

¹⁸⁰ „Wir verstehen alles vollkommen wohl, was wir öffentlich zu sagen entschlossen sind: Unsre Freunde, die wir etwan [sic] zu Rahte gezogen haben, verstehen uns eben so gut, als wir selbstn. Hieraus schlüssen wir, daß uns alle unsre Zuhörer verstehen werden. Der Schluß trüget: Oft versteht kaum der vierte Theil einer Gemeinde dasjenige, was uns und unsern Freunden heller, als das Licht des Tages, zu seyn scheint.“ (A.a.O.).

¹⁸¹ „Woher kömmt es denn, daß nicht wenige in unsern Tagen in der Sprache, die den Weltweisen eigen ist, von der Kanzel reden? Wir hören diejenigen, die das Volk zur Busse, zum Glauben, zur Heiligung bewegen sollen, von Würcklichkeiten, Vorurtheilen, zureichenden Gründen, Sätzen des Widerspruches, Erkenntnißgründen, und unzähligen andern Dingen sprechen, die vor wenigen Jahren erst in unsrer Sprache sind eingeführt worden, nachdem wir angefangen haben in der Sprache unsers Vaterlandes die Wahrheiten der Vernunft vorzutragen. Dieses ist der Fehler unsrer Väter, die das Volck in einer fremden und unbekanntn Sprache anredeten, unter einer andern Gestalt. Ist es nicht gleich viel, ob wir diese neuen Wörter und Redensarten, die in der Sprache des gemeinen Lebens unbekant sind, brauchen, oder ob wir Lateinisch, Französisch, Hebreisch und Griechisch unter unsre Lehren und Ermahnungen mengen? Die Gemeine versteht jene so wenig, als dieses.“ (A.a.O.).

¹⁸² Weiter heißt es: „Gaius hält es für nöthig[.] Er hält sich an seine Regul, die er gelernt hat, und lässet die unphilosophische Welt von ihm denken, was sie will. Er bittet also seine Zuhörer, wohl zu mercken, daß ein Vater eine Person männlichen Geschlechts sey die mit einer Person weibliches [sic] Geschlechtes ein oder mehr Kinder gezeuget hat. Eine Mutter, sagt er weiter, ist eine Frau, welche in Gesellschaft ihres Mannes Kinder erzeuget und auferziehet. Ist es möglich, daß der ernsthaftigste bey diesen Erklärungen ernsthaft bleiben kann?“ (A.a.O.).

¹⁸³ A.a.O.

6.2 Der homiletische Abschnitt der Sittenlehre

Der erste, hier zu untersuchende Band von Mosheims *Sitten=Lehre der Heiligen Schrift* erschien 1735 in Helmstedt.¹⁸⁴ Als Gesamtwerk umfasst die Sittenlehre neun Bände: Fünf davon stammen von Mosheim und wurden von 1735 bis 1752 veröffentlicht¹⁸⁵, die vierbändige Fortsetzung der Sittenlehre stammt von Johann Peter Miller und erschien von 1762 bis 1770¹⁸⁶. Bei der Sittenlehre handelt es sich – modern gesprochen – um eine Systematische Theologie für ein breites Publikum, das Werk war also nicht vorrangig für Gelehrte gedacht.¹⁸⁷ Mosheim selbst weist auf ihren populären Charakter in der Vorrede hin.¹⁸⁸

Der homiletisch interessante Abschnitt findet sich im ersten Band der *Sittenlehre* und dort im ersten Teil („Von Der innerlichen Heiligkeit der Seelen, welche die Schrifft fordert“), im zweiten Kapitel („Von den Ursachen, wodurch der Mensch in dem Stande des Verderbens unterhalten wird“) unter Paragraph 13, der die „schlechte Unterweisung“¹⁸⁹ der „erwachsenen und Alten in den Predigten“¹⁹⁰ behandelt. Die Predigt wird hier im Modus ihres gegenwärtig schlechten Zustandes beleuchtet und als verbesserungswürdiges Instrument zur Heiligung des Menschen verstanden. In der Sittenlehre begegnen viele Elemente von Mosheims Predigtkonzeption, die schon aus den *Vorreden* bekannt sind, es finden sich jedoch auch neue Aspekte.

Mosheim beginnt diesen Abschnitt zur Predigt (wie in anderen Texten auch) mit einer Definition:

Die Erwachsenen sollen durch unsre öffentlichen Reden und Predigten in dem Erkennisse [sic] der Warheit zur Gottseligkeit erhalten / befestiget und weiter gebracht werden. Man mag dieses mittel der Unterweisung ansehen / wie man will / so scheint es doch stets zu dem Zwecke / der dadurch soll erhalten werden / nicht ganz zulänglich

¹⁸⁴ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Sitten=Lehre Der Heiligen Schrift*, Helmstedt 1735, 484–498 [= Kap. II § 13]. Im Folgenden wird nach der ersten Auflage 1735 zitiert. Für einen Überblick und die Kontextualisierung der Sittenlehre vgl. VOLLHARDT, *Mosheims Sittenlehre*, 347–372. Zur rhetorischen Wertschätzung der Sittenlehre vgl. GELLERT, CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT, *Moralische Vorlesungen*, Bd. 1, hg. v. Johann Adolf Schlegel/Gottlieb Leberecht Heyer, Leipzig 1770, 235f. Mosheims Umgang mit subversiv christentumskritischer Literatur in der Sittenlehre wird bearbeitet bei FRICKE, *Heimliche Angriffe*, 191–216. Zur Bedeutung von Mosheims Sittenlehre für die aufklärerische Sokratik im Zusammenhang der Pädagogik und Katechetik vgl. GÖTTE, *Hüter des Alten*, 85–89.

¹⁸⁵ Der zweite Band ist 1738 erschienen, der dritte 1743, der vierte 1746 und der fünfte schließlich 1752.

¹⁸⁶ Der erste Band der Fortsetzung, Band 6, ist 1762 erschienen, der siebte Band 1765, der achte Band 1767 und der neunte Band mit Register 1770.

¹⁸⁷ Vgl. VOLLHARDT, *Mosheims Sittenlehre*, 348. Der Titel suggeriert, dass es sich um ein Werk mit ethischem Schwerpunkt handelt, und so wurde die Sittenlehre auch immer wieder aufgefasst. Allerdings sind die ersten Bände vorrangig soteriologisch ausgerichtet.

¹⁸⁸ Vgl. MOSHEIM, *Vorrede Sittenlehre*, unpaginiert.

¹⁸⁹ MOSHEIM, *Sittenlehre* Bd. 1, 332.

¹⁹⁰ A.a.O., 332.

zu seyn. Doch wenn die / so öffentlich reden / allezeit aufrichtig gesinnet wären und so wohl die Natur der Menschen, welche sie unterrichten / als den Zweck, worauf ihre Arbeit zielt /beständig bey ihren Arbeiten vor Augen hätten /so könnten wir doch einen ziemlichen Vortheil von ihnen erwarten. Eine Predigt ist eine Rede, wodurch eine Menge von allerhand Menschen, die alle zum Guten träge, unachtsam, und verdorben, aber dabey in Ansehen der Kräfte des Verstandes, der Neigungen, der Meinungen, der Lebens=Art, sehr unterschieden, zugleich sollen in der Religion unterrichtet, für Irthümern bewahret und zu Sachen, die der Natur höchst verdrießlich sind, zur Busse und zur Nachfolge Jesu Christi und zur Tödtung ihrer irdischen Lüste aufgemuntert und bewogen werden. Können wir mit Warheit sagen / daß wir allenthalben in unserer Gemeine Predigten hören / die nach diesem Muster zubereitet sind?¹⁹¹

In dieser Eröffnung sind entscheidende Aspekte von Mosheims Predigtverständnis verdichtet: Zum einen die äquivalente Nutzung der Worte öffentliche Rede und Predigt, überhaupt verwendet Mosheim hier ‚Rede‘ sehr oft für ‚Predigt‘. Zum anderen die negative Anthropologie, die vom Menschen selbst kein Interesse an Heiligung erwartet, aber die in ihren Fähigkeiten und Voraussetzungen divergierenden Hörenden vor Augen hat. In der Besinnung auf das Ziel der Predigt (Unterricht in der Religion und Hinwendung der Hörenden zu Buße und Nachfolge) stellt Mosheim fest, dass solche Predigten selten zu hören seien.¹⁹² Auch in der Sittenlehre begegnet Mosheims Absicht einer ausführlichen homiletischen Veröffentlichung, deretwegen er in Paragraph 13 die Homiletik nur gedrängt behandelt.¹⁹³

Mosheims Ausführung befasst sich erstens mit dem Wesen der Predigt, zweitens den Hauptregeln für eine solche Rede und drittens der Schwierigkeit einer guten Rede, die das Gewünschte auch erzielt.¹⁹⁴ Er beginnt seine Beschreibung des Predigtwesens mit einem historischen Überblick: Die Zeit der ersten Christen erscheint dabei als Ideal – damals wurden nach Mosheim nur kurze „Ermahnungen“¹⁹⁵ gehalten, während der tatsächliche Unterricht über den Glauben in der Katechese stattgefunden habe.¹⁹⁶ Mit der Zeit seien die Predigten immer länger geworden und der Unterricht sei darin integriert worden, weil die Menschen nicht zu einer separaten Unterweisung gehen wollen. Deshalb sei ein „Stück aus der Schrift“¹⁹⁷ bei den Gottesdiensten vor-

¹⁹¹ A.a.O., 484f.

¹⁹² Vgl. a.a.O., 485.

¹⁹³ „Es ist lange, daß wir einen kleinen Vorrath von allerhand Erinnerungen, die das Predigen in unsrer Kirche betreffen, gesamlet [sic] und uns entschlossen haben, dem öffentlichen Urtheil der Vernünftigen denselben zu unterwerffen. Es steht dahin, ob uns die Vorsehung des HERren eine bequeme Zeit in dem Reste unsers Lebens anweisen werde, denselben so zu verbessern und einzurichten, daß er sich den Augen der Welt zeigen kan.“ (Ebd.).

¹⁹⁴ Vgl. ebd.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., 485f.

¹⁹⁷ A.a.O., 486.

gelesen und zur Grundlage der Unterweisung geworden.¹⁹⁸ Um die Aufmerksamkeit der Hörenden zu erlangen, sei außerdem ‚weltliche‘ Redekunst zur Anwendung gekommen, die jedoch nicht auf ihre Angemessenheit geprüft worden sei.¹⁹⁹ Mosheim favorisiert zwar auch für die Gegenwart kurze „Erweckungs=reden“²⁰⁰, will aber ebenso für die längeren, üblichen Reden eine Anweisung geben.²⁰¹

Mosheim misst die Predigt an ihrem Nutzen und stellt dabei zwei Aspekte in den Mittelpunkt: Es gehe erstens um den Zweck der Predigt und zweitens um die konkreten Menschen, die erbaut werden sollten.²⁰² Der Zweck einer Predigt sei an den beiden psychologischen Größen Verstand und Willen ausgerichtet: „Der Verstand der Zuhörer soll aufgekläret und allezeit mehr erleuchtet: Ihr Wille soll unter das Joch des HERren gebeuet und bewogen werden, entweder den Weg der Gottseligkeit anzutreten oder auf demselben zu bleiben.“²⁰³ Hier zeigt sich erneut Mosheims anthropologische Grundlage, die mit der doppelten Ausrichtung auf Verstand und Willen operiert. Auffällig ist hier die ‚Aufklärung des Verstandes‘, die mit der für die Aufklärung charakteristischen Lichtmetaphorik arbeitet. Mosheim nutzt Begriffe, die mit aufklärerischem Denken assoziiert werden: So fragt er nach dem *Nutzen* der Predigt und misst sie an ihrer Nützlichkeit für die Hörenden. In diesem Zusammenhang stellt er die Aufklärung und Erleuchtung des Verstandes (neben der Überzeugung des Willens) als Zweck der Predigt vor. An diesen beiden Schlagworten (Aufklärung und Erleuchtung) wird sichtbar, dass Mosheim eine vernunftorientierte Predigt vor Augen hat. Nachfolgend weist er die angemessene Gestaltung der Predigt als rhetorische Gabe aus und es zeigt sich erneut, dass Mosheim eine gute Rede (auch) als Resultat von Begabung betrachtet.²⁰⁴ Außerdem differenziert er zwischen wissenschaftlicher Exegese, wie sie sich in Büchern niederschlägt, und der Erklärung eines Textes auf der

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ „Hätte man hiebey die nöthige Sorgfalt und Klugheit beobachtet und das wahre gute von der überflüssigen Eitelkeit und dem falschen Gepränge der irdischen Redner abgesondert, hätte man das, was unschuldig in der weltlichen Redner=Kunst war, behalten und das kindische und ungereimte weggeworffen, so würde niemand diese Anschläge sonderlich getadelt, noch geklaget haben, daß die Einfalt JESu Christi durch die falschgerühmte Schwatz=Kunst der Welt verstellte und das Creutz unsers Heylandes durch die Regulin der Redner vereitelt würden.“ (A.a.O., 487).

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Vgl. ebd.

²⁰² Vgl. ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Vgl. ebd. „Wer bey dieser Erklärung das Mittel zwischen einer gar zu gelehrten Erläuterung und einer kraftlosen und ungegründeten Ausdehung der Worte des HERren treffen und die Kürzte des Vortrags mit einer überzeugenden Deutlichkeit vereinigen kan, der hat eine Gabe, die man nicht hoch genug schätzen kan.“ (Ebd.).

Kanzel.²⁰⁵ Gleichzeitig äußert sich Mosheim auch zur Frage, ob Beweise auf der Kanzel gestattet seien und bezieht Stellung:

Man darf auf der Cantzel nicht beweisen? Wie? Haben wir denn Leute vor uns, denen der Witz und die Vernunft ohne Ursache verliehen ist? [...] Was liegt daran, wie der Mensch überzeugt ist, wenn er nur nicht zweifelt? Wie? Ist der Glaube so arm, daß wir ihm mit falschen Golde einen Glanz geben müssen, die Unerfahrenen zu betriegen?²⁰⁶

Die Hörenden hätten ein Recht auf Argumente – nur wenn sie wirklich überzeugt seien, könnten sie (überhaupt oder zuversichtlicher) glauben. Diese Überzeugungskraft liege auch in der Person des Predigers begründet: Er selbst müsse von der Wahrheit, die er vortrage, überzeugt sein und sie angemessen verkörpern.²⁰⁷

Der zweite Aspekt, der für die Wirksamkeit der Predigt entscheidend sei, sei die Menschenkenntnis des Predigers. Die meisten Menschen seien mit weltlichen Dingen beschäftigt und interessierten sich nicht sonderlich für den Glauben. Gerade deshalb dürfe die Predigt die Hörenden nicht ermüden – durch „unschuldige Mittel“²⁰⁸ der weltlichen Rhetorik solle deren Aufmerksamkeit über die ganze Rede hinweg gesichert werden. Dabei müsse die Predigt die Menschen so ansprechen, dass sie ihr gerne folgten. Die überkommene Form der (Barock-)Rhetorik könne dazu allerdings nicht dienen:

Diese abgenützten Griffe der alten Schul=Beredsamkeit verderben die edle Einfalt der Lehre Jesu und vergnügen keine, als diejenigen, deren Verstand unter der Herrschaft einer verdorbenen und krancken Einbildung stehet. Die Religion kan keine andere Zierathen vertragen, als die, so mit einer reinen Klarheit und weisen Ernsthaftigkeit bestehen können und den Verstand zu eben der Zeit rühren und einnehmen, da sie die Einbildung erfreuen und belustigen.²⁰⁹

Gleichzeitig weist Mosheims auch hier die (pietistische) Kritik an der Nutzung der Rhetorik in der Predigt zurück und argumentiert mit der Differen-

²⁰⁵ „Es ist viel ein anders, von der Cantzel einen Ort der Schrift erklären, und viel ein anders, den Verstand desselben vor sich erforschen oder in Schriften ausmachen. Wie verdrießlich ist es oft zu hören, daß viele, die große Ausleger heissen wollen, und es vielleicht sind, an diesen Unterschied nicht gedencken?“ (Ebd).

²⁰⁶ A.a.O., 488.

²⁰⁷ „Wer recht bewegen will, muß selbst von der Gnade des HERRN gerühret seyn und den Willen nicht durch ein kunstmäßiges Gereusche, nicht durch wohl gesetzte Worte, nicht durch einen erzwungenen Thon der Stimme, nicht durch verstellte Geberden, nicht durch hefftige Bewegungen des Leibes erhitzen, sondern durch die reine und durchdringende Macht der Wahrheit den Verstand, und durch den Verstand den Willen einnehmen und gewinnen.“ (A.a.O., 489).

²⁰⁸ A.a.O., 490.

²⁰⁹ Ebd.

zierung der Zeiten der Apostel von der eigenen Gegenwart.²¹⁰ Weiterhin hebt er die Verständlichkeit der Predigtsprache hervor: „Man muß alles thun, was man kan, damit uns die, so uns hören, verstehen. Hören und verstehen sind nicht stets beysammen.“²¹¹ Die Grundlage der Rede seien eine schlichte Sprache und anschauliche Bilder in einer guten Ordnung. Besonderen Wert legt Mosheim auf die Alltagsaulichkeit der Sprache: Es handele sich nicht um akademischen Diskurs auf Augenhöhe, sondern um eine Erklärung für Menschen, die nicht ständig mit ihrem Verstand arbeiteten.²¹² Er differenziert hier sehr ausdrücklich zwischen wissenschaftlicher Sprache und einem Sprachniveau, das für die meisten Menschen angemessen sei. Als Vorbild für die Orientierung an der Sprache und Vorstellungswelt der Mitmenschen wird Jesus selbst ausgewiesen: „Allein der hat eine von den grösten Regun der geistlichen Beredsamkeit gefasst, der die Menschen durch die Dinge, mit denen sie umgeben, zum Erkenntnisse der göttlichen Warheit führen kan. Diese Regul hat uns unser JEsus durch sein Exempel gegeben.“²¹³ Es gehe also um eine Hinführung zu Gott über die Bilder und Gegenstände, die den Menschen intellektuell zugänglich seien.

In einem zweiten Abschnitt erläutert Mosheim Probleme der gegenwärtigen Predigten.²¹⁴ Grundsätzlich geht er von einer bestimmten Begabung aus, die der Prediger brauche, nämlich klare Gedanken und eine angenehme Stimme: „Und wie groß ist die Anzahl der Leute, welche der HErr so ausrüset hat?“²¹⁵ Viele mit derartigen Begabungen arbeiteten lieber in weltlichen Geschäften, andere würden schlecht ausgebildet oder vernachlässigt. Diejenigen, die überhaupt Prediger würden, seien schließlich mit anderen Widrigkeiten konfrontiert:

Die wenigen, die noch mit der zu dieser Art des Unterrichts unentbehrlichen Geschicklichkeit zu dem Amte der Lehre kommen, sehen sich in kurzer Zeit genöthiget, den Fleiß, den sie vorhin an ihre öffentlichen Reden gewandt, aufzugeben, und viele der guten Eigenschafften, die sie sich mit Mühe erworben, abzulegen.²¹⁶

²¹⁰ Vgl. a.a.O., 491. „Wenn der HErr durch uns redete, wie ehedem durch die Apostel, und durch seine Allmacht unsre Worte aus blossen Zeichen der Gedancken zu Schwerdtern und Pfeilen machte, die das Hertze der Hörenden durchrängen, so würden wir ohne Sünde und Mißtrauen zu der Kunst keine Zuflucht nehmen können. Wer von uns kan hierauf hoffen? Sind wir nicht alle zerbrechliche Menschen, die den Schatz der Warheit in irdenen Gefässen tragen und mit vieler Schwachheit unsern Brüdern predigen?“ (Ebd.).

²¹¹ A.a.O., 492.

²¹² Vgl. a.a.O., 492f.

²¹³ A.a.O., 493.

²¹⁴ Vgl. a.a.O., 493–498.

²¹⁵ A.a.O., 494.

²¹⁶ Ebd.

Das liege daran, dass der Prediger zu viele Nebenbeschäftigungen habe und deshalb überhaupt nicht zu einer ordentlichen Vorbereitung der Predigt komme.²¹⁷ Von weltlicher Seite werde zwar über die schlechten Predigten geklagt, aber gerade die Herrschenden hätten kein Recht sich zu beschweren: Wenn sie von ihrem Reichtum etwas für die Kirche bereitstellen würden, so könnten mehr Pfarrer eingestellt werden, die dann auch Zeit für die Predigt und ihre Vorbereitung hätten.²¹⁸ Auch die Gemeinden selbst stellten eine Schwierigkeit dar: Manche Menschen könnten der Ordnung der Predigt nicht folgen und das Niveau der Hörenden divergiere stark. Gebildeten und einfachen Menschen könne man aber nie gleichzeitig gerecht werden. Mosheim löst diese Frage letztlich über das rhetorische Geschick der Prediger auf:

Wir haben dieses Stück oft überleget und am Ende gefunden, daß keine andre, als solche Leute, recht zum Predigen in grossen Gemeinden taugen, die der HErR mit der unschätzbaren Gabe versehen, das bekante, gemeine und leichte so edel vorzustellen, als wenn es neu, hoch und unbekannt wäre, und das schwere, weitläufftige und dunckle nicht anders, als wenn es bekant, leicht und deutlich wäre, abzubilden. Wie selten sind die Leute, die diese Gabe empfangen haben?²¹⁹

Die gute Predigt erscheint als Resultat einer besonderen, gottgegebenen Gabe des einzelnen Predigers. Mosheim scheint hier von einer individuellen Begabung als optimaler Grundlage auszugehen, die jedoch kultiviert werden müsse und in jedem Fall optimiert werden könne. Eine neue Facette zeigt sich in Mosheims Beantwortung der Frage, wie alle Hörenden erreicht werden sollten: Er geht davon aus, dass nie alle gleichzeitig erreicht werden könnten – wenn aber die Hälfte bis zwei Drittel der Hörendenschaft zufrieden seien, so sei für eine Rede mit breitem Zuhörendenspektrum viel gewonnen.²²⁰ Jeder Mensch in der Gemeinde brauche die ihm angemessene Bestärkung im Glauben oder einen Hinweis auf seine Sünden; auch ein Arzt könne nicht alle Krankheiten mit einem Mittel heilen. Deshalb benötige eine Predigt verschiedene Komponenten (klassisch die *usus*), das seien Lehre, Ermahnung, Warnung und Bestrafung sowie Hoffnung. Jeder Mensch müsse selbst das ihn Betreffende heraushören.²²¹ Abschließend rät Mosheim zu einem mittleren Sprachniveau, wie es sich in der Geschäftssprache niederschlage, denn die akademische Sprache werde nur von wenigen verstanden.²²²

²¹⁷ Vgl. ebd. „Ein Mann, der so oft zu der Gemeine reden und dabey so viele und manigfaltige andre Arbeiten verrichten muß, als die welche unsern Gemeinen vorstehen, kan unmöglich alles, was er vortragen will, so bedachtsam, vernünfftig und weise überlegen, so klug und geschickt ordnen und einrichten, so rein und zierlich einkleiden, so wohl und lebhaft aussprechen, als es billig geschehen solte.“ (Ebd.)

²¹⁸ Vgl. a.a.O., 495.

²¹⁹ A.a.O., 496.

²²⁰ Vgl. a.a.O., 496.

²²¹ Vgl. a.a.O., 497.

²²² Vgl. ebd.

6.3 Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lebramt eines Dieners des Evangelii

Mosheims *Pastoral=theologie von denen Pflichten und Lebramt eines Dieners des Evangelii* ist 1754 in Frankfurt und Leipzig erschienen.²²³ Die *Pastoraltheologie* selbst umfasst 76 Seiten, der ‚Anhang‘ *Continuatio theologiae pastoralis*, eine Kurzfassung der Homiletik, 63 Seiten. Am Titelblatt fällt die Bemerkung „Auf Kosten guter Freunde“ auf. Paul Drews hat diese Schrift 1903 in seinem Vortrag *Die Predigt im 19. Jahrhundert* erwähnt und damit neu ins Bewusstsein der Forschung gebracht;²²⁴ außerdem gibt es einen von Dirk Fleischer veranstalteten Nachdruck mit Einleitung zum Werk.²²⁵ Roland Lehmann hält fest, dass der Pastoraltheologie Vorwort und Einleitung fehlen und sie in den meisten Bibliographien über die Werke Mosheims nicht aufgeführt wird.²²⁶ Daraus und aus dem Widerspruch Mosheims gegen die Veröffentlichung in den *Göttinger Anzeigen* folgert Lehmann, dass es sich um einen Raubdruck²²⁷ handelt, der auf Mitschriften von Mosheims Vorlesungen basiert und von diesem nicht gebilligt wurde.²²⁸ Sicherlich handelt es sich hierbei um eine nicht von Mosheim autorisierte Veröffentlichung. Hinsichtlich der Berücksichtigung dieser Quelle ist Lehmann darin zu folgen, dass es sich um die einzige zusammenhängende Darstellung Mosheims zur *Pastoraltheologie* handelt. Wie auch bei Mosheims *Anweisung erbaulich zu predigen* ist mit redaktionellen Eingriffen zu rechnen.²²⁹

Ogleich es gute Gründe für die Berücksichtigung der *Pastoraltheologie* und der *Anweisung* gibt, so ist doch ihr qualitativer Unterschied zu den *Vorreden* und der *Sittenlehre* hervorzuheben. Sprachlich ist eine deutliche Differenz zwischen den *Vorreden* und der *Sittenlehre* einerseits und der *Pastoraltheologie* andererseits zu bemerken: Während in den oben behandelten Werken ein genuin ‚Mosheimischer Stil‘ zu finden ist, der sich in einem komplexen Satzbau und rhetorischer Ausgestaltung niederschlägt, ist der Stil der *Pastoraltheologie* einfacher. Die Sätze sind kürzer und der Inhalt ist in Form von Re-

²²³ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lebramt eines Dieners des Evangelii*, Frankfurt/Leipzig 1754. Im Folgenden der besseren Lesbarkeit halber „*Pastoraltheologie*“ geschrieben.

²²⁴ Vgl. DREWS, *Die Predigt im 19. Jahrhundert*, 8f.

²²⁵ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lebramt eines Dieners des Evangelii*, Frankfurt/Leipzig 1754, Reprint, hg. v. Dirk Fleischer, Waltrop 1991.

²²⁶ Vgl. LEHMANN, *Transformation des Kirchenbegriffs*, 313.

²²⁷ Der Begriff des Raubdrucks ist zu präzisieren, handelt es sich dabei nach gängiger Auffassung um einen unerlaubten Nachdruck eines schon veröffentlichten Werkes. Mosheims *Pastoraltheologie* ist jedoch eher eine unautorisierte Veröffentlichung einer Vorlesungsmitschrift.

²²⁸ Vgl. LEHMANN, *Transformation des Kirchenbegriffs*, 313f.

²²⁹ Vgl. a.a.O., 314.

geln und Paragraphen dargeboten – im Wesentlichen handelt es sich um Lehrbücher. Deshalb ist für die *Pastoraltheologie* und die *Anweisung* zumindest vorsichtig an einen älteren Beitrag der Mosheim-Forschung zu erinnern: Karl Rudolf Hagenbach hat über Mosheims Predigten geurteilt, dass „sie unstreitig besser als seine Theorie der Predigt“²³⁰ seien. Inhaltlich ist vor allem hervorzuheben, dass viele Grundlinien der *Pastoraltheologie* und *Anweisung* auch schon in den *Vorreden* ausgeführt werden – darüber hinaus ist nur begrenzt Neues aus diesen beiden Werken zu erfahren.

Der erste homiletisch relevante Abschnitt besteht aus einem kurzen Teil von neun Paragraphen²³¹ (Zweiter Abschnitt der *Pastoraltheologie*: „Von den ordentlichen und öffentlichen Arbeiten eines Dieners des Evangelii“²³², Zweites Kapitel), der die Predigt als Teil der Gemeindegemeinschaft vorstellt. Der weitaus wichtigere Teil ist der Anhang *Continuatio theologiae pastoralis*, der weiter unten behandelt wird.

Der erste, kurze homiletische Abschnitt der *Pastoraltheologie* befasst sich in neun Paragraphen mit allgemeinen Fragen der Predigt im Verhältnis zur Gemeinde. Dabei geht Mosheim auch hier (§ 1) von einer Definition der Predigt aus: Erwachsene Christen sollten über Glauben und Leben unterrichtet, im Guten bestärkt und von Sünden ferngehalten werden. An diesem Zweck sei die Predigt auszurichten und nach diesem Zweck sei sie zu beurteilen.²³³ Dafür brauche die Predigt eine ausreichende Vorbereitung, denn sie müsse auf die jeweilige Gemeinde abgestimmt sein (§ 2). Gleichzeitig gelte es, die Aufmerksamkeit der Hörenden während der Predigt zu erhalten und ihren Verstand zu bilden.²³⁴ Um dies zu erreichen zählt Mosheim sechs Regeln auf, die eine lebhaft, kurze, ordentlich konzipierte und gegliederte Rede zum Ziel haben, bei der gleichzeitig die Anwesenden zum Zuhören gewonnen werden sollten (§ 3).²³⁵ Für die Bildung des Verstandes seien sieben Dinge zu beachten: Die Rede müsse klar und deutlich, methodisch gut eingerichtet und zugänglich für Hörende ohne Vorkenntnisse sein. Beweise sollten in angemessenem Maß genutzt, Gleichnisse und Bilder zur Veranschaulichung des Gesprochenen herangezogen werden. Verschiedene Erklärungen eines Gegenstandes sollten geboten werden (§ 4).²³⁶ Für die Predigt sei die grundlegende Gliederung in zwei Teile wichtig, die Erklärung einer Schriftstelle oder eines dogmatischen bzw. ethischen Themas und die Anwendung (Mosheim spricht von ‚Application‘)

²³⁰ HAGENBACH, Mosheim als Prediger, 239.

²³¹ Vgl. MOSHEIM, *Pastoraltheologie*, 45–51.

²³² A.a.O., 45.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Vgl. a.a.O., 45f.

²³⁵ Vgl. a.a.O., 46f.

²³⁶ Vgl. a.a.O., 47f.

auf die Hörenden (§ 5).²³⁷ Die Predigt müsse dabei sowohl den Text bzw. das Thema als auch die Gemeinde vor Augen haben. Gleichzeitig sollten aber auch allgemeine Begründungen über Religion ihren Raum finden, besonders bezüglich der Strukturen und Wahrheiten des Christentums (§ 6).²³⁸ Auch hinsichtlich der Ermahnung zum Guten seien Gründe und Beweise vorzubringen (§ 7).²³⁹ Entscheidend sei dabei jedoch eine positive Darstellung des Christentums, denn Mosheim sieht in der Motivation des Glaubens aus Angst eine falsche Gesetzmäßigkeit, die nicht der wahren Gottesfurcht entspreche.²⁴⁰ Theologisch ist Mosheims Fokus auf eine positive Darstellung des Christentums als ‚angenehme Lehre und selige Übung‘ aufschlussreich und offenbart seinen aufklärerischen Grundton: Der Gottesbegriff solle nicht mit Schrecken und Angst assoziiert werden, denn diese führten letztendlich zu einer Verzerrung der Gottesbeziehung. Abschließend bespricht Mosheim noch die Notwendigkeit des Strafens (Überführung von Sünden bei Hörenden, § 8) sowie den Trost, der auf die Frommen und Gerechten ausgerichtet sein solle (§ 9).²⁴¹

Der zweite längere Abschnitt ist eine auf 63 Seiten gedrängte Homiletik, die auch einen eigenen Namen trägt: *Continuatio Theologiae Pastoralis*.²⁴² Diese Homiletik *in nuce* wird also als Fortsetzung der Pastoraltheologie und doch als eigener Teil verstanden, der in geschlossener Form die „geistliche Bredsamkeit, oder die Homiletick“²⁴³ behandelt.²⁴⁴ Die *Continuatio* ist in fünf Kapitel unterteilt, die jeweils um die 15 Seiten lang sind. Der Inhalt ist in Paragraphen gegliedert und folgt einem systematischen Aufbau (vom Allgemeinen über Regeln bezüglich Stoff und Aufbau hin zum Vortrag). Inhaltlich begegnen Mosheims klassische Themen wie Deutlichkeit und Klarheit, die Ordnung der Predigt und die Orientierung an der Gemeinde. Der Aufbau der Predigt und ihre Bestandteile werden hier zum ersten Mal systematisch geordnet

²³⁷ Vgl. a.a.O., 48f. Auch hier sticht wieder Mosheims Betonung der Verständlichkeit ins Auge: „Die Ausführung einer Lehre muß auf eine populäre und der Welt begreifliche Weise eingerichtet werden.“ (A.a.O., 48).

²³⁸ Vgl. a.a.O., 49.

²³⁹ Vgl. a.a.O., 49f. Mosheims wichtigste Begründungen sind die Majestät Gottes, der Nutzen der Gottseligkeit, Strafen und Belohnung der irdischen und jenseitigen Welt.

²⁴⁰ „Man hat aber hiebey zu merken, daß es allezeit viel weiser gehandelt sey, wenn man die Gründe braucht, die vom Nutzen der Menschen her genommen sind, und das Christentum als eine angenehme Lehre und selige Uebung vorstellen, als wenn man allezeit schreckt, drohet, und viel von dem Schaden der Sachen, von denen man handelt. Denn durch diese letztere Art von Gründen, gerathen die meisten Menschen auf einen knechtischen Dienst, und auf eine gesetzliche Furcht, die weit von der wahren Furcht Gottes entfernt ist.“ (A.a.O., 49f.).

²⁴¹ Vgl. a.a.O., 50f. Hier ist hinsichtlich des Strafens bemerkenswert, dass Mosheim es für schädlich hält, die Sünden einzelner Gemeindemitglieder auf der Kanzel zu erzählen, also den sog. *elenchus nominalis* ablehnt.

²⁴² Im Folgenden mit Kurztitel *Continuatio*.

²⁴³ MOSHEIM, Pastoraltheologie, 79.

²⁴⁴ Vgl. ebd.

vorgetragen und spiegeln sich in Mosheims eigener Predigtpraxis wider, was eine Übereinstimmung zwischen seiner Theorie und Praxis erkennen lässt. Auch Mosheims positive Bewertung und Rezeption der weltlichen Rhetorik begegnet mehrfach (Aufmerksamkeit der Hörenden mit den Mitteln der Rhetorik gewinnen, Nutzung eines Eingangs).

Kapitel eins umfasst eine Definition der Homiletik, Begründungen für die Predigt als öffentliche Rede und für die Perikopenordnung sowie einen historischen Rückblick auf die Genese der Predigt.²⁴⁵ Mosheim definiert die Homiletik eingangs wie folgt:

Die geistliche Beredsamkeit ist eine Sammlung von denenjenigen Regeln, wodurch ein Theologus geschickt gemacht wird, die Schrift zu erklären und die Wahrheiten des Glaubens und des Lebens, die darinn liegen, so abzuhandeln, daß eine ganze Gemeinde, die aus verschiedenen Arten und Gattungen besteht, theils unterrichtet, theils aus der Gottlosigkeit heraus gerissen, theils in der Frömmigkeit gestärket und erhalten werde.²⁴⁶

Besonders ins Auge sticht dabei die Ausrichtung als ‚Sammlung von Regeln‘: Mosheim sieht die Homiletik an dieser Stelle als die Befähigung eines Theologen zur Predigt über das Erlernen von Regeln. Inhalt der Predigt sei die Erklärung der Schrift, die bei einer heterogenen Gemeinde unterschiedliche Wirkungen (Unterricht, Umkehr, Erbauung) hervorrufen solle. Die Predigt sei dabei nur durch Gewohnheit an eine bestimmte Perikope gebunden und könne auch anderweitig biblisch sein (§ 3). Mosheim sieht die Perikopenordnung aber als so eingeschlossene Tradition, dass sie nicht einfach aufgegeben werden könne (§ 4). Der historische Rückblick umspannt die Zeit der ersten Christen bis zu Mosheims Gegenwart. Dabei weist Mosheim die Predigten der ersten Christen als kurze Reden aus, die mit fortschreitender Zeit ausführlicher geworden seien und die Beredsamkeit der antiken Umwelt widerspiegeln (§ 5). Mit der Rezeption von unangemessenen Elementen sei das erste Predigtideal von Einfalt, Unschuld und Reinheit verloren gegangen. Bis zur Reformation sei der Zustand des Predigtwesens sehr schlecht gewesen, erst Luther vermochte der Predigt Deutlichkeit und Klarheit (Mosheims Zentralkategorien auch für die eigene Gegenwart!) wiederzugeben. Dabei sei Luther jedoch nicht regelgeleitet vorgegangen, sodass bei ihm und seinen Nachfolgern Unordnung geherrscht habe. Den Gegenpol zu dieser unordentlichen Predigt bilde Melanchthons durchstrukturierte Rede, die er auch der Jugend vermittelt habe. In der lutherischen Kirche habe es deshalb zwei Stilrichtungen gegeben: Luther und Melanchthon, Unordnung und streng disponierte Ordnung (§ 8). Mosheim weist dabei die Mitte als Ideal aus. Nach der Reformation habe der Verfall wieder eingesetzt und die Deutlichkeit sei verloren gegangen. Dies

²⁴⁵ Vgl. a.a.O., 80–92.

²⁴⁶ A.a.O., 80 § 1.

sieht Mosheim in der mangelnden Ausbildung der zukünftigen Prediger in den „practischen Wissenschaften der Theologie“²⁴⁷ begründet (§ 9). Auch hier begegnet Mosheims Rhetorikkritik, der die Anwendung der „magern Schulberedsamkeit“²⁴⁸ in der Predigt ein Dorn im Auge ist. Weiterhin kritisiert er Predigtanweisungen, die auf eine möglichst lange Rededauer zielten (z.B. „Realienkram, die emblematische Schatzkammer“²⁴⁹ und weitere Hilfsmittel).²⁵⁰ Für die eigene Gegenwart konstatiert Mosheim eine größere Freiheit in der Predigtgestaltung und eine neue Hochschätzung der Predigt. Dabei unterscheidet er zwei extreme Gruppen in der Homiletik seiner Gegenwart („zwo Secten der Homileten in unserer Kirchen“²⁵¹): Rationalisten, die auf der Kanzel alles mit philosophisch-vernunftbezogenen Argumenten ausführen wollten und „Scripturarios“²⁵², die nur eine einfache Erklärung der Schrift wollten. Mosheim löst diese beiden Extrempositionen zur Mitte hin auf, will sie miteinander verbinden und dann die konkreten Umstände der jeweiligen Gemeinde berücksichtigen.²⁵³ Abschließend wirft er einen Blick auf die Reformierten (§ 12), bei denen er für die Reformationszeit wenig Ordnung in der Predigt feststellt. In der Gegenwart ähnelten die Predigten denen der lutherischen Kirche äußerlich, inhaltlich seien sie jedoch anders gestaltet. Bei holländischen Predigern werde die Schrifterklärung sehr in den Mittelpunkt gestellt, sodass Mosheim hier eine Überbetonung sieht. Englische Predigten seien stark philosophisch ausgerichtet und vom Stil her trocken. Die Predigten in Frankreich seien sehr lebhaft und ähnelten am ehesten den Engländern. Die deutschen Prediger hätten keinen genuin eigenen Stil und orientierten sich an den verschiedenen Strömungen. Die Predigt der katholischen Kirche (§ 13) sei qualitativ „sehr schlecht“²⁵⁴. Nach der Reformation sei zwar ein Aufschwung erfolgt, aber in den meisten katholischen Ländern werde Gottes- und Menschenwort vermischt. In Frankreich jedoch seien im 17. Jahrhundert einige sehr gute Prediger zu finden, die aber nach Mosheims Dafürhalten sehr auf rhetorische Künsteleien aus seien. In den Kirchen des Ostens (§ 14) sieht Mos-

²⁴⁷ A.a.O., 87.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd. So lautet auch der Titel des Werks von WEIDLING, CHRISTIAN, Emblematische Schatz=Kammer [...], Leipzig 1702. Vgl. zu Weidling TSCHACKERT, PAUL, Art. Weidling, Christian, in: ADB 41 (1896), 456–457 sowie SCHIAN, Orthodoxie und Pietismus, 24f. Zur Emblemantik vgl. STAUFFER, Erfindung und Kritik, 259–265, zu Mosheim 264f.

²⁵⁰ „Aus eben diesem Grunde sind die häufige Anweisungen [sic] zur Homilie und Predigtkunst gestossen, derer eine so ungeheure Menge im vorigen Jahrhundert heraus gekommen. Der Zweck aller dieser Bücher war bloß dieser, einen Menschen zu unterrichten, wie er ohne Wissenschaft und Gelehrsamkeit eine Stunde von einer Sache sprechen könnte, die er selbst nicht verstünde.“ (MOSHEIM, Pastoraltheologie, 87f.).

²⁵¹ A.a.O., 88.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. a.a.O., 89.

²⁵⁴ A.a.O., 90.

heim fast keine Menschen, die predigen könnten. Der Gottesdienst in Asien und Afrika bestehe hauptsächlich aus „Gebeten und Ceremonien“²⁵⁵. In Russland versuche man sich zwar an einem ähnlichen Predigtstil wie in Deutschland, aber dieser habe sich noch nicht durchgesetzt. Die mangelnde Wissenschaftlichkeit sei der Grund dafür, dass es keine guten Prediger gebe. Als letzte werden die kleineren Denominationen (§ 15) behandelt. Während die Arminianer vor allem Ethik auf eine philosophische Weise auf der Kanzel verbreiteten, beschränkten die Sozinianer sich auf kurze Predigten zum ethischen Wandel. Die Mennoniten hätten einzelne gute Prediger, besonders die „Waterländer“²⁵⁶. Bei den Quäkern sei das Predigtamt nicht reglementiert, worin Mosheim einen Grund für die mangelnde Qualität und Unordnung ihrer Predigten sieht.

Das zweite Kapitel der *Continuatio* befasst sich mit Grundregeln für die Predigt.²⁵⁷ Auch hier geht Mosheim von einer funktionalen Predigtdefinition aus, von der alle wichtigen Regeln ableitbar seien: „Eine Predigt ist eine Rede. Eine Rede aber kann keinen Nutzen schaffen, wo sie von denen, die sie hören, nicht mit Aufmerksamkeit angenommen, und dem Gedächtniß einverleibt wird.“²⁵⁸ Hier schärft Mosheim erneut den Redecharakter der Predigt ein, die sich an ihrem Nutzen bemessen lassen muss. Um diesen Nutzen zu erzielen, sind Aufmerksamkeit und langfristige Memorierung des Inhalts auf Seiten der Hörenden notwendig. Um die Aufmerksamkeit der Hörenden zu gewinnen, seien „alle Regeln der wahren Beredsamkeit [...]erlaubte und unschuldige Mittel“²⁵⁹. Mosheim bekräftigt die Rezeption weltlicher Rhetorik für die Predigt (§ 2). Um Nutzen schaffen zu können, müsse die Predigt verständlich sein (§ 4) und eine klare Ordnung fördere die Memorabilität für die Hörenden (§ 5). Die Bindung an den biblischen Text bilde die Ausgangslage der Predigt, die diesen den Hörenden möglichst gut erklären solle (§ 6). Dabei sei die Heterogenität der Hörenden ein Hindernis, das mit einer Ausrichtung auf die allermeisten Hörenden (die mittleren Verstandes) zu bewältigen sei (§ 7–8). Der Predigt liege ein doppelter Zweck zugrunde: Die Erleuchtung des Verstandes und die Ausrichtung des Willens auf Gott. Für den Verstand seien Unterricht und Überzeugung nötig (§ 10). Unterricht meine eine klare Erklärung des Gegenstandes, sodass er den Hörenden einsichtig werde (§ 12). „Überzeugen heißt durch gute und tüchtige Gründe den Verstand eines Menschen dahin bringen, daß er von der Wahrheit eines Satzes gewiss wird.“²⁶⁰ (§ 13) Während also der Unterricht auf die äußerliche Klärung des Gegenstandes zielt, will die Überzeugung seine Plausibilität aufzeigen und zu einer persönlichen Aneig-

²⁵⁵ A.a.O., 91.

²⁵⁶ A.a.O., 92.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 93–105.

²⁵⁸ A.a.O., 94.

²⁵⁹ A.a.O., 95.

²⁶⁰ A.a.O., 102.

nung führen. Mosheim siedelt hier die Notwendigkeit des Beweises für Glaubensinhalte an und schärft ihre Plausibilisierung als absolut notwendig ein.²⁶¹ Ebenso notwendig sei die Orientierung an den Fähigkeiten der Anwesenden, damit Unterricht und Überzeugung wirken könnten (§ 14). Abschließend behandelt Mosheim den Willen (§ 15) und die Affekte (§ 16). Der Wille könne durch drei Aspekte gelenkt werden: Notwendigkeit, Vorteil, Schaden. Die Ausrichtung des Willens auf Gott sei also im Hinblick auf diese Beweggründe zu entfalten. Dabei seien die Affekte als Befestigung des Willens zu nutzen, denn mit „Haß, Liebe, Furcht, Traurigkeit und Verlangen“²⁶² sei der Wille zu bewegen.

Im dritten Kapitel werden die Gegenstände (Materie) der Predigt verhandelt.²⁶³ Dabei gehe es um die Erklärung des biblischen Textes (erster Abschnitt), die Abhandlung von Glaubenslehren (zweiter Abschnitt) und die Abhandlung von Lebenslehren (dritter Abschnitt). Für die Erklärung des biblischen Textes gibt Mosheim verschiedene Ratschläge: Zum einen differenziert er verschiedene Textsorten nach Materie (historische und prophetische Texte, Lehrtexte) und Form (Gleichnisse und Parabeln) (§ 1). Dabei müssten je textspezifische Regeln beachtet werden, grundsätzlich sei der Text aber immer in seine Bestandteile zu zerlegen und ein Hauptinhalt auszuweisen (§ 2–4). Für die Hörenden sei dann die verständliche Erklärung des Textes und seiner ‚dunklen Stellen‘ zentral, so dass sie seinen Sinn erfassen könnten (§ 5–11). Hinsichtlich der Behandlung von Glaubenslehren (zweiter Abschnitt) empfiehlt Mosheim einen Dreischritt von Erklärung, Beweis und Befestigung der Lehre. Dabei gehe es nicht um eine Unterweisung wie im Gelehrtenkontext, sondern die Erbauung der Hörenden. Mosheim mildert hier die Widerlegung anderer Lehrpositionen ab und mahnt zu Aufrichtigkeit und Sanftmut in der Befestigung der eigenen Lehrposition (§ 3). Der dritte Abschnitt benennt zwei Ziele in der Behandlung von Lebenslehren: Die innerliche Heiligung des Menschen sowie die (äußerlichen) Pflichten bzw. guten Werke sollten erklärt werden. Hierzu gebe es zwei Beweisarten: Beweise, die den Verstand und „Bewegungsgründe“²⁶⁴, die den Willen betreffen. Dabei schärft Mosheim die Sanftmut als Kriterium der Beweise ein: „Wer bloß die Laster und Sünden der Menschen tadelt, der bringt dieselbe leicht auf die Gedanken, daß das Chris-

²⁶¹ „Da nun alles in der Religion an der Ueberzeugung liegt, so fließet daher diese Regel: Ein Prediger muß durch starke und rechtschaffene Gründe seinen Zuhörer dahin bringen, daß er glaubt, die Sache sey wahr, welche ihm vorgetragen worden. Die also meynen, daß es nicht nötig sey auf der Kanzel zu beweisen, oder der [sic] dafür halten, daß es gleich viel, was man für Gründe und Beweisthümer gebraucht, die verstehen weder die Natur der Religion, noch die Beschaffenheit des menschlichen Verstandes.“ (A.a.O., 102f.).

²⁶² A.a.O., 104.

²⁶³ Vgl. a.a.O., 105–122.

²⁶⁴ A.a.O., 120.

tenthum in der Unterlassung derjenigen Dinge bestünde, die äußerlich dem Gesetze Gottes entgegen laufen.“²⁶⁵

Im vierten Kapitel behandelt Mosheim ausführlich die drei Bestandteile der Predigt, mit denen er auch selbst arbeitet: Eingang/Exordium (§ 1–5), Abhandlung (§ 6–12) und Anwendung/Nutzen (§ 13–19).²⁶⁶ Der Eingang sei ein der weltlichen Beredsamkeit entlehntes Stück, jedoch auch in der Predigt von Nutzen.²⁶⁷ Er solle die Hörenden in das Thema der Predigt einführen oder sie zur Aufmerksamkeit motivieren (§ 2–3). Dazu stellt Mosheim umfangreiche Regeln auf, was für das Exordium zu beachten sei: Es dürfe nur einen Eingang geben, dieser müsse kurz und mit dem Gegenstand der Predigt verbunden sein. Deshalb dürfe er auch erst nach Abfassung der Predigt formuliert werden, weil nur dann die Ausrichtung der Predigt geklärt sei (§ 4–5). Der wichtigste Teil der Predigt, das Kernstück, sei die Abhandlung: Mit dieser solle der Verstand der Hörenden so unterrichtet werden, dass er den Willen zur Verhaltensänderung motiviere. Die Abhandlung trage einen Titel: den Hauptsatz oder die Proposition. Die wichtigsten Elemente der Predigt sollten im Verhältnis zum Hauptsatz angeordnet werden. Diese Gliederung sei erst nach der Reformation üblich geworden, habe aber ihren Sinn darin, den Hörenden einen Überblick über die ganze Predigt zu geben (§ 6). Die Proposition ziele auf ein besseres Verständnis der Hörenden, weil sie in einfachen Worten auf den Inhalt der Predigt hingeführt würden (§ 7). In der Abhandlung unterscheidet Mosheim verschiedene Textgattungen (historisch und dogmatisch), diese führten zu jeweils unterschiedlichen „Abtheilungen“²⁶⁸ der Predigt. Sinn der Aufteilung des Stoffes sei eine bessere Verständlichkeit beim Hören, so könnten verschiedene Aspekte eines Textes oder Themas aufgegliedert werden (§ 8–12). Der letzte Predigtteil, unterschiedlich bezeichnet als Anwendung, Nutzen oder Nutzenanwendung, zielt auf die Umsetzung der Abhandlung im Leben der Hörenden. Mosheim geht dabei von den traditionellen *usus* aus. Diese ordnet er jeweils Verstand (*usus didascalicus*, *usus elenchticus*, *usus paraclaeticus*) und Willen (*usus paedevticus*, *usus epanorthoticus*) zu (§ 13); auch hier zeigt sich seine programmatische Orientierung an der Psychologie. Dabei schärft Mosheim Grundregeln ein: Der *usus* solle eine Verbindung zum Text haben, er müsse lebhafter als die sonstige Predigt gestaltet sein, es müssten nicht alle *usus* benutzt werden bzw. sie könnten alle in einen Nutzen zusammengezogen werden (§ 14). Nachfolgend behandelt er noch jeden *usus* separat und stellt den jeweiligen Sinn vor (§ 15–19). Der Lehrusus (§ 15) sei nicht in allen Pre-

²⁶⁵ A.a.O., 122.

²⁶⁶ Vgl. a.a.O., 122–138.

²⁶⁷ „Der Eingang ist kein wesentliches Stück einer Predigt, sondern aus der weltlichen in die geistliche Beredsamkeit ohne Noth versetzt worden.“ (A.a.O., 122).

²⁶⁸ A.a.O., 129.

digten vorhanden, solle aber bei einer analytischen Predigt die „Hauptlehre“²⁶⁹ des Textes zusammenfassen oder die Verbindung zur „Gottseligkeit“²⁷⁰ aufzeigen. In jedem Fall solle er kurz sein. Der Wiederlegungsusus (§ 16) sei nicht für alle Predigten adäquat. Er bestehe aus zwei Teilen, nämlich der Behandlung des Irrtums und der Widerlegung desselben. Der Trostusus (§ 17) thematisiere die falschen Vorstellungen der Menschen – spezifisch über das Leiden. Dabei könnten allgemeines Leiden oder aber konkrete Übel behandelt werden. Dieser Usus sei mit Vorsicht einzusetzen, denn alle Menschen wollten getröstet werden, der Trost dürfe aber nur für die Frommen sein. Der Ermahnungsusus (§ 18) ziele auf die Stärkung der Gläubigen. Ihnen sollten die Beweggründe für die Pflichterfüllung vor Augen gestellt und die Mittel, die dazu führten, erklärt werden. Der Strafusus (§ 19) schließlich behandle die menschlichen Fehler im Allgemeinen und im Besonderen. Generell sollten eine mangelnde Bereitschaft zur Buße und der Unglauben gestraft werden, im besonderen Strafusus gehe es um konkrete Laster und ihre Behebung.

Dieses Schema zeigt grundsätzlich Übereinstimmungen mit der orthodoxen Homiletik, so exemplarisch mit Carpzovs *Hodegeticum*.²⁷¹ Die einzelnen Teile der Predigt sind bei beiden ähnlich angelegt, Mosheim trennt die Anwendung jedoch deutlich von der Abhandlung ab und verschlankt das orthodoxe Schema in drei Teile, die jedoch die orthodoxen Elemente wie die *propositio* und *partitio* weiter enthalten. Gleichwohl nutzt er kaum noch die lateinischen Begriffe oder deutet sie als Proposition und Partition ein. Auf den ersten Blick scheint es zu einer Distanz zur Orthodoxie zu kommen, der Sache nach hält Mosheim aber an der traditionellen Form fest, elementarisiert sie und passt sie dem Gegenwartsinteresse entsprechend an. Dabei kann er zu bestimmten Teilen (wie dem Eingang) auch ein kritisches Verhältnis einnehmen.

Das fünfte, letzte und kürzeste Kapitel der *Continuatio* beschäftigt sich mit der Abfassung und dem Vortag der Predigt.²⁷² Mosheim verweist dabei auf die konkrete Gemeinde und das für sie Nützliche als Maßstab (§ 1). Anfänger sollten die Predigt detailgetreu ausarbeiten und ihren eigenen Stil finden (§ 2; 4). Chronologisch werde die Predigt in der Reihenfolge Abhandlung – Nutzen – Eingang erstellt (§ 4). Ziel für die Prediger sei es, nach ausreichender Übung frei zu sprechen, denn so werde die Predigt viel lebhafter. Dafür rät Mosheim „in Gegenwart eines guten Freundes“²⁷³ das freie Sprechen zu üben und sich von diesem auch bezüglich Stimme und Gestik korrigieren zu lassen (§ 5–6).

²⁶⁹ A.a.O., 134.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Vgl. Kap. 4.1.

²⁷² Vgl. MOSHEIM, Pastoraltheologie, 138–142.

²⁷³ A.a.O., 141.

6.4 Anweisung erbaulich zu predigen

Mosheims homiletisches Hauptwerk, die *Anweisung erbaulich zu predigen*²⁷⁴, ist posthum in erster Auflage 1763²⁷⁵, in zweiter Auflage 1771 erschienen.²⁷⁶ Herausgegeben wurde es von seinem Schwiegersohn Christian Ernst von Windheim, Professor für Philosophie und orientalische Sprachen an der Universität Erlangen.²⁷⁷ Dieser gibt in seiner Vorrede an, dass er die aktuelleren homiletischen Vorlesungen Mosheims als Grundlage für das Manuskript herangezogen und diese mit Beispielen aus älteren Vorlesungsmanuscripten angefüllt habe. Mosheim selbst habe die Homiletik in der Vorlesung komprimierter behandelt als sie hier in gedruckter Form erscheine.²⁷⁸ Windheim wollte offensichtlich eine möglichst vollständige Predigtlehre Mosheims in den Druck bringen, weshalb er alle auffindbaren Beispiele Mosheims zu den jeweiligen Themen zusammenstellte. Gleichzeitig griff er auch stark in die Anordnung und in den Text selbst ein.²⁷⁹

²⁷⁴ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Anweisung erbaulich zu predigen*. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, ²1771; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Anweisung erbaulich zu predigen*. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 12), Waltrop 1998. Die *Anweisung erbaulich zu predigen* ist Grundlage von DREESMAN, *Erbauliche Aufklärung*, 74–92. Tatsächlich handelt es sich bei dem Titel ‚Anweisung erbaulich zu predigen‘ um einen ‚Allerweltstitel‘, der so oder sehr ähnlich auch zahlreiche andere Publikationen der Zeit zielt, vgl. exemplarisch FRANCKE, *Vom erbaulichen Predigen*; HALLBAUER, FRIEDRICH ANDREAS, *Nöthiger Unterricht zur Klugheit Erbaulich zu predigen zu Catechisiren und andere geistliche Reden zu halten*. Nebst einer Vorrede von der Homiletischen Pedanterey, Jena ²1726; BAUMGARTEN, *Anweisung zum erbaulichen Predigen*.

²⁷⁵ Die Vorrede Windheims ist auf den 20. September 1762 datiert, das Titelblatt zeigt als Druckjahr jedoch 1763 an. Auf diese unterschiedlichen Angaben sind m.E. die unterschiedlichen Datierungsangaben der *Anweisung* zurückzuführen.

²⁷⁶ Die Veröffentlichung im Jahr 1763 erfolgte acht Jahre nach Mosheims Tod und zeigt die Zeitgebundenheit der *Anweisung* selbst, galt sie doch zu diesem Zeitpunkt schon als veraltet – Mosheims Predigten und das *Desiderat einer Homiletik* aus seiner Feder stammen schließlich aus den Jahren 1725–1743.

²⁷⁷ Vgl. TSCHACKERT, PAUL, Art. Windheim, Christian Ernst von, in: ADB 43 (1898), 388–390.

²⁷⁸ Vgl. WINDHEIM, CHRISTIAN ERNST VON, Vorrede, in: Mosheim, Johann Lorenz von, *Anweisung erbaulich zu predigen*. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, unpaginiert.

²⁷⁹ „Ich habe aus älteren Vorlesungen bald etwas in dieselbe hineingerückt, bald in denselben einen Ausdruck geändert, bald habe ich einen ganzen Paragraph eingeschaltet, und dagegen in anderen Paragraphen etwas ausgestrichen, weil in den hinzugesetzten die Sache ausführlicher begriffen war. Die beygesetzte Erklärung ist aus den vielfachen Vorlesungen genommen, und nach den abgedruckten Paragraphen eingerichtet. Da der Seelige bald dieses, bald ienes Beyspiels sich bedient, seine Regeln zu erläutern, so habe ich so viele Beyspiele, als ich in den vor mir gehabt Nachschriften gefunden, zusammen getragen, weil sie alle lesenswürdig sind.“ (A.a.O.).

Daran zeigt sich, dass die *Anweisung* nicht Mosheims eigene Konzeption einer Veröffentlichung zur geistlichen Beredsamkeit wiedergibt, sondern eine Rekonstruktion seiner akademischen Praxis ist: Es handelt sich vielmehr um ein posthum veröffentlichtes, vom Schwiegersohn bearbeitetes Werk, das Einblick in Mosheims Vorlesungspraxis gibt. Die *Anweisung* bietet keine grundlegenden Neuerungen im homiletischen Konzept, sondern eine systematisch-umfassende Darstellung des bereits Bekannten.²⁸⁰ Einzelne Aspekte treten vor diesem Hintergrund aber akzentuiert in Erscheinung, so z.B. der Erbauungsbegriff. Ziel der Veröffentlichung ist die Zusammenstellung einer Mosheimischen Homiletik, die nicht nur als Fragment bzw. in Gelegenheitschriften vorliegen sollte.²⁸¹

Ungeklärt ist nach wie vor die Frage, warum Mosheim seine Homiletik nicht selbst drucken ließ. Naheliegender wäre, dass er sie wegen anderer Arbeiten zurückgestellt hat und das Desiderat durch seine homiletischen Gelegenheitschriften befriedigt sah. Bitzel zeigt einen anderen, bisher unbeachteten Aspekt auf: Womöglich habe Mosheim seine Homiletik nicht veröffentlicht, weil er eine Beanstandung von kirchlicher Seite und „disziplinarrechtliche Konsequenzen“²⁸² gefürchtet habe, wenn eine zu starke Übereinstimmung mit Gottscheds philosophischer Predigt offenbar würde.²⁸³ Gleichwohl lässt sich fragen, ob Mosheims Befürwortung der philosophischen Predigt nicht schon in anderen Texten deutlich wurde, hat doch die *Anweisung* hier nicht viel mehr Substanz als die Vorreden zu bieten. Außerdem wird die philosophische Predigt in der *Anweisung* immer wieder kritisiert, vor allem wenn es um eine angemessene Predigtsprache und philosophische Inhalte geht. Mosheims Position könnte in diesen Aspekten durchaus als kritisch wahrgenommen werden – was Bitzels Argument entkräften würde.²⁸⁴ Womöglich ist eher Mosheims direkte und schonungslose Kritik barocker Beredsamkeit ausschlaggebend, die letztlich auch die orthodoxe Predigt der Lächerlichkeit preisgibt.²⁸⁵ In diesem Kontext ist auch seine Bewertung der orthodoxen Homiletik zu sehen: Sowohl beim historischen Abschnitt der *Anweisung* als auch bei der *Continu-*

²⁸⁰ Aufgrund dieser Ausgangslage wird die *Anweisung* teilweise hinsichtlich ihrer Qualität geringgeschätzt. Vgl. HAGENBACH, Mosheim als Prediger, 233.

²⁸¹ Hier ist auch zu beachten, dass die *Pastoraltheologie* aufgrund von Mosheims Widerspruch gegen ihre Veröffentlichung vermutlich kaum rezipiert wurde und die *Continuatio theologiae pastoralis* so unbeachtet blieb. Die Wiederentdeckung dieser komprimierten Homiletik ist erst mit Drews 1903 anzunehmen (DREWS, Die Predigt im 19. Jahrhundert, 8f.).

²⁸² BITZEL, Mosheim, Gottsched und die Predigt, 132.

²⁸³ Vgl. a.a.O., 131f.

²⁸⁴ Vgl. MOSHEIM, *Anweisung*, 89. 155. 175. Besonders drastisch äußert sich Mosheim zu philosophischen Predigten, die keine Reden, sondern „academische Dissertationen“ seien: „Kurz, ihre Predigten sehen so aus, wie eine academische Dissertation. Es sind gelehrte Abhandlungen, und keine faßliche Reden. [...] Diese Leute verdienen nicht den Nahmen philosophischer Prediger, sondern philosophischer Kanzelaffen.“ (MOSHEIM, *Anweisung*, 89).

²⁸⁵ Vgl. a.a.O., 85f.

atio theologiae pastoralis handelt es sich nicht um eine (soweit möglich) neutrale Form von Predigt- bzw. Homiletikgeschichtsschreibung, sondern um eine Perspektivierung der Predigtgeschichte unter den Vorzeichen der eigenen, aufklärerischen Position. Deshalb ist Mosheims Bewertung der orthodoxen Homiletik hier (wie auch in den Vorreden) von einer aufklärerischen Kritik getragen, die die orthodoxe Position zurückdrängen will und dabei auch zum Mittel der Polemik greift.²⁸⁶ Zu Mosheims predigtgeschichtlichem Vorbericht ist in der Forschungsliteratur mehrfach zu lesen, er habe damit als erster seiner Homiletik eine Geschichte der Predigt vorangestellt.²⁸⁷ Um dies sicher belegen zu können, bedarf es m.E. weiterer homiletikgeschichtlicher Forschung.²⁸⁸ Dass sich in diesem Vorbericht predigtgeschichtliche und polemische Interessen überschneiden und Mosheim hier vom Standpunkt einer aufklärerischen Predigt urteilte, hat bereits Straßberger eindrücklich gezeigt.²⁸⁹ Insofern ist die Bezeichnung als Predigtgeschichte nur vorsichtig und unter Vorbehalt zu nutzen.

Die *Anweisung* gliedert sich in vier große Abschnitte, d.h. in einen ‚Vorbericht‘ und drei ‚Hauptstücke‘.²⁹⁰ Diese umfassen jeweils zwischen 100 und 140 Seiten, womit sich das Werk auf einen Umfang von 480 Seiten beläuft. Der Aufbau ähnelt dem der *Continuatio*.²⁹¹ Im Vorbericht wird eine Definition der Predigt, der Erbauungsbegriff, die geistliche Beredsamkeit und die Notwendigkeit der Predigt vorgestellt (§ 1–4). Der zweite Teil des Vorberichts stellt eine kompakte ‚Predigtgeschichte‘ (zum Begriff siehe oben) von den Anfän-

²⁸⁶ Vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 178, zu Mosheim 185–191.

²⁸⁷ Vgl. PETERS, Bahnbrecher der modernen Predigt, 49; DREESMAN, Erbauliche Aufklärung, 79; MÜLLER, Homiletik, 94 sieht bei Mosheim „Ansätze zu einer wissenschaftlichen Predigtgeschichte“ (Ebd.). Zuletzt auch GÖTTE, Hüter des Alten, 83.

²⁸⁸ Auch im zeitgenössisch verbreiteten homiletischen Lehrbuch von Friedrich Andreas Hallbauer gibt es einen historischen bzw. nach Straßberger literaturhistorischen Einstieg; Straßberger spricht wegen ihrer fünf Auflagen von einer „Normalhomiletik“, vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 178. Dieser literaturhistorische Auftakt ist (noch) heilsgeschichtlich ausgerichtet und reicht vom Sündenfall bis in die Gegenwart. Vgl. HALLBAUER, Nöthiger Unterricht, 1–50. Auch Hallbauer teilt Mosheims Polemik gegen bestimmte Formen der orthodoxen Predigt, wie aus der Vorrede von der „homiletischen Pedanterey“ zu entnehmen ist. Ausführlich dazu STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 178–185.

²⁸⁹ Auch STEIGER, Mosheims Predigten, 99f. hat bereits Mosheims Blick auf die orthodoxe Predigt als polemische Überzeichnung kritisiert, ohne jedoch Mosheims Abgrenzungsinteresse einzuordnen.

²⁹⁰ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, Inhaltsverzeichnis.

²⁹¹ Der behandelte Stoff erscheint in ähnlicher Anordnung sowohl in der *Continuatio* wie in der *Anweisung*: Der Vorbericht entspricht dem ersten Kapitel der *Continuatio*, das erste Hauptstück dem zweiten Kapitel der *Continuatio*, das zweite Hauptstück dem vierten Kapitel der *Continuatio*, das dritte Hauptstück dem dritten und fünften Kapitel der *Continuatio*.

gen der Christenheit bis in die Gegenwart dar (§ 5–14).²⁹² Das erste Hauptstück beschäftigt sich mit allgemeinen Regeln zur geistlichen Beredsamkeit bzw. „der homiletischen Klugheit“²⁹³. Hier wird die Absicht der Predigt (Erbauung) entfaltet, die auf Verstand und Wille zielt (§ 1–2). Die Faktoren für die jeweilige Erbauung des Verstandes und Willens bilden den Großteil des ersten Hauptstücks (§ 3–12). Am Ende des Abschnitts begegnen die beiden anderen Quellen für die Predigtregeln: Die Hörenden (§ 13–14) und die ‚Natur‘ der Predigt als Rede (§ 15). Im zweiten Hauptstück werden die drei Teile der Predigt in jeweils eigenen Abschnitten behandelt (Eingang § 1–6, Abhandlung § 7–17 und Nutzenanwendung § 18–26). Die verschiedenen Optionen der Strukturierung von Predigten werden detailliert dargestellt. Im dritten und letzten Hauptstück steht die Ausarbeitung der Predigt im Mittelpunkt: Allgemeine Regeln für die Predigtabfassung (§ 1–7), die Wahl von Text bzw. Thema (§ 8–25) und die Nutzenanwendung (§ 26–27). Als letztes wird der Vortrag der Predigt behandelt (§ 28–32). Die Paragraphen sind grundsätzlich so aufgebaut, dass in einem kurzen, groß gedruckten Abschnitt der Inhalt und die Fragestellung des jeweiligen Paragraphen kompakt beschrieben wird. Im nachfolgenden, kleiner gedruckten Abschnitt werden die angegebenen Themen dann jeweils ausführlich behandelt. Insgesamt liegt hier eine technische, detailgenaue Sprache vor, die alle Aspekte in ihren Einzelheiten abzubilden versucht. Diese Technizität des Aufbaus und der Behandlung der Homiletik führt an die Grenzen zwischen Wissenschaft und Fertigkeit des Predigens, die Mosheim auch selbst thematisiert.²⁹⁴ Ziel der *Anweisung* ist letztlich eine *praktische* Hinführung zur Erstellung einer Predigt, was sich in der detaillierten Abhandlung des Stoffes mit dem Ziel der Befähigung der Lesenden zeigt.

Eine Behandlung der umfangreichen *Anweisung* muss zweifellos fragmentarisch bleiben, weil das Werk mit seinem großen Umfang und Mosheims intensiver Bearbeitung jeglicher Detailfragen nicht in Einzelheiten darstellbar ist. Trotzdem können auch hier gewisse Leitlinien seiner Homiletik sichtbar

²⁹² Die Rezeption englischer und französischer Predigtliteratur bei Mosheim wird ausführlich in Kap. 5.3 behandelt.

²⁹³ MOSHEIM, *Anweisung*, Inhaltsverzeichnis.

²⁹⁴ Vgl. a.a.O., 17f. „Wir sagen also, daß die geistliche Beredsamkeit eine vernünftige Sammlung von Regeln sey. Dieses Merkmal hat unsere Wissenschaft mit andern gemein. Andere sagen, dieselbe sey eine Fertigkeit, eine Predigt zu machen und zu halten. Es ist nicht nöthig, mit diesen zu rechten, sondern wir werden uns leicht vereinigen. Diese kleine Verschiedenheit kommt bloß daher, daß wir die Wissenschaften aus einem verschiedenen Gesichtspunkte ansehen. Man kann nämlich eine Wissenschaft sich erstlich vorstellen, wie sie in dem Verstande eines Menschen angetroffen wird, und eine Vollkommenheit desselben ist. Welche sich die Wissenschaften von dieser Seite vorstellen, sagen, daß sie Fertigkeiten sind, und sie sprechen recht. Man kann sich aber hernach auch dieselben an sich vorstellen, ohne auf einen Menschen, oder auf ein vernünftiges Wesen zu sehen, in welchem sich dieselben befinden, und alsdenn sein sie nichts anders als Sammlungen von gewissen Wahrheiten und Regeln, die insgesamt auf einen gewissen Zweck zielen.“ (Ebd.).

gemacht werden. Inhaltlich geht Mosheim nur an wenigen Stellen über das hinaus, was in der *Pastoraltheologie* schon in gedrängter Form vorliegt, in der *Anweisung* aber in opulenter Ausführlichkeit entfaltet wird. Lediglich die systematische Darstellung gewährt Einblicke in sein homiletisches System, was hinsichtlich des Erbauungsbegriffes zu mehr Tiefenschärfe führt. Um die *Anweisung* sinnvoll zu erschließen, sollen verschiedene grundlegende Elemente analysiert werden. Eine Zentralstellung nimmt der Begriff der ‚Erbauung‘ ein, der das Ziel der Predigt darstellt und auf den immer wieder zurückverwiesen wird.

Die *Anweisung* wird, wie viele homiletische Texte Mosheims, mit einer Definition der Predigt (Vorbericht, § 1) eröffnet:

Eine Predigt ist eine Rede, worin nach Anleitung eines Stückes der heiligen Schrift, eine Versammlung solcher Christen, die schon in den Gründen der Religion unterwiesen ist, theils in der Erkenntnis soll befestiget, theils zum Fleisse in der Gottseligkeit erwecket und ermuntert werden. Das Stück der heiligen Schrift, worüber gepredigt wird, heißt der Text. Die heilige Schrift ist der Hauptgrund und die Hauptquelle aller Erkenntnis eines Christen. Daher muß auch die Schrift nothwendig der Grund aller Predigten seyn, und was in einer Predigt gesagt wird, muß die heilige Schrift zur Richtschnur haben, und sich auf dieselbe beziehen.²⁹⁵

Diese Definition umfasst verschiedene Aspekte. Es wird zum einen der Redecharakter der Predigt herausgestellt, was für Mosheim charakteristisch ist.²⁹⁶ Gleichwohl gebe es auch Elemente der Predigt, die diese von einer weltlichen Rede unterschieden: Dazu gehöre die Orientierung an die Hörenden als Christen, die schon die Inhalte des Christentums kennen²⁹⁷ ebenso wie die Bindung des Redegegenstandes an die Schrift²⁹⁸. Das dritte, festgelegte Element der Predigt sei ihr Zweck. Dieser Zweck (auch: Ziel oder Absicht) sei die Erbauung, konkret die Erbauung von Verstand und Willen.²⁹⁹

Diese gedoppelte Absicht einer Predigt wird in der gemeinen Sprache durch ein einziges Wort angedeutet, und die Erbauung genennet. Dieses Wort ist ein Schriftwort, dessen sich Paulus sehr oft bedient hat. Es will an sich so viel sagen, als auf einen Grund, der bereits gelegt ist, ein Haus bauen, oder setzen und ausführen. Der geistliche Verstand dieses Wortes ist: auf die Grundwahrheiten der christlichen Religion mehr Er-

²⁹⁵ A.a.O., 1.

²⁹⁶ „Wir gehen zu der Beschreibung einer Predigt. Wir sagen 1) überhaupt, sie ist eine Rede. Daran denken viele nicht, und daher kommet es z. E. daß ihre Predigten wie gelehrte Abhandlungen und Dissertationen aussehen, und daß sie ihre Beweise auf der Kanzel nach den strengen Regeln der Schullogik, und nicht nach den Regeln der Redekunst, einrichten.“ (A.a.O., 4).

²⁹⁷ Vgl. a.a.O., 4–6.

²⁹⁸ Vgl. a.a.O., 6f.

²⁹⁹ Vgl. a.a.O., 7. 12. 13–15. In ähnlicher Form begegnet dieses Predigtziel auch bei GOTTSCHED, Grundriß, 22–24 und bei BAUMGARTEN, Anweisung zum erbaulichen Predigen, 1f.

kenntniß, Wissenschaft und Gottseeligkeit setzen. Aus dieser Erklärung wird man leicht einsehen, was eine erbauliche Predigt sey, und was eine unerbauliche Predigt verdiene genennet zu werden. Eine erbauliche Predigt ist eine solche, die geschickt ist, den Verstand in geistlichen Dingen mehr aufzuklären, und den Willen zu ermuntern, der Gottseeligkeit nachzujagen, und in derselben zu wachsen.³⁰⁰

Die Predigt habe eine Absicht bzw. einen Zweck – Erbauung.³⁰¹ Diese richte sich auf die beiden Seelenkräfte Verstand und Willen. Mosheim geht von der biblischen Verwendung des Wortes aus, die Erbauung noch im tatsächlichen Wortsinn als ‚ein Haus bauen‘ versteht. Im Folgenden erweitert er jedoch die geistliche Bedeutung des Wortes, die als Fortschritt in „Erkenntnis, Wissenschaft und Gottseeligkeit“³⁰² bei vorhandenen Grundlagen gedacht ist. Die erbauliche Predigt zielt damit auf *Aufklärung* des Verstandes und die daran anschließende Ausrichtung des Willens auf die Frömmigkeit. Weil Erbauung das Ziel der Predigt sei, habe in der Konsequenz auch dort nur das Erbauliche seinen Platz.³⁰³ Mosheim misst alle Predigtelemente daran, ob sie der Erbauung dienen oder nicht. So wird Erbauung zum Zentralbegriff für die Homiletik.

An dieser Zweckorientierung der Predigt wird auch die Homiletik ausgerichtet:

Aus dem Begriffe einer Predigt (§ 1) folget der Begriff derjenigen Wissenschaft, die wir die Predigtkunst, oder die geistliche Beredsamkeit, nennen. Sie ist nichts anders, als eine vernünftige Sammlung derjenigen Regeln, wodurch wir zu einer Fertigkeit gelangen müssen, solche Reden, als unsere Predigten sind, so auszuarbeiten und zu halten, daß dieselben achtsam gehöret, leicht verstanden, wohl behalten, und also die Absichten solcher Reden bey den Zuhörern erhalten werden. Der Grund, woraus alle Regeln fließen, die zu dieser Wissenschaft gehören, ist dreyfach: 1) Die Absichten einer Predigt. 2) Die Beschaffenheit der Zuhörer. 3) Die Natur einer solchen Rede, als eine Predigt ist.³⁰⁴

³⁰⁰ MOSHEIM, Anweisung, 15.

³⁰¹ An späterer Stelle differenziert Mosheim nochmal den Zweck der Predigt aus: der letzte Zweck sei die „Seeligkeit“, der Mittelzweck die „Erbauung“: „Der letzte Zweck einer Predigt ist, die Seeligkeit der Menschen zu befördern. Diese sagt Paulus selbst 1 Tim. 4, 16: Daß du dich selbst und alle, die dich hören, selig machest. Dieser letzte Zweck erfordert einen Mittelzweck, und wir haben ihn § 2. der Vorbereitung die Erbauung genennet.“ (A.a.O., 111f.). Dieser letzte Zweck tritt sonst bei Mosheim nicht in Erscheinung, was darin begründet ist, dass Seligkeit weniger greifbar als Erbauung und dem Wirken des Predigers noch stärker entzogen ist.

³⁰² A.a.O., 15.

³⁰³ „Es müssen keine andere Sachen auf der Kanzel vorgetragen werden, als solche, die zur Erbauung etwas beytragen können: und alles dasienige, was zur Erbauung dienen kann, muß auf eine solche Art und Weise vorgetragen werden, wie es der Zustand der Personen zugebet, die da sollen erbauet werden.“ (Mosheim, Anweisung, 109f.). „Was soll ich predigen? Antwort: Was erbauet, was den Glauben der Zuhörer stärket und befestiget, was die Liebe zu Gott gründet und vermehret.“ (A.a.O., 113).

³⁰⁴ A.a.O., 16.

Der Charakter der geistlichen Beredsamkeit als Wissenschaft liege in der vernünftigen Sammlung von Regeln. Diese vernünftigen Regeln seien auf das Ziel der Wissenschaft hin orientiert: Der Zweck der geistlichen Beredsamkeit sei die Erlangung der Fertigkeit, „geschickt und erbaulich zu predigen“³⁰⁵. Die Regeln der Homiletik würden aus drei Bereichen geschöpft: dem Zweck der Predigt (der Erbauung), den Hörenden der Predigt und dem Redecharakter der Predigt.³⁰⁶ Diese Ableitung von Regeln aus Zweck, Adressaten und Redecharakter sei notwendig, weil es keine überlieferte apostolische bzw. biblische Homiletik gebe (und diese auch in der Gegenwart keinen Ort hätte)³⁰⁷: „Christus und die Apostel haben uns keine Homilie hinterlassen. Vernunft und Erfahrung sind also die Quellen, woraus wir unsere homiletische Regeln nehmen müssen.“³⁰⁸ An späterer Stelle wird diese zeitliche Differenzierung leicht relativiert, wenn Mosheim aus dem Wirken Christi und der Apostel die Notwendigkeit von Beweisen ableitet.³⁰⁹ Sein Blick auf das früheste Christentum unterliegt also einer gewissen Spannung – auf der einen Seite bestreitet er eine normative Geltung frühchristlicher Predigt für die Gegenwart (unter der Annahme, dass diese sowieso nicht zugänglich ist), auf der anderen Seite zieht er die Beweise der Apostel als Argument heran.

Auch eine Betrachtung von Mosheims Verständnis des Predigtamtes ist aufschlussreich, denn hier zeigt sich exemplarisch seine Frontstellung gegen den zeitgenössischen Pietismus.³¹⁰ Mosheim geht noch ganz orthodox davon aus, dass das Predigtamt von Christus selbst eingesetzt worden sei.³¹¹ Das Predigtamt sei deshalb notwendig, weil die Menschen sich nicht allein erbauen könnten – dafür brauche es Lehrer bzw. Prediger. Weil nicht alle einzeln unterrichtet werden könnten, sei der Unterricht in den Gottesdienst integriert worden.

³⁰⁵ A.a.O., 18. Vgl. auch a.a.O., 112: „Der Hauptendzweck der Homilie ist also, zu lehren, wie man zur Erbauung predigen soll. Erbauen heisset, wie wir schon gesaget haben, einen Christen in den Wahrheiten der Religion weiter bringen, und ihn in der Erkänntniß und Uebung derselben fester setzen.“

³⁰⁶ Das entspricht auch dem Aufbau des ersten Hauptstücks, 109–216.

³⁰⁷ „Wie die Apostel geprediget haben, wissen wir nicht; denn es sind keine Predigten mehr von ihnen vorhanden, und ihre Briefe sind keine Predigten, und können also für kein Muster angesehen werden.“ (A.a.O., 40). Hier begegnet erneut Mosheims Differenzierung der Zeiten, die die apostolische Zeit deutlich von der eigenen Gegenwart unterscheidet.

³⁰⁸ A.a.O., 111.

³⁰⁹ „Bey solchen Gemeinden, worin mehr Leute von Einsichten sind, darf man die Beweise der Vernunft mit herbey ziehen. Christus und die Apostel haben sich selbst derselben bedienet.“ (A.a.O., 442).

³¹⁰ Vgl. a.a.O., 22–38, zum Pietismus ab 29. Es ist daher nicht zutreffend, wenn Bitzel schreibt, dass Mosheim die pietistische Predigt akzeptiert habe und ihr in seiner eigenen Predigtreform gefolgt sei („Mosheim accepted the Pietist form of preaching, and followed it in his own reform of preaching.“), vgl. BITZEL, *Theology of the Sermon*, 73f.

³¹¹ Vgl. MOSHEIM, *Anweisung*, 22f. „Unser Heiland, der die Menschen am besten kannte, hat nach seiner Weisheit nothwendig das Amt der Lehrer gewissen Leuten anvertrauen müssen.“ (A.a.O., 26).

Der sonntägliche Gottesdienst diene dazu, die Menschen zu unterrichten und zu erbauen – an diesem Tag seien sie durch die Befreiung von den Alltagsgeschäften überhaupt aufnahmefähig.³¹² Intensiv diskutiert Mosheim verschiedene Formen der Predigt ablehnung³¹³: Auf der einen Seite die Ablehnung durch diejenigen, die darauf hinwiesen, dass jeder das Wort Gottes selbst lesen könne – die Predigt erscheine hier überflüssig. Auf der anderen Seite fänden sich solche, die den innerlichen Gottesdienst einem äußerlichen vorziehen (spiritualistische Strömungen) und die Predigt als äußerliches Geschehen ablehnen würden. Die einzige Position, die für Mosheim einer Prüfung wert ist, ist die derjenigen (z.B. Spener), die die Predigt hinsichtlich ihres Nutzens kritisierten und andere Formen des Unterrichts einführen wollten (*Collegia pietatis* oder Erbauungsstunden).³¹⁴ Mosheim beurteilt zwar Idee und Absicht der Erbauungsstunden positiv, kritisiert jedoch die mangelnde Erfahrung und Weltkenntnis Speners und anderer Initiatoren: Wegen der *Collegia pietatis* seien viele Streitigkeiten entstanden und häufig sei mit der „Hochschätzung der Erbauungsstunden eine Geringschätzung und Verachtung der Predigt“³¹⁵ einhergegangen. Hauptgrund der pietistischen Kritik (hier aus dem Umfeld Speners) an der Predigt sei der mangelnde Nutzen für die Umkehr der Menschen gewesen. Mosheim wendet ein, dass dieser ausbleibende Ertrag noch nicht die Predigt als Medium grundsätzlich diskreditiere.³¹⁶ Die ausbleibende Wirkung verortet er vielmehr im Kontext des Predigers und der Hörenden.³¹⁷ Eine potentielle Ersetzung der Predigt durch Erbauungsstunden sieht Mosheim kritisch, weil auch hier die Fähigkeiten nötig seien, die einen guten Prediger ausmachten.³¹⁸ Der zweite Grund für die mangelnde Wirkung von Predigten liege an den Hörenden selbst: Die meisten seien einfache Menschen, die sich keine Stunde lang konzentrieren könnten und den Faden schnell verlernen.³¹⁹ Außerdem beständen die Gemeinden aus einer breit gefächerten Hörendenschaft, so dass der Prediger im Idealfall höchstens die Hälfte der

³¹² Vgl. a.a.O., 26–29.

³¹³ Vgl. a.a.O., 29–31.

³¹⁴ Vgl. a.a.O., 30f.

³¹⁵ A.a.O., 31.

³¹⁶ „Würde es nicht eine Unsinnigkeit seyn, deswegen alle Predigten ganz und gar abzuschaffen, weil sie so viele Früchte und Nutzen nicht schaffen, als wir wünschen? Sollen wir deswegen eine Arzeney gar verwerfen, weil sie nicht bey allen den gewünschten Nutzen gebracht hat?“ (A.a.O., 32).

³¹⁷ Vgl. a.a.O., 32–38. „Sollen wir nun das Predigen abschaffen, weil viele Prediger nicht die Gaben besitzen, eine geschickte und nützliche Predigt zu halten? Wir glauben, die Vernunft befiehlt uns, die Predigt, die hieran nicht schuld ist, in ihrem Werthe zu lassen, und nur zur verhindern, daß solche Leute, welche die Natur und Kunst nicht zu einem geistlichen Redner gebildet hat, abzuhalten, daß sie nicht zum dem Predigtamt gelangen, und ihnen die Kanzel zu verschliessen.“ (A.a.O., 33).

³¹⁸ Vgl. a.a.O., 33f.

³¹⁹ Vgl. a.a.O., 36f.

Anwesenden tatsächlich erreichen könne. Das seien zwar Gründe, die gegen die Predigt sprächen, aber irgendeine Form von Unterweisung sei trotzdem notwendig.³²⁰ Dafür sieht Mosheim die Predigt weiterhin als geeignetes Mittel an: Seine Lösung der Problemstellung zielt auf kurze Ermahnungspredigten für die „Einfältigen“³²¹ und auf komplexe, anspruchsvolle Predigten in separaten Gottesdiensten für die Gebildeten in den Gemeinden.³²² An der Frage nach dem Predigtamt zeigt sich ein Aspekt der Mosheimschen Homiletik besonders deutlich: Er behandelt nie eine Frage *an sich*, sondern stellt sie stets in den Kontext der zeitgenössischen Debatten. Aufwendige Begründungsstrukturen für das Predigtamt fehlen und die Argumentation folgt der Pragmatik von Praktikabilität und Angemessenheit.

Ein wichtiges historisches Schlaglicht in Mosheims *Anweisung* bildet seine Melanchthon-Darstellung, die auch im Hinblick auf seine eigene Rückbindung an dessen Seelenlehre aufschlussreich ist.³²³ Auf die Stilisierung und argumentative Bedeutung von Melanchthon und Luther als „reformatorische[] Lichtbringer[]“³²⁴ weist auch Straßberger hin.³²⁵ Mosheim führt in § 9 des *Vorberichts* zur Reformation aus, dass Luther ohne Regeln und doch mit Klarheit und Einfalt gepredigt habe, seine Predigten aber denen von Mosheims Zeitgenossen sehr unähnlich seien.

Allein Philippus Melanchthon³²⁶, der überhaupt ein methodischer Kopf war, sahe wohl ein, daß eine solche Art zu predigen, weder dem Lehrer, noch den Zuhörern zuträglich sey. Er lehrete daher, wie die Gesetze der Rhetoric und weltlichen Beredsamkeit auf die geistliche müßten gezogen werden, und unterrichtete die Jugend, wie sie ihre öffentlichen Reden geschickt disponieren und nach den Regeln der Kunst einrichten müßte. Von ihm kommt also unsere heutige Art zu predigen her. Luthero haben wir die Materien unserer Predigten, und Melanchthon die Form derselben zu danken.³²⁷

³²⁰ Vgl. a.a.O., 37.

³²¹ A.a.O., 38.

³²² „Wir sollten einige recht geschickte geistliche Redner haben, die zuweilen, den Geübten und Verständigen zum besten, gründliche und beredte heilige Reden hielten, und in den Versammlungen der Gemeinden meistens nur solche kurze Erweckungsreden halten lassen, wie unter den ersten Christen gewöhnlich waren; denn der wenigste Theil ist im Stande eine Rede, die eine Stunde dauret, zu fassen und zu behalten; und es ist unmöglich, so viele gute geistliche Redner zu erhalten, als Gemeinden sind, und Prediger seyn müssen.“ (Ebd.). Mosheims Hinwendung zu Erweckungspredigten wie bei den ersten Christen fußt auf seiner Einschätzung, dass es damals nur sehr kurze Predigten im Modus der ethischen Ermahnung gegeben habe. (Vgl. a.a.O., 39).

³²³ Vgl. dazu Kap. 5.2.

³²⁴ STRASSBERGER, *Die Leipziger Predigerkunst*, 185.

³²⁵ Vgl. a.a.O., 185f.

³²⁶ Mosheim schreibt Melanchthon meistens „Melanchton“, sehr selten aber auch „Melanchthon“.

³²⁷ MOSHEIM, *Anweisung*, 60f.

Melanchthon habe der Rhetorik positiv gegenüber gestanden und sie auch als Referenzgröße für die Predigt herangezogen: „Allein Melanchthon hielt dafür, daß sie [scil. die Beredsamkeit] auf der Kanzel zu gebrauchen sey, und die Prediger ihre Reden so abfassen müßten, wie die Griechen und Römer ihre Reden ausfertigten.“³²⁸ Dazu habe er bestimmte Bestandteile für eine Predigt festgesetzt (Eingang, Disposition, Tractation und Nutzenanwendung), aber auch Veränderungen an der klassischen Rhetorik vorgenommen, besonders in der Nutzenanwendung. Für diese habe Melanchthon „die fünf sogenannten Usus, der Usus didascalicus, elencticus, paracleticus, epanorthoticus, paedeuticus“³²⁹ entwickelt. Ihren Ursprung hätten diese in 2 Tim 3,16 und Melanchthon habe zusätzlich den Trost hinzugesetzt, weil der Schrift auch eine Trostfunktion zukomme. Mosheim schätzt also sowohl Luther als auch Melanchthon, wobei letzterer eine stärkere Wirkung hinsichtlich des Predigtstils ausgeübt habe.³³⁰ In Mosheims Wertschätzung für Melanchthon zeigt sich zum einen seine eigene Prägung durch die calixtisch-melanchthonische Spielart des Luthertums, zum anderen aber auch sein von Ordnung und Klarheit strukturiertes Denken, das er bei Melanchthon wiederfindet.³³¹ Zugleich ist diese Reverenz Teil der aufklärerischen Neubewertung Melanchthons.³³²

Mosheims Psychologie hat sich an verschiedenen Stellen in den *Vorreden* niedergeschlagen³³³, kommt jedoch erst in der *Anweisung* zu einer vollständigen systematischen Darstellung.³³⁴ Ausgehend vom Ziel der Predigt, der Erbauung, entfaltet Mosheim deren Ausrichtung auf die beiden Seelenkräfte, Verstand und Wille. Beide müssten gleichermaßen erbaut werden, was sich in den zwei Hauptteilen der Predigt niederschlägt: Die Abhandlung solle den Verstand unterrichten und überzeugen, die Nutzenanwendung den Willen zum

³²⁸ A.a.O., 65.

³²⁹ A.a.O., 66. Die genaue Zuteilung der *usus* stammt (anders als von Mosheim dargestellt) jedoch nicht von Melanchthon direkt, sondern wurde von Andreas Hyperius (1511–1564), dem ersten Homiletiker des Protestantismus, in der Rezeption von Melanchthons Positionen entwickelt. Hyperius verstand darunter fünf verschiedene Predigtgattungen (*genera*), die erst später zu den *usus* einer Predigt wurden. Vgl. LÖFFLER, Protestantische Leichenpredigt, 331 sowie SCHÜTZ, Geschichte, 116 und NIEBERGALL, Geschichte, 291.

³³⁰ „Lutherus hat uns gelehret, was wir predigen sollen, und Melanchthon hat gezeigt, wie wir predigen sollen, und diese Weise, welche Melanchthon eingeführt hat, haben wir beybehalten.“ (MOSHEIM, Anweisung, 66).

³³¹ „Allein Melanchthon, der zur Ordnung gebohren und gemachet war, und alles, was geistlich und weltlich war, zergliederte, hat die Analysis in die Exegesis, Hermeneutic und Homilie gebracht. Melanchthons Weise haben hernach die Lutheraner und Reformirten angenommen. Diese Gewohnheit ist der Vernunft gemäß, und sehr nützlich.“ (A.a.O., 250f.).

³³² Vgl. SPARN, Altes Reich, 635. Zu Melanchthons Bedeutung für Mosheim ausführlich Kap. 5.2.

³³³ Vgl. Kap. 6.1.4.

³³⁴ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, Erstes Hauptstück § 2–12, 114–194.

Handeln bewegen.³³⁵ Die Erbauung des Verstandes bestehe wiederum aus zwei Elementen: Unterricht und Überzeugung. Ziel des Unterrichts sei eine Aufklärung des Verstandes der Hörenden, die auf die Erklärung eines Themas mit klaren Begriffen und die Beseitigung von Irrtümern ausgerichtet sei.³³⁶ Die Überzeugung Sorge mit Gründen und ‚Beweisthümern‘ für die Aneignung der Wahrheiten.³³⁷ Der Wille werde mit „Bewegungsgründe[n]“³³⁸, d.h. mit rationalen Mitteln, aber auch mit einer Rührung des Herzens bewegt³³⁹: Ziel sei es, die Menschen davon zu überzeugen, dass eine bestimmte Handlung ihrer Glückseligkeit förderlich sei, denn ihre Hauptbegierde sei es, glücklich zu sein. Auch hier sei die rationale Fundierung des Gefühls unerlässlich.³⁴⁰ Das Neuartige an Mosheims Psychologie ist weniger der Gehalt in Form einer doppelten Orientierung an Verstand und Willen, denn dabei handelt es sich um aufklärungspsychologisches Allgemeingut.³⁴¹ Vielmehr ist die Orientierung der Predigtteile Abhandlung und Anwendung auf die psychologischen Kategorien von Verstand und Willen als richtungweisend anzusehen. Entscheidend ist die hier stattfindende Verschränkung von Psychologie und formaler Homiletik, die Mosheim von der orthodoxen Predigt abhebt.

Für Mosheims Psychologie sind zwei Aspekte besonders herauszustellen: Zum einen die Bedeutung von Beweisen, die einen zentralen Platz in der Überzeugung des Verstandes einnehmen, zum anderen die starke Bildlichkeit, mit der Mosheim bei der Willensansprache arbeitet. Die Rolle der Beweisführung auf der Kanzel zieht sich durch die Vorreden und findet auch in der *Anweisung* an verschiedenen Stellen Aufnahme. Die Nutzung von Beweisen selbst ist für Mosheim nicht strittig, denn die Hörenden hätten ein Recht auf Gründe.³⁴² Auch auf der Kanzel müssten die Beweise vor der Vernunft bestehen.³⁴³ Mosheim differenziert verschiedene Arten von Beweisen: den Schrift-

³³⁵ Zu den Teilen der Predigt vgl. a.a.O., 217f. Der dritte Teil neben Abhandlung und Nutzenanwendung ist der Eingang, der aber nicht zwangsläufig ein Stück der Predigt sein muss. Vgl. a.a.O., 221.

³³⁶ Vgl. a.a.O., 121.

³³⁷ Vgl. a.a.O., 163–175. „Ueberzeugen heisset nichts anders, als darthuen, daß eine vortragene Lehre entweder mit den unläugbaren Wahrheiten der Vernunft, oder der Offenbarung, übereinstimme.“ (A.a.O., 165).

³³⁸ A.a.O., 188–195.

³³⁹ Vgl. a.a.O., 180f. Wille umfasst bei Mosheim auch Aspekte des Gefühls, die z.B. über den Begriff des Herzens veranschaulicht werden.

³⁴⁰ Vgl. a.a.O., 181f.

³⁴¹ Vgl. Kap. 5.2.

³⁴² „[...] denn die Zuhörer, die wir vor uns haben, sind Leute, welchen ihre Vernunft nicht ohne Ursache verliehen ist, und wir sind nicht berechtigt, von denen, die unser Heyland erlöset hat, zu fordern, daß sie unseren Worten glauben, und die Hofnung der Seeligkeit auf unser Vorgeben gründen sollen.“ (MOSHEIM, *Anweisung*, 166).

³⁴³ „Diese Meinung ist fast allgemein geworden, und daher finden wir so schlechte Beweise in den Predigtbüchern, daß, wenn man einen Beweis leicht und schlecht nennen will,

beweis, der für die Kanzel grundsätzlich angemessen sei, und den Vernunftbeweis, der zur konkreten Gemeinde und zum Redecharakter passen müsse.³⁴⁴ Bei den Vernunftbeweisen sei besonders wichtig, dass sie für die „ungelehrte[n] Leute“³⁴⁵ verständlich seien. Dafür müssten sie in einer rhetorischen, nicht philosophischen Sprache dargestellt werden.³⁴⁶ Philosophische Sprache habe auf der Kanzel keinen Platz, denn sie diene nicht der Erbauung.³⁴⁷

Ein zweites markantes Detail ist Mosheims Betonung der Bildlichkeit bei der Willensansprache. Die Nutzenanwendung, in der die Erbauung des Willens ihren Ort habe, bedürfe starker Lebhaftigkeit. Sie müsse, deutlich stärker als die Abhandlung, von der eigenen lebhaften und sichtbaren emotionalen Affizierung des Predigers geprägt sein: Er selbst müsse bewegt und seine Sprache bildlich-intensiv sein, um auch bei den Hörenden die Affekte anzuregen.³⁴⁸

man zu sagen pfelegt: es ist ein Kanzelbeweis. Holz, Heu, Stroh und Stoppeln, alles ist gut genug; es ist nichts daran gelegen, wie der Mensch überzeugt werde: genung [sic!], wenn er nicht zweifelt.“ (Ebd.).

³⁴⁴ Vgl. a.a.O., 163ff.

³⁴⁵ A.a.O., 174.

³⁴⁶ „Die Vernunftbeweise müssen nicht philosophisch, sondern oratorisch vorgetragen werden. Wir haben oben, da wir von der Schreibart redeten, die sich für die Kanzel schicket, schon die Gründe angeführet, warum die philosophische Schreibart sich nicht für die Kanzel schicke. Sie ist zu kurz, sie erfodert [sic] zu viel Nachsinnen, sie zeigt die Sache nicht von vielen Seiten. Schicket sich die philosophische Lehrart nicht für die Kanzel, so darf sie auch bey den Beweisen nicht gebraucht werden. In unseren Tagen, da die Demonstrirkunst wieder empor gekommen ist, übertreten viele Prediger diese Regel der homiletischen Klugheit, und sie schaden dadurch der Erbauung. Anstatt den Kern dieser vortrefflichen Methode anzuwenden, und ihm eine Schale zu geben, die sich für die Kanzel schicket, den Beweis so einzukleiden, daß der von Einfältigen gefasset werden kann, nimmt man die Hülse und das philosophische Kleid, in welchem auf den Schulen die Wahrheiten eingehüllet, und unserem Verstande, der schulmäßig zu denken gewöhnet wird, vorgeleget werden, unbesonnener Weise mit auf die Kanzel und überliefert sie dem Verstande der Einfältigen.“ (A.a.O., 175f.).

³⁴⁷ Vgl. a.a.O., 155: „Ein Prediger muß sich also nicht des dürren und eingespannten Vortrages, den man des philosophischen nennet, bedienen, sondern er muß die Sachen weitläufig und mannigfaltig vorstellen. Ein Philosoph saget viel mit wenigen Worten, und ein Redener wenig mit viel Worten.“

³⁴⁸ [Scil. Es muß] „Ein Prediger dieienigen Dinge, welche rühren und bewegen sollen, gleichsam abmahlen, und durch ordentliche Beschreibungen vor Augen stellen. [...] Wenn ich einem recht lebhaft eine Sache vorstellen kann, die seine Glückseligkeit befördert; so entstehet der Adfect des Verlangens; und wenn ich einem das Unglück recht lebhaft vorstellen kann, das einem aus einer Sache zuwächst; so entstehet in ihm Abscheu. Je besser ein Prediger mahlen kann: desto leichter wird er rühren, sonderlich, wenn er Meister von seiner Stimme, von seinen Worten und Geberden ist. Es ist aber eine große Kunst so wohl der weltlichen als geistlichen Beredsamkeit, die Dinge so abzubilden, daß sie der Zuhörer gleichsam vor Augen sieht. Diese Kunst kann zwar in Regeln gefasset werden; allein sie setzen ein grosses Genie des Redners, eine starke und feurige Einbildung voraus, und ieder muß sich nach dem natürlichen Genie richten.“ (A.a.O., 185f.). Vgl. auch a.a.O., 450: „Der Redner muß, so zu reden, in das Herz der Menschen und in den Lauf der Welt hinein dringen, und dieienigen abmahlen, die er insonderheit zu recht bringen, und auf den Weg der Wahrheit und Gottseligkeit führen will.“ Vgl. ebenso a.a.O., 148.

Diese deutliche Benennung der emotionalen, bildlichen Ansprache tritt in Mosheims Homiletik stärker als zuvor in Erscheinung.

Mosheim kritisiert in der *Anweisung* ausführlich eine Tradition lutherisch-orthodoxer Predigt, wie sie seiner Auffassung zufolge im 17. Jh. üblich und weit verbreitet gewesen sei. Dabei hat er mit der Darstellung dieser Methoden ein argumentatives Ziel – die Legitimation seines aufklärerischen Ansatzes in der Homiletik als Überwindung orthodoxer Mängel: Auf die Blütezeit der Predigt in der Reformation folge der Verfall der Predigt in der Orthodoxie, bevor sie schließlich durch die Aufklärung erneuert werde.³⁴⁹ Hierzu dient die Orthodoxie als „Negativfolie für die eigene der Barockhomiletik entgegengesetzten aufklärerischen Theorie“³⁵⁰. Zwei ‚Methoden‘ werden von Mosheim detailliert destruiert: Zuerst kritisiert er die Konkordanzmethode, wie sie in den sogenannten „Predigerkünste[n]“³⁵¹ unterrichtet werde, bei der alle weiteren Nennungen des Wortes (z.B. Gott und Geist in Mosheims Beispiel) in der Bibel herangezogen und in der Predigt erklärt würden.³⁵² Mosheim bewertet die Konkordanzmethode als eine „Kunst durch Hülfe der Concordanz ein geistlicher Schwätzer zu werden“³⁵³. Die „sogenannte Realienmethode“³⁵⁴ ziele darauf, einen Redegegenstand durch möglichst viele „Sinnbilder, Gleichnisse, Antithesen, Historien“³⁵⁵ auszuschnücken.³⁵⁶ Als prominentes Beispiel der Streitigkeiten zwischen Orthodoxie und Pietismus führt Mosheim den homiletischen Streit zwischen Löscher und Lange an, in dem Löscher (und mit

³⁴⁹ Vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 186.

³⁵⁰ A.a.O., 178. Straßberger bezieht sich hier auf Gottsched. M.E. ist diese Einschätzung aber vor dem Hintergrund von Straßbergers Ausführungen zu Mosheim (vgl. a.a.O., 185–191) auch auf Mosheim anzuwenden. Ähnlich polemische Kritik an der orthodoxen Homiletik äußerte bereits 1723 Hallbauer, vgl. HALLBAUER, Nöthiger Unterricht, Vorrede von der Homiletischen Pedanterey sowie dazu ausführlich STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 178–185.

³⁵¹ MOSHEIM, Anweisung, 75.

³⁵² Vgl. a.a.O., 75–78. Mosheims amüsanter, klassisches und viel zitiertes Beispiel ist der Käse: „Es kam dieses fast eben so heraus, als wie es iener machte, welcher, nachdem er eine Stunde von einem Käse geredet hatte, sagte: Der Käse, wovon ich rede, ist kein edamer Käse, auch kein schweitzer Käse, auch kein holländischer Käse, auch kein texter Käse, auch kein englischer Käse u. s. w. sondern ein hollsteinischer Käse.“ (A.a.O., 76). Zum Hintergrund des Beispiels vgl. STRASSBERGER, Die Leipziger Predigerkunst, 190.

³⁵³ MOSHEIM, Anweisung, 78.

³⁵⁴ Ebd. Als Stifter der Realienmethode benennt Mosheim Christian Weise (1642–1708, Rektor in Zittau) und beschreibt die Entstehung der Realienmethode im Kontext des Rhetorikunterrichts für ‚junge Leute‘. Vgl. SCHMIDT, ERICH, Art. Weise, Christian, in: ADB 41 (1896), 523–533. Zu Weise vgl. auch BARNER, WILFRIED, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970²2002, 167–175.

³⁵⁵ MOSHEIM, Anweisung, 79.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., 78–81. Zur Realienmethode von Weise vgl. ausführlich STAUFFER, Erfindung und Kritik, 212–229. In ähnlicher Form begegnet diese Kritik schon in Gottscheds anonymem *Grundriss einer überzeugenden Lehrart im Predigen*. Vgl. GOTTSCHED, Grundriß, 20f.

ihm die orthodoxe Predigt) den Kürzeren gezogen habe.³⁵⁷ Ein besonderer Dorn im Auge sind ihm auch theologische Streitigkeiten und Widerlegungen auf der Kanzel, wie er sie der orthodoxen Predigt zuschreibt:

Manche liesen es nicht dabey, sondern widerlegten, und noch dazu namentlich diejenigen, deren Erklärung man verwarf, und alsdenn sagte man die seinige. Diese übele Mode ward dadurch noch böser, da ein unordentlicher Affect des natürlichen Menschen, den man einen geistlichen Eifer, oder Orthodoxie, nennete, sich einmischte, und auf eine unbescheidene Art die, so geirret haben sollten, widerlegte. *Das ist eine närrische Erklärung, und man sollte ihn peitschen. Der boshafte werthheimische Bibelübersetzer, dieses Unthier, hat sich nicht gescheuet, diese Stelle also auszulegen, der dumme und einfältige Tropf, der elende Philosoph* = So redet der Geist der Liebe nicht. Allein überhaupt taugt die Anführung und Widerlegung anderer Schriftmeinungen nichts.³⁵⁸

Für seine eigene Gegenwart unterscheidet Mosheim zwei Predigtformen: die philosophische und die biblische Predigt. Grundsätzlich steht er der philosophischen Predigt deutlich positiver gegenüber als der biblischen: Sowohl der Gebrauch der Vernunft für die Predigt als auch Struktur, Deutlichkeit und Klarheit sind Mosheim ein Anliegen. Gerade diese sieht er bei den Verfassern biblischer Predigten nicht gewährleistet – sie vernachlässigten den Verstand ihrer Hörenden.³⁵⁹ Damit verbunden ist das Thema der angemessenen Sprache, grundlegend hierfür ist Mosheims Orientierung am Redecharakter der Predigt. Besonders an der (missverstandenen) philosophischen Predigt kritisiert Mosheim die Sprache: Die Kanzel sei gerade kein Katheder – deshalb dürfe eine Predigt auch keine „akademische Dissertation“³⁶⁰ sein.³⁶¹ Der Inhalt der Predigt dürfe auf der Kanzel nicht in akademischer Sprache behandelt

³⁵⁷ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 85f.

³⁵⁸ A.a.O., 378. Hervorhebung durch Vf. Weiter heißt es: „Diese übele Gewohnheit hat sonderlich vom Jahre 1650 bis 1715 geherrscht, und daher war POLP Synopsis [in lateinischen Buchstaben; Verweis unklar?] ein angenehmes Buch bey den Herren Pfarrherren.“ (Ebd.). Hervorgehoben ist im Zitat das, was Mosheim orthodoxen Predigern in den Mund legt und wofür er sie kritisiert. Angespielt wird hier auf Johann Lorenz Schmidt, den Verfasser der ‚Wertheimer Bibel‘. Letztere war der Versuch, die Bibel auf Grundlage einer ‚vernünftigen‘ Hermeneutik zu übersetzen. Die Übersetzung wurde auf Betreiben halleischer Theologen verboten und Schmidt verhaftet. Vgl. SPARN, WALTER, Art. Schmidt, Johann Lorenz, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 934.

³⁵⁹ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 88.

³⁶⁰ A.a.O., 89.

³⁶¹ „Allein es giebet einige philosophische Prediger, welche diese Art zu predigen mißbrauchen, und den wahren Begriff einer philosophischen Predigt aus der Acht lassen. Diese lassen 1) die heilige Schrift liegen, und bringen zu viel Philosophie und abstrakte Wahrheiten auf die Kanzel. 2) Sie machen ihre Erklärungen nach den Regeln der Schollogic, da doch diese Regeln nur denen gegeben sind, welche Systemen aufführen wolle, nicht aber für Redner gehören. 3) Erklären sie die Wörter der heiligen Schrift aus dem philosophischen System. [...] Kurz, ihre Predigten sehen so aus, wie eine academische Dissertation.“ (A.a.O., 88f.). Immer wieder kritisiert Mosheim eine unangemessene akademische Sprache auf der Kanzel: Vgl. a.a.O., 141f. 155. 175f.

werden, sondern in einer ihm angemessenen Sprache – einer Sprache, die sich an der Redegattung orientiere.³⁶² Mosheims Betonung der Predigt als Rede lässt ihn an historisch und gegenwärtig genutzten Predigtstilen Kritik üben – denn wenn der Redecharakter vernachlässigt werde, sei auch die Erbauung der Hörenden in Gefahr. Daraus ergibt sich eine grundsätzlich positive, aber nicht unkritische Stellung zur philosophischen Predigt.³⁶³

Die Frage nach der angemessenen Sprache führt zum Problem, inwiefern sich die geistliche an der weltlichen Beredsamkeit orientieren darf, kann oder muss. Dadurch, dass Mosheim immer wieder den Redecharakter als Maßstab der Predigt einschärft, zeigt er eine deutliche Orientierung an der weltlichen Beredsamkeit, so z.B. beim ‚Eingang‘ als Element der Predigt.³⁶⁴ Gleichwohl gibt es auch Passagen, in denen Mosheim eine Abgrenzung zwischen geistlicher und weltlicher Rhetorik vornimmt.³⁶⁵ Das gilt auch für die Sprache der Predigt: „Die Sprache der weltlichen Redner und Dichter gehöret nicht auf die Kanzel.“³⁶⁶ Weltliche Redner zielten auf Unterhaltung, während die Aufgabe der Prediger der Unterricht, die Erbauung und letztendlich die Seligkeit sei.³⁶⁷ Gleichwohl ist Mosheim nicht grundsätzlich gegen rhetorischen Schmuck der Predigt – dieser müsse aber der Erbauung dienen: „Wir sagen nicht, daß ein geistlicher Redener sich alles Putzes enthalten müsse. Wir werden bald das Gegentheil zeigen.“³⁶⁸ Schmuck und rhetorische Gestaltung der Predigt seien dann zulässig, wenn sie den Unterricht des Verstandes nicht verstellten und die Erbauung nicht hinderten.

Eine weitere Schnittstelle für Homiletik und Rhetorik betrifft die Frage des Vortrags. Hier sieht Mosheim deutliche Unterschiede, die in der Sache der Predigt begründet seien und eine Abgrenzung von der weltlichen Rede nach sich ziehen:

³⁶² „Die philosophischen Prediger aber sind überhaupt Leute, welche verlangen, daß die Regeln der gesunden Vernunft bey den Predigten sollen gebraucht werden, daß man richtig erklären und beweisen, sich einer fließenden Schreibart bedienen, und bey ieder Predigt auf die Zuhörer und die Absichten einer Predigt sehen müsse. So müssen es alle rechtschaffene Prediger machen. Wenn ein geistlicher Redner nicht richtig erklärt, die Begriffe klar, deutlich und faßlich aus einander setzt, und sich nach den Begriffen seiner Zuhörer und nach den Absichten einer Predigt richtet, so ist er ein Wäscher.“ (A.a.O., 88).

³⁶³ Vgl. dazu auch Kap. 5.1.2.

³⁶⁴ Vgl. MOSHEIM, Anweisung, 218–221.

³⁶⁵ Vgl. a.a.O., 142–144.

³⁶⁶ A.a.O., 142. Später heißt es auch: „Diese Sprache hat den Zweck, daß sie den Witz der Menschen belustige, nicht, daß sie unterrichte.“ (Ebd.).

³⁶⁷ „Allein wir haben in unseren Predigten einen weit anderen Zweck, nämlich die Zuhörer zu unterrichten, und zum Glauben und zur Gottseligkeit und endlich zur ewigen Seligkeit zu führen. Daher können wir uns einer solchen Schreibart nicht bedienen, welche nur die der Ergötzung und Belustigung des Witzes zum Grunde hat.“ (A.a.O., 143).

³⁶⁸ Ebd.

Von der Lebhaftigkeit des Kanzelredners ist von vielen vieles erinnert worden. Alle sagen, man müsse lebhaft reden; wer selbst nicht gerühret ist, wird andere nicht rühren, sagt man, das ist wahr. Die Alten haben uns deswegen viele Regeln gegeben, wie man die Affecten erregen müsse. Das ist recht gut. Aber die geistliche Beredsamkeit ist von der weltlichen sehr unterschieden, daher können die Regeln, welche in der weltlichen Beredsamkeit gegeben werden, in der geistlichen nicht wohl gebraucht werden.³⁶⁹

Mosheim führt die Lebhaftigkeit als Anteilnahme des Predigers aus: An der Lebhaftigkeit des Vortrags zeige sich, dass der Prediger von der Wahrheit seines Redegegenstandes überzeugt sei. Deshalb könnten auch „schlechte Redner“³⁷⁰ wie Spener als Prediger erbaulich sein, denn sie seien von dem Inhalt, den sie verkündigten, überzeugt. Dieser inneren Überzeugung und Anteilnahme schreibt Mosheim einen hohen Stellenwert zu, sodass hieraus die einzige Regel für einen lebhaften Vortrag abzuleiten sei: „Denn wer eine rechtschaffene Absicht hat, und lebendig überzeuge, und voll denen vorzutragenden Wahrheiten ist, der wird überzeugen.“³⁷¹

Mosheim verortet hier auch die Frage nach der Notwendigkeit der Wiedergeburt des Predigers: „Niemand kann ein lebhafter und erbaulicher Prediger seyn, als der fromm und rechtschaffen, wiedergeboren ist.“³⁷² In der inneren Überzeugung und daraus folgenden Lebhaftigkeit sieht Mosheim den Beleg dafür, dass ein wiedergeborener Prediger mehr Erbauung stiften könne, als ein nicht wiedergeborener. Gleichwohl will er die Wiedergeburt des Predigers nicht zur Voraussetzung für das Predigen machen: Über Spener schreibt Mosheim, dass dieser die Wiedergeburt zur Voraussetzung für das Predigen gemacht habe. Mosheims Urteil ist eindeutig: „Darin irrete er.“³⁷³ Auch an anderer Stelle behandelt Mosheim diese Frage und urteilt, dass die selbst erfahrene und empfundene Wahrheit auf der Kanzel mehr überzeugen könne, als eine bloß nacherzählte. Entscheidendes Element ist die persönliche Anteilnahme des Predigers: „Es ist eine Wahrheit der Erfahrung, daß keiner den Zuhörer in Hitze setzet, der selbst nicht gerühret ist. Aber so bald einer selbst gerühret ist, so redet er die Sprache des Herzens [...]“³⁷⁴ Diese rhetorische Maxime begründet Mosheim mit zwei Vertretern der klassischen Rhetorik, Cicero und Aristoteles.³⁷⁵

Ein zentrales Forschungsdesiderat ist Mosheims Verhältnisbestimmung zur Orthodoxie. Daraus ergibt sich m.E. eine doppelte Fragestellung nach theolo-

³⁶⁹ A.a.O., 474f.

³⁷⁰ A.a.O., 477.

³⁷¹ Ebd.

³⁷² Ebd.

³⁷³ A.a.O., 84.

³⁷⁴ A.a.O., 184.

³⁷⁵ Vgl. a.a.O., 184f.

gischem Gehalt und homiletischem Konzept.³⁷⁶ Grundsätzlich bleibt bei einer relativen Trennung dieser Themen die Frage, ob beide überhaupt voneinander ablösbar sind – ist für Mosheim eine Trennung von Form und Inhalt in dieser Hinsicht möglich? Das homiletische Konzept wurde nun ausführlich dargestellt und zeigt deutlich die Züge einer Homiletik, die grundlegende aufklärerische Impulse aufnimmt, entwickelt und umsetzt. Mosheim übt außerdem intensiv Kritik an bestimmten Praktiken der orthodoxen Predigt bzw. der barocken Beredsamkeit. Die dogmatische Substanz, die auch in der *Anweisung* durchschimmert, ist jedoch nicht *offensichtlich* der Aufklärung zuzuordnen. Es begegnen immer wieder Motive, die eine Verwurzelung Mosheims im dogmatischen Bestand der Orthodoxie erkennbar werden lassen. Zwei Beispiele zur Christologie (Versöhnungslehre), und zur Pneumatologie (inkl. Problem Verbalinspiration) sollen Mosheims Position erhellen. Diese Exempel sind im Vergleich mit den Predigten zu überprüfen und auszudifferenzieren.

In der Christologie, besonders in der Versöhnungslehre, wirkt Mosheim orthodox. Christus wird als Schlachtopfer bzw. Opfer beschrieben, eine Sühneopfertheologie steht ungebrochen im Hintergrund dieser Beispiels.³⁷⁷ Es steht im Kontrast zu Mosheims Betonung der Beredsamkeit Jesu, der regelmäßig als rhetorisches Beispiel und besonderer Menschenkenner ausgewiesen wird.³⁷⁸

Der Heilige Geist erscheint in der *Anweisung* als Autor oder zumindest Inspirator der Schrift.³⁷⁹

Der erste äusserliche Beweis, welcher aus anderen Stellen genommen wird, gründet sich auf die *unstreitige Regel der Vernunft*: Jeder Schriftsteller ist seiner Lehren bester Ausleger. Eben diß Recht muß man auch dem Heiligen Geiste zugestehen, der durch die heiligen Männer geredet hat. Daher erfordert die Klugheit von einem Ausleger, daß er dieienigen Stellen aufsuche, in denen der heilige Geist von eben diesen Sachen gehandelt, und daraus schliesse, wie die Erklärung anzustellen sey.³⁸⁰

³⁷⁶ Vgl. zur unterschiedlichen Einordnung Mosheims je nach Betrachtung der Dogmatik oder Homiletik auch STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 178f. FN 271. Homiletisch verortet Straßberger Mosheim in der Aufklärung, theologiegeschichtlich (von der dogmatischen Substanz her) eher in der Orthodoxie.

³⁷⁷ „Z. E. Die meisten glauben, daß die wunderbahre Erlösung Isaacs, der dem Tode nahe war, ein Vorbild von dem Leiden und der Auferstehung Jesu sey. Man würde dieses nicht haben thun können, wenn keine Gleichheit zwischen beyden gewesen wäre, und es ist wirklich eine grosse Gleichheit zwischen Isaac und Christo. Jener war der einzige Sohn Abrahams: dieser der eingebohrne Sohn Gottes. Abraham bekam Befehl, seinen Sohn zum Opfer zu schlachten. Jesus wurde auch als ein Opfer geschlachtet. Isaac wird gebunden zur Schlachtbank geführt, aber ehe man sich versiehet, errettet. Jesus wird geopfert, und, ehe man sich es versähe, stand er auf, und lebte. Isaac wird darauf das Haupt der Familie Abrahams; Christus das Haupt der Glaubigen.“ (MOSHEIM, *Anweisung*, 421).

³⁷⁸ Vgl. a.a.O., 26.

³⁷⁹ Vgl. a.a.O., 382. 395f. 423. 431.

³⁸⁰ A.a.O., 395f. Hervorhebung durch Vf.

Der Heilige Geist sei folglich der eigentliche Urheber der Schrift, der durch ‚heilige Männer‘ in Form ihrer Schriften spreche. Hier bleibt das konkrete Verhältnis zwischen dem Handeln des Geistes und der Schreibenden zwar offen, gleichwohl ist die Schrift zumindest mittelbar das Ergebnis des Geisthandelns. Interessant ist, dass Mosheim für das Wirken des Geistes eine ‚unstreitige Regel der Vernunft‘ anführt, d.h. von einer Vernünftigkeit des Geistwirkens ausgeht. Die Frage nach der Inspiration der Schrift wird schließlich mit einer interessanten Form der Akkommodationslehre verbunden:

Wir gehen nun zu den Lehrtexten. Diese enthalten entweder Glaubens- oder Lebenslehre. Allein der Geist Gottes hat sich einer gedoppelten Schreibart bey beyden Arten bedient. Bald hat er ohne Gleichnisse, Bilder und Figuren die Wahrheiten, die unseren Verstand bilden oder den Willen lenken sollen, vorgetragen. Bald hat er dieselben in allerley Bilder und Gleichnisse eingekleidet, weil die Morgenländer diese Art des Vortrages sehr lieben, und überhaupt wir Menschen die Dinge leichter fassen, welche zugleich der Phantasie und Einbildung vorgeleget werden.³⁸¹

Dieses Beispiel zeigt anschaulich die Widersprüchlichkeit bzw. Variabilität von Mosheims Denken: Die Schrift sei das Werk des Heiligen Geistes (Inspirationslehre), das dieser jedoch an die Adressierten (sogenannte ‚Morgenländer‘) angepasst habe, sodass sie sie besser verstehen könnten (Akkommodationslehre). Mosheim argumentiert zwar bezüglich der Bibel als Resultat des Geistwirkens durchaus orthodox, konterkariert diese Aussage aber im nächsten Satz selbst durch die Anpassung dieses Geistwirkens an die Hörenden. Damit nimmt er eine erhebliche Verschiebung vor, die eine Analogie zwischen göttlichem und menschlichen Handeln zulässt: So wie der Heilige Geist sich den Menschen anpasse, so müsse sich der Prediger seinen Hörenden anpassen. Auch agiere der Heilige Geist nach den Verstandeskategorien des Menschen (Verstand und Wille), was sein Wirken fast schon menschlich anmuten lässt. Entscheidend ist, wie diese Akzentverschiebung zu bewerten ist. M.E. liegt hier eine deutliche Umgestaltung der Pneumatologie vor. Dogmatisch ist bei Mosheim zunächst von einer Nähe zum orthodoxen Lehrbestand auszugehen, der an einigen Stellen (Akkommodationslehre) jedoch schon verändert ist. Inwiefern hier weiterführende Transformationen stattgefunden haben, wird eine inhaltliche Analyse der Predigten zeigen.

³⁸¹ A.a.O., 423.

7 Die Predigten: *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*

Wir sind damit völlig einig, und müssen bekennen, daß diese Predigten ein Muster einer grossen Beredsamkeit sind. Wenn sie so gehalten worden wie wir sie jetzt lesen, so hat man Grund zu sagen, daß Herr D. Mosheim einer der grössten geistlichen Redner unserer Zeiten seyn könne, gegen den viele ihre Harffen aufhängen mögen.¹

Bereits im Erscheinungsjahr des ersten Bandes der *Heiligen Reden* (1725) werden Mosheims Predigten und die außergewöhnlichen Fähigkeiten ihres Verfassers von einem anonymen Rezensenten in der *Auserlesenen theologischen Bibliothec* gerühmt. Ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis für die Wirkung der Mosheimschen Predigten bei Lesenden bietet Gesners Brief vom 11. Mai 1733 an Mosheim, in dem er seine Begeisterung über eine gelesene Predigt beschreibt.² Gesner lobt darin die Predigt, die ihn einnehme und zum lauten Vortrag bewege, sodass er schließlich sein Herz mit Feuer entflammt fühle und über die bezaubernde und entzückende Beredsamkeit staune.³ Ein Jahr nach

¹ [ANONYM,] Rezension D. J. L. Mosheims Heilige Reden. Erster Theil. Hamburg, bey Th. C. Felginer, in: *Auserlesene theologische Bibliothec, oder Gründliche Nachrichten von denen neuesten und besten theologischen Büchern und Schriften*, 14 (1725), 156–175, hier 173f. Das Zitat findet sich etwas verkürzt bei GOETTEN, *Das Gelehrte Europa*, 735f.: „In der Aus. Theol. Bibl. XIV. Th. Bl. 173. heißt es: ‚Wir müssen bekennen, daß diese Predigten ein Muster einer grossen Beredsamkeit sind. Wenn sie so gehalten werden, wie wir sie jetzt lesen, so hat man Ursache zu sagen, daß Hr. D. Mosheim einer der grössten geistlichen Redner unserer Zeiten seyn könne, gegen den viele ihre Harffen [sic] aufhängen mögen.‘“

² Vgl. HEUSSI, Mosheim, 119f. Bei Klotz findet sich der Brief im lateinischen Original, vgl. KLOTZ, *Epistolae Amoebaeae*, 106–108. Eine zeitgenössische deutsche Übersetzung bietet JANI, *Nicerons Nachrichten*, 452f.

³ In der deutschen Übersetzung von Heussi, die leicht gekürzt ist, klingt Gesners Eindruck so: „Ich begann sie zu lesen, indem ich dabei in meinem Studierzimmer auf und ab ging. Sie gefiel mir so, dass ich anfangs, sie vorzutragen und mit Gesten zu begleiten. Sie wissen, wie kalt eine solche Sache ist, wenn man allein ist, besonders bei mir, den eine gewisse bäurische Unbeholfenheit und vielleicht zu grosse Schüchternheit in die Schule verwiesen hat ... Aber indem ich kühler und schüchterner Mensch Ihre Predigt lese, indem ich mir das Bild sowohl der Sachen selbst als Ihrer damaligen Zuhörer vorstelle, entzückt durch den Reiz der Worte, die den Dingen so vortrefflich angepasst sind, fühle ich mich so warm werden, so aufwallen, so brennen, dass ich mich kaum entsinne, jemals so viel Feuer ... gefangen zu haben. Etwas Aehnliches hat bei andern Predigten von Ihnen mein Kollege Ernesti beobachtet ... Um so weniger wundere ich mich, dass auch die Herzen von Königen und Hochgestellten durch diese Beredsamkeit bezaubert und entzückt werden, die ein himmlischer Geist und eine göttliche Kraft belebt.“ (HEUSSI, Mosheim, 120). Diesen Brief vom 11. Mai

Mosheims Tod (1756) wird er wegen seiner *Heiligen Reden* als „große[r] Wiederhersteller der wahren Canzel=Beredsamkeit in unserer Kirche“⁴ bezeichnet.

Selbst Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) hat den Prediger Mosheim 1759 mit der Fabel *Der Esel und das Jagdpferd* bedacht. Während Mosheim mit einem Jagdpferd verglichen wird, ist der gescheiterte Nachahmer Mosheims ein Esel:

Ein Esel vermaß sich, mit einem Jagdpferde um die Wette zu laufen. Die Probe fiel erbärmlich aus, und der Esel ward ausgelacht. Ich merke nun wohl, sagte der Esel, woran es gelegen hat; ich trat mir vor einigen Monaten einen Dorn in den Fuß, und der schmerzt mich noch.

Entschuldigen Sie mich, sagte der Kanzelredner Liederhold, wenn meine heutige Predigt so gründlich und erbaulich nicht gewesen, als man sie von dem glücklichen Nachahmer eines Mosheims erwartet hätte; ich habe, wie Sie hören, einen heischern [sic] Hals, und den schon seit acht Tagen.⁵

Aus dem gleichen Jahr wie die obige Fabel stammt Lessings Einschätzung zu Mosheim als *dem* deutschen Prediger, der den französischen Predigern überlegen sei. Im 13. Brief der *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* stellt Lessing sich gegen Christoph Martin Wieland (1733–1813) und dessen Einschätzung der deutschen Kanzelberedsamkeit. Entgegen der Position Wielands, der die französischen Prediger wie Bossuet und Bourdaloue in Deutschland für unerreicht halte, polemisiert Lessing gegen deren überdimensionierte Rhetorik: Zwar hätten die Franzosen eine größere Virtuosität – diese diene aber weniger der nachhaltigen Erbauung (Lessing spricht von der Erleuchtung des Verstandes und der Einwirkung auf den Willen), als vielmehr der kurzweiligen Unterhaltung.⁶ Demgegenüber verbinde Mosheim sowohl die rationalen als auch

1733, in dem Gesner die Lektüre der Predigt *Die Ruhe der Seelen, die aus einer reinen Liebe entsteht, in dem Bilde des zu seinem Leiden gebenden Jesu* beschreibt, schließt er schließlich mit dem Lob: „Nimirum id norunt homines, ubi Moshemius sit, ibi esse academiam.“ (KLOTZ, *Epistolae Amoebaeae*, 108. Moshemius im Original in Kapitälchen). Die Predigt findet sich in einem Separatdruck, der Gesner vermutlich vorlag: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Zwo Predigten Von der Ruhe der Seelen, die aus der wahren Liebe entsteht, und Von den Kennzeichen der wahren Jünger Christi*, Helmstedt 1733 sowie im 7. Band der *Heiligen Reden*: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden, Die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden*, Helmstedt 1743² 1751, 1–88.

⁴ [ANONYM,] Rezension Cramer, *Predigten Theil 3 und 4*, in: *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* 42 (1756), 538–540, hier 539.

⁵ LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, *Der Esel und das Jagdpferd*, in: Ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 1, hg. v. Karl Lachmann/Franz Muncker, Stuttgart³ 1886, 196. Für den Hinweis danke ich Magdalena Fricke herzlich.

⁶ LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, 13. Literaturbrief, in: Ders., *Werke und Briefe in 12 Bänden*, Bd. 4: *Werke 1758–1759*, hg. v. Gunter E. Grimm, Frankfurt 1997, 483–486, hier 483f. Zum Kontext der Auseinandersetzung mit Wieland vgl. FICK, MONIKA, *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart⁴ 2016, 173–190, zu den theologischen Gehalten besonders 181–185.

emotionalen Aspekte der Rhetorik in seinen Predigten miteinander: „Und eben diese so schwere Verbindung des Gründlichen und Pathetischen ist es, die unserm Mosheim nach meinem Bedünken, einen sehr großen Vorzug vor allen französischen Predigern giebt.“⁷

Epochemachend erscheint Mosheim sowohl bei Christian Fürchtegott Gellert (1713–1769) und Christian David Jani (1743–1790). Gellert schreibt Mosheims Stil 1770 eine derart große Bedeutung zu, sodass Mosheim als Namensgeber eines Zeitalters der Rhetorik erscheint, das „unsre Nachkommen, wenn sie das Zeitalter des guten Geschmacks in der deutschen Beredsamkeit bestimmen wollen, es das Mosheimische nennen werden“⁸. Auch für Jani beginnt im Rückblick aus dem Jahr 1771 mit Mosheim eine neue Epoche der deutschen Beredsamkeit:

Diese Vorzüge Mosheims, die für die Welt zugleich zu Verdiensten geworden sind, machen, daß man in der geistlichen Beredsamkeit der Deutschen, eben wie im Studio der Kirchengeschichte, von ihm an eine neue Epoche rechnen muß, in welcher sie ihre Gestalt sehr vorteilhaft geändert hat, in welcher aber der, der gleichsam der Stifter derselben war, zugleich noch immer der gröste ist, den die wenigsten seiner Nachahmer haben erreichen können.⁹

Auch in der theologischen Spätaufklärung galt „de[r] große [] Mosheim“¹⁰ als Beginn der deutschen protestantischen Kanzelberedsamkeit im 18. Jahrhun-

⁷ LESSING, Werke Bd. 4, 486. Vgl. zur rhetorischen Gestaltung des 13. Literaturbriefes auch OTTO, Predigt, 75–77.

⁸ GELLERT, Moralische Vorlesungen Bd. 1, 235f. Das Zitat lautet vollständig: „Mosheims Sittenlehre – nach meiner Empfindung ein sehr schätzbares Werk; bey der Weisheit der Religion, zugleich voll gründlicher Weisheit der Vernunft und voll trefflicher Abhandlungen aus dem Reiche der Wissenschaften; und neben der Kenntniß des menschlichen Herzens, die darinnen herrschet, zugleich voll Beredsamkeit, die den Leser vergessen läßt, daß er fünf starke Bände liest, und ihn am Ende fast unzufrieden macht, daß ihrer nicht mehr sind; ein Werk des Genies und der Gelehrsamkeit, das Werk eines Mannes, der die Ehre unsers Jahrhunderts war, und den Jahrhunderte noch nützen und bewundern werden, von dessen Namen vielleicht unsre Nachkommen, wenn sie das Zeitalter des guten Geschmacks in der deutschen Beredsamkeit bestimmen wollen, es das Mosheimische nennen werden; so wie man die schönste Periode der griechischen Philosophie die Sokratische zu nennen pflegt.“ (Ebd.).

⁹ JANI, Nicerons Nachrichten Bd. 23, 449.

¹⁰ SCHMID, JOHANN WILHELM, Anleitung zum populären Kanzelvortrag zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Dritter historischer Theil, oder kurzer Abriß der Geschichte der geistlichen Beredsamkeit und Homiletik, Jena 1789, 285. Schmid (1744–1798) verhandelt Mosheims Predigten als „Rednerische Predigten“ und schreibt über ihn: „Ein unstreitig großes Verdienst um die Kanzelberedsamkeit muß man dem großen Mosheim beylegen, sowohl in Ansehung seiner geistlichen Reden, welchen ohngeachtet ihrer Länge und Weitschweifigkeit das Lob eines ordentlichen, grünlichen und practischen Vortrags, einer männlichen Beredsamkeit und populären Schrifterklärung nicht versagt werden kann, als auch in Ansehung seiner Anweisung zur geistlichen Beredsamkeit, die alle vorhergehenden weit übertrifft, obgleich noch manche Lücken darinnen befindlich sind.“ (Ebd.).

dert.¹¹ Noch 1795 äußerte sich Wieland im Gespräch mit Karl August Böttiger (1760–1835) über Mosheims Stil: „Meinen prosaischen Stil habe ich vorzüglich nach Mosheim gebildet. Dieser bleibt in seiner Art noch immer ein Muster.“¹² Weiterhin eröffnete Gustav Schwab 1843 seine Mustersammlung *Die deutsche Prosa von Mosheim bis auf unsere Tage*¹³ mit einem Auszug aus der Mosheim-Predigt *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit*. In einer kurzen biographischen Skizze über Mosheim schreibt Schwab, dass dieser der „Vater der modernen Kanzelberedsamkeit, und durch Takt, Kraft und Geschmack erster Bildner der neudeutschen Gesellschaftssprache des 18. Jahrhunderts“¹⁴ gewesen sei.

Die Hochschätzung Mosheims, die ihm zu Lebzeiten und noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts besonders wegen seiner *Heiligen Reden* und ihrem Verdienst um die deutsche Prosa zuteilgeworden ist, steht dabei in einem Missverhältnis zur Erforschung eben dieser Predigten. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts konstatierte Karl Heussi:

Der grosse Gelehrte gehörte zu den berühmtesten Predigern seiner Zeit. [...] Wer seine Predigten aufmerksam liest und mit der in Deutschland am Ausgang des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts herrschenden Predigtweise vergleicht, wird ohne weiteres zugeben, dass Mosheim es gewesen ist, der in Deutschland zuerst den entscheidenden Schritt zur modernen Predigt getan hat. [...] Mosheims ‚Heilige Reden‘ bedürfen daher einer eingehenderen Würdigung.¹⁵

¹¹ Als Epochengrenze erscheint Mosheim bei SCHMID, Anleitung zum populären Kanzelvortrag, 7. Schmid verweist auch auf Mosheims historischen Vorbericht in der *Anweisung*, vgl. a.a.O., 8. Ähnlich auch THIESS, JOHANN OTTO, Anleitung zur Amtsberedsamkeit der öffentlichen Religionslehrer des neunzehnten Jahrhunderts, Altona 1801, 18. Thieß stellt Mosheim in eine Reihe mit Sack, Jerusalem und Cramer, was so oder ähnlich eine weithin tradierte Zusammensetzung der ‚großen Prediger‘ des 18. Jahrhunderts ist. Für die Hinweise zur Rezeption Mosheims in der Spätaufklärung danke ich Hanna Miethner.

¹² BÖTTIGER, Zustände und Zeitgenossen, 157.

¹³ Vgl. SCHWAB, Die deutsche Prosa, 16–21.

¹⁴ A.a.O., 3.

¹⁵ HEUSSI, Mosheim, 107. Auch Heussi sagt über Mosheims Stil: „Er verfügte über ein glänzendes Latein, dazu war er einer der besten deutschen Stilisten seiner Zeit.“ (A.a.O., 23). Mosheims stilistische Prägung durch die lateinischen Klassiker, vor allem Cicero, zeigt sich auch in seiner Wirkung auf Wieland, vgl. AUEROCHS, BERND, Wielands Schreibweisen, in: Jutta Heinz (Hg.), Wieland-Handbuch. Leben, Wirkung, Werk, Stuttgart/Weimar 2008, 141–149, hier 141f. Auerochs führt zu Mosheims Stil aus: „Mosheim hatte den traditionellen schwerfälligen Ciceronianismus von manchem syntaktischen Ballast erleichtert, ihn übersichtlicher, klarer und eleganter gehandhabt, ohne deswegen auf die Raffinessen hypotaktischer Fügung Verzicht zu leisten. [...] Mosheim konnte Wieland deshalb als Prosaschriftsteller attraktiv erscheinen, weil er den Kompromiss einer Stilhaltung von komplexer Eleganz anbot, die trotzdem letztlich den Normen der Einfachheit geschuldet war.“ (A.a.O., 142).

Mit dieser Einschätzung hält Karl Heussi das Desiderat der Erforschung von Mosheims Predigten in seiner Mosheim-Biographie fest.¹⁶ Es harrt seither seiner Erfüllung, spiegelt aber zugleich das allgemeine Forschungsdesiderat bezüglich der protestantischen Predigtgeschichte wider.¹⁷ Einen ersten Einblick in Mosheims Predigten vermitteln Karl Rudolf Hagenbach und Johann Anselm Steiger, wobei Steigers Forschungsposition gleichwohl umstritten ist.¹⁸ Da die vorliegende Studie sich neben den Predigten auch Mosheims Homiletik widmet, ist die Analyse der Predigten auch unter den Fragestellungen der Homiletik vorzunehmen. Entscheidend ist hierbei eine Klärung des inneren Verhältnisses von Predigt und Homiletik und ihrer Wechselbeziehung, vor allem vor dem Hintergrund von Mosheims öffentlichkeitswirksamen homiletischen Engagement.¹⁹

Die Predigtforschung steht vor einem grundsätzlichen Problem, das die Gestalt des Analysierten betrifft: Predigten sind in einem Gottesdienst gesprochene Reden, die *zuerst* über ihre Mündlichkeit definiert werden.²⁰ Nachdem der gegenwärtigen Forschung Predigten des 18. Jahrhunderts als Quellengat-

¹⁶ Vgl. zu ‚Mosheim als Prediger‘: HEUSSI, Mosheim, 106–121. Ähnlich äußerte sich schon Hagenbach, wobei hier nicht erkennbar wird, ob er ein Forschungs- oder Popularisierungsinteresse verfolgt: „Wer unter den heutigen Theologen oder Predigern mag sich rühmen, Mosheim’s Predigten studirt, ja nur flüchtig gelesen zu haben? Noch weniger lebt sein Andenken in der christlichen Gemeinde fort. Und doch verdient der Mann keineswegs, so ganz der Vergessenheit anheimzufallen, wie es den Anschein hat. Es dürfte vielmehr von einigem Interesse sein, das Bild des großen Kirchenhistorikers wieder unter uns aufzufrischen, und zwar von der Seite, von der es sich uns als Bild des Predigers darstellt.“ (HAGENBACH, Mosheim als Prediger, 229). Ebenso wurde in der Rhetorik-Forschung das Desiderat bezüglich Mosheim festgestellt: Noch im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert wurde Mosheim von Walter Jens als sprachformender deutscher Prediger betrachtet, dessen Predigten – wie Predigten im Allgemeinen – grundlegender Erforschung bedürften: „Auch [...] der Einfluß des großen Johann Lorenz von Mosheim, der die Geburtsstunde deutscher Prosa einleitete“ (JENS, WALTER, Von deutscher Rede, in: Ders., Reden, Leipzig/Weimar 1989, 5–28, hier 24) auf die Sprache seiner Zeit sei noch nicht analysiert, obwohl Mosheims Wirkung zumindest von den Zeitgenossen wie Herder, Gottsched und Lessing dokumentiert sei. Vgl. JENS, Von deutscher Rede, 23f. Gleichwohl schränkt Jens ein, dass es für die deutsche Literatur keinen Tillotson oder Bourdaloue vergleichbaren Prediger gegeben habe – Jens fällt hier offenbar ein anderes Urteil als Lessing.

¹⁷ Auch Steiger weist auf das Desiderat der „homiletik- und theologiegeschichtliche[n] Erforschung des Predigtwerkes Mosheims“ hin (STEIGER, Mosheims Predigten, 85).

¹⁸ Vgl. Kap. 2.

¹⁹ Gegen Steiger (zu dessen Position vgl. Kap. 2), der sich für eine unabhängige Lektüre von Mosheims Predigten gegenüber der Homiletik einsetzt. M.E. ist das aus Mosheims eigenem Verständnis nicht sinnvoll und missachtet die tragenden Wechselwirkungen, die Homiletik und Predigt in seinem Werk aufweisen.

²⁰ Zu dieser grundlegenden Problematik der Predigtforschung vgl. WALLMANN, JOHANNES, Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, in: ZThK 106 (2009), 284–304, hier 285; BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27, hier 23f. sowie BEUTEL, Kommunikation des Evangeliums, 16f.

tung immer nur als Manuskript oder gedruckter Text vorliegen, muss sie sich auf die geschriebene bzw. gedruckte Predigt beschränken.²¹ Für den Höreindruck sind gleichwohl auch die Berichte von Hörenden oder aber Reaktionen auf gedruckte Predigten wie die Gesners aufschlussreich.²² Mosheims Predigten haben folglich einen doppelten ‚Sitz im Leben‘: Zuerst sind sie als öffentliche Reden an einem bestimmten Ort (Hof Braunschweig-Wolfenbüttel) und einem konkreten Zeitpunkt zu sehen. Weiter sind sie aber auch gedruckte, literarisch durchformte Texte, die mit der Veröffentlichung auf die lesende Öffentlichkeit zielten. Bei der Rezeption der Predigten als gedruckten Texten handelt es sich damit um eine eigene Form der Erbauungsliteratur. Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt dabei auf den gedruckten Predigten als literarischen Texten, denen ihre Mündlichkeit noch anhaftet. Darin ist auch ihre homiletische Vorbildwirkung sowie die literarische Wirkung Mosheims als Prediger begründet.²³

Um den ersten Ort der öffentlichen Wirkung der Predigten und damit der zuerst Adressierten zu erhellen, ist ein Blick auf den Hof von Braunschweig-Wolfenbüttel notwendig. Bei diesem handelte es sich in der Typologie von Vol-

²¹ Beutel stellt für die Erforschung der Predigt fest: „So reduziert sich die Predigtgeschichte notgedrungen auf die Geschichte ihrer literarischen Gattung.“ (BEUTEL, Kommunikation des Evangeliums, 16). Jonathan Strom betont die Abständigkeit der gedruckten Predigten von den gehaltenen: „Printed sermons, of course, are one or more steps removed from the sermons delivered in the pulpit, and preachers often took the liberty to revise extensively their sermons before publication. [...] Scholars should be careful not to assume exact correspondence between spoken and written sermons.“ (STROM, Pietism, 176). Zur Einordnung gedruckter Predigten vgl. auch DIXON, Sermons in Print, 461f.

²² Die Frage, wie Predigten als Quellen zu behandeln sind, wird durchaus kontrovers diskutiert. Dies hängt an der Einschätzung, ob die Mündlichkeit ein konstitutives Element der Predigt ist und ob gedruckte Predigten noch als Predigt oder vielmehr als Erbauungsliteratur zu beschreiben sind. Im Folgenden werden gedruckte Predigten als für die historische Forschung notwendige Gattung aufgefasst (mit Beutel), auch wenn sie nicht den gleichen Charakter wie eine mündlich vorgetragene Predigt haben. Interessant wäre, ob für neuere Predigten Ton- oder Videoaufnahmen als Quellen herangezogen werden, oder ob auch hier der schriftliche Text die Referenzgröße bleibt. Dies hängt auch mit der jeweiligen Ausrichtung der Predigtforschung zusammen. Betrachtet man die Predigt ausschließlich als mündliche Performance, ist sie aufgrund der unsicheren Quellenlage der historischen Forschung kaum mehr zugänglich.

²³ Beutel merkt hier die grundsätzliche Verengung der predigtgeschichtlichen Forschung an: „Erhalten haben sich überwiegend die Predigten der kirchlich-theologischen Elite. Weil die Predigtgeschichtsforschung daraus wiederum nur eine eng begrenzte Auswahl treffen kann, hat sich die Predigtgeschichte faktisch auf die Geschichte der großen Prediger verengt. Zweifellos zeitigen diese eine besondere Wirkung: als Vorbilder, homiletische Lehrer oder Verfasser von Homiliaren, die dann von Lektoren oder sogenannten Postillenreitern mehr oder weniger mechanisch multipliziert worden sind.“ (BEUTEL, Kommunikation des Evangeliums, 17). Gleichwohl ist am Forschungsdesiderat bezüglich Mosheim abzulesen, dass auch diese ‚großen Prediger‘ kaum erforscht sind.

ker Bauer um einen sogenannten „Musenhof“²⁴, der als solcher eine starke historische Kontinuität und Strahlkraft seit der Regierungszeit von Herzog Heinrich Julius (1589–1613) bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hatte.²⁵ Bei diesem Hoftyp übertraf die kulturelle Bedeutung die Größe des Territoriums, da es sich häufig um sehr kleine Territorien handelte. Der Musenhof sorgte für eine angemessene Repräsentation bei relativ geringeren Kosten und schaffte so ein Renommee, das die mangelnde politische Bedeutung aufwiegen sollte.²⁶ Durch die kulturelle Ausrichtung der Musenhöfe gab es dabei eine größere Offenheit für „bürgerliche Gelehrte und Künstler“²⁷, die begrenzt am Hofleben teilnehmen konnten.²⁸ Mosheims Wirken als Prediger fällt in die Regierungszeiten der Herzöge August Wilhelm (1714–1731), Ludwig Rudolf (1731–1735) sowie Albrecht II. (1735) und Carl I. (1735–1780). Da Mosheims letzte veröffentlichte Predigt in das Jahr 1737 datiert ist, fallen die Predigten hauptsächlich in die Amtszeiten der Herzöge August Wilhelm und Ludwig Rudolf. Deren Anwesenheit wird teilweise separat auf den Titelblättern der jeweiligen Predigten ausgewiesen, meistens aber wird die Zuhörendenschaft einfach als ‚Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel‘ beschrieben. Bei Mosheim handelte es sich dann um den aus Helmstedt zur Predigt herbeigerufenen Theologieprofessor, der gelegentlich (durchschnittlich zwei Mal im Jahr) vor der Hoföffentlichkeit predigte: Mosheim war Gelegenheitsprediger.²⁹ Die enge Verbindung zum Hof zeigt sich auch in Mosheims Widmungen der Predigtbände, die häufig den regierenden Herzog und seine Frau sowie andere Mitglieder des Hauses Braunschweig als Widmungsempfänger anführen.³⁰ Aus diesen Widmungsschreiben lässt sich auch entnehmen, dass der Hof nicht nur der äußere Kontext von Mosheims Predigten ist, sondern deren Veröffentlichung sogar von dort veran-

²⁴ Vgl. BAUER, VOLKER, *Die höfische Gesellschaft in Deutschland von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Versuch einer Typologie (Frühe Neuzeit)*, Tübingen 1993, 73f.

²⁵ Vgl. a.a.O., 74.

²⁶ „Er [scil. der Musenhof] wurde eingesetzt, um trotz ihrer allzu offensichtlichen politischen Funktions- und Machtlosigkeit auch überregional ein Profil zu gewinnen, das durch die prestigeträchtige Förderung von Künsten und Wissenschaften über den zwerghaushalten Charakter der betreffenden Territorien hinwegtäuschen sollte.“ (A.a.O., 76).

²⁷ A.a.O., 74.

²⁸ Vgl. a.a.O., 74f.

²⁹ Mosheim hat zwar in Kiel regelmäßig in Vertretung seines erkrankten Lehrers, des Theologieprofessors Albert zum Felde, in den Jahren 1718 bis 1720 gepredigt, hatte aber formal nie ein Pfarramt inne. Vgl. HEUSSL, Mosheim, 49f. Auch war Mosheim weder „Hof- und Universitätsprediger“ (NIEBERGALL, *Geschichte*, 307) noch „Hofprediger“ (OHLEMAN-CHER, *Schriftthermeneutik*, 368) im institutionellen Sinn.

³⁰ Vgl. MOSHEIM, *Heilige Reden, Widmungsschreiben der Bände 1–7*. Diese öffentliche Sichtbarkeit des höfischen Kontextes der Predigten könnte ihre Verbreitung noch gesteigert haben, ebenso wie der Wunsch bestimmter Personen wie der regierenden Herzöge oder des Königs von Preußen, die Predigten gedruckt zu lesen. Vgl. dazu DIXON, *Sermons in Print*, 462f.

lasst wurde: In der Vorrede zum sechsten, eigentlich als letzten konzipierten Band schreibt Mosheim, dass die Entstehung der Predigten auf die Herzogin Elisabeth Sophie Marie, seine vormalige Kieler Förderin, zurückgehe.³¹ Diese habe Mosheim mit seiner Ankunft in Helmstedt um eine Predigt gebeten. Daran anschließend sei er regelmäßig um Predigten gebeten worden, die nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich (zuerst in Form von Abschriften) und schließlich gedruckt am Hof gewünscht worden seien.³²

In diesem Kapitel werden zuerst sechs Predigten Mosheims detailliert analysiert (7.1) und anschließend die Theologie von Mosheims Predigten anhand ausgewählter Theologumena bestimmt (7.2).

7.1 Exemplarische Analysen

Mosheims Predigten tragen den programmatischen Titel *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*, der auf seine rhetorische Betonung der Predigt als öffentliche Rede hinweist.³³ Die vorliegenden 39 Predigten, veröffentlicht in sieben Bänden,³⁴ wurden in den Jahren zwischen 1723

³¹ Vgl. MOSHEIM, *Zuschrift Heilige Reden* Bd. 6, 7–13. Quellenkritisch ist hier zu bemerken, dass es sich um eine retrospektive Darstellung Mosheims im Abstand von 15 Jahren handelt, gleichwohl ist die Selbstaussage und -stilisierung aufschlussreich.

³² Vgl. a.a.O., 7–10. Mosheim schließt die Reflexion über die Entstehung der Heiligen Reden wie folgt ab: „Ich vertiefe mich unvermerkt in die Geschichte meiner heiligen Reden weiter, als es zu meinem Zwecke nöthig ist. Ich will nichts mehr, als dieses, darthun, daß E. Durchlauchtigkeit den allergerechtesten und größten Anspruch an dieselbe haben. Ist etwas Gutes dadurch in der Gemeine des HERRN ausgerichtet worden, so gebühret dem HERRN der Dank und die Ehre deswegen. Die Wahrheiten, die ich ausgeführt und erkläret, kommen von ihm. Und die Einkleidung und Abhandlung derselben ist eine Frucht der Gaben, die sein allerheiligster Wille mir anvertrauen wollen, und von deren Gebrauche ich ihm dereinst Rechenschaft werde geben müssen. Nächstdem müssen E. Durchlauchtigkeit als die Person angesehen werden, wodurch der HERR den Segen, den er zu meinen Arbeiten geben wollen, vermittelt hat, als die erste Ursache aller Predigten, die in dieser ganzen Sammlung stehen, als die Stifterin aller Vortheile, die das Anhören und Lesen etwa verursacht hat.“ (A.a.O., 11f.).

³³ Vgl. zum Redecharakter der Predigt Kap. 6.4. Mosheims Benennung seiner Predigten als *Heilige Reden* spiegelt einen grundsätzlichen Trend der Aufklärungspredigt wider. Vgl. STRÄTER, *Predigt*, Sp. 74.

³⁴ Neben den Predigtbänden gibt es noch einige Einzeldrucke. Auch sie gehen teilweise auf den Wunsch bestimmter Personen wie bspw. Friedrich Wilhelm I., König in Preußen, zurück. Vgl. HAMMANN, *Mosheims Traupredigt*, 428. Die Einzeldrucke sind im siebten Band der *Heiligen Reden* in einem Band gesammelt und veröffentlicht. Im Folgenden werden diese Ausgaben zitiert: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*, Hamburg 1725; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. Zweites Theil, Hamburg ²1728; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. Dritter Theil, Hamburg ¹1741; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. Vierter Theil, Hamburg 1736; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*.

und 1737 gehalten.³⁵ Damit umfasst Mosheims Predigtstätigkeit einen Zeitraum von 15 Jahren, in dem er durchschnittlich zwei Mal im Jahr gepredigt hat. Einen Schwerpunkt weist die Predigtstätigkeit in den Jahren 1729 bis 1733 auf; hier hat Mosheim im Durchschnitt fast vier Mal im Jahr gepredigt.³⁶ Nach 1737 scheint Mosheim nicht mehr gepredigt zu haben.³⁷ Das Ende von Mosheims Predigtstätigkeit könnte auch im Kontext seiner leicht gesunkenen Gunst am Hof in Wolfenbüttel stehen, da Carl I. Mosheim nicht in gleichem Maße wie seine Vorgänger zu schätzen schien.³⁸ Die *Heiligen Reden* sind zwischen 1725 und 1739 erschienen, der siebte Band mit den Predigten zu außerordentlichen Anlässen ist erst 1743 gedruckt worden. Insgesamt wurden Mosheims Predigten vielfach aufgelegt und über einen Zeitraum von 40 Jahren (1725–1765) regelmäßig nachgedruckt.³⁹ Dabei kam es offensichtlich auch zu

Fünfter Theil, Hamburg 1739; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739; MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden, Die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, Helmstedt 1743.

³⁵ Es ergibt sich folgende Aufstellung: 1723 2 Predigten; 1724 3; 1727 2; 1728 2; 1729 5; 1730 2; 1731 5; 1732 3; 1733 4; 1734 2; 1735 1; 1737 1. Sechs Predigten können zeitlich nicht eingeordnet werden, weil kein Datum vermerkt ist. Dabei handelt es sich um die Predigten aus Band 2 der *Heiligen Reden* (die vor 1727, dem Erstdruck des Bandes gehalten sein müssen, also vermutlich 1725 und 1726) sowie die ersten beiden Predigten in Band 3.

³⁶ Heussi hält für Ende der 1720er Jahre eine vermehrte Predigtstätigkeit am Hof fest, vgl. HEUSSI, Mosheim, 126. 130.

³⁷ Darauf deutet auch seine Äußerung in einem Brief vom 24. August 1735 gegenüber Gottsched hin, dass er das Predigen einstellen wolle: „Mein Predigen hat ein Ende. Sperritur oratur bonus, und wie die Worte weiter lauten. Es war auch gewiß hohe Zeit, mir Feÿer: Abend zu geben. Es will nicht mehr so wie vordem, und der Geist wird früher alt, als mein Leib.“ (GOTTSCHED, Briefwechsel Bd. 3, 399). Bitzel geht davon aus, dass Mosheim die Predigten, die in den Bänden 5 und 6 der Heiligen Reden erschienen sind, vor der Aufgabe seiner Predigtstätigkeit gehalten und ausgearbeitet hat. Vgl. BITZEL, Gelehrtenfreundschaft, 19. Denkbar wäre auch, dass Mosheim weitere Predigten nicht druckfertig ausgearbeitet hat; dies erscheint mir – auch vor dem Hintergrund obiger Äußerung – aber deutlich unwahrscheinlicher.

³⁸ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 165. 192. Jerusalem war seit 1742 Hofprediger, sodass Mosheim womöglich nicht mehr im gleichen Maße wie zuvor zum Predigen aufgefordert wurde. Aufschlussreich ist hier auch, dass Jerusalems Predigten eine große Ähnlichkeit zu denen Mosheims nachgesagt wurde. Vgl. BITZEL, Theology of the Sermon, 76f. sowie SCHÜTZ, Geschichte, 163. Bezüglich dieser Ähnlichkeit interessant ist auch die Tatsache, dass Jerusalem Mosheim als Gottscheds empfohlenes Predigtvorbild ab Mitte des 18. Jahrhunderts ablöste. Vgl. STRASSBERGER, Gottsched und die philosophische Predigt, 313.

³⁹ Für eine Übersicht über die auffindbaren Ausgaben der *Heiligen Reden* vgl. das Quellen- und Literaturverzeichnis. Bei den zahlreichen Auflagen handelt es sich nach meinem Dafürhalten um den Wiederabdruck des Textes der ersten Auflage mit Verbesserungen der Setzfehler, nicht um Überarbeitungen vorheriger Auflagen mit dem Ziel größerer inhaltlicher Veränderungen. In diesem Sinne sind die genutzten Ausgaben (s.o.) dahingehend aufschlussreich, dass auch in Folgeauflagen nach meinem Eindruck keine ausschlaggebenden Änderungen vorliegen. Die Nutzung der Einzelausgaben (und nicht der untenstehenden Sammelauflagen) ist darin begründet, dass das Gefüge der Predigtbände mit den jeweiligen Vorreden für die unmittelbare Rezeption entscheidend war und zu Mosheims Lebzeiten diese

Raubdrucken, gegen die Mosheim sich öffentlich zur Wehr setzte.⁴⁰ Bei der letzten Auflage der *Heiligen Reden* von 1765 war Mosheims Ruf als herausragender Prediger so anerkannt, dass er nach Ansicht eines Rezensenten keiner Kommentierung mehr bedurfte.⁴¹

Auffällig ist, dass die Predigten der Bände drei bis fünf länger sind als die üblichen 50–60 Seiten und zwischen 70–100 Seiten umfassen.⁴² Es ist unsicher, ob Mosheim alle seine Predigten druckfertig überarbeitet hat oder ob die vorliegenden Bände nur eine Auswahl bilden; nach meinem Dafürhalten ist die erste Option wahrscheinlicher: Da er Gelegenheitsprediger war, ist eine insgesamt niedrige Predigtfrequenz anzunehmen. An den vorliegenden Predigtbänden fällt weiterhin auf, dass die Anordnung der Predigten nicht chronologisch erfolgt, auch eine inhaltliche Reihenfolge ist nicht klar zu erkennen.

Mosheims weist in der *Anweisung* zwar auf die Befolgung der Perikopenordnung als überkommene Ordnung hin⁴³, kritisiert sie aber, denn sie hemme

Anordnung auch in Sammelabdrucken beibehalten wurde. Die letzte Ausgabe der Mosheimischen Predigten ist die Sammelausgabe von 1765: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Sämtliche Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. In dreyen Bänden, Hamburg 1765. Nach seinem Tod erschienen noch zwei Sammelausgaben seiner Predigten, obige aus dem Jahr 1765 in drei Bänden und eine vorherige aus dem Jahr 1757 in zwei Bänden: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. In zwey Bänden, Hamburg 1757. Zu dieser Ausgabe äußerte sich ein Rezensent 1757 wie folgt: „Da sie vorher in sechs Teilchen abgesondert gewesen, hat sie der Verleger nunmehr in zween Bände getheilt, und weder an Druck noch Papier etwas fehlen lassen. Das ist alles was wir zu sagen haben. Der Mosheimische Nahme empfiehlt das übrige von selbst.“ ([ANONYM,] *Rezension Mosheim, Heilige Reden* [...]. In zween Bänden, in: *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* 43 [1757], 349–350, hier 350.).

⁴⁰ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Helmstedt*, in: *Hamburgische Berichte von neuen Gelehrten Sachen* 10 (1741), 495–496 sowie MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Helmstädt*, in: *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* 27 (1741), 555–556. Es handelt sich bei diesem Protest Mosheims um ein identisches Schreiben, das in zwei Zeitschriften gleichzeitig veröffentlicht wurde.

⁴¹ „Es ist unnöthig, die Vortrefflichkeit dieser heiligen Reden, theils in Ansehung der vorgetragenen Lehren, und deren Ausführung; theils in Ansehung der ungezwungenen Beredsamkeit, mit welcher sie vorgetragen sind, erst itzt zu rühmen: das Ansehen eines Mosheims ist viel zu fest gegründet, und zu allgemein, als daß wir etwas hinzusetzen könnten.“ ([ANONYM,] *Rezension Mosheim, Sämtliche Heilige Reden*, in: *Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen* 51 [1765], 245–246) An späterer Stelle bemerkt der Rezensent, dass „Liebhaber [] der Mosheimischen Schriften [...] alle Leute von Geschmack“ (245) seien. In einer weiteren Rezension aus dem Jahr 1767 zu den Sämtlichen Heiligen Reden urteilt der Rezensent Friedrich Gabriel Resewitz: „Die Mosheimischen Predigten behaupten noch immer den Vorzug, daß sie am meisten unter allen die Vollkommenheiten einer Kanzelrede in sich vereinigen. [...] Wir freuen uns also, daß seine Predigten unter uns noch stets den Beyfall erhalten, den sie verdienen [...]“ ([RESEWITZ, FRIEDRICH GABRIEL,] *Rezension Sämtliche heilige Reden*, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 5 [1767], 244–245.)

⁴² Die Predigtbände liegen im Oktavformat vor. Ausgemessen an einem Exemplar von Mosheims *Heiligen Reden* hat eine Seite eine Breite von 10 cm und eine Höhe von 16,5 cm.

⁴³ Vgl. MOSHEIM, *Anweisung*, 2. 6–12.

die natürliche Anordnung der Gedanken.⁴⁴ Er weicht selbst häufig von der Perikopenordnung ab – diese galt freilich nur für den sonntäglichen Hauptgottesdienst.⁴⁵ Vermutlich ist eine derartige Abweichung durch Mosheims Sonderstellung als Gelegenheitsprediger begründet.⁴⁶ Die Predigttexte umfassen meistens nur ein bis zwei Verse,⁴⁷ es finden sich jedoch auch solche mit größerem Umfang zwischen sieben und zwölf Versen⁴⁸. Insgesamt dominieren die sehr kurzen Predigttexte.⁴⁹ Vor allem einzelne Verse werden ausführlich analysiert und aus der in ihnen liegenden Lehre wird das Predigtthema erhoben.⁵⁰

Für die Predigtanalyse wird die von Steiger herausgegebene Erbauungsschrift *Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes*, über deren Einordnung als Predigt ein Dissens besteht, nicht herangezogen.⁵¹ Es handelt sich m.E. tatsächlich nicht um eine Predigt, zumindest nicht in der Form, wie Mosheims Predigten gewöhnlich in der Druckfassung erscheinen: Der Text ist in 18 gleichförmige Paragraphen unterteilt, es gibt keine adressatenbezogenen Anreden und auch keinen typischen Predigtaufbau.⁵²

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 7.

⁴⁵ Schon Niebergall stellt Mosheims Abweichen von der Perikopenordnung bei gleichzeitigem Bemühen um eine solide Textbehandlung fest. Vgl. NIEBERGALL, *Geschichte*, 307. Es ist jedoch zu beachten, dass die Perikopenordnung nur für den Hauptgottesdienst am Sonntag galt. Michael Meyer-Blanck hält fest, dass die Perikopenordnung in der Aufklärung zunehmend kritisiert worden sei und Schleiermacher weniger vom biblischen Text als vielmehr von der „glaubenden Erfahrung“ ausgehe. Die liberale Predigt Ende des 19. Jahrhunderts habe sich schließlich von den Perikopen gelöst und immer kürzere Predigttext gewählt. Vgl. MEYER-BLANCK, MICHAEL, *Gottesdienstlehre (NThG)*, Tübingen 2011, 193f. Beide Tendenzen deuten sich schon bei Mosheim wie im 18. Jahrhundert insgesamt an.

⁴⁶ Im Luthertum gab es einen Perikopenzwang, nach der im Gottesdienst am Sonntagvormittag die Evangelien, am Nachmittag die Epistel gepredigt wurden. Daraus entstand die Schwierigkeit, dass jedes Jahr der gleiche Predigttext gepredigt werden musste. Der Perikopenzwang war ein Proprium des Luthertums, das die Reformierten zugunsten einer *lectio continua* nicht hatten. Gleichwohl gab es aber eine gewisse Vielfalt an Texten, die neben der Bibel als Predigttexte in Frage kamen, so auch Katechismen, Bekenntnisschriften, Kirchenlieder und Sprichwörter. Vgl. BEUTEL, *Kommunikation des Evangeliums*, 9–11; NIEBERGALL, *Geschichte*, 292; SCHÜTZ, *Geschichte*, 118. Nach SCHIAN, *Geschichte der christlichen Predigt*, 670 waren die Perikopen im 17. Jahrhundert für den Hauptgottesdienst verbindlich geworden.

⁴⁷ Besonders ersichtlich in Band 2 der Heiligen Reden, in dem alle Predigttexte nur 1–2 Verse umfassen; auch in Band 5 dominieren sehr kurze Predigttexte mit 1–3 Versen.

⁴⁸ Längere Predigttexte finden sich in Band 1, Band 3, Band 6.

⁴⁹ Es ergibt sich das Verhältnis von 26 kurzen zu 10 langen Predigttexten.

⁵⁰ Vgl. die Analysen in diesem Kapitel.

⁵¹ Vgl. MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes*. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

⁵² Vgl. STEIGER, JOHANN ANSELM, Nachwort, in: Johann Lorenz von Mosheim, *Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes*. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 59–80, hier 63.

Im Folgenden werden exemplarisch sechs Predigten analysiert, die einen anschaulichen Eindruck von Mosheims Predigtstil vermitteln. Selbstverständlich bilden sie nur einen Ausschnitt aus seinen sieben Bänden an *Heiligen Reden*, zeigen jedoch im Detail Mosheims Stil und seine gepredigte Theologie.⁵³ Die Analysen folgen einer Denkbewegung Mosheims, die von der Verteidigung des Auferstehungsglaubens (*Der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel*) auf eine Nachfolgechristologie (*Das Wachstum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi*) führt. Die Eröffnung der Predigtanalysen mit zwei christologisch konnotierten Predigten entspricht Mosheims christozentrischer Theologie. Die Infragestellung des Glaubens, besonders der göttlichen Vorsehung, ist Thema der Predigt *Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung*. Die Verbindung von Ethik und Eschatologie ist – mit je eigenem Schwerpunkt – Thema der beiden Predigten *Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen* und *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit*. Abgeschlossen werden die exemplarischen Analysen mit einem Exkurs zu Mosheims Amtsverständnis und der Predigt *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden*, was eine Klammer zu den homiletischen Fragestellungen bildet. In der Analyse von Predigten unterschiedlicher Themen zeigt sich Mosheims theologisches Profil deutlich. Da die Predigten die klassische Zuordnung der Dogmatik in Topoi vielfach überschreiten (auch dies ist ein Charakteristikum seiner Predigten), sind die Analysen als unabhängig voneinander lesbare Miniaturen gedacht. Ihre inhaltlichen Verbindungen werden auch in der Gesamtschau der Theologie deutlich.⁵⁴

Die Untersuchung der Predigten erfolgt nach einem gleichbleibenden Analyseschema, das Gliederung, inhaltliche Zusammenfassung, Motiv- und Begriffsanalyse, theologische Themen und Psychologie der Predigt sowie eine rhetorisch-homiletische Analyse umfasst. In jeder Analyse werden neue Aspekte von Mosheims Predigten sichtbar, an denen sich Grundsätzliches aufzeigen lässt. Die analysierten Predigten stammen aus den Jahren 1724, 1727, 1729, 1732 und 1735. Damit ergibt sich ein Abstand von ca. 3 Jahren zwischen den Predigten, sodass sie einen chronologischen wie thematischen Querschnitt durch Mosheims Werk bilden. Es ist jedoch zu beachten, dass drei Predigten aus Band 4 der *Heiligen Reden* stammen, also gleichzeitig veröffentlicht wurden. Daraus lässt sich entnehmen, dass der Veröffentlichungszeitpunkt teilweise relativ weit entfernt vom Vortragszeitpunkt anzusetzen ist.

⁵³ Für das vorliegende Kapitel wurden alle Predigten der *Heiligen Reden* ausgewertet und analysiert. Die ausgewählten sechs Predigten stellen nach dieser Lektüre einen exemplarischen, aber durchaus repräsentativen Ausschnitt dar. Die Themen und Elemente, die nicht separat analysiert wurden, werden unter anderem in Kap. 7.2 und Kap. 7.3 berücksichtigt.

⁵⁴ Vgl. Kap. 7.3.

7.1.1 Predigtanalyse *Der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel*⁵⁵

a) Die Predigt als Quelle

Die erste zu untersuchende Predigt trägt den Titel *Der Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel* und behandelt 2 Kor 4,10–11 als Predigttext.⁵⁶ Sie wurde am 14. April 1724 in Wolfenbüttel vor dem Herrscherhaus Braunschweig-Wolfenbüttel gehalten. Diese Angaben finden sich auf dem Titelblatt der Predigt und lassen nur in begrenztem Umfang Rückschlüsse auf den gottesdienstlichen Kontext und die (Anzahl der) Hörenden zu. Als Kontext ist jedoch anzunehmen, dass mit dem Herrscherhaus auch der Hof versammelt war, der im 18. Jahrhundert nach wie vor als wichtige Öffentlichkeit anzusehen ist.⁵⁷ Nicht vermerkt ist auf dem Titelblatt, dass es sich um eine Predigt am Karfreitag handelt. Daraus ergeben sich zwei Optionen: Als evangelische Hochschätzung des Karfreitags könnte die Predigt als theologische Eröffnung des Predigtbandes gelesen werden. Gleichzeitig könnte es sich wegen ihrer Spitzenstellung um eine von Mosheim als besonders gelungen empfundene Predigt handeln, die den Band eröffnen soll. Chronologisch dürfte sie die vierte Predigt sein, die Mosheim am Hof gehalten hat.⁵⁸ Zeitlich fällt die Predigt in Mosheims erste Jahre als Professor in Helmstedt, wo er seit 1723 wirkte.⁵⁹ Es handelt sich um die erste von fünf Predigten in Mosheims erstem

⁵⁵ Diese Predigtanalyse findet sich in ähnlicher Form auch im folgenden Aufsatz: FARNBAUER, SOPHIA, Erbauung und Beredsamkeit bei Johann Lorenz von Mosheim, in: Jan Hofmann u.a. (Hg.), *Predigt und Erbauung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der protestantischen Kanzelrede* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart), Tübingen 2024, 23–37 (im Druck).

⁵⁶ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725, 1–63. Eine sehr positive Rezension des Bandes findet sich unter [ANONYM,] Rezension Mosheims Heilige Reden Erster Theil Auserlesene theologische Bibliothec, 156–175. Eine zweite wohlwollende Rezension des ersten Bandes, die die herausragende sprachliche Gestalt und theologische Substanz der Predigten lobt, findet sich hier: [ANONYM,] Rezension Mosheim, Heilige Reden, Tl. 1, 1725, in: *Deutsche Acta Eruditorum*, 111. Theil (1725), 193–208.

⁵⁷ Vgl. MARTUS, Aufklärung, 44–54, besonders 46f. „Sie [scil. die Höfe] waren – kurz gefasst – Zentren ‚politischer Entscheidungen, wirtschaftlicher Initiativen und des kulturellen Lebens‘; auch Wissenschaftsförderung zählte zu den Domänen des Hofes.“ (A.a.O., 46).

⁵⁸ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 1. Das ergibt sich aus der Zuschrift zu Band 6, wo Mosheim erklärt, auf Wunsch der Herzogin Elisabeth das erste Mal in Vechelde gepredigt zu haben und den Datierungen der Predigten in Band 1 der Heiligen Reden. Die erste Predigt, die Mosheim vor dem Hof auf Geheiß der Herzogin Elisabeth Sophie Marie gehalten hat, ist die zweite Predigt des ersten Bandes vom ersten Sonntag nach Trinitatis 1723, ‚Die betrübten Früchte einer wollüstigen Lebensart‘ (A.a.O., 64–118). Sie war der Ausgangspunkt für die Herzogin, Mosheim öfter zum Predigen zu bewegen.

⁵⁹ Vgl. HEUSSI, Mosheim, 13.

Band der *Heiligen Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre JESU Christi*.⁶⁰ Dieser erschien 1725 in Hamburg bei Theodor Christ[oph] Felginer. Die Herausgabe im Jahr 1725 steht damit in einer relativen zeitlichen Nähe zum Vortragszeitpunkt. Obwohl die einzelnen Texte durchweg als Reden bezeichnet werden, sind sie der Gattung Predigt zuzuordnen. Mosheims eigene Bezeichnung der Predigten als *Heilige Reden* zeigt die rhetorische Ausrichtung der Predigten.⁶¹ Der erste Band der *Heiligen Reden* ist in zahlreichen Auflagen erschienen und hat von allen Predigtbänden insgesamt die meisten Auflagen erlebt.⁶²

Für die Auswahl dieser Predigt spricht zum einen, dass sie als Eröffnungstext nicht nur für den einzelnen Predigtband, sondern auch für die folgenden sechs Bände fungiert; zum anderen wurde sie von mehreren Autoren als herausragendes Beispiel für Mosheims Predigtstil angeführt.⁶³ Aufgrund dieser Vorannahmen erscheint eine ausführliche Predigtanalyse hier lohnend, denn sie führt über den bisherigen (eher knappen) Forschungsstand hinaus.

b) Analyse der Predigt

Gliederung

Die Predigt beginnt mit einer fünfseitigen Einleitung, in der das Thema (die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, bewiesen durch das apostolische Leiden) bestimmt und seine Relevanz (an der Auferstehung hänge der christliche Glaube) herausgestellt wird. Anschließend teilt Mosheim die folgende Abhandlung in zwei Teile: Der erste Teil (8–24) behandelt das Leiden der Apostel *an sich*, der zweite Teil (25–49) führt den Beweis der Auferstehung Jesu über das apostolische Leiden (in drei Einzelbeweisen). Nach diesen beiden Teilen folgt ein

⁶⁰ Der letzte Text in diesem Predigtband („Gedancken über die Lehre derer, welche die Ewigkeit der Höllen Straffen leugnen“) wird von mir als schriftliche Abhandlung aufgefasst. Dass es sich bei diesem Text nicht um eine Rede handelt, kündigt schon das Titelblatt an: Dort ist ersichtlich, dass sowohl *Heilige Reden* als auch Mosheims Gedanken über die Ewigkeit der Höllenstrafen enthalten sind.

⁶¹ Vgl. für Mosheims Verhältnis zur Rhetorik Kap. 5.1.

⁶² Eine genaue Bezifferung der Auflagen ist aufgrund uneinheitlicher Nummerierung schwierig. Bei der hier zitierten Auflage handelt es sich um die erste von 1725. Es folgen weitere Auflagen: 1726 (2. Auflage Hamburg: Felginer), 1731 (4. Auflage Hamburg: Felginer), 1734 (5. Auflage Hamburg: Felginer), 1740 (6. Auflage Hamburg: Felginer), 1741 (Neue Auflage Frankfurt/Leipzig), 1747 (7. Auflage Hamburg: Bohn). Es finden sich folgende Sammelausgaben: 1738 (*Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre JESU Christi*, Hamburg 1732²1738 [enthält die Theile 1–3]), 1757 (*Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre JESU Christi*. In zwey Bänden, Hamburg 1757), 1765 (*Sämmtliche Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre JESU Christi*. In dreyen Bänden, Hamburg 1765).

⁶³ Peters hält sie für „die beste Probe von Mosheims Apologetik und von seiner psychologischen Darstellung.“ (PETERS, Bahnbrecher, 206). Gleichzeitig verweist Peters auf HEUSSI, Mosheim, 113 FN 4: Heussi hält diese Predigt für „besonders glänzend“.

letzter Abschnitt (50–63) zum Nutzen bzw. zur Anwendung des Gehörten, der eine eigene Behandlung der Theodizeefrage darstellt.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Die Auferstehung Jesu⁶⁴ sei der Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Für Paulus hänge an der Auferstehung Jesu der christliche Glaube schlechthin. Die Zweifel und Anfragen an den Glauben, wie sie von Mosheims Zeitgenossen geäußert würden, seien also mit der Frage nach der Auferstehung Jesu zu beantworten: Sei Jesus auferstanden, dann sei der Glaube wahrhaftig oder sei Jesus nicht auferstanden, dann sei der Glaube nichtig. Dabei kritisiert Mosheim vor allem die Argumente, die vernünftig schienen, einer näheren Betrachtung aber nicht standhielten.⁶⁵ Die Auferstehung Jesu sei der Kern der apostolischen Verkündigung. Mosheim entfaltet im Anschluss an die paulinische Argumentation, dass das Leiden und Sterben der Apostel die (paradoxe) Bestätigung für die Auferstehung Jesu sei.⁶⁶ Diesen Zusammenhang macht er zum Thema seiner Predigt, für die er explizit das doppelte Ziel einer deutlichen Erklärung und religiösen Anwendung ausweist.⁶⁷ Die Aufteilung der zwei Teile der Abhandlung folgt dem Thema: Zuerst will Mosheim das apostolische Leiden an sich betrachten, danach aus diesem Leiden die Auferstehung Jesu beweisen. Für Mosheims Homiletik ist die deutliche Unterscheidung zwischen Paulus und ‚weltlichen Rednern‘ interessant: Paulus spreche von seiner eigenen existentiellen Erfahrung, von der Verbindung von Tod und Leben, dem Leidvollen und dem Herrlichen. Weltliche Redner kritisiert Mosheim dahingegen als nur auf ‚Verstandesspiele‘ fokussiert, die keine tragfähige Weisheit enthielten.⁶⁸

Abhandlung: Die Abhandlung beginnt mit einer Kontextualisierung der Situation in Korinth, in die der Predigttext hineinspreche. Paulus wehre sich hier gegen Gemeindeglieder in Korinth, die Mose für wichtiger als Jesus hielten und die apostolischen Befugnisse in Frage stellten, weil die Apostel nicht alle Menschen erreichten und ein leidvolles Leben führten.⁶⁹

1. Teil: Das Leiden der Apostel sei ein doppeltes: Sie trügen das Sterben Jesu schon täglich an ihrem Leib und sie stürben um Jesu willen.⁷⁰ Das ‚Sterben Jesu am Leib tragen‘ habe dabei eine dreifache Bedeutung: Das Leiden sei

⁶⁴ Hier ist eine semantische Klärung notwendig: Auch wo Mosheim vom ‚Leben Jesu‘ spricht, meint er die Auferstehung Jesu. Diese Präzisierung findet sich bei MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 25.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 2f.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 3–5.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 5.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 6.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 7–10.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 10f.

groß, dauere lebenslang und sei ein Kennzeichen des Apostelamtes.⁷¹ Die Apostel trügen in ihrem Leiden den Kreuzestod Jesu mit. Hier verweist Mosheim auf das Gleichnis, mit dem Jesus seine Nachfolger als Menschen beschrieben habe, die ihr Kreuz trügen.⁷² Das Leiden sei auch am Körper der Apostel selbst sichtbar gewesen. Mosheim weist in diesem Zusammenhang auf die antike Praxis hin, Sklaven mit einem Brandzeichen als ‚Besitz‘ zu kennzeichnen. So seien auch die Apostel als Jesu Eigentum durch das Leiden gekennzeichnet.⁷³ Das Leiden als Brandzeichen des Apostelamtes beweise folglich den göttlichen Hintergrund dieses Amtes.⁷⁴ Um der Menschen willen (zu allen Zeiten!) sei es nötig gewesen, dass die Prediger des Evangeliums die Botschaft durch das Leiden bewahrheiteten. Die Wahrheit der Lehre stehe und falle mit der Bereitschaft derjenigen, die sie verkündeten, auch zu leiden.⁷⁵ Mit dem Leiden der Apostel werde auch deren Botschaft lebendig – im Nachdenken über die Verbindung von Glauben und Leiden würde auch der Unglaube bei vielen Menschen zurückerleben.⁷⁶

2. *Teil:* Es gebe eine Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Leiden und der zukünftigen Auferstehung der Toten. Gerade im Tod der Apostel, die den Auferstandenen verkündigten, zeige sich die zukünftige Auferstehung.⁷⁷ Mosheim führt insgesamt drei Beweise durch, wobei der erste und der zweite deutlich breiter als der dritte ausgeführt werden. Auch Einwände und Anfragen führt Mosheim auf und versucht sie zu entkräften. Der erste Beweis läuft über das Leiden der Apostel als Beglaubigung der Auferstehung. Die Apostel litten wegen der Botschaft, die sie verkündigten (den auferstandenen Jesus). Wenn sie diese Verkündigung aufgegeben hätten, hätten sie ein leidfreies Leben führen können. Da sie aber weiterhin die Auferstehung verkündigt hätten, seien sie von deren Wahrheit überzeugt gewesen.⁷⁸ Das Festhalten an der Botschaft liege also nicht an Unvernunft oder Vorteilsstreben, sondern an der Gewissheit der Auferstehung.⁷⁹ Mosheim geht hier auf den Einwand ein, dass viele Menschen sich in Traum oder Phantasie etwas einbildeten. Demgegenüber zeige die Bereitschaft zum Leiden die Wirklichkeit der Auferstehung. Außerdem sei die Auferstehung für die Apostel so tiefgreifend gewesen, dass sie ihr Leben verändert und über mehrere Jahrzehnte bestimmt habe. Das könne nicht das Resultat einer Einbildung sein.⁸⁰ Gegen diese spreche nach Mosheim

⁷¹ Vgl. a.a.O., 11.

⁷² Vgl. a.a.O., 13f.

⁷³ Vgl. a.a.O., 16.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 17.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 19f.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 23f.

⁷⁷ Vgl. a.a.O., 26f.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 28–30.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 30.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 31f.

auch, dass es doch zwölf Apostel waren, die von der Auferstehung gewusst hätten – sollten sie alle von ihrer Einbildung betrogen worden sein?⁸¹ Mosheim führt dieses Argument am Beispiel des Paulus durch: Paulus erlebe die Wirklichkeit der Auferstehung in einer Vision, die ihn sein bisheriges Leben verlassen und zum Botschafter der Auferstehung werden lasse.⁸²

Der zweite Beweis widmet sich der Verbindung zwischen menschlichem Leiden und daraus resultierender Traurigkeit. Weil auch sehr gläubige Menschen an ihre körperliche Natur gebunden seien, weinten sie. Die Apostel dagegen seien zufrieden und sogar fröhlich.⁸³ Als Einwand bringt Mosheim an, dass die Apostel das Leiden womöglich nur wegen der Hoffnung auf Belohnung so gut ertragen hätten. Dagegen spreche, dass gerade diese Hoffnung schon göttlich qualifiziert sei: Sie wüssten zwar noch nicht, wie die Seligkeit beschaffen sein würde, hofften aber schon darauf. Gleichzeitig sei diese Zuversicht durch kein Leid zu schmälern – sie müsse also göttlich sein.⁸⁴ Trotz ihres Leidens hielten die Apostel an der Botschaft von der Auferstehung fest; dabei seien ihre Seelen aber nicht ängstlich oder betrübt. Also müsse eine göttliche Kraft in ihnen wirken.⁸⁵

Als dritten Beweis bringt Mosheim die vielfach geschehene Errettung der Apostel durch Wunder. Hier sieht Mosheim die stärkste Überzeugungskraft, weshalb er auch auf eine ausführliche Darlegung verzichtet (dieser ‚Beweis‘ nimmt nur zwei Seiten ein).⁸⁶

Nutzen der Betrachtung: Mosheim konstatiert: Die eigene Gegenwart sei deutlich unterschieden von der der Apostel. Der Text diene gegenwärtig (d.i. zu Mosheims Zeit) als Vergewisserung des Auferstehungsglaubens.⁸⁷ Mosheim fasst die entscheidenden Glaubenspunkte so zusammen: „Die lebendige Hoffnung fließt aus der Gewißheit des Lebens Jesu. Was verlangen wir weiter? Wir haben alles gefast / wenn wir diese drey Dinge begriffen haben: *Die Zeugen Jesu sterben. Jesus lebt. Wir werden mit ihm leben.*“⁸⁸ Auffällig ist hier, dass Mosheim die entscheidenden Glaubensinhalte in drei kurzen, merkfähigen Sätzen zusammenfasst. Seiner Auffassung nach diene der Text dazu, das eigene Urteil über Gott zu überdenken: Die Ordnung Gottes sei nicht einsehbar (vor allem hinsichtlich des Leidens), also stehe es den Menschen nicht zu, über Gott zu urteilen.⁸⁹ Es folgt eine Behandlung der Theodizeefrage in einer Ausbalancierung der Beziehung zwischen Menschen, Mitmenschen und Gott. Zu-

⁸¹ Vgl. a.a.O., 35f.

⁸² Vgl. a.a.O., 37–41.

⁸³ Vgl. a.a.O., 42f.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 45f.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., 47f.

⁸⁶ Vgl. a.a.O., 48f.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., 49f.

⁸⁸ A.a.O., 50. Hervorhebung im Original fettgedruckt.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 50.

erst hält Mosheim fest, dass Leiden kein Zeichen der Ungnade Gottes, sondern ein Zeichen seiner Liebe sei. Menschen sollten also mit Vorsicht über ihre leidenden Mitmenschen urteilen.⁹⁰ Nachfolgend referiert er die Infragestellung Gottes: Wenn Menschen litten, dann gebe es keine Vorsehung. Warum verhindere Gott das Leiden nicht? Diese Frage werde in Mosheims Gegenwart zum grundlegenden Zweifel am christlichen Glauben. Er wendet ein, dass auch das Leiden von Gottes Weisheit geordnet, jetzt aber noch nicht einsichtig sei.⁹¹ Es diene dazu, die Menschen zu bekehren, denn Glück sei kein geeignetes Mittel um sich auf Heiligung und Ewigkeit vorzubereiten. Gottes Wunsch sei es, dass die Menschen sich heiligten, also wende er dazu die passenden Mittel an. Hier zeigt sich das pädagogische Ziel des Leidens. Da Zwang der Vernunft widerstrebe und der Offenbarung widerspreche, wolle Gott die Menschen nicht zum Guten zwingen.⁹² Die Menschen litten an ihrem natürlichen Körper, wovon Gott sie nicht entbinden könne, denn das sei eine eschatologische Erlösung. Gottes Gnade könne jedoch die Seele des Menschen stärken und ihm so eine gewisse Ruhe verschaffen. Die Lehre Jesu verweise die Menschen auf das Unsichtbare und tröste sie dadurch.⁹³

In einem letzten Abschnitt kritisiert Mosheim das Urteilen über leidende Menschen. Dabei werde häufig willkürlich Heiligkeit oder Sündhaftigkeit mit dem Leiden verbunden. Mosheim wird in seiner Ablehnung dieser Verurteilung der Leidenden als Sünder sehr deutlich und fordert implizit auf, solches Urteilen zu unterlassen.⁹⁴ Es gebe viele (verborgene) Gründe, warum Menschen litten. Auch Jesus mahne zu Vorsicht dabei, ein Urteil über Mitmenschen zu fällen. Gleichzeitig versichert Mosheim, dass auch im Leiden Christus bei den Menschen sei. In und mit ihrem Leiden sollten sie Gott loben.⁹⁵ Den Abschluss bildet ein Gebet, in dem Jesus als Mitleidender angesprochen und um Beistand gebeten wird.⁹⁶

Motiv- und Begriffsanalyse

Das Zentrum der Predigt liegt im Themenbereich Leiden. Leiden wird in doppelter Hinsicht als Thema bearbeitet: In der Abhandlung begegnet es als Leiden der Apostel um der Verkündigung willen, in der Nutzenanwendung dann als individuelles und/oder kollektives menschliches Leid. Hier tritt auch als Aktualisierung des Textes die Theodizeethematik in den Vordergrund, die für das

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 51.

⁹¹ Vgl. a.a.O., 52.

⁹² Vgl. a.a.O., 54f.

⁹³ Vgl. a.a.O., 56f.

⁹⁴ Vgl. a.a.O., 58.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 59–63.

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 63.

apostolische Leiden eine geringe Rolle gespielt hatte. Beim apostolischen Leiden treten zwei Motive besonders hervor: Als erstes das Brandzeichen als ‚Eigentumsmarkierung Jesu Christi‘, das Mosheim aus der historischen Kontextualisierung des Ausdruckes ‚Wir tragen das Sterben Jesu *an unserm Leibe*‘ herleitet.⁹⁷ Er betont hier das begrenzte Auslegungsvermögen „irdische[r] Gelehrsamkeit“⁹⁸ und zieht das spezifisch theologische Wissen heran (heute eher als historisches einzustufen): ‚an unserm Leib‘ meine die antike Praxis, Sklaven mit dem Brandzeichen des Besitzers zu versehen – welchem Herrn sie gehörten, werde also schon äußerlich sichtbar. Auf Grundlage dieser historischen Kontextualisierung entfaltet Mosheim das Leiden als Brandzeichen der Apostel. Dieses Bild, das das Leiden der Apostel als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zu Jesus Christus bestimmt, gründiert in der Folge auch die weitere Auslegung von Leiden: Wo Leiden und apostolisches Verkündigungsamt erwähnt werden, bleibt das Motiv präsent. Das zweite Leidensmotiv des Kreuztragens erscheint zweimal: Zuerst als Tragen des Sterbens und damit auch des Kreuzes Jesu durch die Apostel. Das Kreuztragen fungiert als Nachfolgeauforderung, die von Jesus selbst stamme.⁹⁹ Paulus zitiere mit seinem Ausdruck ‚das Sterben Jesu tragen‘ indirekt die Nachfolgeauforderung Jesu in Mt 16, 24. Dieses ‚Gleichnis‘ werde vom „geschickte[n] Redner“¹⁰⁰ Paulus zurecht in den Worten des Predigttextes angedeutet. Das Kreuztragen wird anschließend zum Gegenstand der detaillierten Vorstellung: Die Hörenden sollen sich möglichst genau in die Situation der Apostel hineinversetzen, damit der Ausdruck „Wir tragen das Sterben Jesu“¹⁰¹ präsent und anschaulich wird.¹⁰² Bei der zweiten Erwähnung handelt es sich um eine Begründung des apostolischen Leidens durch das Kreuz – das Leiden führe zu einer höheren Glaubwürdigkeit der Botschaft: Den ‚Götzendienern‘ gehe es gut und sie sorgten nur für sich, die Apostel nähmen viel Leid auf sich, um die Auferstehung Jesu zu verkündigen. Das alles diene einer beständigen Glaubwürdigkeit der Botschaft – gerade auch für Mosheims Gegenwart. Hier nimmt Mosheim über das Leiden als Beweis der Glaubwürdigkeit eine Aktualisierung vor.¹⁰³

Der dem Leiden korrespondierende Zentralbegriff ist Auferstehung bzw. Leben. Wichtig für das Verständnis der Predigt ist, dass Mosheim die Begriffe

⁹⁷ Vgl. a.a.O., 16–18.

⁹⁸ A.a.O., 16.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 13–15. Verweis am Rand auf Mt 16, 24.

¹⁰⁰ A.a.O., 13.

¹⁰¹ A.a.O., 15.

¹⁰² „Geliebte Freunde in JEsu: last uns hie der Einbildungs=Krafft unsrer Seelen etwas Raum lassen! So geneigt diese Krafft sonst zum Irrthum ist / so wenige dürfen wir hie deswegen Sorge tragen. Je lebhafter wir den Zustand der Ubelthäter uns vorstellen werden / die ihr Kreuz trugen / je heller wird uns die Krafft dieser Worte Pauli werden: Wir tragen das Sterben JEsu.“ (A.a.O., 14f.).

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 19f.

Auferstehung Jesu/Leben Jesu äquivalent benutzt. Auffällig ist, dass dieser Begriff insgesamt relativ blass bleibt, obwohl doch der Beweis der Auferstehung das erklärte Ziel der Predigt ist. Weil die Auferstehung der Beweis des christlichen Glaubens ist, verwendet Mosheim einen Großteil seiner Argumentation darauf, sie als reales Ereignis vermittelt durch das apostolische Leiden beweisen zu können.¹⁰⁴ Peters' Einschätzung, dass hier eine apologetische Motivation zugrunde liegt, ist durchaus berechtigt: Es geht Mosheim um einen *Beweis* der Auferstehung gegen deren Infragestellung, nicht um ein Verständnis der Auferstehung an sich.

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Auferstehung und Leiden: Die Auferstehung Jesu ist der zentrale Ankerpunkt des christlichen Glaubens, den Mosheim mit seiner Predigt über eine ‚Theologie des Leidens‘ beweisen will. Motivisch dominiert das Leiden der Apostel in unterschiedlichen Ausformungen und zeigt dabei eine deutliche Beweisstruktur: Wer (wie die Apostel) so ein Leid auf sich nehme, dessen Botschaft müsse wahrhaftig sein. Das Interessante an dieser Beweisführung ist, dass die Auferstehung *selbst* fast gar nicht zu Wort kommt. Es geht nicht um das Ereignis der Auferstehung an sich, z.B. wie es sich abgespielt haben könnte und welche Zeugen sich dafür fänden. Entscheidend ist für Mosheim nur, *dass* die Auferstehung stattgefunden habe und die Apostel die Auferstehungsbotschaft mit ihrem Leiden beglaubigten.

Theodizee: Der Abschnitt zum Nutzen widmet sich dann einer Aktualisierung des Textes durch die Fokussierung auf die Theodizeefrage. Für Mosheims Gegenwart stelle sich die Frage, wie Gottes Allmacht und menschlich-alltägliches Leiden zusammengedacht werden könnten. Hier fallen zwei grundlegende theologische Weichenstellungen auf: Leiden sei kein Zeichen der Ungnade, sondern der Liebe Gottes. Es resultiere also nicht aus der Abwendung Gottes von Menschen. Daraus folgert Mosheim, dass ‚wir‘¹⁰⁵ unsere Mitmenschen nicht richten sollten.¹⁰⁶ In seiner Formulierung der Theodizeefrage greift Mosheim die (wie es scheint) gegenwärtig formulierte Infragestellung Gottes auf, die sich als Zweifel an der Vorsehung manifestiere.¹⁰⁷ Kurz

¹⁰⁴ Vgl. die ersten beiden Sätze der Predigt: „Es ist nichts, das die Wahrheit unsers allerheiligsten Glaubens so leicht und kräftig beweist / als die Auferstehung unsers JEsu. Paulus hat schon längst den gantzen Beweiß der Lehre Christi in dem einigen Beweiß der Erweckung unsers Heilandes zusammen gefast.“ (A.a.O., 2).

¹⁰⁵ Zur Analyse dieses rhetorischen ‚Wir‘ siehe rhetorisch-homiletische Analyse.

¹⁰⁶ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 51. Die Mahnung, sich vom Verurteilen zu enthalten, begegnet außerdem a.a.O., 58–60.

¹⁰⁷ „Man schliet: Die Heiligen leiden; daher ist keine *Vorsehung* / die auf die Sachen der Menschen acht hat.“ (A.a.O., 52. Hervorhebung durch Vf.).

darauf konstatiert Mosheim: „Dieser Vorwurff ist alt.“¹⁰⁸ Die folgenden Seiten zeigen Mosheims Versuch, Gott in der Theodizeefrage zu entlasten. Dabei ist die Grundierung durch Leibniz' Theodizee erkennbar¹⁰⁹: Gott lasse das Leiden zu, weil die Menschen sich bei „immerwährende[r] Glückseligkeit“¹¹⁰ nicht bessern würden. Das Leid dient hier also als *pädagogisches* Mittel Gottes, um die Menschen zur Heiligung zu bringen und den Blick auf die Ewigkeit zu richten (Leibniz' physisches Übel: pädagogische Strafe). Dieser Anspruch der menschlichen Heiligung liege in Gottes *Vollkommenheit* begründet.¹¹¹ Gleichzeitig betont Mosheim, dass viel menschliches Leiden auch von Mitmenschen herrühre (Bsp. Paulus/Petrus), also nicht durch Gott bedingt sei (Leibniz' moralisches Übel).¹¹² Hier löst Mosheim die Frage nach dem durch Mitmenschen verursachten Leiden der Apostel über das Dilemma der menschlichen Freiheit auf: Gott hätte die Apostel von ihrem Leiden befreien können – dann müsste er aber mit seiner Allmacht in die Freiheit des Menschen eingreifen und „Juden und Heyden“¹¹³ mit Zwang zu Gläubigen machen. Dieser Eingriff in die Freiheit der Menschen widerspreche aber Vernunft und Offenbarung.¹¹⁴ Ein weiterer Aspekt der Theodizeefrage findet sich in der körperlichen Verfasstheit des Menschen.¹¹⁵ Hier rückt der Mensch als unvollkommenes, vergängliches Wesen in den Blick und seine Unterschiedenheit zu Gott als Vollkommenem wird deutlich (Leibniz' metaphysisches Übel) – die Erlösung vom sterblichen Körper stehe eschatologisch noch aus.¹¹⁶ Am Ende seiner Predigt löst Mosheim die Theodizeefrage noch einmal in eine andere Richtung auf und leitet eine Tugend des Leidens ab: Es sei die Pflicht der Leidenden, Gott im Leiden zu preisen und damit die Auferstehung Jesu zu bezeugen.¹¹⁷

Psychologie/Anthropologie: Von besonderem Interesse ist vor dem Hintergrund seiner homiletischen Konzeption auch Mosheims Psychologie. Für die Predigt betrachtet ergibt sich eine Nähe zur Anthropologie: Mosheims ‚psychologische‘ Annahmen können auch als differenzierte Form der theologi-

¹⁰⁸ Ebd. Mit einer biblischen Perspektive über David und Hiob wird das bestätigt – und gleichzeitig Paulus' paradoxe Gegenannahme ins Gedächtnis gerufen: Gerade das Leiden der Apostel bestätige die Auferstehung Jesu.

¹⁰⁹ Die Erstausgabe von Leibniz *Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* aus dem Jahr 1710, gedruckt in Amsterdam, findet sich in Mosheims gedrucktem Bibliothekskatalog. Vgl. MOSHEIM, *Catalogus Bibliothecae*, 153 Nr. 2656.

¹¹⁰ MOSHEIM, *Heilige Reden* Bd. 1, 53.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 54.

¹¹² Vgl. a.a.O., 54f.

¹¹³ A.a.O., 55.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 55.

¹¹⁵ „Unser sterblicher Leib ist eine Ursache von unzehligen Ubeln / mit denen wir streiten müssen. Der Sünder so wohl / als der Heilige empfindet die Plagen / die man Leiden der Natur nennen kan / weil sie unvermeidliche Folgen der Natur sind.“ (A.a.O., 55).

¹¹⁶ Vgl. a.a.O., 56.

¹¹⁷ Vgl. a.a.O., 61f. Als Vorbild fungiert Stephanus aus Apg 7.

schen Anthropologie aufgefasst werden. Grundsätzlich ist Mosheims Menschenbild eher negativ geprägt: Die menschliche Einbildungskraft neige zum Irrtum und sei deshalb nur vorsichtig zu nutzen.¹¹⁸ Auch hinsichtlich des menschlichen Handelns ist Mosheim pessimistisch: Wenn Gott den Menschen Glückseligkeit schenken würde, würden sie Böses tun und sich nicht bessern.¹¹⁹ Die Menschen handelten also nicht aus eigenem Antrieb gut – erst wenn sie Leiden und negative Erfahrungen kannten, bemühten sie sich auch um ein heiliges Leben.¹²⁰ Ein weiterer negativer Aspekt ist das menschliche Urteilen: Wenn Menschen litten, dann führten die Mitmenschen dies meist auf eine Abwendung Gottes zurück – der Leidende sei also ein Sünder.¹²¹ Diese Mahnung, sich vom Urteil über Mitmenschen zu enthalten, begegnet noch ein zweites Mal.¹²² Hier stehen die Anweisungen Jesu im Mittelpunkt, die auf eine gerechte Beurteilung¹²³, eine Befolgung der göttlichen Gebote¹²⁴ und das Enthalten vom Richten¹²⁵ abzielen. Auch der menschliche Körper erscheint durch seine Sterblichkeit defizitär, dabei verwendet Mosheim Sterblichkeit und Elend synonym.¹²⁶ Der sterbliche Körper sei die „Ursache von unzähligen Ubeln“¹²⁷. Gegen diesen körperlichen Verfall verweist Mosheim auf den Geist Gottes, der den innerlichen Menschen stärken könne.¹²⁸

Theologische Einordnung: Bezüglich Mosheims theologiegeschichtlicher Einordnung stechen zwei Sachverhalte ins Auge. Erstens gliedert er seinen zweiten Teil in drei *Beweise* – die rationale Durchdringung des Predigtstoffes scheint für ihn also ein besonderes Gewicht zu haben. Besonders deutlich wird das im Kontext der Theodizeefrage, wo er den (fiktiven) ‚Gegnern‘ vorwirft, dass ihre Argumentation nicht rational begründbar sei.¹²⁹ Auch die Annahme,

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 14f.

¹¹⁹ Mosheim verwirft den „elenden Lehr=Satz“: „Eine immerwährende Glückseligkeit ist das beste Mittel die Menschen zu bessern und in der Heiligkeit zu erhalten.“ (A.a.O., 53).

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 53f.

¹²¹ Vgl. a.a.O., 51. „Wie freventlich richten wir oft unsre Brüder nicht?“ (Ebd.).

¹²² Vgl. a.a.O., 58–60.

¹²³ Vgl. a.a.O., 59. Hier wird Joh 7,24 zitiert; Verweise auf Stellenangaben jeweils am Rand: „Hat nicht Jesus uns selbst diesen Befehl hinterlassen: Richtet nicht nach dem Ansehen / sondern richtet ein recht Gericht?“ (A.a.O., 59).

¹²⁴ Vgl. a.a.O., 60. Hier zitiert Mosheim Mt 7,16.20f. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Die werden ins Himmelreich kommen / die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“ (A.a.O., 60).

¹²⁵ Vgl. ebd. Den Schluss dieser Zitatrias bildet Lk 6,37: „Richtet nicht / so werdet ihr auch nicht gerichtet.“ (Ebd.).

¹²⁶ Vgl. a.a.O., 56. „Es ist eins / ob man sagt / der Mensch ist sterblich / oder ob man sagt / der Mensch kan nicht ohne Elend seyn.“ (A.a.O., 56).

¹²⁷ A.a.O., 55.

¹²⁸ Vgl. a.a.O., 56.

¹²⁹ „Diese Leute sehen Dinge zum voraus / die so falsch / als thöricht sind: und ihr ganzes Gebäude gründet sich auf Sätze / die sie selbst verwerffen müssen / wenn sie anders der Vernunft nicht widersprechen wollen.“ (A.a.O., 53).

dass Gott Menschen mit Zwang zum Guten bekehren wolle, weist Mosheim mit dem doppelten Verweis auf Vernunft und Offenbarung zurück.¹³⁰ Zweitens führt er als dritten dieser Beweise die häufige Errettung der Apostel durch *Wunder* an.¹³¹ Dieser wunderhaften Errettung misst Mosheim eine besondere Überzeugungskraft zu – gerade daran wird aber auch eine Theologie anschaulich, die noch keine Wunderkritik kennt und Wunder als historische Ereignisse aufgreift. Hier zeigt sich Mosheims aufklärerische Ambivalenz: Er argumentiert mit der Vernunft, verzichtet gleichzeitig aber auch nicht auf eine Wundertheologie. Die (heute so erscheinende) inhärente Paradoxie zwischen Vernunftbegründung und Wunderbeweis ist *nicht* als Kennzeichen des früh-aufklärerischen Zeitkontextes zu bewerten, da Wunder bis zum spätaufklärerischen Rationalismus durchaus argumentativ als historische Ereignisse herangezogen wurden. Dies gilt auch für die Neologie: „Die Auferstehung Jesu wie auch die von ihm vollbrachten Wunder wurden von den Neologen zumeist als historische Fakten und als Beglaubigung der Lehre und der Göttlichkeit Jesu verstanden.“¹³² Exemplarisch zeigt sich dies in einer frühen Schrift Johann Joachim Spaldings: In *De calomniis Juliani Apostatae* spielt die Wundertätigkeit Jesu die zentrale Rolle für die Begründung der Göttlichkeit Jesu.¹³³ Gegenüber deistischer Wunderkritik sieht Spalding „in den Wundern Jesu die sichersten Dokumente seiner göttlichen Sendung“¹³⁴.

*Rhetorisch-homiletische Analyse*¹³⁵

Mosheims Predigt ist von einer rhetorisch gestalteten Sprache geprägt. Dabei zeigen Ausrufe bzw. Anrufungen Gottes oder Jesu¹³⁶ und Hörendenanreden¹³⁷ noch den ursprünglich mündlichen Charakter des Textes.¹³⁸ Immer wieder spricht Mosheim seine Hörenden direkt an und fordert sie zum gemeinsamen Nachdenken auf.¹³⁹ Sprachlich fällt außerdem das ‚Wir‘ in den Blick: Dabei

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 55.

¹³¹ Vgl. a.a.O., 48f.

¹³² Vgl. SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Art. Christologie, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Neologie Handbuch*, Tübingen 2024 (im Druck).

¹³³ Vgl. BEUTEL, ALBRECHT, Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2014, 36–38.

¹³⁴ A.a.O., 37.

¹³⁵ Im Folgenden werden exemplarisch Belegstellen aufgeführt, die einen Eindruck von Mosheims Stil wiedergeben sollen.

¹³⁶ Bsp. „Theurer JEsu!“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 19); „Grosser GOtt!“ (A.a.O., 44).

¹³⁷ Bsp. „Geliebte in dem Erlöser“ (A.a.O., 3); „Geliebte Freunde in JEsu“ (A.a.O., 14; 37; 50); „Geliebte in JEsu“ (A.a.O., 18) u.ö.

¹³⁸ Quellenkritisch könnte dies allerdings auch als Inszenierung von Mündlichkeit betrachtet werden.

¹³⁹ „Last uns hie der Einbildungs=Krafft unsrer Seelen etwas Raum lassen!“ (A.a.O., 14); „Last uns sehen / wie weit dieser Beweiß gelte.“ (A.a.O., 28).

kann Mosheim sich selbst als Prediger meinen¹⁴⁰, sich in die Gruppe der gegenwärtigen Menschen einschließen¹⁴¹ oder sich in den Menschen als Gattungswesen einschließen.¹⁴² Mosheims ‚Wir‘ fungiert dabei als Stellvertreter für unterschiedliche Perspektiven in der Predigt.¹⁴³

Die syntaktische Struktur der Predigt ist dabei von rhetorischen Fragen¹⁴⁴, ‚Frageblöcken‘¹⁴⁵ und Frage-Antwort-Abschnitten¹⁴⁶ gekennzeichnet. Rhetorisch fällt im Nutzen-Abschnitt eine dreimalige Wiederholung des Satzes „Die so diesen Vorwurf machen“¹⁴⁷ auf: Dabei wird in jedem Abschnitt ein anderer Aspekt des Vorwurfs als falsch bewiesen, sodass der Eindruck einer detaillierten Destruktion der gegnerischen Position entsteht.

Charakteristisch ist für Mosheim außerdem seine intensive Bildsprache. Besonders anschaulich wird dies bei der Beschreibung des Predigttextes: Mosheim beschreibt Paulus' Denkbewegung in einem großen Bogen – von der Erde zum Himmel, vom Blut der Apostel zum regierenden Jesus, von den Verurteilungen der Apostel zum Richterstuhl Christi, von den finsternen Gefängnissen zum Licht des Heilands, vom Tod zum Leben.¹⁴⁸ Durch die Gegensätze werden die jeweiligen Bilder miteinander kontrastiert und entwickeln eine bildliche Intensität. Gleiches zeigt sich in der Beschreibung des Kreuztragens durch die Apostel: Das Tragen des Kreuzes als schon präsenten Erleben des Todes wird in seiner leidvollen Radikalität greifbar.¹⁴⁹ Eng verbunden mit

¹⁴⁰ „Der gantze Inhalt unserer Rede wird seyn: Der Beweiß des Lebens JESU aus dem Tode der Apostel. Wir sind genöthiget / den Vortrag in zwey Haupt=Theile abzutheilen.“ (A.a.O., 5); „Wir verdammen diese Art zu urteilen.“ (A.a.O., 58).

¹⁴¹ „Unsre Zeiten / Umstände und Leiden sind unendlich weit von den Tagen / Leiden und Umständen der Zeugen JESU unterschieden. [...] Wozu werden uns denn diese Worte Pauli dienen? Und was wird die Frucht von unsrer Betrachtung seyn?“ (A.a.O., 49); „Wie wohl werden wir thun / wenn wir uns diesen Schluß zu Nutze machen?“ (A.a.O., 52).

¹⁴² „Unser sterblicher Leib ist eine Ursache von unzehligen Ubeln / mit denen wir streiten müssen. Der Sünder so wohl / als der Heilige empfindet die Plagen / die man Leiden der Natur nennen kan / weil sie unvermeidliche Folgen der Natur sind.“ (A.a.O., 55).

¹⁴³ Vergleichbar ist Mosheims ‚Wir‘ mit dem modernen ‚Ich‘ auf der Kanzel. Auch hier liegen verschiedene Aussageaspekte vor, die je unterschiedliche Inhalte transportieren. Vgl. GRÖZINGER, Homiletik, 122f.

¹⁴⁴ „Aber war denn dieses nicht genug / die Falschheit der Lehre zu erkennen / die sie vortrugen?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 19); „Was streitet mehr miteinander als Sterben und Leben?“ (A.a.O., 21); „Ists den möglich / daß einer / der sich einbildt / er habe JESUM gehört und gesehen / durch diese Einbildung eine gründliche Wissenschaft der Lehre Christi erlangen kan?“ (A.a.O., 41) u.ö.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 18f.; 22f.; 29f.; 34 u.ö.

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O., 49f. „Was verlangen wir weiter? Wir haben alles gefast / wenn wir diese drey Dinge begriffen haben: Die Zeugen JESU sterben. JESUS lebt. Wir werden mit ihm leben.“ (A.a.O., 50). Diese Frage zeigt Mosheims didaktisches Interesse: Er fasst hier die Kernbotschaft seiner Predigt in drei kurzen Sätzen zusammen.

¹⁴⁷ A.a.O., 54. 55. 56.

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., 6.

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., 14.

der Bildsprache ist das beständige implizite¹⁵⁰ und explizite¹⁵¹ Zitieren von Bibelstellen: Mosheim arbeitet mit den biblischen Anspielungen assoziativ und verbindet so viele verschiedene biblische Stellen mit seinem Thema. Dadurch entsteht ein breiter biblischer Zusammenhang, der beim Hören hintergründig ‚mitrauscht‘.

Homiletisch ist interessant, wie Mosheim Paulus als rhetorisches Vorbild darstellt: Paulus spreche in einem Gleichnis über das Kreuztragen der Apostel¹⁵²; in der Benutzung dieses Gleichnisses erweise er sich versierter Redner.¹⁵³ Gerade als Redner sei Paulus aber nicht mit weltlichen Rednern vergleichbar, sondern ganz auf der Suche nach beständiger Weisheit – die nicht nur „Spiel des Verstandes“¹⁵⁴ sei. Paulus erscheint für Mosheim so als paradigmatischer Prediger.

c) Zwischenfazit zur Predigt

Die vorliegende Predigt zeigt Grundstrukturen von Mosheims Predigtstil: Zum einen fällt die intellektuelle Durchdringung des Predigtstoffes auf, der strukturiert, kleinteilig und mit Beweisen rhetorisch ausgefeilt vorgetragen wird. Auf dieser Ebene ist auch sein apologetisches Interesse anzusiedeln: Es liegt in der Beweisführung über die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens. Zum anderen sticht die emotionale Beteiligung der Hörenden ins Auge: Ihnen wird das Leiden der Apostel vergegenwärtigt, sie werden auf emotionaler Ebene an Leidenserfahrungen erinnert und daraus resultiert im ‚Nutzen‘, d.h. in Behandlung der Theodizeefrage ein emotional-existenzieller Zugang. Gerade in der Verbindung von strukturierter Gedankenführung und emotionaler Ansprache ist hier ein Charakteristikum von Mosheims Predigt zu sehen, das auch zu seinem Ruf als herausragender Prediger beigetragen haben könnte. Des Weiteren ist die Predigt ein Beispiel für die frühauflärerische Verbindung von Vernunft und Glauben.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., 14. Die impliziten Zitate sind zwar assoziativ hörbar, aber im Text als Randbemerkungen der Bibelstellen greifbar.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 13. Die expliziten Zitate sind im Text fettgedruckt, ebenso besonders markante Textstellen; auch hier finden sich die Stellenangaben am Rand.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 13.

¹⁵³ A.a.O., 13: „Der geschickteste Redner hätte kein besser Gleichnis finden können.“

¹⁵⁴ A.a.O., 6: „Man vergleiche Paulum nicht mit den Rednern dieser Welt / deren Witz zuweilen eine Vereinigung zwischen den widerwärtigen Dingen finden kan. Dieses Spiel des Verstandes verschwindt / wenss zur Sache selbst kömmt / und der Redner wundert sich offft / daß er seine Weisheit verlohren / wenn er derselben am meisten bedarff.“

7.1.2 Predigtanalyse *Das Wachstum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi*

a) Die Predigt als Quelle

Mosheims Predigt *Das Wachstum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi* behandelt Lk 2,52 als Predigttext.¹⁵⁵ Gehalten wurde sie am Montag, den 13. Januar 1732 (eine Woche nach Epiphania) in der Kapelle von Schloss Blankenburg vor dem Herzog Ludwig Rudolph und einem Teil des Herrscherhauses Braunschweig-Wolfenbüttel. Sie ist die vierte von fünf Predigten in Band 4 der Heiligen Reden; der Band ist 1736 bei „Theod. Christoph Felginers Wittwe“¹⁵⁶ in Hamburg erschienen und wurde von Johann Georg Piscator gedruckt. Neben der ersten Auflage 1736 finden sich zwei weitere Auflagen in den Jahren 1739 und 1743 sowie die beiden Sammelausgaben von 1757 und 1765.¹⁵⁷

Die Predigt ist deshalb aufschlussreich, weil Mosheim hier Jesus als Vorbild des menschlichen Lebens einschärft und damit Christologie und Anthropologie verschränkt. Weiterhin stellt sich die Frage, welche christologische Konzeption hinter dieser Predigt steht. Auch Mosheims psychologische Annahmen werden explizit thematisiert.

b) Analyse der Predigt

Gliederung

Die Predigt beginnt mit einer elfseitigen Einleitung (278–289), in der Paulus unter Rückbezug auf Phil 3,12 als Vorbild des Glaubens präsentiert wird. Es folgt die Überleitung zum Predigttext: Jesus selbst sei das Vorbild des christlichen Lebens, an dem sich auch Paulus orientiert habe (288f.). In der Disposition (289f.) setzt Mosheim drei Teile der Abhandlung fest: erstens Jesus als Vorbild (291–296), zweitens die Eigenschaften, an denen die Hörenden wachsen sollten (296–317) sowie drittens den Beweis der Notwendigkeit des Wachsens im Glauben (317–340). Mosheim schließt die Predigt mit einer ausführlichen Anwendung auf das Leben der Glaubenden, wobei er sie zur selbstkritischen Prüfung aufruft (340–360).

¹⁵⁵ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil, Hamburg 1736, 277–360.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., Titelblatt.

¹⁵⁷ Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil, Hamburg 1736 ²1739 ³1743; Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. In zwey Bänden, Hamburg 1757; Sämmtliche Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. In dreyen Bänden, Hamburg 1765.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Die Predigt beginnt mit einer Einleitung, die (auf den ersten Blick) nichts mit dem Thema der Predigt gemein hat: Der Glaubwürdigkeit der Apostel und ihrer Schriften. Diese resultieren aus ihrer sichtbar gewordenen Schwachheit, weil auch sie am Vorbild Jesu scheiterten. In einem kurzen Durchgang werden sechs Zitate aus Paulusbriefen miteinander verwoben, um Paulus als Vorbild des Glaubens vorzustellen, der ebenfalls dem Vorbild Jesu folge und dieses für die Glaubenden verbindlich mache.¹⁵⁸ Schon in der Einleitung verknüpft Mosheim auf anschauliche Weise Paulus' Streben nach dem Vorbild Jesu mit der Notwendigkeit Orientierung an Jesus auch für die gegenwärtig Hörenden.

Abhandlung: Aus der Notwendigkeit der Nachahmung Jesu generiert Mosheim das Thema der Predigt¹⁵⁹, das er wiederum in drei Teile der Abhandlung ausdifferenziert: Erstens das Vorbild Jesu, zweitens das Wachstum der Glaubenden in Weisheit und Gnade sowie drittens den Beweis der Notwendigkeit des Wachstums. Es folgt ein kurzes Gebet, in dem Jesus als Vermittler des Nachfolgewillens angerufen wird.¹⁶⁰

1. Teil: Zur Erklärung des Vorbildes Jesu wird im ersten Teil der Abhandlung der Predigttext behandelt. Auffällig ist, dass dieser Teil der kürzeste der ganzen Predigt ist, er umfasst lediglich sechs Seiten und ist damit sogar kürzer als die Einleitung. Mosheim zerlegt Lk 2,52 in seine Bestandteile: Jesus sei an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und Menschen gewachsen. Das Altern erklärt Mosheim als natürlichen Prozess des Lebens, um sich dann auf Weisheit und Gnade zu fokussieren. Er entfaltet das Wachstum Jesu mit dem implizitem Gliederungsmuster von Verstand und Willen: Jesus wachse an Weisheit (Verstand) und Gnade (Lebenswandel entspreche der Umsetzung des Willens). Mosheim schlussfolgert, dass auch die Glaubenden diesem Vorbild folgen und an Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen wachsen sollten.¹⁶¹

¹⁵⁸ „Jenes zeigt seine heilige Aufrichtigkeit, seine Demuth, seine Verleugnung aller Ruhm=Begierde: Dieses seine Treue, seine Beständigkeit, seine brennende Liebe zu GOTT. Beydes lehret uns, die wir weit, weit geringer, als er [scil. Paulus], was wir sind und was wir seyn müssen, wo wir uns des HERRN rühmen wollen.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 281).

¹⁵⁹ „Das nöthige Wachsthum der Christen nach dem Fürbilde ihres Erlösers.“ (A.a.O., 289).

¹⁶⁰ „Der JESUS, zu dessen Nachfolge, wir euch ermuntern wollen, schaffe in euch eine wahre und ernstliche Begierde zu hören, und lasse das, was ihr hören werden, in euch Willen und Freudigkeit ihm nachzufolgen zuwege bringen. Es wird dieses beydes geschehen, wo ihr nur eure Seelen recht fassen und dem HERRN übergeben werdet. Thut dieses, Geliebte Freunde, und vergesset, weil wir reden, daß wir Menschen sind, die euch an Schwachheit gleichen und des Unterrichts, den wir euch im Namen des HERRN geben, eben so wohl, als ihr, bedürfen.“ (A.a.O., 290).

¹⁶¹ Mosheim arbeitet hier mit dem subtilen Understatement, dass die Übertragung von Jesus auf den Glaubenden offensichtlich sei. Es findet deshalb wenig bis keine Begründung statt, obwohl diese Folgerung m.E. gerade nicht selbstverständlich ist und daher begründungspflichtig wäre.

2. Teil: Mosheim wendet sich zuerst dem Wachstum an Weisheit zu (1). Wissenschaft sei die Grundlage von Weisheit, also müssten die Glaubenden zuerst an „Erkenntniß und Wissenschaft wachsen“¹⁶², dann an Weisheit. Dazu sollten sie nicht bei den Grundlagen des Glaubens verbleiben, sondern sich um eine ‚Wissenschaft‘ (d.h. vertiefte Kenntnis/Wissen im Sinne von *notitia*) bemühen, die auch den Zweifeln der ‚Welt‘ standhalte.¹⁶³ Der Glaubensbegriff ist hier extrem intellektuell als Vertiefung der Erkenntnis konzipiert (*notitia*, nicht *fiducia*); die Vernunft nimmt eine zentrale Stellung in diesem Erkenntnisprozess ein.¹⁶⁴ Als Beispiel für die beständige Weiterbildung führt Mosheim einen Künstler an, der schließlich auch über das vom Meister Erlernte hinausstrebe und sich verbessern wolle.¹⁶⁵ Mosheim fordert: „Ein Christ muß an der Wissenschaft und Erkenntniß allezeit wachsen und zunehmen.“¹⁶⁶ Der zweite Aspekt neben der Wissenschaft ist die Weisheit, die Mosheim als anwendungsbezogenes Ordnungssystem auffasst.¹⁶⁷ Erkenntnis und die Fähigkeit ihrer richtigen Anwendung sind für ihn folglich essentielle Bestandteile des Glaubens, die auf eine Verbesserung der menschlichen Wohlfahrt zielen.¹⁶⁸ Mosheim führt das wie folgt aus: Weil Jesus die Menschen erlöst habe, folge für die Glaubenden ein Leben in Demut gegenüber Gott und den Menschen. Das Wachstum an Gnade bei Gott (2) meine das Wachsen in der „wahren Gott-

¹⁶² MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 298.

¹⁶³ „Ein wahrer Christ muß eine heilige Begierde zu lernen in seiner Seelen unterhalten, und nie sagen, daß er satt genug an Erkenntniß sey, wo er an Heiligung zunehmen will?“ (A.a.O., 300).

¹⁶⁴ Kindern werden die Hauptstücke des Glaubens beigebracht, die dann von den Erwachsenen vertieft werden müssen: „GOTT hat uns weit mehr von seinem Willen, Wegen und Rath=Schlüssen in der Schrift kund thun lassen. Die Vernunft selber kan uns viel weiter bringen. Sind diese Dinge überflüßig? Hat GOTT etwas von dem, was er uns von dem Werke unsers Heils und von seiner Grösse und Herrlichkeit entweder durch die Offenbarung oder durch die Natur und Vernunft kund werden lassen, umsonst eröffnet? Oder es ist [sic!] vielmehr wahr, daß alles, was geschrieben, uns zur Lehre geschrieben sey? und daß alles, was uns durch den rechtmäßigen Gebrauch unsers Verstandes bekannt werden kan, zu unserm Besten und zur Vermehrung unsrer Wohlfahrt dienen könne?“ (A.a.O., 301f.).

¹⁶⁵ Vgl. a.a.O., 303. Weiter führt Mosheim das Beispiel des Gelehrten an: „Suchet nicht ein jeder, dem der Name eines Gelehrten wehrt scheint, wie er immer weiter in die Geheimnisse der Wissenschaften, die er sich erwehlet, hineindringen und die Natur der Dinge, worauf er seine Gedancken vornemlich gerichtet, täglich deutlicher begreifen und erkennen möge?“ (A.a.O., 303f.).

¹⁶⁶ A.a.O., 305.

¹⁶⁷ „Die Weisheit ist das bey der Wissenschaft, was die Seele in einem Leibe. Sammlet alles in eurem Verstande und Gedächtnisse zusammen, was Gelehrsamkeit, Erkenntniß und Wissenschaft heissen kann, und füget das nicht hinzu, was wir Weisheit nennen, so habt ihr nichts, als ein Opfer ohne Salz, Bilder ohne Geist und Leben, Schätze, die euch mehr beschweren, als bereichern. [...] Der ist weise, der den Nutzen, die Absichten, den Gebrauch der Lehre und Wahrheiten, die er mit dem Verstande gefasset, deutlich erkennet und sich um eine Fertigkeit bekümmert, dieselbe in der rechten Ordnung zu seinem und andrer Besten anzuwenden.“ (A.a.O., 305f.).

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O., 308.

seligkeit¹⁶⁹. Grundlage dafür sei der Glaube, der aus der „Ueberzeugung des Verstandes und d[er] Zuversicht des Willens“¹⁷⁰ bestehe. Dieser könne jedoch nur von Gott erbeten werden und sei damit Gegenstand des Gebets.¹⁷¹ Jedoch sollten die Glaubenden (mithilfe der Gnade Gottes) alles tun, um das Gesetz Gottes gegen die Verderbtheit der menschlichen Natur zu erfüllen.¹⁷²

3. *Teil*: Im letzten Teil der Abhandlung entfaltet Mosheim, warum das beständige Wachsen im Glauben notwendig sei – es diene der „wahr[e] Glückseligkeit“¹⁷³. Als ersten Beweis für Gottes Forderung nach beständiger Vertiefung von Erkenntnis und Heiligung führt Mosheim Paulus an und greift die Beispiele des Eingangs wieder auf. Dazu nennt Mosheim zahlreiche weitere Stellen der Schrift, die auf eine Vervollkommnung von Glauben und Handeln zielten. Die Natur des Menschen sei dabei der Feind, gegen den die Glaubenden beständig ankämpften.¹⁷⁴

Der zweite Beweis behandelt die notwendige Verbesserung als wesenhaftes Element des Christseins.¹⁷⁵ Wer sich redlich bemühe, den werde Gott mit seiner Gnade so stärken, dass er wirklich im Glauben wachse. Dazu führt Mosheim aus, was alles *nicht* als Christentum zu verstehen sei. Christ-Sein richte sich dagegen wesenhaft am Vorbild Jesu und der Apostel aus:

Ein Christ ist, [...], ein Mensch, der nach der Aehnlichkeit mit GOTT strebet, der dem HErrn versprochen, mit aller Treue und Redlichkeit dahin sich zu bemühen, daß er nach allen Kräften der Seelen verändert und ein ganz andrer Mensch werden möge. Sein Zweck ist demnach die Vollkommenheit, das Bild GOTTes, die Erneuerung seiner Seelen.¹⁷⁶

Theologisch vertritt Mosheim hier, dass Christ-Sein die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit zum Ziel habe und der Mensch (unter Mitwirkung Gottes) fähig sei, sich dahin zu vervollkommen. Nachdem das Ziel des Christentums eingeschränkt ist, mahnt Mosheim die Hörenden zur Selbstprüfung. Da dieses Ziel aufgrund der „elende[n] Natur“¹⁷⁷ des Menschen so schwer zu erreichen sei, sollten die Hörenden langsam Stufe für Stufe voranschreiten und so Gott näherkommen. Grundlage dieses Wachstums sei eine richtige Verstandeserkenntnis, auf die die Umsetzung des Willens folge; gerade die Bildung

¹⁶⁹ A.a.O., 311.

¹⁷⁰ A.a.O., 312. Auch hier schlägt Mosheims Psychologie auf den Glaubensbegriff durch.

¹⁷¹ Vgl. a.a.O., 312.

¹⁷² Vgl. a.a.O., 313–317.

¹⁷³ A.a.O., 317.

¹⁷⁴ Vgl. a.a.O., 323.

¹⁷⁵ „Ihr könnet, mercket was wir sagen, Geliebte Freunde, ihr könnet den Namen der Christen mit keinem Recht führen, ihr könnet das, was ihr dem HErrn versprochen, die Absicht, zu der ihr beruffen seyd, nicht erreichen, wo ihr nicht allezeit wachset oder stets bemühet seyd, daß ihr wachsen möget.“ (A.a.O., 324).

¹⁷⁶ A.a.O., 326f.

¹⁷⁷ A.a.O., 330.

des Verstandes dauere aber Jahre, deshalb könne der richtige Wandel auch erst nach dieser Verstandesverbesserung erfolgen. Dabei gebe es keine plötzliche Erkenntnis der Wahrheiten Gottes, denn sie müssten (wie alle Verstandeserkenntnis bzw. Wissenschaft) im Lauf der Zeit durchdrungen werden.¹⁷⁸

Anwendung: Mosheim eröffnet die (Nutz-)Anwendung damit, dass die entfalteten Argumente eigentlich schon Grund genug für eine Willensänderung seien. Weil aber der menschliche Verstand diesen Argumenten nicht frei folgen könne, sondern die Willensumsetzung von verschiedenen Kräften gehindert werde, brauche es eine nochmalige Anwendung auf den Lebenswandel.¹⁷⁹ Mosheim geht auf drei Gruppen möglicher Opponenten ein: Als erstes diejenigen, die meinten, alles schon umzusetzen und sich daher nicht angesprochen fühlten. Auch sie sollten weiterhin nach einer Verbesserung ihres Wandels streben, um sich nicht in falscher Sicherheit zu wähnen. Auch ein verändertes Handeln könne Resultat des Zufalls und nicht des gnadenhaften Wirkens Gottes sein. Als zweites ermahnt Mosheim die Menschen, denen dieser Wandel zu schwer sei und die trotz Mühe nicht vorangekommen seien. Der Grund dafür liege darin, dass sie sich zwar nach Besserung sehnten, aber nicht bereit seien, für diese zu arbeiten. Tatsächlich sei die mangelnde Umsetzung das Problem vieler Glaubender, weil sie zwar den Vorsatz hätten, aber an der Durchführung scheiterten. Als dritte Personengruppe benennt Mosheim diejenigen, die durch die Ermahnung zur Christenpflicht ihr Vergnügen und ihre angenehme Lebenszeit zerstört sähen. Selbst wenn christliches Leben mit sehr großem Leid verbunden wäre, so bliebe doch die Pflicht zur Nachfolge, weil Gott nur dadurch die Seligkeit gewähre. Tatsächlich stehe es um das Leben der Glaubenden nicht so schlecht, denn in Christus werde ihnen neue Kraft zuteil, sodass sie immer näher zu Gott und zur Seligkeit hingeführt würden. Die schwache Willenskraft des Menschen sei schuld an den ‚Leiden des Fleisches‘ wie z.B. Schwermut, die jedoch durch Gründe des Glaubens überwunden werden könnten. Die negativen Gefühle sollten durch rationale Argumente bewältigt werden, was Mosheims aufklärerische Haltung widerspiegelt. Es gehe darum, den Glauben bzw. das Herz so fest zu machen, dass es auch im Angesicht des Todes am Ende des vergänglichen Lebens beständig und sicher bleibe. Die Todesfurcht solle durch vernünftige Gründe und den guten Wandel besiegt werden, bis schließlich Jesus die Fehler mit seiner Unschuld übernehme und über den anvertrauten Glaubenden als barmherziger Richter richte.

¹⁷⁸ Dies könnte als gegen ein pietistisches Bekehrungskonzept gerichtet verstanden werden. Gleichwohl führt die pietistische Bekehrung nicht zur *notitia*, sondern zur Glaubengewissheit, sie ist Evidenzerfahrung und kein Wissensgewinn.

¹⁷⁹ „Die Thür unsers Herzens ist durch hartnäckigte [sic] und eigensinnige Hüter verwahrt, durch falsche Meinungen, durch widerspenstige Begierden, die so fort nicht weichen, und wenn sie ja zu weichen scheinen, ihre alte Stelle bald wieder einnehmen.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 342).

Motiv- und Begriffsanalyse

Mosheims Predigt arbeitet mit zwei zentralen Motiven: dem Vorbild Jesu und der Vervollkommnung der Glaubenden. Beide werden so miteinander verwoben, dass sich für die Hörenden eine zwingende innere Verbindung ergeben soll. Terminologisch dominiert wird die Predigt von Worten wie „Fürbild“¹⁸⁰, Exempel¹⁸¹, Ähnlichkeit¹⁸², Muster, Vorbild, Abriss¹⁸³ Jesu. Nach diesem Vorbild sollten die Glaubenden ihr Leben gestalten – mit dem Ziel stetiger Vervollkommnung.¹⁸⁴ Der korrespondierende Begriff der Vollkommenheit bzw. Vervollkommnung¹⁸⁵ bildet das Streben der Glaubenden nach dem Vorbild Jesu ab, das als wesentlich für die christliche Existenz definiert wird.¹⁸⁶ Diese Forderung der Vollkommenheit gipfelt im Spitzensatz, dass Jesus selbst sie fordere: „Sein Zweck [scil. des Christen] ist demnach die Vollkommenheit, das Bild GOTTES, die Erneuerung seiner Seelen. Dieses verkündigt euch euer Heyland selber: Ihr sollet vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“¹⁸⁷

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Mosheim verschränkt über die zentralen Motive des Vorbilds Jesu und der Vollkommenheit der Glaubenden Christologie und Anthropologie miteinander.

Christologie: Mosheim stellt als ersten Teil der Abhandlung eine Christologie in Miniatur vor, die den Vers Lk 2,52 auslegt. Im Mittelpunkt stehen dabei die Weisheit Jesu und seine Gnade bei Gott und den Menschen, das Altern hingegen wird als natürlicher menschlicher Prozess verstanden. Wie könne Jesus an Weisheit zunehmen, wenn Gott schon vom „ersten Augenblicke der Empfängniß in unserem Heylande“¹⁸⁸ war? Jesus habe seiner Weisheit im Stand der „Knechtschaft“¹⁸⁹ (*status exinanitionis*) entsagt, sodass es von außen gewirkt habe, als nähme er an Weisheit zu.¹⁹⁰ Dasselbe gelte auch für das Wachsen an

¹⁸⁰ A.a.O., Titelblatt der Predigt u.ö.

¹⁸¹ Vgl. a.a.O., 288f.

¹⁸² A.a.O., 282: „Ähnlichkeit mit JESU Christo“.

¹⁸³ Vgl. a.a.O., 282. Mosheim nutzt hier Vorbild, Muster und Abriss als einander erklärende Synonyme.

¹⁸⁴ „Die diese geistliche Ähnlichkeit mit ihrem Erlöser erreicht, die sind zu der Vollkommenheit kommen.“ (A.a.O., 284).

¹⁸⁵ Vgl. a.a.O., 283f.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O., 326f.

¹⁸⁷ A.a.O., 327. Auf den biblischen Beleg in Mt 5,48 wird am Rand verwiesen.

¹⁸⁸ A.a.O., 292.

¹⁸⁹ A.a.O., 293. Mosheim führt auch den klassischen Beleg der Zwei-Stände-Lehre aus Phil 2,7 an.

¹⁹⁰ „Unser Erlöser *entsagte* in dem Stande der Knechtschaft, den er aus Liebe zu uns auf eine Zeitlang gewehlet, dem Gebrauche der göttlichen Eigenschaften, womit sonst seine menschliche

Gnade bei Gott, was Mosheim mit einem stetig tugendhafteren, gerechteren Wandel erklärt. Da Jesus die inkarnierte „Heiligkeit und Unschuld selber war“¹⁹¹, sei eine Verbesserung seines Lebenswandels eigentlich unmöglich. Mosheim erklärt, dass Jesus diese Eigenschaften in der Kindheit nur zurückgehalten habe, um sie danach stückweise zu zeigen.¹⁹² Dadurch, dass Jesus selbst an Weisheit und Gnade bei Gott gewachsen sei (wie es den Menschen erschienen sei), habe er auch seine Jünger zur beständigen Vervollkommnung anhalten wollen.¹⁹³ Mosheim geht in beeindruckender Kürze zentrale Aspekte der Christologie durch: Zwei-Naturen-Lehre, Zwei-Stände-Lehre, Kenosis-Krypsis-Streit. Entscheidend an seiner christologischen Konzeption ist jedoch, dass er sie auf die Glaubenden überträgt. Schon in der Einleitung legt Mosheim an, dass die Glaubenden Jesus auf dem Weg des Leidens und der Auferstehung, d.h. seinem ganzen Leben, nachgehen sollen – hin zu einer fortwährenden Vervollkommnung ihrer selbst. Gemeinschaft mit Jesus wird als Leidensgemeinschaft begriffen, durch die eben die gewünschte Nähe zu ihm ‚hergestellt‘ werden kann.¹⁹⁴ Dies führt zu Mosheims Verständnis des Menschen hin.

Psychologie/Anthropologie: Die Predigt ist von Mosheims Psychologie grundiert, die an verschiedenen Stellen auch explizit zum Tragen kommt: Glückseligkeit sei der Zustand, in dem die beiden Seelenkräfte Verstand und Wille von „natürlichen Mängeln“¹⁹⁵ sowie „Unwissenheit und Begierden“¹⁹⁶ befreit seien. Verstand und Wille stehen auch im Zentrum des Beweises, mit dem Mosheim die Hörenden von der Notwendigkeit der Vervollkommnung überzeugen will: Wenn der Wandel verbessert werden solle, müsse zuerst der Verstand richtig erleuchtet werden, denn ohne ihn könne der Wille nicht zu besserem Handeln bewegt werden.¹⁹⁷ Die Erleuchtung des Verstandes ist ein wiederkeh-

Natur begabet war.“ (Mosheim, Heilige Reden Bd. 4, 293. Hervorhebung durch Vf.). Unklar ist, ob und wie Mosheim sich hier zum Kenosis-Krypsis-Streit positioniert: Auf den ersten Blick wirkt es, als beschreibe Mosheim hier die Entäußerung (Kenosis), wenig später schreibt er jedoch, dass „der Sohn Gottes offenbarete aus freyem Willen langsam und Stufenweise die Vollkommenheiten seines Verstandes.“ (Ebd.).

¹⁹¹ A.a.O., 294.

¹⁹² „Der Geist GOTTES redet wiederum nicht von dem, was wirklich geschehen, sondern von dem, was dem Ansehen und der Meinung der Menschen nach vorgegangen.“ (A.a.O., 295).

¹⁹³ „Dieser JESUS, der sich seiner göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit in so weit äußerte, daß es schiene, als wenn er von einer Stufe der Wahrheit und der Tugend auf die andre stiege, hat uns allen damit diese Lehre geben wollen, daß wir ohne Unterlaß in dem Guten und in der Gottseligkeit zunehmen müssen, wo wir seine Jünger seyn wollen. [...] Und wer sieht nicht gleich, daß ihm damit dieses gesaget werde: Du, o Mensch, must eben so, wie dein Heyland, an Weisheit und Gnade bey GOTT zunehmen.“ (A.a.O., 295f.).

¹⁹⁴ Vgl. a.a.O., 282–285.

¹⁹⁵ A.a.O., 317.

¹⁹⁶ A.a.O., 317.

¹⁹⁷ Vgl. a.a.O., 333–335.

rendes Motiv bei Mosheim und zeigt mit der Lichtmetaphorik deutlich aufklärerische Züge. Gleichzeitig kommt auch Mosheims negative Anthropologie zum Tragen: Weil der Mensch von Natur aus so verdorben sei, brauche es häufig viele Jahre, bis der Verstand klare Vorstellungen habe, die den abhängigen Willen zum Handeln zwingen.¹⁹⁸ Kontrastreich wirkt Mosheims hoher Vervollkommnungsanspruch an die Glaubenden, denn Christ-Sein heißt Vollkommenheit, Streben nach dem Bild Gottes bzw. nach Ähnlichkeit mit Gott und Erneuerung der Seele.¹⁹⁹ Damit zeigt sich sein aufklärerisches Menschenbild, das die Vervollkommnung des menschlichen Lebens und Handelns für möglich hält.²⁰⁰ Mosheims Anspruch an die christliche Existenz steht in Spannung zur pessimistischen Annahme der tatsächlichen Fähigkeiten des Menschen. Nichtsdestotrotz ist die Vervollkommnung das Ziel des christlichen Lebens, bei der die Glaubenden Jesus nachfolgen. Dies führt auch zur steilen Annahme: „Je mehr ein Mensch an Frömmigkeit und Gottseligkeit zunimmt, je mehr wächst die Neigung und Liebe des Höchsten gegen ihn.“²⁰¹ Es ist zu fragen, wie weit hier die Abweichung zur lutherischen Rechtfertigungslehre anzusetzen ist – wirkt es doch so, als könne der Mensch die Liebe Gottes durch einen guten Wandel mehren.²⁰²

Rhetorisch-homiletische Analyse

Auch in dieser Predigt zeigt sich Mosheims sorgsam gestaltete Sprache. Die Hörenden werden vorrangig als „Geliebte Freunde“²⁰³ oder „Geliebte Freunde in Jesu“²⁰⁴ angesprochen; die direkte Anrede begegnet sehr häufig und zeigt deutlich an, wo Mosheim die Aufmerksamkeit der Hörenden sucht.²⁰⁵ An herausgehobenen Stellen, die auf eine Mitwirkung der Hörenden zielen, stellt Mosheim eine ganze Reihe von rhetorischen Fragen.²⁰⁶ Hier fordert er die Hörenden zu einer ernstesten Gewissensprüfung auf.²⁰⁷ Ähnlich eindringlich gestaltet sind die rhetorisch aneinander gereihten Fragen: „Was ist der Zweck eines Christen? Wozu sind wir beruffen? Wohin müssen die Gedanken derjenigen gerichtet seyn, die in das Reich des Heylandes aufgenommen sind?“²⁰⁸ Auf

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., 335. 337. 338f.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., 326f. Zitat siehe oben.

²⁰⁰ Gleichwohl sind ähnliche Tendenzen des Perfektibilismus auch im Pietismus anzutreffen.

²⁰¹ A.a.O., 294.

²⁰² Gleichwohl sind solche Positionen auch biblisch vertreten, z.B. in Jak 4,8. Eventuell spiegelt sich hier Mosheims besondere Wertschätzung der Pastoralbriefe (und anderer nicht-paulinischer Briefe) und deren Fokus auf Umsetzung des Glaubens in der Ethik wider.

²⁰³ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 290. 298. 324. 333.

²⁰⁴ Vgl. a.a.O., 278. 301. 317. Es begegnet außerdem „Meine Brüder!“ (287).

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 325: „[...] wir flehen euch um eurer Seligkeit willen! [...]“.

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., 351f.

²⁰⁷ Ähnlich auch a.a.O., 327f.

²⁰⁸ A.a.O., 325.

diese Fragen antwortet Mosheim zuerst damit, was einen Christen alles nicht ausmache; hier geht es um die ‚Korrektur‘ gängiger (Fehl-)Vorstellungen zum Christentum.²⁰⁹ Die positive Antwort leitet er schließlich „aus dem unfehlbaren Munde eures Erlösers und seiner Zeugen“²¹⁰ her, mit der das Folgende eine hohe normative Kraft bekommt.²¹¹ Die ganze Predigt ist dabei von biblischen Belegen durchzogen, die den Predigttext mit vielen anderen Stimmen der Schrift verbindet. Geht es um die Glaubwürdigkeit des Gesagten, so kommt es zu einer Verdichtung der Bibelstellen.²¹² Hier zitiert Mosheim zwar eindeutig den biblischen Text; dieser ist jedoch so in den Textfluss der Predigt eingebunden, dass Bibeltext und Predigt miteinander verschmelzen.²¹³ Auch die Vernünftigkeit der Argumentation soll transparent sein: Mosheim zeigt, dass er mit der Schrift argumentiert, betont jedoch, dass die Gedankenführung aber auch von der „Vernunft eines jeden“²¹⁴ bestätigt werde. Die besondere Begründungspflicht wird deutlich, aber auch Mosheims selbstbewusste Absicherung durch die Vernunft.²¹⁵

c) Zwischenfazit zur Predigt

Die Predigt *Das Wachsthum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi* gibt einen detaillierten Einblick in Mosheims Christologie, die auf die Anthropologie durchschlägt. Mosheim entfaltet eine Christologie, die in ihren materialen Gehalten orthodox wirkt, mit der Übertragung auf die Hörenden jedoch eine starke Vervollkommnungsethik für die Glaubenden etabliert und darin den Lehrbestand verwandelt. Getragen wird dies von der explizit thematisierten Psychologie (Verstand und Wille), die in einen intellektuell ausgerichteten Glaubensbegriff mündet. Auf Grundlage des sich verbessernden Glaubens wird eine Ethik entworfen, die von der Einsicht in die Vernünftigkeit des Handelns geprägt ist. Auch in dieser Predigt zeigt sich eine Veränderung der traditionellen theologischen Substanz durch apologetische Motive, die auf die Vernünftigkeit des Glaubens großen Wert legt.

²⁰⁹ „Setzet einmahl, wir flehen euch um eurer Seligkeit willen! alle unrichtige Gedanken von der Natur des Christenthums beyseite, die unter uns herumgehen und so viele verführen.“ (A.a.O., 325).

²¹⁰ A.a.O., 326.

²¹¹ Vgl. a.a.O., 326f. Abgesichert werden Mosheims Aussagen durch drei biblische Belegstellen (Jesus, Paulus und Petrus zugeordnet), exemplarisch: „Sein Zweck [scil. des Christen] ist demnach die Vollkommenheit, das Bild Gottes, die Erneuerung seiner Seelen. Dieses verkündigt euch euer Heyland selber: Ihr sollet vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ (A.a.O., 327).

²¹² Vgl. a.a.O., 279–287. 293. 295. 300–309. 321f. 327. 340–355.

²¹³ Vgl. a.a.O., 279–285. 348.

²¹⁴ A.a.O., 299.

²¹⁵ Vgl. a.a.O., 298f. 318.

7.1.3 Predigtanalyse *Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung*

a) *Die Predigt als Quelle*

Mosheims Predigt *Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung* wurde am ersten Sonntag nach Neujahr, d.h. dem 2. Januar 1729, in der Kapelle von Schloss Blankenburg vor Herzog Ludwig Rudolph²¹⁶ gehalten und legt Röm 11,33 als Predigttext zugrunde.²¹⁷ Sie ist die erste von fünf Predigten in Band 5 der Heiligen Reden; der Band ist 1739 bei Theodor Christoph Felginers Witwe und Johann Carl Bohn²¹⁸ in Hamburg erschienen. Eine zweite Auflage kam im Jahr 1744 sowie 1757 und 1765 die beiden Sammelausgaben.²¹⁹

Aufschlussreich ist die Predigt deshalb, weil sie einen Einblick in Mosheims Gottesbild im Rahmen der Providenzlehre gibt und seine rationale Bearbeitung des Topos anschaulich wird. Mit dem Aspekt der Uneinsichtigkeit der Providenz ist in der Folge auch das Thema der Theodizee angesprochen. Die Vorsehung Gottes scheint Mosheim besonders begründungspflichtig: Die Predigt verbindet die Wege des irdischen Lebens und die mangelnde Einsichtigkeit des göttlichen Handelns so, dass die Hörenden zu einer konstruktiven Verbindung beider Themen kommen sollen.

b) *Analyse der Predigt*

Gliederung

Die Predigt gliedert sich nach Mosheims klassischem Schema: Sie wird mit dem Eingang eröffnet (2–12), in der die Wahl des Predigttextes begründet wird. Es folgt die Disposition (12–14), die die Predigt in drei Teile zergliedert. Im ersten Hauptteil (14–27) wird der Text erklärt und die Uneinsichtigkeit des göttlichen Handelns gezeigt. Darauf folgt im zweiten Hauptteil (27–60) die Korrektur falscher menschlicher Urteile über das göttliche Handeln. Den drit-

²¹⁶ Über die Anwesenheit weiterer Personen ist auf dem Titelblatt der Predigt nichts vermerkt, auch hier ist wahrscheinlich die Präsenz des Hofes anzunehmen.

²¹⁷ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil*, Hamburg 1739, 1–78.

²¹⁸ Bei Johann Carl (auch: Karl) Bohn (gestorben 1773) handelt es sich um den Schwiegersohn von Sophia Felginer, der Witwe Theodor Christoph Felginers, der 1726 starb. Von 1739 bis 1742 führte Bohn den Verlag gemeinsam mit Sophia Felginer, ab 1742 wurde er alleiniger Nachfolger. Vgl. PAISEY, DAVID L., *Deutsche Buchdrucker, Buchhändler und Verleger 1701–1750* (BBW 26), Wiesbaden 1988, 23. 59.

²¹⁹ *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil*, Hamburg 1739²1744; *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. In zwey Bänden, Hamburg 1757; *Sämmtliche Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi*. In dreyen Bänden, Hamburg 1765.

ten Hauptteil (60–78) bildet die Anwendung, in der die menschlichen Pflichten angesichts der göttlichen Vorsehung verhandelt werden.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Mosheim eröffnet die Predigt damit, dass er den Predigttext als Auslegung der eigentlich üblichen Sonntagsperikope (Mt 2) präsentiert. Dazu paraphrasiert er auf den folgenden Seiten die Geschichte der Flucht Jesu und seiner Familie nach Ägypten mit der Deutung, dass hier die göttliche Vorsehung für menschliche Verhältnisse völlig undurchsichtig sei.²²⁰ Gott reagiere auf den geplanten Kindermord des Herodes nicht mit einem machtvollen Eingreifen, um seinen Sohn zu schützen, sondern lasse diesen fliehen. Geprägt ist der Abschnitt von zahlreichen rhetorischen Fragen, in denen Mosheim die begrenzten Möglichkeiten des Menschen aufzeigt, Gottes allwissenden Blick zu begreifen. Refrainartig wird die Frage ‚Wie unerforschlich sind seine Wege?‘ aufgeworfen. Zum Ende der Einleitung zeigt Mosheim die Uneinsichtigkeit des göttlichen Handelns auch im eigenen, gegenwärtigen menschlichen Leben auf. Als Ziel der Predigt benennt er die Korrektur von falschen Vorstellungen über die göttliche Regierung und die angemessene Reaktion des Menschen auf die Vorsehung Gottes.

Abhandlung: Für die Abhandlung ergibt sich eine dreiteilige Partition: erstens die Auslegung des Predigttextes und die Uneinsichtigkeit des göttlichen Handelns, zweitens die Korrektur falscher Annahmen zur göttlichen Vorsehung und drittens die menschliche Pflicht in deren Kontext. Als Überleitung zum ersten Teil fungiert ein Gebet.

1. *Teil:* Mosheim erläutert, dass der Predigtvers aus Röm 11,33 für sich allein stehen könne und nicht im Kontext der Perikope betrachtet werden müsse, da diese als Fazit vorheriger Ausführungen des Paulus über die Erwählung der Menschen verstanden werden könne. Er differenziert weiter, dass die Aussage sich auf die Wege Gottes beziehe, die nicht begreifbar seien, wohingegen es auch vieles gebe, was sich dem Menschen erschließe – eben nicht *alle* Wege Gottes seien uneinsichtig. Danach entfaltet Mosheim das Bild des Weges, mit dem Paulus arbeitet: In den „heissen Morgenländern“²²¹, also auch im Kontext des Paulus, seien Wege als Wüstenspuren zu verstehen, die keine Zeichen von Vorhergehenden annähmen. Die Wege selbst blieben unsichtbar und könnten nur von gelernten Führenden gefunden werden.²²² Eschatologisch

²²⁰ „Was ist diese Erzählung anders, als eine Erläuterung der Worte Pauli, die ihr gehört habt, oder ein Exempel zu der Wahrheit, die er vorträget.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 2).

²²¹ A.a.O., 18.

²²² „Die Regierung des HERRn, sagt er [scil. Paulus], gleicht oft den unbekanntem und unerforschlichen Strassen, die durch die syrischen und egyptischen Wüsten gehen. Einige

würden diese Wege schließlich sichtbar, wenn die Glaubenden Gottes Blick auf die Welt teilten.²²³ Übertragen auf die Wege Gottes zeigt Mosheim, dass diese einsichtige oder uneinsichtige Mittel seien, die Gott nutze, um Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erreichen. Daraus ergäben sich drei Annahmen, die den Menschen zu Zufriedenheit und Demut führen sollten: Erstens gebe es eine göttliche Vorsehung, die alles regiere, zweitens geschehe nichts ohne Ursache und drittens verhindere die Begrenztheit des Menschen, die Aktionen der göttlichen Vorsehung zu verstehen. Die Unerforschlichkeit der Wege Gottes heiße, dass sie dem Menschen nicht begreifbar würden, auch wenn Gott sie nutze, um zu einem verborgenen Ziel zu gelangen. Die Vorsehung sei dem Menschen deshalb nicht einsichtig, weil er wesenhaft von Gott unterschieden sei.

2. *Teil*: Im folgenden Teil behandelt Mosheim verschiedene Einwände gegen die göttliche Vorsehung, die er dabei als haltlos beweisen will. Als erste Position beschreibt er die Infragestellung bzw. Leugnung der göttlichen Vorsehung: Weil das Weltgeschehen nicht durchschaubar sei, gebe es überhaupt keine göttliche Lenkung. Die mangelnde Einsicht führe also zum Unglauben.²²⁴ Mosheim hält dagegen, dass es durchaus eine göttliche Führung gebe, sie dem Menschen aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht begreifbar sei. Als zweite Position führt Mosheim die der willkürlichen Herrschaft Gottes ein.²²⁵ Hier werde die göttliche Regierung zwar akzeptiert, aber diese richte sich nach dem freien (willkürlichen) Willen Gottes, der nicht von Vernunft und Weisheit geleitet sei. Die mangelnde Verlässlichkeit Gottes wird von Mosheim als untragbares Gottesbild kritisiert. Die dritte Position versteht Gott als Verwirklichung seiner Herrschaft und Macht.²²⁶ Die Geschöpfe dienten demnach nur zur Verherrlichung Gottes, Gott könne sie nach Belieben quälen und töten, so es seiner Ehre diene. Mosheim kritisiert auch hieran, dass ein solches Bild nicht mit dem wohlwollenden, liebenden Schöpfer übereinstimme; es sei nicht mit der von Gott selbst gegebenen Offenbarung vereinbar.²²⁷ Alle diese Positi-

alte und versuchte [scil. erfahrene] Araber kennen diese Wege und wissen die Wanderer sicher zu leiten: Allein die Reisenden merken nichts von denen Zeichen, wornach sich diese Leute richten, und erblicken blos ein freyes Feld ohne alle Bahn und Fußstapfen, worauf sie ewig irren würden, wenn sie allein gelassen wären.“ (A.a.O., 19f.).

²²³ „Die vollkommenen Geister, die vor dem Throne GOTTES stehen, die Seelen, die die Vergänglichkeit verlassen haben, wissen allein, wohin die Absicht des Höchsten gerichtet ist, und sehen, wie heilig, wie weise, wie gerecht er allenthalben verfähret. Allein wir, die wir hier reisen und wandeln, wir, die wir Pilgrim und Fremdlinge sind, sehen oft nichts, woraus wir schliessen können, wohin sein Gang gerichtet sey: Wir merken keine Fußstapfen: Wir müssen folgen und wissen nicht, wohin wir geführt werden. Wie unerforschlich sind seine Wege?“ (A.a.O., 20). Im Zitat verarbeitet ist das Motiv der Glaubenden als Pilger und Fremdlinge auf Erden aus 1 Petr 2,11.

²²⁴ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 27–30.

²²⁵ Vgl. a.a.O., 31–35.

²²⁶ Vgl. a.a.O., 35–37.

²²⁷ Vgl. a.a.O., 35. 37.

onen gingen von zwei Grundannahmen aus: Wenn es eine göttliche Regierung gebe, so müsse deren Handeln den Menschen einsichtig sein (1).²²⁸ Diese göttliche Regierung müsse den menschlichen Regierungen, die als gut und gerecht erachtet würden, gleichen (2).²²⁹ Mosheim fordert die Hörenden auf, diese Positionen mit ihm zu prüfen: Er wolle sie so widerlegen, dass die mangelnde Urteilsfähigkeit des Menschen über göttliches Handeln deutlich werde. Die erste Annahme sieht Mosheim aus zwei Gründen als unzutreffend an: Gott sei nicht gezwungen, dem Menschen in seine Vorsehung Einblick zu gewähren. Außerdem sei der Mensch nicht fähig, die Pläne Gottes zu begreifen. Weil Gott sich aber in seiner Offenbarung als gütig, weise und gerecht gezeigt habe, solle der Mensch darauf vertrauen und auf die eschatologische Auflösung hinleben. Hier greift Mosheim erneut das Bild der Reisenden auf, die sich auf ihren Reiseführer verlassen müssten. Des Weiteren betont er noch einmal die mangelnden kognitiven Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, der von Fehlern und Irrtümern korrumpiert sei.²³⁰ Das menschliche Leben sei auf die Rückkehr zum Schöpfer ausgerichtet und die Vorsehung habe alle Menschen mit so viel Verstand ausgestattet, wie es dem für sie vorgesehenen Beruf entspreche.²³¹ Auch sei der menschliche Körper nicht fähig, einen ‚helleren Geist‘ zu beherbergen.²³² Mosheim exemplifiziert das mit einem Gedankenpiel, in dem ein Engel den Hörenden alle Pläne der göttlichen Vorsehung zeige, diese sie jedoch nicht begreifen könnten. Die Erkenntnis des Göttlichen bleibe dem an die Gestalt Adams gebundenen menschlichen Geist verwehrt.²³³ Die zweite Annahme beruft sich auf die Gleichartigkeit von menschlicher und göttlicher Regierung. Grundsätzlich sei eine solche Auffassung zutreffend, denn Gott

²²⁸ Vgl. a.a.O., 38–49.

²²⁹ Vgl. a.a.O., 49–60.

²³⁰ „Das Maaß der Kräfte, das die Weisheit des HErren unsern Seelen in diesem Leben verliehen hat, ist dem Zustande gemäß, in dem wir hie unsere Tage zubringen. Wie viele unnütze Untersuchungen würden nachbleiben; wie viel aberwitzige Meynungen würden in ihrer Dunkelheit bleiben; wie viele Sorgen und schlaflose Nächste würden gespart werden, wenn die Weisen dieser Erden diese grosse und dabey so klare Wahrheit lernen könnten? Die Schrift trägt uns dieselbe aufs deutlichste vor.“ (A.a.O., 42f.). Als biblischen Beleg zieht Mosheim hier 1 Kor 13,11f. heran.

²³¹ „Gott hat allen insgemein und einem jeden insonderheit so viel Verstand, so viel Kraft zu begreifen, so viel Einbildung, so viel Witz gegeben, als zu diesen Absichten nöthig ist. Der Unterschied des Verstandes und der übrigen Gaben, die wir in den Menschen bemerken, ist in dem Unterscheid [sic!] ihres Berufs gegründet. Ein jeder hat so viel von dem HErren erhalten, als er zu dem Beruf und Amte bedarf, wozu ihn die Vorsehung auserschen hat. Und wie ordentlich und ruhig würde die Welt seyn, wenn uns unsere blinde Selbstliebe nicht unermüdet antriebe, Lasten aufzunehmen und Aemter zu suchen, die für andere gehören, denen ein grösseres Pfund anvertrauet ist.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 44f.).

²³² „Ob es denn auch möglich sey, daß ein so reiner und heller Geist mit einem solche Leibe, als der unsrige ist, verbunden werden und in demselben doch sein Licht behalten könnte?“ (A.a.O., 45).

²³³ Vgl. a.a.O., 49.

werde in der Bibel als gerechter, wahrheitsliebender König beschrieben. Im Detail stimme jedoch nicht jedes Element der göttlichen mit der menschlichen Regierung überein – es bleibe die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Göttlichem und Menschlichem. Diese Verschiedenheit entfaltet Mosheim an drei Aspekten: den Regierenden²³⁴, der lokalen und zeitlichen Begrenztheit der Regierung sowie am Zweck der Regierungen. Dabei garantiere die Ewigkeit der Regierung Gottes für den eschatologischen Ausgleich des irdischen Leids.²³⁵ Interessant ist auch, dass Mosheim sehr explizit die Freiheit der menschlichen Entscheidung gegen den Glauben annimmt: Gott wolle zwar alle Menschen zur Seligkeit führen, lasse ihnen aber auch die Freiheit, sich dagegen zu entscheiden.²³⁶ Mosheim hält fest, dass göttliche und menschliche Regierung einander in der Umsetzung von Weisheit und Gerechtigkeit nicht gleichen könnten, weil Gott unter anderen – eschatologischen – Prämissen agiere.

3. Teil: Die Anwendung eröffnet Mosheim mit der Annahme, dass vermutlich die meisten von den Hörenden schon in irgendeiner Hinsicht die göttliche Vorsehung in Frage gestellt hätten. Nachdem im vorherigen Teil die Widervernünftigkeit dieses Zweifels gezeigt worden sei (Aufklärung der Vernunft), stehe nun das menschliche Handeln im Fokus, für das Mosheim drei Pflichten festhält.²³⁷ Bei unbegreiflichen Geschehnissen sollten die Hörenden die Größe Gottes loben (erste Pflicht), so wie Paulus in Röm 11,33. Vor der Schöpfermacht Gottes trete die menschliche Erkenntnis demütig zurück und suspendiere alle Fragen bis zu ihrer eschatologischen Auflösung. Liebe, Verehrung und Anbetung seien die angemessenen Reaktionen auf die Uneinsichtigkeit

²³⁴ Hier entfaltet Mosheim sehr bildlich die göttliche Vorsehung: „GOtt, dem alles, was geschehen wird und was geschehen kan, vor Augen lieget; GOtt, der da weiß, wie viel der Fall des geringsten Vogels, eines Sperlings, zu dem Wohl= und Uebelstande dieser Welt beytragen könne: dieser allwissende Regent ist von aller Furcht und Sorge frey und daher auch von den Fehlern, die die Unwissenheit und Furcht der weltlichen Regenten gebären.“ (A.a.O., 53).

²³⁵ „Der HERR, der unendlich weit herrschet, kan, ohne Beleidigung seiner Gerechtigkeit, die Bösen ihr Leben in Ruhe beschliessen und die Gerechten hie unterdrücken lassen. Warum? Seine Regierung währet ewig. Er kan das in einer andern Welt überflüssig ersetzen, was er einige seiner Geschöpfe in dieser, aus gerechten Ursachen, leiden lassen.“ (A.a.O., 57).

²³⁶ „Der HERR will fleischliche, widerspenstige, verdorbene Menschen, Menschen, die weder ihn, noch sich selbst, noch andere Menschen recht kennen und lieben, zu einer unendlichen und unaussprechlichen Seligkeit auf eine solche Weise leiten und ziehen, daß sie dabey die Freyheit behalten, seinen Raht zu verschmähen und ihm zu widerstreben. Wie hoch ist dieser Zweck? Wie wenig kömmt er in Ansehen seiner Würde und Vortrefflichkeit mit den Absichten der Herrscher dieser Welt überein? [...] Der HERR verlangt keine andre, als freye und willige Opfer, und will, daß der Mensch sich selbst durch die Gnade, die er ihm anbeut, zu seinem Dienste heilige und zur Seligkeit bringe. Er bittet, er ermahnet, er warnet, er flet; er zwinget nicht.“ (A.a.O., 57f.).

²³⁷ Vgl. a.a.O., 61f.

der göttlichen Vorsehung.²³⁸ Als zweite Pflicht sei die eigene menschliche Vergänglichkeit zu erkennen und Demut gegenüber Gott zu üben. Zwar habe der Mensch aufgrund seines Verstandes eine gewisse Vorrangstellung vor den anderen Geschöpfen, aber auch diese sei relativ. Der Verstand sei nicht so scharf und durchdringend, wie viele meinten. Das ganze menschliche Leben werde allein von Gottes Beistand getragen. Schließlich sei die Sehnsucht nach der eschatologischen Erlösung aus der gegenwärtigen Unwissenheit zu kultivieren (3. Pflicht), weil dort Vollkommenheit, Klarheit und Wahrheit die Glaubenden erwarteten. Immer wenn die Glaubenden die ungerechte Welt quäle, sollten sie sich die zukünftige Glückseligkeit der Erkenntnis vor Augen führen.²³⁹ Das sei die beste Strategie sich gegenüber dem undurchsichtigen Weltlauf zu verhalten, denn die Infragestellung der göttlichen Vorsehung führe nur zu Sorgen und Verzweiflung. Eine solche Haltung sei deshalb in Krankheit und Tod nicht tragfähig, weil sie keine Sicherheit bei Gott biete. Dagegen könne der Glaubende, der alles im Leben von Gott annehme, darauf hoffen, dass Gott für ihn Sorge. Die Predigt schließt Mosheim mit einem Gebet, in dem er sich und die Hörenden der göttlichen Vorsehung anvertraut.

Motiv- und Begriffsanalyse

Die Predigt wird dominiert vom Bild des Weges. Mosheim greift damit einen zentralen Begriff des Predigttextes auf und setzt ihn anschaulich um. Dabei entfaltet er als biblischen Kontext das Bild des Wüstenweges:²⁴⁰ Die Wege in der Wüste seien dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht sichtbar seien, sondern nur von verständigen Führenden erkannt und gegangen werden könnten. Ohne die entsprechende Leitung wäre der Einzelne in der Wüste vollkommen verloren. So seien auch Gottes Wege für das menschliche Leben zu verstehen: Sie seien für die Menschen nicht erkennbar, aber Gott gebe eine Führung, die zwar nicht ersichtlich werde, der aber zu folgen sei. Das biblische Motiv des Menschen als Fremdling und Pilger in der Welt wird damit verbunden. Der Mensch müsse auf seinem Lebensweg Gott als wissendem Wegweiser vertrauen, könne aber weder den Verlauf noch die Gründe dafür verstehen.²⁴¹

²³⁸ Auch hier zeigt Mosheim mit einem Beispiel, dass Menschen zu dieser Art von Bewunderung fähig seien, z.B. bei einem Künstler, dessen Mittel sie nicht durchschauen könnten. Vgl. a.a.O., 64.

²³⁹ „Denket hieran, geliebte Freunde in JEsu! so oft etwas geschieht, das euch sonderbar, fremde, schwer und unauflöslich scheint! So oft der Weltmensch klaget, daß es verkehrt und unordentlich auf dem Erdboden zugehe: So oft der Fromme sein Gemüht nicht zu fassen weiß, weil der Ungerechte über ihn herrschet: So oft der Ungläubige die Regierung des Höchsten lästert: So oft schwinde sich euer Geist aus der Dunkelheit, die uns hie umgiebet, zu der Klarheit, die uns einst, die wir auf den HErrn hoffen, umleuchten wird.“ (A.a.O., 73).

²⁴⁰ Vgl. a.a.O., 18–21.

²⁴¹ Das Bild des Weges kehrt wieder, vgl. a.a.O., 41.

Auch die Vorsehung Gottes wird anschaulich gemacht: Bei der Beschreibung Gottes fallen Begriffe aus dem Bereich des Sehens, z.B. sehen und Auge, auf.²⁴² Dies wird an zwei Stellen so verdichtet, dass dieses Gottesbild vorstellbar wird:²⁴³ Gott sehe alle Möglichkeiten der Welt, alles Gute und Böse, jedes Detail gleichzeitig vor seinem Auge, sodass auch die langfristigen Folgen des Bösen für ihn schon das Gute zeigten.²⁴⁴ Die Vorsehung wird auch als Garant der gleichmäßigen Abläufe der Welt vorgestellt (*creatio continua*): Sie sei für die Beständigkeit der Jahreszeiten, des Tag-Nacht-Rhythmus und der Ernte verantwortlich.²⁴⁵ Gott habe als Schöpfer von Ewigkeit her alles gesehen und geordnet, sodass jedes Detail das Resultat der göttlichen Ordnung sei.²⁴⁶

Auch die Empfehlung an die Hörenden angesichts von Zweifeln wird stark bildlich umgesetzt: Der menschliche Geist solle sich aus der Dunkelheit des irdischen Leides zur Vorstellung des eschatologischen Lichtes hinaufschwingen. Eschatologisch werde die Seele mit solchen Kräften ausgestattet, dass sie die Wege Gottes begreifen und retrospektiv als gut werde erkennen können. Das ist für Mosheim der Zustand der Glückseligkeit: Einsicht in Gottes Wirken erhalten und dadurch alle irdischen Zweifel abstreifen.²⁴⁷

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Das zentrale theologische Thema der vorliegenden Predigt ist das Gottesbild, das in Abgrenzung zu ‚Fehlvorstellungen‘ geschärft und entfaltet wird.

Gottesbild: Mosheim bearbeitet ausführlich drei Positionen, die er als inadäquat für das christliche Gottesbild betrachtet. Erstens kritisiert er eine Abwendung von der Vorsehung Gottes hin zu einer schicksalhaften Naturfrömmigkeit.²⁴⁸ Diese deistische Option operiere mit der Annahme, dass von der Uneinsehbarkeit der Vorsehung auf ihre Nichtexistenz geschlossen werden könne. Gott werde dabei durch feste Naturgesetze ersetzt und ein „blindes

²⁴² Vgl. a.a.O., exemplarisch 53.

²⁴³ Vgl. a.a.O., 53. 66f.

²⁴⁴ „Sein allsehendes Auge begreift, daß diese Dinge zu dem Hauptzwecke seiner Regierung dienen, und sieht das Gute, das aus diesem Bösen erwachsen wird, so entfernt und verborgen es auch ist, als gegenwärtig.“ (A.a.O., 53).

²⁴⁵ Vgl. a.a.O., 66.

²⁴⁶ Vgl. a.a.O., 67.

²⁴⁷ „Hätten wir kein anderes Gut, hätten wir keine andre Vollkommenheiten und Schätze in jener Welt zu erwarten, so würde dieses allein uns ermuntern können, unsre Häupter aufzurichten und unsre Erlösung zu warten. Welch ein Vergnügen! welch eine Glückseligkeit! den ganzen Raht des allerhöchsten Königes zu übersehen und das unerforschliche Geheimniß seiner weisesten Regierung in seiner ungefälschten Gestalt zu betrachten. (A.a.O., 72f.).

²⁴⁸ „Es ist glaublicher, daß alles nach gewissen unwandelbaren Gesetzen der Natur zugehe, und daß ein blindes Schicksal Herr und Meister der Welt sey. [...] Wir sehen die Ursachen und Absichten aller Dinge nicht, die wir erleben: Daher ist keine göttliche Vorsehung. Gottes Wege sind unerforschlich: Daher sind gar keine göttliche Wege.“ (A.a.O., 29).

Schicksal²⁴⁹ bestimme das menschliche Leben. Die zweite Position betrachtet Gott als willkürlichen Herrscher, der aus seiner Machtfülle regiere statt mit Verstand und Weisheit. Es gebe so keine Beständigkeit im göttlichen Handeln, denn dieser Gott handle nicht verlässlich.²⁵⁰ Gerade Gerechtigkeit, Gnade und Wahrheit sind für Mosheim aber die ausschlaggebenden Gottesprädikate, die Gottes Verlässlichkeit garantieren. Deshalb kritisiert Mosheim, dass dieses Zerrbild Gottes den Menschen in Zweifel stürze – wer könne schließlich einen solchen Gott lieben? Auch die dritte Position nehme „gewisse Absichten“²⁵¹ für Gottes Handeln an, die nicht zum Wesen Gottes gehören könnten: Gott handle ausschließlich zur Verherrlichung seiner „Ehre und Majestät“²⁵², nicht zum Besten der Menschen. In diesem Gottesbild stehe es Gott frei, seine Geschöpfe zur Ehrgegnung „zu quälen, zu tödten, zu verderben und zu zernichten, wenn er es zur Verherrlichung seines Namens nöhtig findet“²⁵³. Diese Positionen stünden im Widerspruch zur biblischen Offenbarung, in der Gott sich als ein liebender, fürsorglicher Gott gezeigt habe.²⁵⁴ Im Gegensatz dazu entfaltet Mosheim seine eigene Auffassung: Gott agiere vernünftig und weise, auch wenn sich diese Ordnung dem Menschen nicht erschließe. Er handle so, dass eschatologisch Gerechtigkeit herrschen werde. Im jenseitigen Leben werde das göttliche Handeln auch für die Menschen einsichtig – auf diese Auflösung müsse der Mensch aber noch warten. Damit gibt Mosheim die Grundsätze der Providenzlehre nicht preis, verlagert aber ihre Einlösung in die Eschatologie. Dabei arbeitet er mit einer Prämisse, an der seine Begründungsfigur hängt: Es werde eine eschatologische Auflösung geben. Dies ist zwar im Rahmen traditioneller Positionen²⁵⁵, verschiebt das Problem aber letztlich aus dem gegenwärtigen Verstehensbereich des Menschen heraus. Das intellektuelle Gepräge von Mosheims Theologie zeigt sich hier paradigmatisch an seiner Eschatologie: Sie ist auf (Verstandes-)Erkenntnis ausgerichtet und dieser Prozess der Einsicht des Menschen in die Ordnung Gottes wird als „Glückseligkeit“²⁵⁶ aufgefasst.

Psychologie/Anthropologie: Auch in dieser Predigt sticht Mosheims Anthropologie ins Auge. Der Mensch sei vergänglich und friste ein kurzes, mühevolleres Dasein. Dabei sei die Unmöglichkeit, den Weltlauf und die Ereignisse im menschlichen Leben zu durchschauen, eine Grundfrage, die Anlass zum

²⁴⁹ A.a.O., 29.

²⁵⁰ „Sein Wille ist seine Regel: Und dieser Wille nimmt bald das Gutachten des Verstandes an, bald verwirft er es. So ist unser GOtt: So regieret der Vater und Schöpfer der Menschen nach dem Wahn dieser Leute.“ (A.a.O., 32).

²⁵¹ A.a.O., 35.

²⁵² A.a.O., 35.

²⁵³ A.a.O., 36.

²⁵⁴ Vgl. a.a.O., 35–37.

²⁵⁵ So auch klassisch in Luthers *De servo arbitrio*.

²⁵⁶ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 73.

Zweifel an einer guten und vernünftigen Gestaltung der Welt gebe: Der Mensch stehe einer Welt gegenüber, deren Ordnung er nicht oder nur begrenzt verstehen könne. Mosheim verortet dies in den mangelnden Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, der lediglich für die irdische Existenz und einen bestimmten (von Gott ausersehnen) Beruf ausgelegt sei. Selbst die Gelehrten seien nicht mit einer solchen Scharfsinnigkeit ausgestattet, dass sie die innere Ordnung des Weltgeschehens durchschauen könnten. Der Mensch sei also unfähig den Weltlauf sowohl in seiner Gänze als auch nur im Detail zu verstehen. Es bleibe der grundsätzliche Unterschied zwischen Gott und Mensch – Gott agiere nach einer Ordnung, die sich den Menschen nicht erschließe. Dabei wirkt der Mensch vergleichsweise passiv, denn Gott habe das menschliche Leben im Vorhinein ‚vorausgesehen‘ und letztlich festgelegt (z.B. beim Verstandesmaß entsprechend dem auszuübendem Beruf). Es bleibt die Frage, inwieweit der Mensch überhaupt freie Entscheidungen treffen kann, oder ob nicht alles von Gott gelenkt wird. Gleichwohl räumt Mosheim ein, dass es eine (relativ) freie menschliche Entscheidung für oder gegen den Glauben gebe. Gott wolle zwar alle Menschen zur Seligkeit bringen, zwingt aber niemanden. Deshalb agiere Gott so, dass durch sein implizites Handeln eschatologisch die Menschen erlöst würden.²⁵⁷ Mosheims Antwort auf die Uneinsichtigkeit göttlichen Handelns ist das Festhalten an einem wohlwollenden, liebenden Gott, der eschatologisch alle Dinge so auflöst, dass sie weise und gerecht geordnet sind. Es fällt auch hier sein intellektueller Zugang zur Anthropologie auf: Der Mensch ist ein Verstandeswesen, das nach der Vertiefung von Erkenntnis strebt. Die Mangelhaftigkeit des menschlichen Verstandes im irdischen Körper werde bei der Rückkehr zu Gott behoben. Die Seele empfangen dann neue Kräfte, die ihr die Möglichkeit gäben, Gottes Ordnung zu verstehen. Auch der Trost bzw. die Lösung, die Mosheim anbietet, ist folglich auf Erkenntnis ausgerichtet: Wenn schon im irdischen Leben der göttliche Plan nicht erkannt werde, so werde er zumindest eschatologisch erkennbar sein. Diese eschatologische Erkenntnis ist für Mosheim der Zustand der Seligkeit. In seiner Konzeption bleiben jedoch Aspekte des Körperlichen im Menschenbild unterbelichtet: Der Mensch ist vor allem wegen seines Verstandes Mensch, ansonsten ist er Tier.

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., 35. 57–59. Unklar bleibt, ob Mosheim hier von einer Erlösung aller oder zumindest möglichst vieler Menschen spricht, denn auch der menschliche Hang zur Ablehnung Gottes wird beschrieben: „Der HErr will fleischliche, widerspenstige, verdorbene Menschen, Menschen, die weder ihn, noch sich selbst, noch andere Menschen recht kennen und lieben, zu einer unendlichen und unaussprechlichen Seligkeit auf eine solche Weise leiten und ziehen, daß sie dabey die Freyheit behalten, seinen Raht zu verschmähen und ihm zu widerstreben. [...] Er [scil. Gott] bittet, er ermahnet, er warnet, er flehet; er zwinget nicht. Sein Zweck verstattet es daher nicht nur: Er erfordert es auch, daß er die Bösen mit Sanftmuht trage und Geduld mit uns habe.“ (A.a.O., 57f.).

Rhetorisch-homiletische Analyse

Noch stärker als andere Predigten ist die vorliegende vom Predigttext geprägt: ‚Wie unerforschlich sind seine Wege/die Wege Gottes?‘ kehrt in unzähligen Variationen wieder.²⁵⁸ Auch finden sich weitere typische Merkmale von Mosheims Stil: Zahlreiche rhetorische Fragen,²⁵⁹ bildliche Sprache,²⁶⁰ Verflechtung biblischer Zitate (eindeutig sowie als Anspielungen),²⁶¹ zahlreiche Beispiele²⁶² und eine kleinteilige Gliederung. Regelmäßig spricht Mosheim die Hörenden an und bezieht sie so in seine Überlegungen ein.²⁶³

Der Aufbau des zweiten Hauptteils ist besonders interessant: Mosheim stellt drei unzutreffende Positionen zur göttlichen Vorsehung vor, die er ausführlich mit Beispielen entkräftet. Dann erläutert er, dass alle diese Positionen in zwei falschen Annahmen begründet seien. Mosheim erarbeitet seine eigene Position, die er auch den Hörenden anbietet, *ex negativo* aus den Fehlannahmen. Argumentativ zeigt er wiederholt auf, warum bestimmte Aussagen über Gott nicht wahr sein könnten. Dazu zieht er sowohl biblische Belege im Besonderen, Gottes Offenbarung im Allgemeinen als auch lebensweltliche Argumentationen heran. Mosheim arbeitet sich sorgfältig an oben genannten Positionen ab, die sowohl inhaltlich als auch rhetorisch dekonstruiert werden. Dabei wird die Prüfung explizit nach Kriterien der Schrift und des Verstandes vorgenommen.²⁶⁴

c) Zwischenfazit zur Predigt

Die Predigt *Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung* gibt einen Einblick in Mosheims Gottesbild. Es wird im Gegensatz zu deistischen oder atheistischen Positionen entfaltet und zeigt dabei seine Verwurzelung in der biblischen Tradition, aber auch seine Prüfung von Argumenten durch die Vernunft. Die Überzeugungskraft der Predigt liegt darin, dass sie sich ausführlich mit als unzutreffend erachteten Positionen beschäftigt und diese detailliert destruiert – der apologetische Zweck der Predigt ist nicht zu übersehen.

²⁵⁸ Vgl. a.a.O., 20–25. 62. 71. 76.

²⁵⁹ Vgl. a.a.O., 10. 28. 30. 41f.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O., 18f. 73.

²⁶¹ Vgl. a.a.O., 17. 29f. 34f. 43. 50. 55.

²⁶² Vgl. a.a.O., 29f. 41. 46f.

²⁶³ Vgl. a.a.O., 12f. 47.

²⁶⁴ Vgl. a.a.O., 37.

7.1.4 Predigtanalyse *Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen*

a) Die Predigt als Quelle

Die Predigt *Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen* behandelt 2 Kor 4,17.18 als Predigttext und wurde an Jubilate 1727, d.h. dem 4. Mai in der Blanckenburgischen Schlosskapelle vor Herzog Ludwig Rudolph (und vermutlich dem Hof) gehalten.²⁶⁵ Sie findet sich in Band 4 der Heiligen Reden und ist die zweite von fünf Predigten.²⁶⁶

Die Predigt ist deshalb für eine Analyse interessant, weil Mosheim hier Eschatologie und Ethik miteinander verbindet. Dies geschieht über zwei Gegensatzpaare: einerseits die ethische Unterscheidung von sichtbaren und unsichtbaren Gütern und andererseits die eschatologische Unterscheidung von zeitlich und ewig. Beide Aspekte sind schon bei Paulus so miteinander verknüpft, dass sie schwerlich getrennt werden können – mit dieser inneren Verbindung arbeitet Mosheim. Weiter zeigt sich, dass die Eschatologie als Lösung der Theodizeefrage für Mosheim der tragende Rahmen seiner Theologie ist und eine Zentralstellung in der Frömmigkeit einnimmt. Verbunden wird dies mit einer Ethik bzw. Lebenshaltung, die das irdische Leben durch die eschatologische Aussicht bewältigbar machen soll.

b) Analyse der Predigt

Gliederung

Die Predigt wird mit einer ausführlichen Einleitung eröffnet (103–116), in der verschiedene ‚philosophische‘ Lösungsansätze der Theodizeefrage vorgestellt und verworfen werden. Die Disposition (116f.) setzt zwei Hauptteile fest: Der erste Hauptteil (117–146) behandelt die Hauptursache des menschlichen Leidens, der zweite (146–175) das Mittel gegen dieses Leiden. Abgeschlossen wird die Predigt durch die Nutzenanwendung (176–198), bei der die Verbindung und Anwendung der gepredigten Mittel gegen das menschliche Leiden zur Rezeption durch die Hörenden kommen soll.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Mosheim eröffnet die Predigt mit einem für ihn typischen Eingang. Weil das menschliche Leben von Leid geprägt sei, hätten „alle Weisen dieser

²⁶⁵ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Viertes Theil, Hamburg 1736, 103–198.

²⁶⁶ Zur Druckgeschichte von Band 4 der Heiligen Reden vgl. Kap. 7.1.2.

Erden²⁶⁷ sich bemüht, Mittel dagegen zu finden.²⁶⁸ Diese mit der Vernunft gefundenen Mittel seien jedoch nicht ausreichend, um bei den wirklichen Anfechtungen des Lebens zu trösten.²⁶⁹ Dazu zählt Mosheim unter anderem „Großmuth“²⁷⁰, d.h. eine stoische Haltung, in der das Leiden ohne Rührung ertragen werde. Das stelle jedoch eine Nivellierung des erfahrenen Leides dar, die nicht dem menschlichen Empfinden entspreche.²⁷¹ Auch der Versuch, Schmerzen mit der Erinnerung an oder Hoffnung auf bessere Zeit zu unterdrücken, scheitere an der Schwäche der menschlichen Einbildungskraft. Außerdem gebe es Menschen, die kein gutes Leben hätten oder keine Hoffnung auf eine Besserung ihres Zustandes haben könnten. Alle Optionen verwirft Mosheim mit dem Ausruf: „Betrüglische Eingebungen der Vernunft! Wie oft sind die, welche man Weisen [sic] nennet, nicht weit von denen Leuten unterschieden, die Wachs, Unrath und Staub für Artzney verkauffen?“²⁷² Ähnlich verhalte es sich mit der Konzeption einer philosophischen Eschatologie, die mehr das Wunschenken ihrer Erfindenden als echte Hoffnung widerspiegele. Im Gegensatz dazu stehe die Lehre Jesu, die von den eschatologischen Gütern spreche, die den Glaubenden zuteil würden. Diese Lehre Jesu werde im Predigttext 2 Kor 4,17.18 von Paulus entfaltet.

Abhandlung: Aus dem Predigttext erhebt Mosheim die beiden Themen der Predigt: die Hauptursache für das menschliche Leiden und das Mittel gegen dieses Leiden. Beide sieht Mosheim für die Hörenden von besonderer Relevanz an, da alle Menschen vom Leiden an der Welt gequält würden.²⁷³

²⁶⁷ „Alle Weisen dieser Erden, Meine wehrtesten Freunde in Christo JESU! haben sich Mühe gegeben, Mittel zu ersinnen, wodurch der Mensch starck gemacht werden könnte, die Widerwärtigkeiten und Leiden mit Gelassenheit und Geduld zu ertragen, die von unserm Leben nicht können abgesondert werden.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 104).

²⁶⁸ Hier begegnet auch das von Mosheim häufig genutzte Bild des Weisen als Arztes, der eine Arznei für Übel finden muss: „Wer wird diese Bemühung tadeln? Es ist edel und einem Weisen anständig, auf eine Artzney zu denken, die ein Uebel, das unvermeidlich, ihm so wohl, als andern, erträglich machen kan.“ (A.a.O., 105).

²⁶⁹ „Und was haben denn die grossen Geister erdacht, die das unruhige Hertze der Menschen einwiegen und die gekränckte Seele härten wollen? Nichts, nichts, das in dem Sturme der Widerwärtigkeiten dieses Lebens lange dauern und aushalten könnte.“ (A.a.O., 105f.).

²⁷⁰ A.a.O., 106.

²⁷¹ Veranschaulicht wird dies an der Trauer Jakobs um seinen Sohn Joseph: „Würde es Jacob, da er seinen Joseph verlohren hatte, viel aufgerichtet haben, wenn ihm einer seiner Söhne die Lehre gegeben hätte, daß der Verlust dieses geliebten Kindes kein eigentliches Übel, sondern nur ein trauriger Zustand wäre?“ (A.a.O., 107f.).

²⁷² A.a.O., 110.

²⁷³ „Wir sind beynahe gewiß, daß ihr uns heute mit einer grössern Aufmerksamkeit, als sonst, hören werdet. Wer von uns fühlet nicht etwas von den Plagen dieser Welt? Und wer sehnet sich nicht nach einem gewissen Mittel gegen die traurigen Bewegungen seiner Seelen? Könten wir eben so starck versichert seyn, daß eure Achtsamkeit Frucht bringen und die Lehre des Apostels bey euch anschlagen würde, so würden wir mit einer Zufriedenheit und Munterkeit reden, dergleichen wir noch nie empfunden haben. Wir wollen nicht alles Ver-

1. Teil: Der erste Teil der Abhandlung wird mit einer Kontextualisierung der Perikope eröffnet: Ausgangspunkt sind die Erfahrungen des Paulus, dass die Apostel mit dem Argument angefeindet würden, dass sie als Verfolgte kaum die Gesandten Gottes sein könnten. Dieser Vorwurf gründe sich jedoch auf „Schein=Gründe“²⁷⁴. Die Apostel ertrügen die Verfolgung mit Geduld, damit an dieser das Wirken Gottes in ihnen sichtbar werde. Während ihr Körper vom Leiden schwächer werde, nehme ihre Seele an geistlicher Freiheit zu. Im Leiden erschließe sich den Aposteln eine Wirklichkeit, die den unbekehrten Menschen nicht zugänglich sei: Sie sähen das unsichtbare Wesen hinter den irdischen Dingen.²⁷⁵ Die Menschen seien deshalb unglücklich, weil sie bei den sichtbaren Dingen verharren. „Sichtbare Dinge sind alle diejenigen Dinge dieser Welt, die die Seele der Menschen erfreuen oder betrüben, sie mögen dieses entweder durch die Augen, oder durch die übrigen Sinne, oder durch die bloße Einbildung ausrichten.“²⁷⁶ Diese Dinge seien jedoch zeitlich und vergänglich und die „übermäßige [] Liebe“²⁷⁷ dazu erschaffe das Leiden der Menschen. Dabei gehe es nicht nur um sichtbare Güter, sondern auch um Ehre, Ansehen und Gesundheit.²⁷⁸ Weiter erläutert Mosheim die Bedeutung von ‚auf etwas sehen‘ aus dem Griechischen, das hier das Ziel einer Anstrengung meine: Die Menschen strebten nach den irdischen Gütern. Über die Zeitlichkeit der sichtbaren Güter wird erklärt, sie seien vergänglich und unbeständig. Mosheim stellt in einem Ausruf fest, dass die Weisheit des Paulus die Weisheit der Gelehrten übersteige und mehr über die menschliche Natur aussage.²⁷⁹ An dieser Stelle kommt es schon zu einer ersten Anwendung des Gesagten: Die Hörenden sollten die Wahrheit der Aussage mit ihrer eigenen Erfahrung bekräftigen. Weil aber die meisten Menschen zu träge dafür seien, wolle Mos-

trauen wegwerfen, sondern hoffen, daß die Gnade des HERRN viele von euch heiligen, stärken, gründen und erneuern werde. Bereitet ihr nur eure Hertzen so, daß sie keinen Widerstand finden mögen!“ (A.a.O., 117).

²⁷⁴ A.a.O., 119.

²⁷⁵ „Wir [scil. die Apostel] haben durch die Gnade des HERRN, die in uns wohnt, erleuchtete Augen des Verstandes, die dahin sehen, wohin das schärfste Auge des Leibes nicht dringen kan.“ (A.a.O., 125).

²⁷⁶ A.a.O., 131.

²⁷⁷ A.a.O., 126.

²⁷⁸ Mosheim führt hier relativ kompliziert aus, warum (nach den allgemeinen Regeln der Weisen) auch gewisse unsichtbare Dinge zu diesen sichtbaren, Leid erzeugenden Dingen gehörten: Sie teilten mit ihnen den Einfluss auf die menschliche Seele. Vgl. a.a.O., 129–131.

²⁷⁹ „Hat der größte Weise unter denen, die wir noch als Wunder der Welt verehren, mehr kluges und vernünftiges in wenigen Worten zusammen gefasst, als dieser heilige Mann? Ist dieses nicht ein deutlicher Auszug von allen den Dingen, welche man von dem Ursprunge unsrer Schmerzen und Unruhen mit Grunde verbringen kan? Zurück, Weise dieser Welt! Ein Zeuge JESU CHRISTI sagt uns mehr in etlichen Worten, als ihr in gantzen weitläufigen Büchern vorgetragen habet.“ (A.a.O., 134f.).

heim sie durch emotionale Ansprache überzeugen.²⁸⁰ Dafür benennt er die mangelnde Beständigkeit der irdischen Güter als Grund für die „Quaal und Gemüths=Unruhe“²⁸¹ sowie die Verstärkung dieser Empfindungen durch die Unbeständigkeit eben dieser Güter. Vor allem Reiche sorgten sich um die Beständigkeit ihres Reichtums.²⁸² Ähnlich verhalte es sich mit der Gesundheit und den Krankheiten des Körpers, bei deren Behandlung der Arzt fast in die Position eines Gottes trete. „Eben diese Ungewißheit und Unbeständigkeit ist die Haupt=Ursache, wodurch die Unruhe und Angst der Seelen in den Leiden, die uns begegnen, genehret und unterhalten wird.“²⁸³ Das menschliche Leiden werde dadurch verstärkt, dass der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst sei: Wenn der Tod nicht endgültig wäre, so wäre auch die Trauer nicht so groß. Der tragende Trost für einen Todesfall sei dagegen, dass Jesus die Auferstehung verkündige und verkörpere: Es gebe also eine Hoffnung über das irdische Leben hinaus.²⁸⁴

2. *Teil:* Wer ein Leben führen wolle, das vom Leiden der Welt nicht niedergedrückt werde, der müsse sich auf die unsichtbaren Dinge ausrichten, denn diese seien unvergänglich und blieben ewig. Zu diesen unsichtbaren Dingen zählten Gott, Jesus, der Geist (d.h. die Seele) des Menschen und die Auferstehung des Menschen: „Das Unsichtbare, von dem der Apostel redet, sind die Dinge, deren immerwährender Besitz und Gemeinschaft den ewigen und unsterblichen Geist der Menschen allein vergnügen, erquickern und ermuntern kan.“²⁸⁵ Also sollten die Glaubenden mit geistlichen Augen sehen lernen, was das Unvergängliche sei, um ein leichteres Leben zu führen.²⁸⁶ Dazu werden

²⁸⁰ „Lasset eure eigne Erfahrung an unsre Stelle treten und euren Lehrer abgeben: Sie wird auch gleich sagen, daß nie etwas wahrhaftigers, als dieses Wort des Apostels, ausgesprochen worden! Doch wir wissen, daß die meisten von euch viel zu träge und nachlässig sind, als daß sie sich selbst zu ihre Lehrmeistern annehmen solten. Wir wollen also dieser Schwachheit zu Hülfe kommen. Wir wollen, nicht durch Gründe, nicht durch lange Schlüsse, nicht durch schwere Beweise, nein Geliebte Freunde! wir wollen durch euch selbst, durch eure eigne Regungen, die euch nicht unbekant seyn können, durch die Stimme eures Hertzens euch überführen, daß Paulus die wahre Ursache alles eures Jammers, den ihr he ausstehet, angegeben habe.“ (A.a.O., 135).

²⁸¹ A.a.O., 136.

²⁸² „Hohe, Angesehene, Geehrte dieser Erden, was macht euch oft so tieffsinnig, so blaß, so krank, so hinfällig? [...] Ist es etwas anders, als die Ungewißheit und Unbeständigkeit des eingebildeten Gutes, von dem ihr besessen werdet, an stat daß ihr es besitzen soltet?“ (A.a.O., 138f.).

²⁸³ A.a.O., 140.

²⁸⁴ „JESUS, der den Tod überwunden, hat seinen Knechten die Macht gegeben, da Hoffnung zu erwecken, wo die Vernunft keine zeigt, und das Sichtbare und das Zeitliche in einer ganz andern Gestalt zu zeigen.“ (A.a.O., 144).

²⁸⁵ A.a.O., 150.

²⁸⁶ „Christen, sagt der Zeuge JESU, wolt ihr in allen Gefahren, Schmerzen und Leiden, die in der Welt unvermeidlich sind, wolt ihr im Tode und in der letzten Angst einen freyen Geist, einen unerschrocknen Muth, ein unbekümmertes Hertz erhalten, so schliesset die Au-

Vernunft und Erfahrung als Garanten für die Wirksamkeit dieses Vorgehens angeführt. Vernünftig sei die Lehre von der unsichtbaren, glückseligen Ewigkeit, weil die Aussicht auf eine positive Veränderung der Situation in der Ewigkeit das zeitliche Leid relativiere.²⁸⁷ Die menschliche Erfahrung zeige, dass die Erwartung des Guten den gegenwärtigen Schmerz lindern könne, wofür als Beispiele die Regierung eines Landes und der Handel herangezogen werden. Die Wahrheit der Worte des Paulus sei eine doppelte: „Sein Rath ist ein Rath der Offenbarung, und zugleich ein Rath der reinen und durch die Erfahrung aufgeklärten Vernunft.“²⁸⁸ Auch die Erfahrung dient als Beweis der Lehre: Obwohl die Apostel verfolgt und gequält worden seien, hätten sie an der Hoffnung auf Gott festgehalten und seine Verheißungen so bekräftigt.

Das ist der grosse Vortheil der allerheiligsten Lehre JESU, zu der wir uns bekennen, Geliebte Freunde in JESU! den sie für allen Geboten der Vernunft hat, daß sie die Möglichkeit ihrer Befehle, die Wahrheit ihrer Verheissungen, die Gültigkeit ihrer Vorschläge, durch so viele, so mannigfaltige, so unverwerfliche Exempel darthut und ausser allem Zweifel setzt.²⁸⁹

Mosheim exemplifiziert das am wechselhaften und unsicheren Leben des Paulus.

Nutzen: „Ihr habt uns bißher mit Geduld und Achtsamkeit angehört, Geliebte Freunde in JESU! Und wir sehen es, daß ihr durch dieses grosse Exempel gerührt worden.“²⁹⁰ Aus der hervorgerufenen Rührung will Mosheim den Vorsatz zur wirklichen Anwendung der Lehre schaffen, also nach der Über-

gen eures Leibes zu und öffnet die Augen eures Geistes, so lernet die Kunst, die wir wissen, das Unsichtbare euch sichtbar, und das Sichtbare euch unsichtbar zu machen, so vergesset, was dahinden, wie die Läufer, die nach dem Ziel lauffen, und strecket euch nach dem, das forne ist, so achtet weder euren Leib, noch eure Wollüste, noch die Menschen, noch sonst etwas irdisches, sondern dencket allein auf GOTT, auf den Himmel, auf die Seligkeit eurer Seelen, auf die Hoffnung der Gerechten. Wir müssen diesem Worte glauben, weil es von einem Manne kömmt, den der Geist des HERRN wider alle Gefahr eines Irrthums verwahret, wenn er gleich keine Ursachen hinzusetzete. Allein Paulus beweiset die Kraft des Mittels, das er vorschläget. Er berufft sich auf die Vernunft. Er bezieht sich auf die Erfahrung.“ (A.a.O., 153f.).

²⁸⁷ Hier sieht Mosheim das Potential einer rationalen Durchdringung, die aber in der Predigt nicht zu leisten ist: „Wäre es uns erlaubt in einer solchen Versammlung, als diese ist, die Schätze der menschlichen Weisheit aufzudecken, so könnten wir euch aus der Natur unsrer Seelen, aus den Eigenschaften unsers Verstandes und der Einbildungs=Kraft, aus der genauen Uebereinstimmung der Würckungen des Leibes und des Geistes, und aus andern Gründen die Gewißheit und zugleich die Ursachen dieser Wahrheit, worauf der Apostel bauet, darthun.“ (A.a.O., 158).

²⁸⁸ A.a.O., 161f.

²⁸⁹ A.a.O., 167.

²⁹⁰ A.a.O., 175.

zeugung des Verstandes nun auch den Willen zur Umsetzung bemühen.²⁹¹ Hinderlich dafür sei, dass die meisten Menschen zu träge seien, etwas umzusetzen, das nicht sicherlich notwendig scheine – die Menschen wähten sich in falscher Sicherheit. Aber sie würden verzweifeln, wenn sie nur auf das Sichtbare, Vergängliche achteten, denn das Leben sei mit Leid behaftet. „Befreyet euch, wo ihr klug seyd, von der thörichten Hoffnung einer gewissen Glückseligkeit auf dieser Erden, und erwartet vielmehr alle Tage das Ungewitter, das sich schon zusammen ziehet und nicht ausbleiben kan.“²⁹² Ein weiteres Hemmnis in der Aneignung sei die mangelnde Vorstellungskraft des Menschen.²⁹³ Diese Einschränkung könne nur durch Gottes gnadenhaftes Geisthandeln überwunden werden: „Allein der Geist des Höchsten kan euch in diese Wahrheiten leiten und sie in eurem Gemüthe verklären.“²⁹⁴ Dabei werde der menschliche Geist von Gott mit Klarheit und Verständnis erleuchtet. Als Beispiel zieht Mosheim hier wieder Stephanus aus Apg 7 heran. Er schließt die Predigt, indem er nach dem nahenden Tod jedes Menschen fragt – um zugleich auf die Verheißung Gottes als Trost gegen den Tod zu verweisen.

Motiv- und Begriffsanalyse

Das die Predigt grundierende Motiv ist das des Sehens, hier im Sinne von Erkenntnis: Der Dualismus des Sehens von sichtbaren und unsichtbaren Gütern prägt die Predigt. Es geht für Mosheim darum, die Hörenden von der sinnlich-wahrnehmbaren, vergänglichen Welt und ihrer Wahrnehmung auf die unsichtbare Dimension der Wirklichkeit, d.i. die Wirklichkeit Gottes, hinzuführen. Dazu definiert er jeweils beide Bereiche und versucht sie so als Gegenstücke abzugrenzen. Sichtbare und unsichtbare Güter sind jeweils eindeutig negativ und positiv konnotiert und bilden die argumentative Grundlage für seine Analyse des menschlichen Leides als Folge der Bindung an sichtbare, vergängliche Güter. Bildlich werden diese Ausführungen umgesetzt, wenn Mosheim davon spricht, dass die Augen des Leibes geschlossen werden sollten, während die Augen des Geistes zu öffnen seien.²⁹⁵

Als wichtiges Motiv, das sich auch in anderen Predigten findet, hier aber besonders hervortritt, ist die Vorbildfunktion und Inszenierung von Paulus und

²⁹¹ „Wir wollen; und was wir? Der HERR will durch uns, daß ihr diesen Rath annehmen und diesem Exempel folgen sollet. Was sagt euer Hertz zu dieser Ermahnung? Findet es sich so leicht, als euer Verstand? Ist es so willig, zu gehorchen, als euer Verstand bereit ist, den Nutzen dieses Raths zu erheben?“ (A.a.O., 176).

²⁹² A.a.O., 185.

²⁹³ „Wir wird es in der finstern Kammer unsrer Seelen Licht werden? Wie werden die Strahlen der Herrlichkeit durch das Fleisch dringen, worin unser bestes Theil verschlossen ist?“ (A.a.O., 186).

²⁹⁴ A.a.O., 190.

²⁹⁵ Vgl. a.a.O., 153. 125.

Stephanus zu sehen.²⁹⁶ Beide werden als Vorbilder des Glaubens beschrieben. Dabei steht ihre Behandlung an für die Predigt zentralen argumentativen Übergängen: Paulus wird, den zweiten Teil der Abhandlung abschließend, als Beispiel angeführt,²⁹⁷ Stephanus am Ende des Nutzens bzw. der gesamten Predigt²⁹⁸. Mosheim arbeitet mit diesen Beispielen, weil er in ihnen eine besondere Überzeugungskraft sieht.²⁹⁹ Diese ihnen innenwohnende Kraft sei nicht durch menschliche Sprache erklärbar, sondern könne nur als eigene Empfindung ihrer Wahrheit überzeugen. Es fällt auf, dass die innerliche Überzeugung durch eine bestimmtes Gefühl der Seele charakterisiert wird. Hierbei handele es sich um das gnadenhafte Wirken des Geistes, der den Glaubenden zur Überzeugung ver helfe. Die emotionale Beteiligung sei dann als Wirken des Geistes auszu legen.

Am Beispiel des Paulus zeigt sich eindrücklich, wie Mosheim mit diesem Motiv arbeitet, das er auf neun Seiten ausführt. Dazu beschreibt er ausführlich Paulus' Leben und verstärkt dessen Wirkung durch Gegensätze³⁰⁰: Der Mann, der unter Juden als angesehener Gelehrter gelte, Klugheit, Beredsamkeit und Erfahrung vereine, schließe sich unter unklaren Umständen einer „auführerische[n] Rotte“³⁰¹ an. Er erleide Verfolgung, führe ein unstetes Reiseleben, habe überall Feinde, sei arm und regelmäßig im Gefängnis. Dort leide er weiter an Seele und Körper. Der Verfall seines Körpers stehe jedoch im Kontrast zu den Briefen, in denen seine Beredsamkeit und geistige Lebendigkeit konstant sei.³⁰² Mosheim schließt das Beispiel mit der unerreichten Schön-

²⁹⁶ Vgl. dazu die Analyse in Kap. 7.1.1. sowie Kap. 7.2. Anschaulich wird dies auch an folgendem Zitat: „Das ist der grosse Vortheil der allerheiligsten Lehre JESU, zu der wir uns bekennen, Geliebte Freunde in JESU! den sie für allen Geboten der Vernunft hat, daß sie die Möglichkeit ihrer Befehle, die Wahrheit ihrer Verheissungen, die Gültigkeit ihrer Vorschläge, durch so viele, so mannigfaltige, so unverwerfliche Exempel darthut und ausser allem Zweifel setzt.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 167).

²⁹⁷ Vgl. a.a.O., 167–175.

²⁹⁸ Vgl. a.a.O., 195–198.

²⁹⁹ „Die Kraft der Wahr=[heit] welche durch dieselbe vorgetragen wird, kan euch weder unsre, noch eine andre menschliche Beredsamkeit erklären. Sie ist nur denen bekannt, welche sie in ihren Seelen spüren und empfinden. Alles, was uns unsre Schwachheit vergönnet, ist dieses, daß wir euch in den Exempeln derjenigen, die sie erfahren haben, zeigen, wie viel sie ausrichte. Wir wollen eines aus vielen aussondern. Wer von euch kennet Stephanum nicht, der zuerst die Lehre JESU durch seinen Tod bekräftiget hat?“ (A.a.O., 195). Bei Wahr=[heit] handelt es sich um einen Druckfehler, der zweite Teil des Wortes fehlt; es ist jedoch anzunehmen, dass es sich um das Wort ‚Wahrheit‘ handelt.

³⁰⁰ Mit der Betonung des Leidens ist eine thematische Nähe zur in Kap. 7.1.1 analysierten Predigt sichtbar.

³⁰¹ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 168.

³⁰² „Ungemeiner Geist! welcher Mensch kan mit dir verglichen werden? Seine Briefe stimmen alle vollkommen überein. Die ersten gleichen den letzten, und die letzten den ersten. Einerley Beredsamkeit, einerley Lebhaftigkeit des Geistes, einerley Art sich zu erklären und auszudrücken, einerley Hoffnung und Freudigkeit.“ (A.a.O., 173).

heit der paulinischen Briefe, die auf die Kraft der Betrachtung des Unsichtbaren schließen ließen.³⁰³

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Die Predigt wird von einem apologetischen Eingang eröffnet, der die Überlegenheit der christlichen Lehre über philosophische Konzepte zur Bewältigung von Leid beweisen will. Dazu stellt Mosheim verschiedene Positionen vor, die alle als nicht tragfähig verworfen werden; ebenso verhält es sich mit einer philosophischen Eschatologie, die keine inhaltliche Grundlage habe. Im Gegensatz dazu stehe die Lehre Jesu, die den Genuss der eschatologischen (= unsichtbaren) Güter zum Ziel habe. Daran zeigt sich, wie Mosheim Eschatologie und Ethik miteinander verschränkt.

Ethik: Das die Predigt prägende Motiv ist der Dualismus der Güter. Mosheim weist zwei verschiedene Arten von Gütern aus: erstens sichtbare, vergängliche Güter, das sind bspw. Besitz, Gesundheit und Ansehen, und zweitens unsichtbare, unvergängliche Güter, dazu zählen das ewige Leben und Gott selbst. Von den sichtbaren Gütern ausgehend entfaltet er seine These, dass der Mensch deshalb in der Welt leide, weil alles, was er ‚liebe‘, vergänglich sei.³⁰⁴ Diese Vergänglichkeit und Unbeständigkeit erzeuge einerseits Leid: Sobald gewisse Güter vorhanden seien, Sorge der Mensch sich um ihren Verlust. Andererseits verstärke die Vergänglichkeit Leid: Wenn ein Unglück geschehe, so Sorge sich der Mensch, dass die glücklichen Tage nicht wiederkämen. Um diesem Fatalismus des menschlichen Leidens zu entkommen, müsse der Mensch die unsichtbaren, unvergänglichen Güter als erstrebenswert erkennen. Sie seien der irdischen Welt entzogen und garantierten dem Geist des Menschen (terminologisch auffällig, nicht: Seele) sowohl im irdischen als auch im eschatologischen Leben Vergnügen und Erquickung.³⁰⁵ Um diese Güter zu erkennen, müsse der Mensch sie überhaupt erst ‚sehen lernen‘. Dazu weist Mosheim auf die Vernünftigkeit der unvergänglichen Güter hin, denn die Gewissheit ihrer Existenz lindere das menschliche Leid in der Gegenwart.³⁰⁶ Es handle sich hier also auch um eine ‚vernünftige Entscheidung‘ für den Glauben, die das menschliche Leben mithilfe des eschatologischen Vorbehaltes erträglicher mache.

³⁰³ „Und wenn ihr alles gelesen, was die grösten Redner in der so genannten hohen Schreib=Art aufgesetzt, so werdet ihr nichts angetroffen haben, das an Nachdruck, an Schönheit, an Majestät diese wenigen Worte übertrifft. Es muß unstreitig wahr seyn, was er uns meldet, daß seine grossen Trübsalen ihm stets leicht durch die Betrachtung des Unsichtbaren geworden. Er würde, wenn er sie geföhlet und empfunden, alles, was Munterkeit des Geistes heissen kan, verlohren haben.“ (A.a.O., 174f.).

³⁰⁴ Hierbei handelt es sich um ein klassisches Motiv, das bereits in der Stoa (Epiktet) zu finden ist.

³⁰⁵ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 150.

³⁰⁶ Vgl. a.a.O., 158.

Pneumatologie: Gegen diese rationale Hinwendung zu den unvergänglichen Gütern gebe es einen wichtigen Einwand: Der Mensch könne diese Umorientierung aus eigener Kraft nicht erbringen, denn er sei qua seiner Natur an die irdischen, vergänglichen Dinge gebunden.³⁰⁷ „Ihr habt Recht, Geliebte Freunde in JESU! Wir sind diejenigen nicht, die durch ihre Kraft die Stricke zerreißen können, womit uns die Welt zu binden pfl eget.“³⁰⁸ Um die schwache menschliche Natur zu überwinden, brauche es das Geisthandeln Gottes.³⁰⁹ Aus eigener Kraft könne der Mensch die Inhalte der Offenbarung nicht verstehen, dazu brauche er die Leitung durch den Heiligen Geist, der diese Inhalte im „Gemüthe verklären“³¹⁰ müsse. Dazu müsse der Mensch sich der Gnade Gottes übergeben:

Und was sagen wir? Er [scil. der Heilige Geist] kan es thun; Er will es thun; Er wird es thun. Werdet ihm unterthänig. Uebergebet eure Seelen seiner Heiligung und Gnade. Lasset ihn in euch wohnen, würcken und wandeln. Und er wird auf eine unbegreifliche Weise und in einem solchen Masse, wie es seine Weisheit für einen jeden unter euch gut findet, eure dunckle Seele aufklären, und die Dinge, die allein der Geist des Menschen sehen kan, euch als gegenwärtig zeigen.³¹¹

Die Gewissheit der unsichtbaren Güter werde also durch den Heiligen Geist gewirkt und erweitere so den Horizont des Menschen über die sichtbaren Dinge hinaus. Damit gehe aber nicht die gleiche außerordentliche Erkenntnis einher, wie die Apostel sie erfahren hätten, sondern eine, die dem jeweiligen Leben entspreche.³¹² Auf Grundlage von 2 Kor 3,18 führt Mosheim aus, dass die Klarheit Gottes sich im Angesicht eines jeden Glaubenden spiegele. Die Glaubenden würden von der Klarheit Gottes so erleuchtet, dass sie an der Er-

³⁰⁷ „Wie wird es in der finstern Kammer unsrer Seelen Licht werden? Wie werden die Strahlen der Herrlichkeit durch das Fleisch dringen, worin unser bestes Theil verschlossen ist? [...] Wer wird das unselige Band zerreißen, womit wir, oft gegen unsern Willen, an das Sichtbare und Irdische verknüpfet sind und uns auf den Nebo, auf den Berg, erheben, wovon wir das gelobte Land des HERRN sehen können?“ (A.a.O., 187).

³⁰⁸ A.a.O., 187.

³⁰⁹ „Was der natürliche Mensch nicht kan, das kan der geistliche. [...] Was Fleisch und Blut nicht kan, das kan die Gnade. Ihr könnt eurem Verstande, der fast nichts weiß und siehet, als was ihm die Sinnen des Leibes eingeben, keinen deutlichen Entwurf und Abriß der künftigen Welt machen; Allein der Geist des HERRN kan dieses durch seine Kraft ausrichten.“ (A.a.O., 189).

³¹⁰ A.a.O., 190.

³¹¹ A.a.O., 191.

³¹² „Wir, die wir nichts, als die gewöhnlichen Prüfungen dieses Lebens ausstehen, können zufrieden seyn, wenn der HERR so viel Klarheit in unsre Seele fallen lässet, als ein jeder nach der Grösse der Trübsalen, die ihm wiederfahren, brauchet, Freudigkeit und Geduld zu behalten. Und von dieser Gnade versichert uns der HERR in der Schrift durch Verheissung und Exempel.“ (A.a.O., 191).

kenntnis Gottes teilhaben könnten, in begrenztem Maße.³¹³ Das Wirken des Heiligen Geistes könne jedoch nicht in Worte gefasst oder benannt werden, sondern nur vom je einzelnen Menschen erfahren werden. Diese Erfahrung zeige sich in einem bestimmten Gefühl der Seele: „Die Kraft der Wahr=[heit] welche durch dieselbe vorgetragen wird, kan euch weder unsre, noch eine andre menschliche Beredsamkeit erklären. Sie ist nur denen bekannt, welche sie in ihren Seelen spüren und empfinden.“³¹⁴ Um überhaupt einen Zugang zu diesem Gefühl des Geistwirkens zu erreichen, seien die Beispiele der Schrift notwendig, in diesem Fall das Exempel des Stephanus.³¹⁵

Eine besondere Passage der Predigt findet sich am Anfang des zweiten Teils der Abhandlung: Mosheim verdichtet hier in einem dreiseitigen Abschnitt die unsichtbaren Güter, die Bestandteil des Glaubens sind:

Wir sehen auf das Unsichtbare. Wir wissen, daß in unserm Leibe, in unserm ausgezehreten und verschmachtenden Leibe, ein Geist lebe, dem keine Gewalt und Macht der Menschen schaden kan. Wir wissen mit einer Gewißheit, die keine Vernunft, keine Beredsamkeit umstossen kan, daß ein ewiges und unendliches Wesen über alles herrsche, in dem alles, was man fürchten oder lieben kan, in der allerhöchsten Vollkommenheit vereiniget ist; ein Wesen, das durch ein einiges Wort seiner Macht eine Glückseligkeit unserm Geiste mittheilen kan, die kein Verstand begreift, und das durch einen unauslöschlichen Trieb seiner ewigen Liebe gedrungen wird, die Seelen, die sich ihm gewidmet, zu vergnügen und zu erneuern. Wir wissen daß, der JESUS, dessen Ehre wir verkündigen, dessen Leben wir durch unsern täglichen Tod kund machen, zu der Rechten GOTTES sitze und alle Gewalt im Himmel und auf Erden habe. Wir wissen, daß die Leiden, womit die Welt unsre Arbeiten vergilt, Vorboten einer unendlichen Herrlichkeit sind, daß es noch nicht erschienen, was wir seyn werden, wenn es aber erscheinen wird, daß wir diesem verherrlichten JESU gleich seyn werden. Wir wissen, daß euch dieser verweßliche Leib unverweßlich wieder hervorgehen und mit einer unvergänglichen Klarheit werde überkleidet werden. Wir haben daher unsern Geist gewehnet, seine Gedancken von dem Leibe und von aller Pracht der Welt abzuziehen und bey sich selbst zu behalten. Und wir finden uns durch den Geist, der uns gegeben ist, so gestärcket, daß wir das, was niemand siehet, deutlich sehen und begreifen können. Je klärer wir sehen, je heftiger werden wir entzündet, damit wir das, was wir erblicket, erlangen mögen. Wir sind dieser Welt gleichsam blind worden, und sehen nur allein jener Welt. Der

³¹³ „Unser Geist, indem er durch den Schein der Gottheit erleuchtet wird, indem er die Herrlichkeit des Höchsten, wie in einem Spiegel, siehet, wird selbst klar, helle und glänzend, und kan sein Licht andern wieder mittheilen. Das [sic] reine Erkenntniß des Höchsten, das kein innerlicher Dunst und kein äusserlicher Nebel verfinstern kan, die wahre und unbetriegliche Wissenschaft des HERRN, der das künftige so nahe ist, als das gegenwärtige, ergießet sich, so weit es unsre schwache Natur dulden kan, in unsre Seelen und machet uns dem Bilde unsers Schöpfers ähnlich, dem tausend Jahr so sind wie ein Tag, der gestern vergangen ist.“ (A.a.O., 194).

³¹⁴ A.a.O., 195. Bei Wahr=[heit] handelt es sich um einen Druckfehler, der zweite Teil des Wortes fehlt; es ist jedoch anzunehmen, dass es sich um das Wort ‚Wahrheit‘ handelt.

³¹⁵ „Alles, was uns unsre Schwachheit vergönnet, ist dieses, daß wir euch in den Exempeln derjenigen, die sie erfahren haben, zeigen, wie viel sie ausrichte.“ (A.a.O., 195).

GOtt, dessen Ehre wir verkündigen, der JESUS, dem wir leben, die Seligkeit der Gerechten, die wir ohne allen Zweifel erwarten, die künftige Herrlichkeit unsers Geistes und Leibes stehen uns allezeit vor Augen, und entzücken unsern Geist. Das Unsichtbare ist uns sichtbar, das Künftige ist uns gegenwärtig worden. Daher arbeiten wir mit allen Kräften, daß wir dahin kommen und werden dadurch gleichsam unempfindlich in den Leiden dieser Zeit.³¹⁶

Es fällt die hymnische Sprache auf, die sich im Modus der Bekräftigung („Wir wissen“) im Verlauf des Abschnitts steigert. Dabei werden die zentralen Glaubensinhalte abgeschritten, aber so von Mosheim wiedergegeben, dass sie als Glaubensbekenntnis wirken, das folgende Elemente umfasst: den ewigen Geist des Menschen, die Gewissheit der Existenz Gottes und der Liebe Gottes zum Menschen, die Erhöhung Jesu an die Seite Gottes und die Sicherheit der leiblichen Auferstehung des Menschen. Es bleibt aber offen, wer hier in der Sprechenden-Position ist: Einerseits gibt es Elemente, die auf Paulus hindeuten, sodass Mosheim ihm die Worte in den Mund legt, andererseits könnte es sich hier auch um Mosheims eigene Verdichtung von Glaubensaussagen handeln.

Rhetorisch-homiletische Analyse

Die Predigt ist auf die emotionale Beteiligung der Hörenden ausgelegt, die immer wieder explizit von Mosheim eingefordert wird.³¹⁷ Die Glaubenden sollten sich auf die unsichtbaren Dinge ausrichten bzw. so vorbereiten, dass der Heilige Geist in ihnen wirken könne. Die Aufforderung dazu wird von Mosheim auch als solche vorgetragen und zielt auf eine Positionierung der Hörenden.³¹⁸ Auch die mangelnden Fähigkeiten des menschlichen Verstandes werden von Mosheim thematisiert, um sie in einer der Predigt angemessenen Form zu überwinden. Die Überzeugung von der Wahrheit des Gesagten komme aus der ‚Stimme des Herzens‘: „Geliebte Freunde! wir wollen durch euch selbst, durch eure eigne Regungen, die euch nicht unbekant seyn können, durch die Stimme eures Hertzens euch überführen, daß Paulus die wahre Ursache alles eures Jammers, den ihr hie ausstehet, angegeben habe.“³¹⁹ Die emo-

³¹⁶ A.a.O., 151–153.

³¹⁷ „Ihr demnach, die ihr die Bitterkeit dieser Erden nicht kosten wollet, drücket dieses schöne Bild des Unsichtbaren recht in eure Hertzen. Setzet der Zeit, die euch beunruhigen will, die Ewigkeit entgegen. Erneuret die Züge dieses Bildes, die der Griffel des HERRN selber in die Tafel eures Gemüthes gegraben, so oft die Leiden dieser Welt euch zusetzen. Richtet alle eure Gedancken auf dasselbe. Dencket, daß ein unsichtbarer Geist in euch wohne, der ewig kan und soll erfreuet werden.“ (A.a.O., 163).

³¹⁸ Vgl. a.a.O., 135; 163f.

³¹⁹ „Lasset eure eigne Erfahrung an unsre Stelle treten und euren Lehrer abgeben: Sie wird auch gleich sagen, daß nie etwas wahrhaftigers, als dieses Wort des Apostels, ausgesprochen worden! Doch wir wissen, daß die meisten von euch viel zu träge und nachlässig sind, als daß sie sich selbst zu ihren Lehrmeistern annehmen solten. Wir wollen also dieser Schwachheit zu Hülfe kommen. Wir wollen, nicht durch Gründe, nicht durch lange Schlüsse, nicht

tionale Beteiligung ist also sowohl im rational gedachten Erkenntnisprozess zentral, als auch im Wirken des Heiligen Geistes als äußerer Instanz, die diese Überzeugung letztlich generiere (weil der Mensch es aus eigener Kraft doch nicht könne). Das Zusammenfallen dieser beiden Faktoren ist insofern interessant, als Mosheim hier der emotionalen Beteiligung, der eigenen innerlichen Erfahrung einen hohen Stellenwert einräumt. Dazu werden die Beispiele von Paulus und Stephanus detailliert inszeniert, weil auch sie auf die Aneignung durch die Hörenden zielen.

Paulus wird in doppelter Hinsicht als Vorbild dargestellt, zum einen im Glauben, zum anderen in der rhetorischen Gestaltung seiner Briefe:

Welche Worte! Und wenn ihr alles gelesen, was die größten Redner in der so genannten hohen Schreib=Art aufgesetzt, so werdet ihr nichts angetroffen haben, das an Nachdruck, an Schönheit, an Majestät diese wenigen Worte übertrifft. Es muß unstreitig wahr seyn, was er uns meldet, daß seine grossen Trübsalen ihm stets leicht durch die Betrachtung des Unsichtbaren geworden. Er würde, wenn er sie geföhlet und empfunden, alles, was Munterkeit des Geistes heissen kan, verlohren haben.³²⁰

An dieser Stelle betont Mosheim, dass die rhetorische Größe, die Paulus erreiche, in der dahinterliegenden Erfahrung des Glaubens gründe. Wenn Paulus so überzeugend von seiner Tröstung spreche, müsse er sie auch als solche erfahren haben. Die rhetorische Gestalt sei folglich der Spiegel der glaubenden Empfindung. Beide Aspekte wirken zusammen, wenn Mosheim Paulus als Exempel inszeniert.

c) Zwischenfazit zur Predigt

Die Predigt *Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen* vermittelt einen anschaulichen Eindruck der Verschränkung von Eschatologie und Ethik und deren theologischer Bedeutung in Mosheims Predigtwerk. Sichtbar wird dies an seiner emotionalen Beteiligung der Hörenden, die die der sonstigen Predigten übertrifft. An dieser Stelle ist auch Mosheims Pneumatologie anzusiedeln, da sich das Wirken des Heiligen Geistes als dem Menschen innerwandelndes Gefühl darstellt.

durch schwere Beweise, nein Geliebte Freunde! wir wollen durch euch selbst, durch eure eigne Regungen, die euch nicht unbekant seyn können, durch die Stimme eures Hertzens euch überführen, daß Paulus die wahre Ursache alles eures Jammers, den ihr hie ausstehet, angeben habe.“ (A.a.O., 135).

³²⁰ A.a.O., 174f.

7.1.5 Predigtanalyse *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit*

a) *Die Predigt als Quelle*

Bei der Predigt *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit* handelt es sich um eine Predigt mit einem eindeutig ethischen Schwerpunkt.³²¹ Als Predigttext behandelt sie Mt 20,12 und wurde am Donnerstag, den 17. Februar 1735 vor Herzog Ludwig Rudolph und dem Herrscherhaus gehalten. Vermerkt ist, dass dies zeitlich kurz vor dem Ableben des Herzogs Ludwig Rudolph war. Thematisch ähnlich ausgerichtet und mit Bezug auf die gleiche Perikope ist die Predigt *Die ungerechten Beschwerden der Menschen über die ungleiche Austheilung der irdischen Güter*³²². Die zu analysierende Predigt ist die letzte von fünf Predigten in Band 4 der Heiligen Reden.³²³ Sie zeigt anschaulich Mosheims ethische Position, die auf eine Gleichheit aller Menschen trotz weltlicher Unterschiede hinweist. Bezüglich der Wirkung von Mosheims Ethik bzw. der inneren Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik ist hier auch auf die Sittenlehre zu verweisen, die neben den Predigten als wichtigstes populäres Werk Mosheims anzusehen ist.³²⁴ Aufschlussreich ist auch, dass diese Predigt von Gustav Schwab in seine *Mustersammlung zur deutschen Prosa* aufgenommen wurde, natürlich nur in einem kurzen Auszug.³²⁵ Sie steht dort als Eröffnung der Textsammlung und zeigt darin Mosheims herausragende Stellung für die deutsche Prosa (nicht nur) des 18. Jahrhunderts.³²⁶ Der von Schwab gewählte Auszug stammt vom Ende des ersten Teils der Abhandlung, in dem Mosheim darlegt, dass Reichtum und gesellschaftliche Anerkennung nicht entscheidend für ein gutes Leben seien und es unangemessen sei, Menschen aufgrund ihrer Lebensumstände zu verachten.

b) *Analyse der Predigt*

Gliederung

Die Predigt folgt Mosheims klassischem Aufbau: Der Eingang (362–375) führt in das Thema der Gleichheit aller Menschen ein, wozu Mosheim auf zahlreiche biblische Stellen verweist. Die Abhandlung teilt sich in die von der Disposition (375f.) festgesetzten zwei Teile: Im ersten Teil (376–418) erläutert Mos-

³²¹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil*, Hamburg 1736, 361–444.

³²² MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil*, Hamburg 1739, 245–330.

³²³ Zur Druckgeschichte von Band 4 der Heiligen Reden vgl. Kap. 7.1.2.

³²⁴ Zum homiletischen Abschnitt der Sittenlehre vgl. Kap. 6.2.

³²⁵ Vgl. SCHWAB, *Die deutsche Prosa*, 16–21.

³²⁶ Vgl. a.a.O., 16.

heim, warum die Güter Menschen nicht höher und wichtiger machten, im zweiten Teil (418–429) als Gegenstück, warum ‚Niedrigkeit‘ und Armut Menschen nicht kleiner machten. Im letzten Abschnitt zum Nutzen (429–444) entfaltet Mosheim die Anwendung der Gleichheit aller Menschen für das gesellschaftliche Leben.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Die Predigt wird mit einem Ziel eröffnet – die unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft sollen in „eine Heerde“³²⁷, als Gleiche, versammelt werden. Die Unterschiede, die die Menschen in der Gesellschaft voneinander separierten, seien weltlicher Natur und sagten nichts über ihren Status vor Gott aus: Vor Gott seien alle Menschen gleich.³²⁸ Entgegen dieser eigentlich bekannten Lehre hätten sich negative Vorurteile auf beiden Seiten (Reiche/Arme, Hohe/Niedrige usw.) etabliert, die der Verkündigung des Evangeliums im Weg stünden. Diese Positionen des Misstrauens und Vorurteils würden zwar von der „reine[n] Vernunft“³²⁹ verworfen, was aber nicht zu einer Veränderung der gesellschaftlichen Umstände geführt habe. Daher könne nur das Wort Gottes von dieser Fehlentwicklung befreien. Mosheim führt das Thema über Prov 22,²³³⁰ weiter: Reiche und Arme sollten miteinander leben, denn sie alle seien von Gott geschaffen. Er erklärt, dass alle Gesellschaften höher und niedriger gestellte Personen kennten, wenn auch im biblischem Umfeld kein Erbadel bekannt gewesen sei. Diese Unterschiedlichkeit hebe jedoch nicht die allen Menschen zueigene Gleichheit auf, die durch Gottes Schöpfung komme: „Der HERR hat uns alle, wir mögen seyn, welche wir wollen, gemacht.“³³¹ Diese Gleichheit überträgt Mosheim auf den Predigttext aus Mt 20,12, wobei alle Arbeiter den gleichen Lohn bekommen, weil ihre Treue und nicht die Dauer ihrer Arbeit berücksichtigt werde. Interessanterweise lenkt er die Aufmerksamkeit und das Thema der Predigt auf Prov 22,2 und nutzt den tatsächlichen Predigttext nur als Erläuterung dieser Lehre.³³²

1. Teil: Der erste Teil der Abhandlung widmet sich den Reichen und Mächtigen der Welt. Mosheim gönne ihnen zwar ihre besondere Stellung, aber er ermahnt sie zur Bescheidenheit, weil ihre Güter sie nicht größer oder besser machten. Um die Angesprochenen zu desillusionieren, werden drei Gründe

³²⁷ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 362.

³²⁸ „Billig soltet ihr alle wissen, daß der Unterscheid der Stände, der Würden, der Ehren, der Güter, nur zur Erhaltung und Ordnung der menschlichen Gesellschaft nöthig sey, und keineswegs die natürliche Gleichheit aller Menschen aufhebe.“ (A.a.O., 363).

³²⁹ A.a.O., 364.

³³⁰ In der Randnotiz (a.a.O., 365) ist fälschlicherweise Prov 20,2 notiert.

³³¹ A.a.O., 371.

³³² „Es soll uns statt eines Gemählde dienen, den Satz Salomonis, den wir erkläret, zu erleuchten und die Wahrheit desselben bekannt zu machen.“ (A.a.O., 375).

gegen den Hochmut eingeführt: die Ursachen des Glückes, Natur und Beschaffenheit des Glückes bzw. der Vorzüge und Zustand derjenigen ohne dieses Glück (die Armen). Die Gründe für den Hochmut lägen in bestimmten Gütern wie „Glück, Wohlstand, Vermögen und Ehre“³³³. Diese Güter seien jedoch den Menschen aufgrund verschiedener Ursachen zugefallen: einerseits durch Geburt und Zufall, andererseits durch eigene Arbeit. Beides komme aber aus Gottes Hand, weil Gott durch die betreffenden Personen wirken wolle, und sei daher Anlass zur Demut und nicht zur Demütigung der Mitmenschen. Auch eine durch Arbeit erworbene Position sei das Resultat des von Gott geschaffenen Eifers.³³⁴ Zweitens solle der tatsächliche Wert des irdischen Glückes geprüft werden: Dieses sei weder das Ziel des Lebens, noch per se schlecht und verwerflich, wie manche Philosophen der Antike und Glaubende des Christentums vertreten hätten. Hier vertritt Mosheim eine klassisch-lutherische Position, nach der nicht die Dinge an sich, sondern ihr Gebrauch entscheidend ist: „Sie erwegen nicht, daß nichts von denen Dingen, die der HERR gemacht, böse seyn, sondern allein durch die Unart und den Mißbrauch der Menschen schädlich und böse werde.“³³⁵ Bei allen Vorteilen, die durch Güter an Gutem bewirkt werden könnten, sei doch zu bedenken, dass auch viel Besitz nicht vor Krankheit bewahren könne. Spätestens mit dem Tod würden alle Menschen gleich und auch im zukünftigen Leben gebe es keine Güter mehr. Einerseits sei zu bedenken, dass die Güter, die mit Glück verbunden würden, häufig auch mit vielen Lasten (Sorgen um die Güter) beladen seien. Andererseits könnten materielle Güter nicht das bewirken, was immaterielle auch bei den Armen wirken könnten. Beide Aspekte werden in einem breiten Exkurs ausgeführt (390–399), der mit dem Beispiel des rechtschaffenen, redlichen Christen endet, der wirklich frei leben könne, weil er nicht durch Güter gebunden werde.³³⁶ Darauf entfaltet Mosheim, wie das Nachgeben gegenüber Bequemlichkeiten und Lüsten zu einem Verfall von Tugend und Gesundheit führe, sodass es keine Zufriedenheit mehr gebe. Als Gegenbeispiel wird auch hier der pflichtbewusste Mensch angeführt, der arbeite und sich doch in den freien Stunden regeneriere. Als drittes sollten die Reichen und Mächtigen auf die armen und geringen Menschen achten. Mosheim fragt, wer für das Unglück der Armen zuständig sei, schließlich könnten die Reichen sich auch um sie kümmern, zumindest aber sollten sie sie nicht geringschätzen. Sollten aber Glück und Unglück wirklich den Reichen und Armen jeweils zu-

³³³ A.a.O., 380.

³³⁴ „Hat dein Schöpfer dich nicht mit diesen Kräften, ehe du das Licht erblicketest, zu dem Ende ausgerüstet, weil er dich zu gewissen Dingen und Wercken bestimmt hat?“ (A.a.O., 384f.).

³³⁵ A.a.O., 388.

³³⁶ Vgl. a.a.O., 399.

geordnet sein, so komme auch dieses von Gott.³³⁷ Mosheim betont jedoch, dass Glück und Unglück häufig nicht mit Reichtum und Armut einhergehen.³³⁸ Viele Menschen, die weder Reichtum hätten noch Ämter ausübten, führten trotzdem ein gutes Leben, entgegen der Auffassung derer, die sie verachteten: Grund dafür seien Gottseligkeit und Zufriedenheit. Ein gutes Leben hänge nicht an bestimmten materiellen Gütern:

Und wir, Geliebte Freunde in JESU, behaupten, daß er [scil. der Reiche] irre, und daß die Weisheit gegen ihn spreche: Tretet herunter von euren Höhen, eingebildete Glückselige! ihr seyd euren armen Brüdern gleicher, als ihr es meinet. Eure Herkunft, euer Ruf, euer Ende mache euch nicht allein denen ähnlich, von welchen ihr euch so sorgfältig absondert: auch eure äusserlichen Umstände vereinigen euch mit ihnen.³³⁹

Das Glück des menschlichen Lebens hänge also nicht an materiellen Gütern, sondern an den Erwartungen an diese.³⁴⁰ Mosheim leitet aus diesen Betrachtungen die „Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung und Regierung“³⁴¹ her, die die Welt gut ordne, aber für Menschen nur begrenzt erkennbar sei.

2. Teil: Der zweite Teil der Abhandlung befasst sich mit den Armen und Niedrigen, um so die Gleichheit aller Menschen umso deutlicher zu zeigen. „Wir werden euch also fast nichts neues vortragen. Wir werden nur das, was bisher geredet worden [...] von einer andern Seite vorstellen.“³⁴² Arme seien häufig unzufrieden mit ihrer Armut, weil sie dächten, dass ihnen mehr zustünde. Die Menschen sollten sich nur über den Mangel an Dingen beklagen, die wirklich zur Glückseligkeit notwendig seien – materielle Güter, im Gleichnis mehr als der zum Leben notwendige Groschen, seien dazu aber nicht notwendig. Viel wichtiger als materielle Güter sei ein aufgeklärter Verstand, mit dessen Hilfe ein Mensch sein Leben bewältigen und auf Gott hoffen könne:³⁴³

³³⁷ „Ist es ein Unglück, das euer Nechster trägt, der euch so verächtlich vorkömmt, so ist es ein Unglück, das ihm der HERR aus weisen Absichten aufgelegt. Ist er deswegen schlechter und geringer, als ihr?“ (A.a.O., 407).

³³⁸ Als Gegenbeispiel führt Mosheim Menschen an, die von Unglück und permanentem Kummer gequält würden und daher der Erbarmung ihrer Mitmenschen bedürften. Vgl. a.a.O., 409. Dieser Abschnitt der Seiten 409 bis 416 ist auch bei SCHWAB, Die deutsche Prosa, 19–21 abgedruckt.

³³⁹ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 411.

³⁴⁰ „Das Maaß unsrer Begierden ist das Maaß unseres irdischen Glücks und Unglücks.“ (A.a.O., 412). „Reiniget ihr eure Einbildung und beurtheilet das Glück andrer nicht nach dem Urtheil eurer Augen und Ohren, sondern nach der Fürschrift des Geistes GOTTES und einer gesunden Vernunft, so wird euch die grosse Ungleichheit zwischen den Hohen und Niedrigen, die so viel Hochmuth und Frevel verursacht, nicht länger verführen.“ (A.a.O., 416).

³⁴¹ A.a.O., 416.

³⁴² A.a.O., 418.

³⁴³ Mosheim hält geistige und geistliche Gewissheiten für relevanter als alles materiell Erwerbbar und variiert m.E. dabei ein Motiv aus 1 Kor 13, indem er für Liebe den Verstand

Irrthum! Irrthum! Thorheit! und Unverstand! wo ihr meinet, daß das wahre Glück des Menschen in etwas anders [sic], als in einem aufgeklärten Geiste, in einer stillen und dem HERRN ergebenen Seele, in einer gewissen Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, die der HERR denen Heiligen zugesaget, bestehe!³⁴⁴

Reichtum, Ehre und Ansehen schafften dem Geist des Menschen nicht mehr Verstand. Hier zeigt sich wieder, wie kognitiv Mosheims Menschenbild ist. Auch die Nachfolgenden Jesu seien einfache und arme Menschen gewesen, weil die Mächtigen das Kreuz nicht auf sich haben nehmen wollen. Wer bescheiden lebe, der habe es einfacher, ein gottgefälliges Leben zu leben, gleiche darin sogar Jesus und habe einen einfacheren Zugang zum Himmelreich.

Nutzen: Die Hörenden sollten eigentlich selbst erkennen, wie das Gesagte auf ihr Leben anzuwenden sei, doch die Tradition wolle, dass eine explizite Anwendung erfolge. Auch wenn die Menschen in der Ordnung der Welt einander nicht gleich seien, so seien sie es doch ihrer Natur nach. Sie missgönnten sich aber gegenseitig ihre Güter und so sei die Welt ein „unordentlicher Kampfplatz“³⁴⁵. Diese Missgunst führe dazu, dass die Menschen sich nicht auf die wahre Glückseligkeit konzentrieren könnten. Sie hätten Pflicht und Arbeit zu erfüllen, aber ihre Begierden einzudämmen. Trotz der Unterschiede der Stände sollten die Menschen sich in ihrer Gleichheit erkennen und einander unterstützen, denn die Welt sei von Gott so geordnet, wie sie sei. Die Erinnerung daran möge sie auch in ihrem Alltag begleiten, was für Mosheim das große Problem der Anwendung ist. Deshalb müssten sie sich das Bild des Richterstuhls Christi in der jenseitigen Welt vor Augen halten.³⁴⁶ Im Gericht gebe es nach Mt 25 nur zwei Seiten, zur rechten (Schafe) und zur linken (Böcke) Seite des Richters, auf einer dieser beiden Seiten würden auch die Mächtigen in der Welt stehen. „Vor dem Throne JESU, von dem ihr den Ausspruch über euer ewiges Wohl oder Weh empfangen werdet, ist es mit allen Ehren, mit allen Würden, mit aller Geschicklichkeit mit allen Gütern zum Ende.“³⁴⁷ Beide Gruppen, die Mosheim in der Predigt angesprochen hat, sollten sich an das Bild des Gerichts erinnern und daran ausrichten. Mosheim schließt die Predigt mit einem Wunsch: „O! möchten wir mit Gewißheit hinzusetzen können, daß wir

einsetzt: „Und wenn alle Geschöpfe sich vor uns bücketen und die Engel selber uns unterthänig wäre so würden wir doch unglücklich seyn, wenn unser Verstand in Finsterniß, Blindheit und Ungewißheit steckte, wenn unsre Begierden uns unaufhörlich marterten und beunruhigten, wenn wir nicht wüsten, ob das Ende unsers Lebens nicht der Anfang eines immerwährenden unglückseligen Lebens seyn würde.“ (A.a.O., 423).

³⁴⁴ A.a.O., 424f.

³⁴⁵ A.a.O., 431.

³⁴⁶ Hier erscheint wieder das Motiv der geschlossenen Augen und des geistlichen Sehens aus der unter 7.1.4 analysierten Predigt: „Schliesset eure Augen für dem Gegenwärtigen und Sichtbaren. Tretet mit uns vor den Richter=Stuhl JESU Christi, dem wir uns alle werden darstellen müssen.“ (A.a.O., 441).

³⁴⁷ A.a.O., 442.

alle, so unterschieden wir hie sind, dort einander vollkommen gleich seyn, und in einem Hauffen, in dem, den der HERR zu seiner Rechten stellen wird, zusammen kommen würden!“³⁴⁸

Motiv- und Begriffsanalyse

Mosheims Predigt teilt Menschen in zwei gesellschaftliche Gruppen, Reiche und Arme im weitesten Sinn. Vor dem Hintergrund seiner Hörenden ist die Gruppe der Reichen dabei von besonderem Interesse – so spiegelt der Schwerpunkt den Kontext der Predigt wider. Hier ist aufschlussreich, wie Reiche dargestellt werden: Zwar genossen sie Vorzüge, schrumpften vor Gott aber auf ein menschliches Maß, auf ihre Gleichheit mit anderen Menschen. Mosheim nutzt das Predigtthema also als Möglichkeit der Kritik, die direkt und indirekt auch seine Hörenden anspricht:

Der etwas gilt, stellt sich gegen die, so wenig oder nichts gelten, oft nicht anders, als wenn sie weder Theil an den Gütern dieser Welt, noch Hofnung [sic] zu den Gütern jener Welt hätten, und als wenn er selbst ein Gott wäre, der freywillig auf eine Zeitlang aus seiner glückseligen Wohnung herabgestiegen und zu seinem Vergnügen sich in einen Menschen verkleidet. Kein Gehör, kein Mitleiden, keine Hülfe, kein Recht!³⁴⁹

Diesen Hochmut, der in äußeren, materiellen, aber vor allem in vergänglichen Gütern gegründet sei, will Mosheim durch das Motiv der Gleichheit brechen.

Mit einem Gedankenspiel weist Mosheim die Hörenden auf die Begrenztheit materiellen Besitzes und die Vorzüge eines aufgeklärten Geistes hin: Er entfaltet das Bild eines Menschen, der alle Güter habe, sich alle Lüste erfüllen könne und dem sogar die Engel Gottes dienen. Trotz der äußerlichen Umstände sei dieser Mensch aber unfähig, sein Glück zu erfassen. Er werde von seinen Begierden beherrscht und von seinem unbeständigen Geist gequält. Der schlimmste Aspekt seines Leidens sei, dass er nicht wisse, wie sein Schicksal in der jenseitigen Welt ausfalle – er fürchte sich also vor dem Tod, weil dieser ihm alles raube: „Was wird alle Herrlichkeit dieses Menschen in seinem solchen Zustande seyn? Ein Nichts, ein Schatten, ein Geschwätz, das vergeht und nicht wiederkömmt.“³⁵⁰ Alles Materielle wird von Mosheim als angenehmer Umstand des menschlichen Lebens wertgeschätzt, in letzter Konsequenz aufgrund seines intellektuellen, auch eschatologisch ausgerichteten Menschenbildes jedoch als vergänglich verworfen.

³⁴⁸ A.a.O., 444.

³⁴⁹ A.a.O., 435.

³⁵⁰ A.a.O., 424. Direkt anschließend folgt der schon oben zitierte Satz: „Irrthum! Irrthum! Thorheit! und Unverstand! wo ihr meinet, daß das wahre Glück des Menschen in etwas anders [sic], als in einem aufgeklärten Geiste, in einer stillen und dem HERRN ergebenden Seele, in einer gewissen Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, die der HERR denen Heiligen zugesaget, bestehe!“ (Ebd.).

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Anthropologie/Gesellschaftsordnung: Auch diese Predigt Mosheims ist von einem starken Dualismus geprägt. Auf der einen Seite die reichen, hohen, mächtigen, angesehenen Menschen, auf der anderen Seite die armen, niedrigen Menschen, Menschen ohne Amt und andere Würden. Diese beiden Extreme werden durch Mosheims Predigtziel aufgebrochen, das die Hörenden die Gleichheit aller Menschen erkennen lassen will – trotz dieser äußerlichen Ungleichheit. Dazu arbeitet er wiederum mit einer Differenzierung zwischen weltlichem und geistlichem Mensch-Sein: Vor Gott seien alle Menschen gleich, nur in der Welt seien sie unterschieden. Diese weltliche Unterscheidung sei aber von der göttlichen Vorsehung gewollt, gegen die nicht aufbegehrt werden solle.³⁵¹ Damit hat die Predigt ein herrschaftsstabilisierendes, konservierendes Bild vor Augen, das jedoch häufig im gleichen Atemzug von der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen konterkariert wird.³⁵² Insgesamt ist eine etwas stärkere Betonung der Gleichheit festzustellen, für deren Begründung Mosheim vorrangig mit Natur und Vernunft des Menschen argumentiert; die theologische Begründungsstruktur entnimmt er der Schöpfungs- und Vorsehungslehre. Hier ist ein deutlicher Unterschied zur Auffassung des älteren Luthertums zu sehen: Es findet sich keine orthodoxe (Drei-)Ständelehre und während in der Orthodoxie die Gleichheit vor allem auf den inneren Menschen (Gal 3,28) bezogen wurde, bezieht Mosheim sich auf den ganzen Menschen.³⁵³ Auch hierin zeigt sich eine aufklärungstheologische Umformung Mosheims in der Anthropologie.³⁵⁴ Dass es sich bei der Gleichheit der Menschen um ein frühauflärerisches Thema handelt, zeigt auch der Blick in Johann Georg Walchs (1693–1775) *Philosophisches Lexicon* von 1726.³⁵⁵ Dort wird die Gleichheit der Menschen ebenfalls behandelt und zwar auf zweierlei Weise: einmal nach dem Stand der Natur, dann nach dem Stand der Gnade, wobei letzterer nicht ins Gebiet der Philosophie falle.³⁵⁶ „Dem Wesen nach

³⁵¹ Vgl. a.a.O., 436f.

³⁵² Zu dieser Position kann aus MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 402 (vgl. die Analyse in Kap. 7.1.6) ergänzt werden: „Denket nicht, daß wir vor euch niederfallen, Gewaltige dieser Welt! Denket nicht, daß wir euren Wink achten, ihr, die ihr uns im Namen JEsu Christi anredet und ermahnet. Wir fallen vor dem HErrn Zebaoht [sic] nieder, der euch zu seinen Statthaltern gewählet hat, und ehren in euch den Willen der göttlichen Vorsehung, die euch auf den Thron gesetzt hat.“

³⁵³ Zur gelebten Gesellschaftsordnung der lutherischen Orthodoxie, die die Dreiständestruktur auch in der Kirche abbildete und die Gleichheit der Menschen unter Predigt und Sakrament sowie der Perspektive der Ewigkeit sah, vgl. BEYER, Leichenpredigten, 381f.

³⁵⁴ Vgl. auch HONECKER, MARTIN, Art. Dreiständelehre, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 987.

³⁵⁵ Vgl. WALCH, JOHANN GEORG, Art. Gleichheit der Menschen, in: Ders., Philosophisches Lexicon [...], Leipzig 1726, Sp. 1330–1332.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., Sp. 1331.

sind alle Menschen einander gleich³⁵⁷ hält Walch als Grundannahme fest. Diese Gleichheit zeige sich sowohl in der physischen als auch moralischen Natur des Menschen. In dieser moralischen Gleichheit seien die Menschen dem „Gesetz der Natur“³⁵⁸ unterworfen, dem sich auch die Mächtigen (exemplifiziert am mächtigsten Herrscher) nicht entziehen könnten. Aus dieser Gleichheit folgten dann bestimmte Pflichten und Rechte innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Hierbei hält Walch fest, dass es von Natur aus „keine menschliche Herrschaft“³⁵⁹ gebe. Neben dieser grundsätzlichen Gleichheit der Menschen gebe es aber Ungleichheit, die die „unwesentlichen“³⁶⁰ Aspekte des Menschseins betreffe: Die körperliche Konstitution unterscheide sich von Mensch zu Mensch ebenso wie die Verstandeskraft. Der größte Unterschied betreffe jedoch die „Glücks=Güter [] der Ehre und des Vermögens, welche aber durch die Bosheit der Leute eingeführet worden“³⁶¹. Ansehen und Besitz sind für Walch an dieser Stelle also keine gottgegebenen Güter, sondern dem Zufall oder besser der menschlichen Bosheit zu verdanken, was jedoch vom ursprünglichen Zustand der Gleichheit entfernt sei. Es zeigt sich, dass Mosheim mit seiner Position zwar grundsätzlich auf einer Linie mit Walch (und damit einer anderen frühauflärerischen Haltung) liegt, die sichtbaren, innerweltlichen Unterschiede zwischen den Menschen jedoch theologisch erklärt und legitimiert.

Andererseits übt Mosheim auch Kritik an einem bestimmten Verhalten der Reichen, wie oben in der Motivanalyse gezeigt wurde. Es wird deutlich, dass er keine eindeutige Position einnimmt, sondern sich selbst relativiert. Die Mittelposition ist seine Lösung der stark divergierenden Lebensumstände der Menschen: Wer genug Verstand habe, um sein Leben zu bewältigen, genug Willen, um seine Begierden zu beherrschen, die Aussicht auf einen gnädigen Richter im Jenseits und deshalb ohne Furcht vor dem Tod lebe und dabei genug zum Leben habe, der habe es besser als die Mächtigen und Reichen.³⁶²

Der Dualismus, mit dem Menschen qua göttlicher Ordnung lebten, werde aber auch durch das Evangelium selbst durchbrochen: Die wirklichen Güter des Lebens, die Glückseligkeit versprechen, seien immateriell und diesbezüglich seien alle Menschen gleich. Diese Gleichheit schlägt sich auch in Mosheims Menschenbild nieder, das vor allem am Geistigen des Menschen interessiert ist und deshalb materielle Güter abwertet: Wirkliches Glück könne nur in

³⁵⁷ A.a.O., Sp. 1330.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ A.a.O., Sp. 1331.

³⁶⁰ Ebd.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 422f. Hier findet sich erneut Mosheims Psychologie mit Verstand und Wille als Grundlage seiner Position.

einem aufgeklärten Geist und in einer Seele sein, die auf Gott und seine zukünftige Herrlichkeit hoffe. Dazu sei Besitz unnütz bzw. hinderlich:

Und was thun denn alle Dinge, die der Niedrige und Arme so sehr beneidet und wünschet, zu diesem Glücke? So wenig, Geliebte Freunde in JESU, daß sie uns öfters hinderlich sind, zu demselben zu gelangen. Ist aller Reichthum, ist alle Ehre, ist alles Ansehen, sind alle Würden so mächtig, daß sie unserm Geist mehr Verstand, Licht und Klarheit schaffen können, als er hat?³⁶³

An dieser Stelle zeigt sich, wie stark Mosheim von der Verstandesdurchdringung des Lebens auf das Gelingen desselben (auch unter eschatologischem Vorzeichen) schließt. Bis der Mensch zur eschatologischen Bestimmung seines Lebens bei Gott komme, die alle einander gleich mache, sei er den Regeln der Welt unterworfen. Dazu zählten Arbeit und Pflichterfüllung, jedoch im angemessenen Maß.³⁶⁴

Eschatologie: Auch diese Predigt mündet in einer eschatologischen Perspektive mit der Gerichtsszene aus Mt 25.³⁶⁵ Mosheim schärft ein, dass es nur zwei Gruppen gebe: die eine zur Rechten Jesu mit den Schafen (positiv konnotiert), die andere zur Linken Jesu mit den Böcken (negativ konnotiert). In diesem Gericht seien irdische Ehren und Würden nichts mehr wert.³⁶⁶ Bei den Menschen zur Rechten Jesu handele es sich um eine höchst heterogene Gruppe aus Königen, Fürsten, Reichen, ebenso aber Armen, Tagelöhnern und Bettlern.³⁶⁷ Die Predigt endet mit der Hoffnung, dass dort alle Menschen wirklich gleich sein würden.³⁶⁸

Rhetorisch-homiletische Analyse

Mosheims Stil, der durch rhetorische Fragen geprägt ist, zeigt sich anschaulich im zweiten Teil der Abhandlung. Mosheim führt aus, dass arme Menschen über ihre Situation unglücklich seien, er selbst aber mit der „Kraft der Wahrheit diese Unruhen zu dämpfen“³⁶⁹ versuche. Im folgenden Absatz erläutert er,

³⁶³ A.a.O., 425.

³⁶⁴ „Arbeitet, Geliebte Freunde! dieses ist der Wille des HERRN. Schaffet mit euren Händen etwas Gutes! dieses ist eure Pflicht. Sorget, so viel ihr konnet [sic], für die Euren. [...] Allein wehret der unmäßigen Begierde, die uns hie ohne Unterlaß anfiht, und erinnert euch, daß alles, was ihr erwerben könnet, nichts gegen dem sey, was ihr durch eure unordentliche Lust verlieren könnet, und daß die Augen des HERRN nie auf das, was ihr hie der Welt zu seyn geschienen, sondern auf das was ihr in der That gewesen, sehen werden.“ (A.a.O., 433f.).

³⁶⁵ Vgl. a.a.O., 441–444.

³⁶⁶ Vgl. a.a.O., 442.

³⁶⁷ Vgl. a.a.O., 441.

³⁶⁸ „O! möchten wir mit Gewißheit hinzusetzen können, daß wir alle, so unterschieden wir hie sind, dort einander vollkommen gleich seyn, und in einem Hauffen, in dem, den der HERR zu seiner Rechten stellen wird, zusammen kommen würden!“ (A.a.O., 444).

³⁶⁹ A.a.O., 419.

dass nur eine begrenzte Behandlung des Themas möglich sei.³⁷⁰ Um dessen Weite zu verdeutlichen, beginnt Mosheim einen seiner typischen ‚Frageblöcke‘, in denen er zahlreiche Fragen aneinanderreihet.³⁷¹ Schließlich behandelt er nur eine dieser angerissenen Fragen, die dann stellvertretend für die anderen steht und das umrissene Thema zumindest grundlegend abdecken soll.³⁷² In Mosheims Auflistung an Fragen wird seine eigene Position deutlich – sie sind so gewählt, dass sie auch die Hörenden in die von Mosheim intendierte Richtung lenken sollen. Inhaltlich führt er die Frage nach dem irdischem Besitz auch hier auf das Geistige, Immaterielle zu: Es solle sich nur der Mensch beklagen, dem es an dem mangle, was zur „wahren Glückseligkeit“³⁷³ notwendig sei.³⁷⁴ Diese inhaltliche Argumentation wird am Ende des zweiten Teils durch eine direkte Ansprache der „armen und niedrigen Brüder“³⁷⁵ rhetorisch verstärkt. Hier versucht Mosheim durch die direkte Kommunikation der Teilgruppe der Hörenden ihre Vorzüge vorzustellen und sie so letztlich von seiner Position bezüglich der Güter zu überzeugen.³⁷⁶ Dabei wertet er die Armut bewusst um, um sie als leichteren Zugang zum Reich Gottes verständlich zu machen, der Stand der Armut mache die Angesprochenen darin sogar dem Erlöser selbst gleich.³⁷⁷

³⁷⁰ „Wir haben die Zeit nicht, alles, was uns Schrift und Vernunft zu diesem Zwecke anbieten, vorzustellen.“ (A.a.O., 419).

³⁷¹ „Woher sind wir? Wer hat uns ans Licht gebracht? Wem sind wir unser Leben, unsern Odem, unsre Vernunft schuldig? Was haben wir für Recht zu fordern? Wer hat dem HERRN etwas zuvor gegeben, das ihm wieder vergolten werden müste? Sind wir da, daß wir unter unsern Brüdern herrschen sollen? Oder sind wir deswegen geschaffen, daß wir, ein jeder in seinem Stande und in seiner Ordnung, etwas Gutes schaffen und uns zu einer bessern Welt bereiten sollen? Sind die Güter und Ehren dieser Welt das Ziel, wornach wir zu ringen bereiften sind? Haben wir hie eine bleibende Stäte, oder suchen wir die zukünftige? Ist dieses Leben ein wahres Leben, oder ist es, wie der Geist GOTTES sagt, ein Dampf, der eine kleine Zeit währet und der hernach verschwindet? So viel Fragen ihr jetzt gehöret, so viele gegründete und weitläufige Vorstellungen könnten wir gegen die Meinung derjenigen machen, die sich wegen ihres kleinen Vorraths, wegen ihres geringen Standes, wegen ihrer Plagen und Arbeiten unglücklich schätzen und den HERRN für ungerecht halten.“ (A.a.O., 419f.).

³⁷² „Wir wollen dieses alles bey Seite setzen und nur eines zu ihrer Befriedigung ausführen.“ (A.a.O., 420).

³⁷³ A.a.O., 421.

³⁷⁴ „Niemand hat Ursache [...] über GOTT sich zu beschweren, [...] als derjenige, dem etwas von denen Dingen fehlet, die zur wahren Glückseligkeit eines Menschen unentbehrlich sind.“ (Ebd.).

³⁷⁵ A.a.O., 428.

³⁷⁶ „Meine armen und niedrigen Brüder! hat der HERR euch von der einen Seite gleichsam entkleidet und von dem Genuß und den Vergnügungen ausgeschlossen, welche die irdischen Güter ihren Besitzern geben können: So hat er euch von der andern Seite wieder bereichert, und über die, denen ihr unterworfen seydet, erhoben.“ (Ebd.).

³⁷⁷ „Diese Dürftigkeit, die euch so beschwerlich scheint, befreyet euch von vielen Hindernissen, welche die übrigen, die ihr beneidet, wegzuräumen haben, wo sie sich dem HERRN nähern wollen. Dieser Stand der Erniedrigung macht euch eurem Erlöser gleich, der nicht so viel hatte, da er sein Haupt hinlegen konte, und um unserntwillen arm ward, auf daß wir

Eine Stelle der Predigt ist unter homiletischen Gesichtspunkten besonders interessant. Zu Beginn des Nutzens erläutert Mosheim, dass der folgende Abschnitt eigentlich nicht nötig wäre, weil das Thema für sich spreche, der Nutzen aus Gewohnheit aber trotzdem behandelt werde:

Wir könnten eurem Verstande so viel trauen, Geliebte Freunde in JESU, daß ihr von euch selber erkennen würdet, wohin euch dieses, was wir von der Gleichheit aller Menschen geredet, weise, und was es von euch fordere. Doch die Gewohnheit will, daß wir euch eine Anleitung am Schlusse unsrer öffentlichen Reden geben, wie der Unterricht genützet werden müsse. Und wir wollen uns derselben nicht widersetzen.³⁷⁸

Mosheim selbst sieht bei seiner Predigt mit ethischem Schwerpunkt wohl keine Notwendigkeit, eine gesonderte Nutzenanwendung vorzunehmen, tut dies jedoch aufgrund der Konvention. Hier zeigt sich, dass auch für ihn das Schema, mit dem er operiert, nur begrenzt funktioniert und bei Predigten mit starkem Lebensweltbezug auch wegfallen könnte, er aber aus pragmatischen Gründen daran festhält.

c) Zwischenfazit zur Predigt

In der Predigt *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit* wird Mosheims Gesellschaftsbild erkennbar: Die Welt sei von Gottes Vorsehung so geordnet, wie der Mensch sie vorfinde und er solle darin die Rolle einnehmen, die ihm zudedacht sei. Egal, ob damit Reichtum oder Armut, Einfluss und Macht oder ein einfaches Leben einhergehe; diese äußeren Güter seien nicht entscheidend für die eschatologische Hoffnung. Die äußeren Faktoren spielten nur insofern eine Rolle, als sie förderlich oder hinderlich für den Fortgang des Glaubens und des Geistes seien. Entscheidend seien auch hier die immateriellen, geistigen Güter, die Mosheims kognitives Menschenbild widerspiegeln. Diese Elemente werden charakteristisch in der eschatologischen Perspektive verbunden, wie der Schluss der Predigt zeigt. Insgesamt kommt Mosheim in dieser Predigt zu einer stabilisierenden sowie relativierenden Funktion der gesellschaftlichen Ordnung: Sie sei zwar als äußerliche Ordnung von Gott vorgegeben und Garant des Zusammenlebens, habe aber keine Auswirkung auf die inneren, geistlichen Hoffnungen der Menschen, die davon unabhängig bleiben (sollten).

durch seine Armuth reich würden. Was hat der zu klagen, dem nichts von denen Gütern verschlossen ist, die zur wahren Glückseligkeit so wohl in dieser, als in jener Welt gehören?“ (A.a.O., 428f.).

³⁷⁸ A.a.O., 429f.

Exkurs: Mosheims Amtsverständnis

Mit besonderem Augenmerk soll Mosheims Amtsverständnis betrachtet werden, da hier verschiedene Stränge seines Denkens zusammenlaufen: Zum einen die Christologie, die die Grundlage darstellt, zum anderen seine Konzeption der Rhetorik für das wichtigste Medium des geistlichen Amtes, die Predigt.

Zur Rekonstruktion können dabei verschiedene Aspekte herangezogen werden: Zuerst Mosheims eigenes Verständnis, wie es ausführlich in der Predigt *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden* vorgestellt wird. Aufschlussreich sind aber auch die drei Predigten, die Mosheim bei Einsegnungen Anderer hält. Zuletzt ist für die Durchführung dieses Kasus ein Ablauf interessant, den Mosheim in Band 3 der *Heiligen Reden* als Kontext der sechsten und siebten Predigt, also von zwei Einsegnungsreden (im Sinne von Predigten zur Amtseinführung), gibt.³⁷⁹ Dabei stellt Mosheim auf die Kontextualität der beiden Reden ab, die vor allem für die Angesprochenen gedacht seien und bei Veröffentlichung für die Lesenden erklärt werden müssten. Nach einer Erklärung des lutherischen Klosterwesens in Braunschweig folgt eine ausführliche Erläuterung des Gottesdienstes, in dem die Einführung stattfindet. Auch auf Veränderungen in der Liturgie geht Mosheim ein, z.B. dass zuerst die Einsegnung und dann die Predigt an den Eingesegneten stattfindet. Der neue Abt eines Klosters, in einem Fall die neue Äbtissin, predigt also im Regelfall nicht selbst. Davon gab es jedoch (bis zum Zeitpunkt der Herausgabe von Band 3 der *Heiligen Reden*) zwei Abweichungen, wovon eine die unter 7.1.6. analysierte Predigt Mosheims bei seiner eigenen Einsegnung als Abt ist: Auf Wunsch des Herzogs sollten die neuen Äbte selbst sprechen.³⁸⁰ Um Mosheims Amtsverständnis zu ergründen, soll vorrangig die Predigt zu seiner eigenen Einführung dienen, in der Mosheim in grundsätzlicher Weise über das geistliche Amt spricht. Diese Analyse wird mit Verweisen auf die anderen, deutlich kürzeren Predigten bei Einführungen ergänzt.

7.1.6 Predigtanalyse *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden*

a) Die Predigt als Quelle

Mosheim entfaltet seine Auffassung des geistlichen Amtes in der Antrittspredigt *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden* als (Titular-)Abt des Klosters St. Marienthal.³⁸¹ Die Predigt wurde im Kloster St. Marienthal an

³⁷⁹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 450–460.

³⁸⁰ Vgl. a.a.O., 460.

³⁸¹ MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil, Hamburg 1739, 331–423.

Judica 1727 gehalten, d.h. dem 30. März und hat 1 Kor 4,2–4 zum Predigttext. Bei der Einführung war Herzog August Wilhelm anwesend, die Einsegnung selbst erfolgte durch Abt Fabricius.³⁸² Die Predigt ist 1739 in Band 5 der *Heiligen Reden* veröffentlicht worden und damit zwölf Jahre nach ihrem Vortragszeitpunkt.³⁸³ In dieser Predigt wird deutlich, wie prägend die Christologie für Mosheims Amtsverständnis ist und wie er sich (und die Geistlichkeit im Allgemeinen) auf die Christusnachfolge verpflichtet.

b) Analyse der Predigt

Gliederung

Auch in dieser Predigt folgt Mosheim seinem klassischen Schema. Der Eingang behandelt das Amt Christi als Vorbild für das Amt der Geistlichen (333–350). In der Disposition (350–352) setzt Mosheim drei Teile der ‚Schuldigkeit‘ von Geistlichen fest: Der erste Teil (352–372) behandelt die Treue, der zweite (372–388) die Klugheit, der dritte (388–403) die Demut. Im Nutzen (403–423) wendet Mosheim diese Tugenden, die er für das geistliche Amt entfaltet hat, nun auch auf die Hörenden an und ermahnt sie, sich daran zu orientieren.

Inhaltliche Zusammenfassung

Eingang: Die Predigt beginnt mit einem für Mosheim typischen ersten Satz, der auf die inhaltliche Bedeutung des Themas hinweist und direkt eine erste These umfasst.³⁸⁴ Das ‚größte Amt‘ sei von Jesus Christus selbst weise, aufrichtig und treu geführt worden, denn durch sein Leben und Sterben habe Jesus die Menschen mit Gott versöhnt. Jesus selbst sei daher das Vorbild für das geistliche Amt.³⁸⁵ Bei den drei Haupttugenden, die aus dem Vorbild Jesu herzuleiten seien, handele es sich um Treue, Demut und Klugheit. Diese Tugenden begründet Mosheim mit der Auslegung von Joh 8,31–59, der eigentliche

³⁸² Mosheims Predigt fand nach der Einsegnung statt, wie aus MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 454 zu entnehmen ist. Bei Fabricius handelt es sich um Johann Fabricius (1644–1729), Professor der Theologie in Helmstedt und Abt der Abtei Königslutter.

³⁸³ Zur Druckgeschichte von Band 5 der *Heiligen Reden* vgl. Kap. 7.1.3.

³⁸⁴ „Niemand, meine Andächtige und in JESU geliebte Zuhörer, hat jemals ein größers und heiligers Amt geführt, als unser HERR und Heiland JESUS CHRISTUS.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 333).

³⁸⁵ „Wir sollen uns heute selbst von den Pflichten unterrichten, die wir in dem Amte, das man uns eben jetzt anvertrauet hat, beobachten müssen. Was können wir uns für ein größeres Exempel vorlegen, als das Fürbild des obersten Hirten der Gemeine und des Bischofs unsrer Seelen, JESU CHRISTI? Wie können wir uns den Weg zu der Unterweisung, die wir uns geben sollen, besser und sichrer bähnen, als durch die Betrachtung der Worte und Thaten unsers Hauptes und HERRN, der uns auch hierin ein Fürbild hinterlassen, daß wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen.“ (A.a.O., 334f. [im Druck ist die Seite 335 fälschlicherweise als 235 paginiert]).

Predigttext (1 Kor 4,2–4) wird in den Teilen der Abhandlung mit den Tugenden verbunden.³⁸⁶ An diesem Eingang wird Mosheims Aussageabsicht mit der Perikope aus Joh 8 deutlich, die nicht den eigentlichen Predigttext darstellt, jedoch diesem gegenüber eine zentrale Stellung einnimmt und den eigentlichen Predigttext zum erklärenden Beiwerk werden lässt.

1. *Teil:* Dem ersten Teil vorgeschaltet ist eine Kontextualisierung des 1. Korintherbriefs und der Situation in Korinth, in der Paulus seine Position festigen müsse. Dabei schärft Mosheim ein, dass alle Apostel von Gott berufene Haushalter seien. Im ersten Teil der Abhandlung verhandelt er die Treue bezüglich des Amtes, die im Bild des Haushalters aus dem Predigttext aufgegriffen wird: Das wichtigste für den Haushalter sei seine Treue zu dem Herrn, dem er diene; diese Treue gelte auch für die Geistlichen, die gleichsam Haushalter Gottes seien.³⁸⁷ Zur Kontextualisierung der Haushalterschaft führt Mosheim ihre Stellung bei den „morgenländischen Völker[n]“³⁸⁸ an: Dort seien Haushalter dem Herrn gehörende Knechte gewesen, die aus der Masse der Knechte herausgenommen und zur Verwaltung eingesetzt worden seien, was jedoch nichts an ihrem Status als Sklaven geändert habe. Der wichtigste sei der Haushalter gewesen, der die Aufgaben verteilt habe. So seien auch die Geistlichen nicht wertvoller als ihre Mitmenschen, denn alle Menschen blieben „Knechte und Sklaven“³⁸⁹ Gottes. Das Amt der Geistlichen sei weniger wichtig als das der Apostel, trotzdem gebe es Ähnlichkeiten, denn auch die Geistlichen müssten ihr Amt mit der Treue gegenüber Gottes Auftrag ausfüllen. Die Geistlichen seien bei ihrem Dienst dem Urteil ihrer Mitmenschen ausgesetzt und es ergehe ihnen wie Paulus, der einerseits verehrt, andererseits verachtet worden sei. Mosheim betont, dass Geistliche nicht als Vorbilder funktionierten, an denen Gott das Gute und Böse zeige, sondern vor allem normale Menschen seien. Die übertriebene Kritik treffe Geistliche besonders da, wo ihnen der Vorwurf der mangelnden Gelehrsamkeit oder Beredsamkeit gemacht werde.³⁹⁰

³⁸⁶ Es fehlt der explizite Verweis auf die Perikope Joh 8,31–59, es handelt sich aber zweifelsohne um diesen Abschnitt.

³⁸⁷ „Wir alle, die wir an der Aufrichtung des Reichs JEsu Christi arbeiten, sind nichts, als Haushalter und Diener. Wer demnach von uns recht urtheilen will, der muß nicht fragen, wie gelehrt, wie geschickt, wie beredt wir seyn? Er muß untersuchen, wie treu und redlich wir mit den Gütern umgehen, die unsrer Aufsicht übergeben sind.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 356).

³⁸⁸ A.a.O., 357.

³⁸⁹ A.a.O., 358.

³⁹⁰ „Die so nicht einmal wissen, was Wissenschaft, Gelehrsamkeit und Beredsamkeit sey, schreyen oft am heftigsten über den Mangel dieser Stücke, den sie in ihren Lehrern zu sehen vermeynen. Was ist gewöhnlicher, als daß man die Reden und Ermahnungen derer, die am Worte arbeiten, nach der Kunst, nach der Beredsamkeit, nach der Aussprache, nach den Gaben des Redners beurtheilet.“ (A.a.O., 368).

2. Teil: Die Klugheit sei die zweite Tugend des geistlichen Amtes, die als Regulativ für die Treue diene. Im Predigttext wird die Klugheit nicht explizit erwähnt, finde sich aber im Motiv des (eschatologischen) Gerichts, dem Paulus sich stellen müsse. Dass er sich bis dahin nicht von menschlichen Anfeindungen beeindrucken lasse, zeige seine Klugheit im Umgang mit der Welt. Deshalb sollten auch Geistliche sich nicht nach den Urteilen der Welt richten.³⁹¹ Mosheim bietet eine Definition der Klugheit, in der er diese als Gegenstück der Weisheit vorstellt.³⁹² Die Klugheit sei deshalb notwendig für das geistliche Amt, weil die Menschen eben nicht „vollkommen, vernünftig, weise und beständig“³⁹³ seien und dafür die Leitung durch Geistliche brauchten. Dazu müsse die Wahrheit des Glaubens jedoch in ein zeit- und kontextabhängiges Erscheinungsbild gebracht werden. Ziel des geistlichen Amtes sei die Erbauung der Gemeinde,³⁹⁴ für die die richtigen Mittel eingesetzt werden müssten.³⁹⁵ In der Anwendung auf alle Hörenden führt Mosheim apologetisch ins

³⁹¹ „Wer die wahren Regeln der Klugheit lernen will, der folge diesem treuen Zeugen des HERRn auf allen seinen Wegen nach und wähle sich sein Leben zum beständigen Muster.“ (A.a.O., 377f.).

³⁹² „Die Klugheit ist nichts, als eine Geschicklichkeit, sich der Mittel recht zu bedienen, wodurch ein guter und nützlicher Zweck erhalten werden kan. Die Weisheit wählet die Mittel, die zu diesem oder jenem Zwecke nöthig sind. Die Klugheit gebrauchet sich derselben in der Ordnung und auf die Art und Weise, die sich zu den Zeiten, Personen und Umständen schicket.“ (A.a.O., 378).

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Die Orientierung auf das Ziel bzw. den Zweck des geistlichen Amtes (Erbauung) zieht sich auch durch die Predigten für Philip(p) Ludwig Dreissigmarck („Introduction-Rede“ zum Abt des Klosters Riddagshausen), und Christoph Timotheus Seidel (Einführung zum Abt des Stiftes Königsutter). Vgl. Mosheim, Heilige Reden Bd. 3, 465. 480. Bei Dreissigmarck und Seidel handelt es sich um zwei leitende Geistliche im Herzogtum: Dreissigmarck (1676–1750), auch Dreyßigmarck oder Dreissigmarck, war Hofprediger, Beichtvater des Herzogs, Konsistorialrat, Abt des Klosters Riddagshausen und Leiter eines Wolfenbüttelschen Waisenhauses. Vgl. PAPEN, JOHANN LUDEWIG/PAPEN, LEVIN HEINRICH LUDEWIG, Das Grab des Weyland Hochwürdigem in GOtt Andächtigen und Hochgelahrten Herrn HERRN Philipp Ludewig Dreissigmarks Seines zu Braunschweig und Lüneburg regierenden Herzogl. Durchl. Hochbetrauten Oberhofpredigers, Beichtvaters, Consistorial- und Kirchenrahts, Abtes des Klosters Riddageshausen, und des Weysenhauses zum H. Geist auf der Augustus Stadt vor Wolfenbüttel Commissarius beweinen Johann Ludewig Papen, Dokter der Weltweisheit, und Levin Heinrich Ludewig Papen, Beyder Recht Beflissener, Helmstedt 1750. Seidel (1703–1758) war ab 1731 ordentlicher Professor an der Universität Helmstedt, seit 1735 hatte Seidel auch die Generalsuperintendentur sowie das Predigtamt an der Helmstedter Kirche St. Stephani inne. Vgl. BERG, BRITTA, Art. Seidel, in: Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 8.–18. Jahrhundert, Braunschweig 2006, 648 sowie ZIMMERMANN, PAUL, Art. Seidel, Christoph Timotheus, in: ADB 33 (1891), S. 614–616.

³⁹⁵ „Die der HERR zu Haushaltern über gewisse Dinge setzt, müssen nie den Zweck aus den Augen fahren lassen, nach dem sie ringen sollen. Dieser Zweck ist die Erbauung oder die Gesundheit des geistlichen Leibes JESu Christi, unsers HERRn. Sie müssen sich die Mittel, wodurch sie zu demselben gelangen können, durch eine fleißige Ueberlegung bekannt machen. Allein so oft sie sich derselben bedienen wollen, müssen sie auf die Zeiten, in denen sie leben, auf die Menschen, mit denen sie umgehen, auf die Gemüthsbeschaffenheit, den Stand

Feld, dass in der Gegenwart die Lehre Jesu vorrangig negativ konnotiert sei und nicht mit Klugheit assoziiert werde. Mosheim entgegnet: „Die Lehre unsers JESU ist so wenig einfältig und thöricht, daß niemand die Wahrheit, die Schönheit, die Herrlichkeit, die Seligkeit derselben recht begreift, als diejenigen, die ihre Vernunft fleißig gereinigt und aufgekläret haben.“³⁹⁶ Die Lehre Jesu brauche die Vernunft zu nicht fürchten, sondern zeige gerade vor ihr ihre Weisheit.³⁹⁷

3. *Teil*: Die dritte Tugend des geistlichen Amtes sei die Demut: Sie zeige sich darin, dass Paulus sich nicht selbst beurteile, sondern auf Gottes Urteil über sein Wirken warte. Demut heiße, sich seiner Geschöpflichkeit bewusst sein und die erhaltene Macht aus Gottes Hand annehmen. Das heiße im Gegenzug jedoch nicht, dass Geistliche durch falsch verstandene Demut nachgeben oder ihre Macht anderen übertragen sollten. Mosheim kritisiert hier ein falsches Bild von Demut, denn das Eintreten gegen Unordnung und das Beharren auf bestimmten Grenzen gehöre zum Amt der Geistlichen. Auch betont er die Notwendigkeit tradierter Ordnungen. Im Idealfall seien innere (Seele) und äußere (Verhalten) Demut bei den Geistlichen in Einklang, sodass die Gesinnung auch nach außen erkennbar werde. Durch ein mit Demut geführtes Amt könnten viele Menschen leichter für den Glauben gewonnen werden, weil sie die positive Bestärkung nutzten. Schließlich wird die Demut als erste und wichtigste Tugend beschrieben, weil Jesus sich selbst als Vorbild der Demut zeige. Dabei handelt es sich um eine Verschränkung von Mosheims Aussage mit einem Zitat aus Mt 11,29, was typisch für Mosheims Bibelgebrauch ist.³⁹⁸

Nutzen: Vor dem Ende der Predigt sei noch „ein Wort der Erbauung und der Ermahnung“³⁹⁹ nötig: Ein klassischer Vorwurf in den „Versammlungen der Lästerer“⁴⁰⁰ betreffe das geistliche Amt. Die Geistlichen würden wegen ihres Einkommens oder Lebenswandels (hier nach Mosheim leider oft genug zurecht) angegriffen; überdies diene die Religion nur zur Ruhigstellung der einfachen Menschen. Dem stellt Mosheim die biblische Weisung für die Geistlichen entgegen, die wenig über Einkommen und Ehre sage, aber viel über die

und die Natur einer jeden Person, mit der sie zu schaffen haben, auf die Umstände, in denen sie sich selbst sowol, als die Sachen, die sie verwalten sollen, befinden, Acht haben, um zu sehen und zu urtheilen, wann, wie und wo sie reden oder schweigen, ruhen oder arbeiten, eilen oder verziehen [sic] sollen.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 382f.).

³⁹⁶ A.a.O., 385.

³⁹⁷ „Fürchtet nicht, daß dieser Ruhm zweifelhaft werden werde, wenn ihr seine Lehre durch das Licht einer gesetzten und reinen Vernunft beleuchtet. Je mehr ihr am Verstande zunehmen werdet, je klärer und gewisser werdet ihr erkennen, daß JESUS alles in allen, und daß nirgends wahre Weisheit und Ruhe, als bey ihm zu finden sey.“ (Ebd.).

³⁹⁸ Vgl. a.a.O., 398.

³⁹⁹ A.a.O., 404.

⁴⁰⁰ Ebd.

Pflichten: Geistliche sollten Vorbilder ihrer Gemeinde sein (1 Petr 5,2).⁴⁰¹ Aber nicht nur die Geistlichen sollten diese Tugenden leben, sondern alle Gläubigen hätten sie zur Pflicht. In einem ausführlichen Abschnitt (412–419) spricht Mosheim diejenigen an, die ihm durch sein Amt nun unterstellt seien und versichert sie seiner Fürsorge. Die Predigt schließt mit einem langen Gebet, in dem Mosheim seinen Lebensweg als durch Gottes Handeln geleitet beschreibt, das ihn nun an genau diese Stelle geführt habe (419–423).

Motiv- und Begriffsanalyse

Das grundierende Motiv der Predigt ist Jesus Christus als Vorbild für die Amtsführung. Diese Form der Vorbild-Christologie ist schon in zahlreichen anderen Predigten begegnet und auch für das Amtsverständnis wichtig. Im ersten Absatz der Predigt ist dieses Verständnis vom Amt Jesu Christi in für Mosheim typischer Weise umgesetzt:

Niemand, meine Andächtige und in JEsu geliebte Zuhörer, hat jemals ein größers und heiligers Amt geführet, als unser HErr und Heiland JESus Christus. Er war gesandt, der Welt den Weg zur Seligkeit zu zeigen und das ganze Geschlecht der Menschen durch sich und durch sein Leiden mit GOtt zu versöhnen. Niemand hat jemals ein Amt, das ihm übergeben worden, mit einer grössern Weisheit, Aufrichtigkeit und Treue verwaltet, als dieser göttliche Erlöser.⁴⁰²

Das Amt Jesu wird in wenigen Worten beschrieben und zwar so, dass die Einzigartigkeit (kein größeres Amt), der Inhalt (Versöhnung) und die Art der Ausführung des Amtes (Weisheit und Treue) den Hörenden deutlich wird. Daher sei der Modus der ‚Amtsführung‘ Jesu auch der richtige für Mosheim und andere Geistliche.⁴⁰³ Die Amtsführung Jesu wird dann in drei Haupttugenden aufgeteilt, die die Hauptteile der Predigt bilden. So strukturiert das tragende Motiv die Predigt auch in ihrer äußeren und inneren Gestalt.

Terminologisch ist auffällig, dass Mosheim von Haupttugenden bzw. Tugenden spricht, die Jesus und auch die Geistlichen ausüben sollen. Der Begriff der Tugend ist vor dem Hintergrund aufschlussreich, dass im gesamten Predigtwerk die Ethik terminologisch eher über Pflicht und Pflichterfüllung be-

⁴⁰¹ Dieser Vers ist auch der Predigttext der ‚Introductions-Rede‘ für Philip Ludwig Dreissigmarck zum Abt des Klosters Riddagshausen, vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 449–474. Hier zeigt sich erneut die enge Verbindung verschiedener biblischer Verse in unterschiedlichen Predigten, die typisch für Mosheims Denken sind.

⁴⁰² MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 335.

⁴⁰³ „Was können wir für ein größeres Exempel vorlegen, als das Fürbild des obersten Hirten der Gemeine und des Bischofs der Seelen, JEsu Christi? Wie können wir uns den Weg zu der Unterweisung, die wir uns geben sollen, besser und sichrer bähnen, als durch die Betrachtung der Worte und Thaten unsers Hauptes und HErrn, der uns auch hierin ein Fürbild hinterlassen, daß wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen?“ (A.a.O., 335). Am Rand findet sich der Verweis auf 1 Petr 2,21.

arbeitet wird: Mosheims Ethik zielt insgesamt mit eindeutigen Pflichten auf eine Strukturierung des Lebens im Angesicht Gottes. Dazu dienen in diesem Fall auch die Tugenden, die ein gutes Wirken im geistlichen Amt sicherstellen sollen. Da hier jedoch keine klaren Pflichten benannt werden (können oder sollen), geht Mosheim auf eine andere Ebene, die letztlich auch auf Pflichterfüllung zielt: Die Tugenden sollen das sinnvolle Handeln Geistlicher sicherstellen, sodass diese ihr Amt angemessen ausüben. Es liegt damit keine Spannung in Mosheims ethischem Konzept vor: Er steht hier in der lutherisch-orthodoxen Tradition, da die „Moraltheologie der lutherischen Orthodoxie sich wesentlich als Tugendlehre gestaltet.“⁴⁰⁴ Aus diesen Tugenden leiten sich dann Pflichten im Verhältnis zu Gott, Mitmenschen und zum Individuum selbst her.⁴⁰⁵ Auch der geistliche Stand wird in der Dreiständelehre der Orthodoxie auf eine spezifische Tugendethik verpflichtet, aus der bestimmte Pflichten resultieren.⁴⁰⁶

Einen Einblick in Mosheims Gottesbild gewährt das vergleichsweise ausführliche, durchkomponierte Gebet am Ende der Predigt.⁴⁰⁷ Dort werden im Modus des Gebets alle die Aspekte sichtbar, die Mosheim theologisch vertritt, nun aber in einer am sprechenden Ich exemplifizierten Retrospektive vorstellt. Dabei zeichnet er den Hörenden sein Leben als von Gott geleitetes, jedoch nicht immer einsichtiges vor: Seit seiner Kindheit werde er von Gottes Fürsorge auf seinem Lebensweg, konkreter Berufsweg, geleitet. Obwohl Mosheim lieber weltlichen Geschäften nachgegangen wäre, habe Gott ihn zu seinem Dienst herangezogen und Hindernisse und Zweifel aus dem Weg geschafft, sodass sein Studium gelungen sei. Obwohl Mosheim gerne in seiner Heimat Landpfarrer geworden wäre, habe ihm die Vorsehung diesen Weg verschlossen. Er habe damit gehadert, in eine Richtung (Universität?) gelenkt zu werden, die andere zwar für gut erachtet, seinen Plänen aber (zunächst?) nicht entsprochen hätten.⁴⁰⁸ Dieser unvermutete Richtungswechsel seines beruflichen Weges habe in ein unbekanntes Land (konkret nach Helmstedt) geführt, in dem Mosheim ein Fremder und ohne Unterstützung geliebter Menschen gewesen sei.⁴⁰⁹ Diese Fremde werde jedoch durch Gottes Fügung zu einem

⁴⁰⁴ ROHLS, Geschichte der Ethik, 371.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd.

⁴⁰⁶ Vgl. a.a.O., 371f.

⁴⁰⁷ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 419–423.

⁴⁰⁸ „Deine weise Vorsehung verschloß die Wege, die mir so offen und leichte schienen, und gebot mir gleichsam, auf etwas anders zu sehen und mich zu wichtigern und beschwerlicheren Arbeiten zu schicken. Wie oft HErr! habe ich mich widersetzt? [...] Du, HErr! zernichtetest stets meinen und meiner Freunde Raht, und zeigestest, daß deine Schlüsse über mich auf andre Dinge zielten.“ (A.a.O., 420f.).

⁴⁰⁹ „Du liessest es geschehen, daß ich zu einer Bedienung gerufen ward, die für bequem und einträglich von allen gehalten ward. Und siehe, HErr! da ich mich zu derselben bereitete, zogest du mich unvermuthet, ohne mein Denken und Suchen, aus dem Schoosse derer, die mich liebten, in ein Land, das ich nicht kannte und in dem ich fremde und unbekannt war.“ (A.a.O., 421).

Ort, an dem Mosheim wirken könne und das Wohlwollen von Studierenden und Herrschaft erworben habe.⁴¹⁰ Ziel des biographischen Rückblicks ist der gegenwärtige Tag, an dem Mosheim zu besonderen Ehren komme.⁴¹¹ Der Charakter des Gebets wandelt sich und Mosheim bringt seine Bitten vor Gott: Dass er die Wohltaten Gottes immer wieder erkenne und lobe und auf Gottes Wegen wandle. Mosheim variiert die drei Tugenden des geistlichen Amtes (Treue, Klugheit und Demut), die trotzdem deutlich erkennbar bleiben: „Gieb mir Weisheit und Verstand, deinen Willen zu erkennen, und Klugheit, denselben auszuführen und zu vollbringen. Töde in mir den Samen der Sünden, und laß mich in einer wahren Einfalt des Geistes die Tage, die du mir noch zulegen wirst, hinbringen.“⁴¹² Das Gebet schließt mit der Bitte für die Regierenden des Landes und für das Kloster, für das Mosheim nun verantwortlich ist. Insgesamt zeigen sich Motive, die typisch sind für Mosheims Rede von Gott: die Vorsehung Gottes, die das Leben lenke und alles zu einem bestimmten Zweck einrichte. Sie könne nicht von Menschen im jeweiligen Augenblick erkannt werden, sondern erst im Rückblick, sei er aus einer späteren oder sogar einer eschatologischen Perspektive. Scheitern oder ein anderweitiges Sich-Zerschlagen von Plänen wird im Rückblick positiv als Gottes fürsorgendes Handeln gewertet, sodass der eigene Lebensweg nicht im Vorhinein erkennbar sei. Letzteres wird durch das ‚fremde Land‘ mit Anspielungen auf biblische Traditionen (bspw. Abraham) versinnbildlicht. Aber auch Erfolg wird nicht der eigenen Leistung und Arbeit zugerechnet, sondern dem Wirken Gottes, das zu einer Wertschätzung dieser Arbeit führe.

Theologische Themen und Psychologie der Predigt

Christologie: Wie in der Motivanalyse schon deutlich wurde, ist Mosheims Predigt von seiner Christologie getragen: Jesus selbst wird zum Vorbild für das geistliche Amt. Diese theologische Grundlage führt Mosheim im Eingangsteil der Predigt am Beispiel von Joh 8,31–59⁴¹³ aus: Die Treue und Aufrichtigkeit Jesu (1. Haupttugend) zeige sich in seinem Wirken, das keine fal-

⁴¹⁰ „Und was hast du an mir in diesem Lande gethan? Du bist mit mir gewesen und hast das Herz der Jugend, die zu deinem Dienste erzogen wird, zu mir gelenket. Du hast mir die Gnade der Durchlauchtigsten Herren und Regenten dieser Länder und das Wohlwollen ihrer Gewaltigen geschenkt. Du hast mich ohne mein Bemühen und Laufen von einer Stufe zu der andern geführt.“ (Ebd.).

⁴¹¹ „Und heute, HErr! hast du mein Haupt erhoben und mich unter meinen Brüdern ansehnlich werden lassen.“ (Ebd.).

⁴¹² A.a.O., 422.

⁴¹³ Auch in diesem Abschnitt zeigen sich Mosheims antijüdische Stereotype, die zwar aus der Perikope selbst stammen, von Mosheim aber noch verstärkt werden: „Der unverständige Jude nimmt zuerst etwas als bewiesen an, worüber noch gestritten ward.“ (A.a.O., 343). Dabei erscheint bei Mosheim Jesus nicht als Teil des Judentums, sondern als Gegenüber, in dem sich die Göttlichkeit zeige.

schen Lehren enthalte, wie Jesus ‚den Juden‘ sage. Sie verstünden sein Wirken jedoch nicht, weil sie (in typisch antijüdischer Lesart des Joh) keine wirklichen Kinder Gottes seien. Das zeige sich im Vorwurf an Jesus, er sei ein Samariter, vertrete eine falsche Lehre und stehe mit dem Teufel im Bunde, der für die Wunder verantwortlich sei. Jesus argumentiere, dass er für Gottes Ehre arbeite, nur auf Gott verweise und damit demütig (2. Haupttugend) sei. In einem letzten Redegang wird Jesus vorgeworfen, er erhöhe sich über Abraham, was Jesus jedoch Gottes Wirken zuschreibe. Weil Jesus sich selbst als Messias ausweise, haben seine Gegner ihn schließlich steinigen wollen. Die Klugheit (3. Haupttugend) zeige sich im Umgang Jesu mit den Vorwürfen, die er sachlich und mild beantworte. Mosheim leitet aus dem Handeln Jesu die Tugenden her, die auch für das geistliche Amt ausschlaggebend seien und macht ihn damit zum Vorbild für sich selbst und andere Geistliche. An dieser Vorbildinszenierung ist auffällig, dass sie in ähnlicher Form auch in Mosheims Antrittsvorlesung⁴¹⁴ als Professor der Universität Helmstedt von 1723 vorkommt: Auch dort ist Jesus Christus das einzige Vorbild für (in diesem Fall: Universitäts-) Theologen.⁴¹⁵ Die Nähe zeigt sich ebenso darin, dass Mosheim den Vers aus Mt 23,10, also das Motto seiner Antrittsvorlesung, auch in der Predigt zitiert.⁴¹⁶

Anthropologie/ Psychologie: Mosheims Anthropologie bzw. Psychologie ist auch in dieser Predigt sehr gut zu erfassen: Menschen seien ihrer Natur nach böse, hochmütig und unverständlich und ließen sich eher durch ihre Sinne, als durch ihre Vernunft leiten.⁴¹⁷ Weil sie nicht selbst vernunftgeleitet handeln könnten, sondern bezüglich ihres Heils blind seien, brauche es ihre Anleitung durch Geistliche.⁴¹⁸ Diese müssten sich an Zeit, Kontext und den Menschen orientieren, wenn sie das Evangelium verkündigten.⁴¹⁹ Mosheim zeigt die An-

⁴¹⁴ Die Antrittsvorlesung trägt den Titel *De Christo unice Theologo imitando Oratio, cum Theologiam publice docendi munus suscepit, recitata*. Die hier genutzte Auflage ist: MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, *Orationes de eo quod nimium est in studiis criticis et de Christo unice theologo imitando. nunc primum separatim editae. cum nova auctoris praefatione*, Helmstedt 1726, 57–104.

⁴¹⁵ Vgl. MAGER, Mosheims Biographie, 286–290.

⁴¹⁶ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 367.

⁴¹⁷ Vgl. a.a.O., 378–380. 400. 410.

⁴¹⁸ „Wenn die Menschen, mit denen wir zu thun haben, vollkommen, vernünftig, weise und beständig wären, so wäre diese Tugend [scil. die Klugheit] unnötig. Wir dürfen, nur sagen, was zu thun wäre, und ordnen, wie es geschehen sollte, so würde alles ausgerichtet werden, was wir suchen. Allein die Menschen, die wir führen sollen, sind widerspenstig, unvollkommen, lasterhaft, veränderlich, unwissend und unbesonnen. [...] Daher müssen diejenige, die dem HERRN sowol, als der Welt dienen, und das Reich der Gottseligkeit und der Wahrheit erweitern wollen, ihre Mittel auf mancherley Weise mäßigen und nach der Art der Menschen und der Zeiten abfassen und einrichten, wo sie rechtschaffene Haushalter seyn wollen.“ (A.a.O., 378f.).

⁴¹⁹ „Es ist ein ewiger und unwandelbarer Weg, der zur Glückseligkeit, zum Frieden, zum Leben und zur Weisheit führet. Allein die Mittel können auf mancherley Weise zubereitet

wendung der Klugheit am Beispiel der Verkündigung bei reichen und angesehenen Personen, die die Kritik ihrer Uneinsichtigkeit in die Wahrheit für eine Beleidigung hielten. Deshalb rät er: „Die Klugheit befiehet daher, daß wir uns in die Zeiten schicken und der Wahrheit ein Kleid anlegen, das sich mit dem Wohlstande reimet.“⁴²⁰ Es folgt ein Abschnitt, der so auch in einem homiletischen Text stehen könnte und die enge Beziehung zwischen Homiletik und Predigt bei Mosheim illustriert:

Die der HErr zu Haushaltern über gewisse Dinge setzt, müssen nie den Zweck aus den Augen fahren lassen, nach dem sie ringen sollen. Dieser Zweck ist die Erbauung oder die Gesundheit des geistlichen Leibes JEsu Christi, unsers HErrn. Sie müssen sich die Mittel, wodurch sie zu demselben gelangen können, durch eine fleißige Ueberlegung bekannt machen. Allein so oft sie sich derselben bedienen wollen, müssen sie auf die Zeiten, in denen sie leben, auf die Menschen, mit denen sie umgehen, auf die Gemüthsbeschaffenheit, den Stand und die Natur einer jeden Person, mit der sie zu schaffen haben, auf die Umstände, in denen sie sich selbst sowol, als die Sachen, die sie verwalten sollen, befinden, Acht haben, um zu sehen und zu urtheilen, wann, wie und wo sie reden oder schweigen, ruhen oder arbeiten, eilen oder verziehen [sic] sollen.⁴²¹

An diesem Ausschnitt zeigt sich, dass Mosheim das geistliche Amt auf ein Ziel, nämlich die Erbauung, ausrichtet, für das die richtigen Mittel für die Menschen angewendet werden sollen. Er sieht die Hörenden dabei als Individuen, die je eigene Bedürfnisse haben, auf die eingegangen werden muss. Dabei sind die Hörenden jedoch hier noch keine vernünftigen Wesen, denen die Offenbarung direkt gepredigt werden kann, sondern bedürfen der Bildung zur Vernunft durch die Geistlichen: „Sie müssen erst vernünftige Menschen aus ihren Zuhörern machen, ehe sie ihnen die geoffenbahrte Lehre und das Wort von der Seligkeit mit Nutzen einschärfen können.“⁴²² Die Botschaft Jesu könne dabei vor der Vernunft bestehen und sei selbst vernünftiger Natur.⁴²³

Rhetorisch-homiletische Analyse

Mosheim macht transparent, dass die Predigt vorrangig an die anwesenden Geistlichen adressiert ist, gleichzeitig versucht er aber auch, die Inhalte für die

werden, so wie nützliche und gesunde Speisen nach dem verschiedenen Geschmacke der Menschen, die dadurch genähret werden sollen, bald so, bald anders, zugerichtet werden.“ (A.a.O., 379f.).

⁴²⁰ A.a.O., 382.

⁴²¹ A.a.O., 382f.

⁴²² A.a.O., 385.

⁴²³ „Fürchtet nicht, daß dieser Ruhm zweifelhaft werden werde, wenn ihr seine Lehre durch das Licht einer gesetzten und reinen Vernunft beleuchtet. Je mehr ihr am Verstande zunehmen werdet, je klärer und gewisser werdet ihr erkennen, daß JEsus alles in allen [sic], und daß nirgends wahre Weisheit und Ruhe, als bey ihm zu finden sey. (A.a.O., 385).

anderen Hörenden rezipierbar zu machen.⁴²⁴ Deshalb werden die Adressierten selbst zum Gegenstand der Reflexion und Mosheim lässt die Hörenden an dieser Reflexion teilhaben. Daran schließt an, dass auch die Beredsamkeit selbst in der Predigt thematisiert wird. Mosheim führt aus, dass Geistliche nicht nach ihrer Beredsamkeit beurteilt werden sollten: „Was ist gewöhnlicher, als daß man die Reden und Ermahnungen derer, die am Worte arbeiten, nach der Kunst, nach der Beredsamkeit, nach der Aussprache, nach den Gaben des Redners beurtheilet.“⁴²⁵ Ausschlaggebend sei jedoch allein die Treue der Geistlichen gegenüber ihrem Auftrag der Verkündigung.⁴²⁶ Diese Betonung der Botschaft, die verkündigt werde, vor der äußeren Form, mit der sie verkündigt werde, gipfelt in folgendem Spitzensatz:

Und könnt ihr denn nicht mit den Haushaltern eures GOTTes vergnügt seyn, wenn sie allen Fleiß anwenden, euch aus dem Verderben zu retten und mit GOTT zu versöhnen, ob sie schon einige Gebrechen an sich haben? Unsre Klugheit und Geschicklichkeit erlöset euch nicht aus der Höllen und dem Reiche des Satans: Unsre beredte Zunge befreyet euch nicht von dem Dienste der Sünden: Unsre Lebhaftigkeit tödtet die bösen Lüste nicht, die gegen eure Seele streiten: Das Wort vom Creuze, das wir vortragen, heilet und erlöset euch: Der JESUS, auf den wir euch weisen, rechtfertiget euch: Die Gnade des HErren heiliget euch. Sehet auf diese Schätze, die wir euch darreichen, und nicht auf die Gefässe, worin sie getragen werden.⁴²⁷

Ein genauer Blick auf diese Passage zeigt: Mosheim beginnt mit der Aussage, dass die Predigt von der Versöhnung das Ziel des geistlichen Amtes sei. Es folgen drei Aussagen, die jeweils mit ‚Unsre‘ beginnen und zeigen, inwiefern die menschlichen Fähigkeiten *nicht* zum Heil führten: Weder menschliche Klugheit, Beredsamkeit oder Lebhaftigkeit erlösten den Menschen aus seiner Verstrickung in Sünde und Tod. Dem gegenüber werden die drei rettenden Elemente aufgeführt, die auch über ihre Anfangsworte charakteristische Theologumena anspielen: das Wort vom Kreuz, der rechtfertigende Jesus, die Gnade des Herrn. Diese Gegenüberstellung von schlechten und guten Elementen ist typisch für Mosheim, da er so das anzustrebende Heil profilieren kann. Der Satzsatz korrespondiert mit der Anfangsfrage und schließt den Abschnitt: Mosheim hebt den Inhalt (Schätze: die Botschaft der Geistlichen) heraus und wertet dagegen die Form (Gefäße: äußerliche Gestalt) ab. Die Pointe liegt da-

⁴²⁴ „Wir werden heute mehr uns selbst und der kleinen Anzahl derer, die mit uns an einem Joche ziehen und einerley Amt führen, predigen. Allein wir wollen doch eurer dabey nicht vergessen, Geliebte in JESU, die ihr hie der Erbauung halber in einer so grossen Menge erschienen seyd. Wir werden allenthalben Gelegenheit finden, die ganze gegenwärtige Versammlung zu erwecken und zu unterrichten.“ (A.a.O., 351).

⁴²⁵ A.a.O., 368.

⁴²⁶ „Werden denn die Haushalter des HErren nach ihrer Gelehrsamkeit und Beredsamkeit? oder werden sie nach ihrer Treue geprüft?“ (A.a.O., 369).

⁴²⁷ A.a.O., 370.

rin, dass er mit einer starken rhetorischen Gestaltung darauf zielt, die Rhetorik gerade nicht zum Bewertungsmaßstab für Geistliche zu machen. Die Rhetorik unterscheide die gegenwärtigen Geistlichen von den Aposteln – diese seien durch Gottes Geist mit einer „göttlichen Beredsamkeit“ und der „Kraft Wunder zu thun“⁴²⁸ begabt gewesen. Mosheims Inszenierung der Apostel als Vorbilder entspringt seiner eigenen Bibellektüre, wie er in dieser Predigt zum ersten Mal transparent macht. Die eigene emotionale Ansprache ist hierbei entscheidend:

Wir können es auch nicht bergen, daß wir oft lebendig gerührt werden, wenn wir in den Büchern des neuen Testaments die vortrefflichen Exempel ihrer Klugheit lesen, und dabey bedauern, daß diejenigen, die ihre Nachfolger heissen wollen, und es auf gewisse Weise sind, sich nach ihrem Fürbilde oft so wenig bequemen.⁴²⁹

c) Zwischenfazit zur Predigt

Die grundlegende Bedeutung der Vorbild-Christologie wurde schon in der Predigt *Das Wachstum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi*⁴³⁰ deutlich. Die nun analysierte Predigt *Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden* zeigt einmal mehr Mosheims Umsetzung seiner Vorbild-Christologie, die in besonderem Maße für das geistliche Amt gilt. Es begegnen weiterhin verschiedene klassische Elemente von Mosheims Theologie, darunter sein negatives Menschenbild, das jedoch Raum für ein enormes Entwicklungspotential aufweist (vernünftige Menschen aus den Hörenden machen⁴³¹). Diese positive Beurteilung der menschlichen Bildungsfähigkeit schlägt sich in der Konzeption des geistlichen Amtes nieder, das in der Aufklärung der Menschen (im Sinne der Hinführung bzw. Stärkung im Glauben) seine zentrale Funktion hat. Paradigmatisch für Mosheims Rhetorikverständnis ist die oben analysierte Passage: Während das Gesagte gegen die Rhetorik spricht, ist die rhetorische Gestaltung doch unübersehbar. Damit zeigt sich ein Muster, das auch in Mosheims homiletischen Veröffentlichungen erkennbar ist.

⁴²⁸ A.a.O., 373.

⁴²⁹ A.a.O., 374.

⁴³⁰ Vgl. Kap. 7.1.2.

⁴³¹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 385.

7.2 Mosheims Predigtstil: Charakteristika

Mosheims Predigten folgen einem gleichbleibenden Aufbau: Zuerst der Eingang, dann die Abhandlung mit einer Disposition (Proposition und Partition) sowie zwei oder mehr Teilen und schließlich der letzte Teil von Nutzen oder (Nutz-)Anwendung.⁴³²

Der Eingang dient der Heranführung an das Predigtthema. Dazu nutzt Mosheim meistens eine zweite biblische Perikope⁴³³ oder ein Thema⁴³⁴, an dem er die Relevanz der folgenden Predigt aufzeigt. Schon der erste Abschnitt des Eingangs kann alle zentralen Themen der Predigt umfassen.⁴³⁵ Zu Beginn der Abhandlung bietet Mosheim eine Disposition, die sich in Proposition und Partition teilt. Bei der Proposition handelt es sich um das Thema der Predigt, das in einen prägnanten Titel gefasst wird. Die Partition zeigt die Gliederung der Predigt und die zu behandelnden Unterabschnitte an. Die Teile der Abhandlung umfassen meistens zwei Elemente: die Erklärung des Textes bzw. Gegenstandes (1) und der Beweis der Wahrheit der behandelten Lehren (2). Diese Unterteilung der Abhandlung macht Mosheim transparent und versucht die Hörenden den inneren Gedankenfortschritt nachvollziehen zu lassen. Auch die Anwendung kann in mehrere Unterabschnitte zerfallen, die teilweise, aber nicht immer, die *usus* abbilden. Damit folgt Mosheim in seinen Predigten dem Muster, das er auch in der *Anweisung* und *Pastoraltheologie* empfiehlt. Es kommt in den Predigten außerdem zu einer expliziten Bearbeitung homiletischer Themen, die die enge Verschränkung von Mosheims Theorie und Praxis zeigen: Mosheim thematisiert bspw. die Frage, warum Predigten einen Eingang haben und wozu dieser dient, nämlich zur Generierung von Aufmerksamkeit auf Seiten der Hörenden.⁴³⁶ Ebenso behandelt er wiederholt implizit und explizit seine psychologischen Grundlagen und deren Bedeutung für die Predigtgestaltung.⁴³⁷ Zuweilen wird die psychologische Orientierung

⁴³² Der Aufbau der Mosheimschen Predigt wird unscharf wiedergegeben bei Beutel: M.E. fehlt in Beutels Schema die Abhandlung, die keine einfache Erklärung des Bibeltextes ist; ebenso ist die Nutzenanwendung bei Mosheim nicht der Hauptteil der Predigt. Vgl. BEUTEL, Rhetorik, 128. Die Bezeichnung der Predigtteile folgt den von Mosheim genutzten, eingedeutschten Begriffen.

⁴³³ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 2–12. Mosheim greift hier aus Mt 2 die Flucht Jesu auf, um daran die Unerforschlichkeit des göttlichen Handelns zu zeigen. Vgl. die Predigtanalyse in Kap. 7.1.3.

⁴³⁴ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 2–5. Thema ist hier die Glaubwürdigkeit der Auferstehung Jesu.

⁴³⁵ „Diese Worte eures Erlösers, geliebte Freunde in dem HErrn, enthalten dreyerley. Zuerst eine kurze Ermahnung zur Barmherzigkeit. Vors andre zweene sehr kräftige und nachdrückliche Gründe, wodurch wir zur Ausübung dieser Pflicht ermuntert werden. Endlich das Muster, wornach die Barmherzigkeit der Christen sich richten muß, oder einen Unterricht von der Natur der wahren Barmherzigkeit.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 150).

⁴³⁶ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 166.

⁴³⁷ Vgl. a.a.O., 176.

sogar als Gliederung für die Abhandlung sichtbar und strukturiert diese inhaltlich. Besonders auffällig ist dies bei der Predigt *Die Eigenschaften der wahren Bekenner des Evangelii*, die explizit nach Mosheims psychologischen Schema aufgebaut ist⁴³⁸: Verstandes- und Willensansprache bilden zwei Hauptteile⁴³⁹ und auch in der Verstandesunterrichtung erscheinen die verschiedenen Komponenten von Wissenschaft (Unterricht) und Überzeugung.⁴⁴⁰

Ein Kennzeichen von Mosheims Predigtstil ist die beständige Ansprache der Hörenden: Mosheim spricht grundsätzlich zu und mit ihnen (Ihr, Euer), sodass auch in den gedruckten Predigten das Redegeschehen präsent bleibt. Bei wichtigen Stellen verstärkt Mosheim die Anrede durch die Formel „Geliebte Freunde in JEsu“⁴⁴¹, die Mosheim (neben anderen) am häufigsten nutzt. Ebenfalls in die Ansprache eingebunden sind seine eng aufeinanderfolgenden Frageabschnitte: Mosheim stellt hintereinander einige (rhetorische) Fragen, die meistens nach dem Prinzip „Ist nicht ...?“ funktionieren und stellt am Ende fest, dass die Hörenden („Ihr“) zustimmen müssten.⁴⁴²

An der inhaltlichen Gestaltung der Predigten fallen zwei Aspekte auf: Erstens arbeitet Mosheim sehr stark mit Bildern und Beispielen, die ausführlich entfaltet werden. Dies erhöht zum einen die Anschaulichkeit seiner (teilweise abstrakten) Ausführungen. Zum anderen hat die bildliche Sprache eine affektive Funktion, nämlich die Hörenden emotional für Mosheims Position einzunehmen bzw. für eine Verstärkung ihrer Glaubens- und Lebensanstrengungen zu motivieren. Mosheim macht in den Predigten selbst explizit, dass die rhetorische und damit bildliche Gestaltung der Predigt Grundlage für das Verstehen der Hörenden ist.⁴⁴³ Zweitens fällt eine Verwebung von Bibelstellen und indirekten Bibelzitat in den Predigten auf. Mosheim illustriert den Predigttext mit anderen biblischen Texten, um seine Repräsentativität für das biblische Zeugnis aufzuweisen. An Abschnitten, die eine besondere Begründungswürdigkeit haben, bringt Mosheim mehrere biblische Zitate nacheinander und verschränkt sie mit seinen eigenen Worten.⁴⁴⁴ So entsteht in diesen Abschnitten eine hohe Dichte und eine Einheit aus Mosheims eigenen Worten und den Worten der Schrift. Auch bei den biblischen Gestalten gibt es vier herausragende, die eine besondere argumentative Funktion einnehmen: Jesus, der als

⁴³⁸ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 68–162.

⁴³⁹ Vgl. a.a.O., 76.

⁴⁴⁰ Vgl. a.a.O., 79.

⁴⁴¹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 109; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 22. 24. 28; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 278. 301. 317. u.ö.

⁴⁴² Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 113–115. 117.

⁴⁴³ „Wie viel würdet ihr denn aus meinem Vortrage verstehen, wenn ich ohne Zierrath und Gleichniß, wenn ich ohne Bilder und Farben, euch die göttliche Weisheit so vorstellte, wie sie in der That ist?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 91).

⁴⁴⁴ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 188f. 202f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 24–29. 34f.

Vorbild für die Glaubenden beschrieben wird, aber auch Paulus, Petrus und Stephanus, die *pars pro toto* für die Apostel und Zeugen Jesu stehen.⁴⁴⁵

7.3 Theologie und Themen der Predigten Mosheims im Querschnitt

Mosheims Predigten zeigen eine Theologie, die von spezifischen gleichbleibenden Faktoren geprägt ist. Dazu gehört ein starkes apologetisches Moment: Mosheim will unangemessene Angriffe auf christliche Inhalte zurückweisen und legt regelmäßig die Vernünftigkeit der vorgetragenen Lehren dar. Die Begründung der Theologie durch Vernunft zielt auf ihre Aneignung durch die Hörenden – sie sollen sich, durch vernünftige Gründe gefördert, die Glaubensinhalte zu eigen machen. Mosheims Theologie ist dabei auch auf die kognitiven Möglichkeiten der Hörenden ausgerichtet, für die die Inhalte des Glaubens zugänglich gemacht werden sollen. Auf dieser Grundlage arbeitet er sehr stark mit dem Begriff der Pflicht, der aus der rationalen Einsicht der Dankbarkeit gegenüber Gott hergeleitet wird. Menschliches Handeln gegenüber Gott und den Mitmenschen wird vorrangig als Erfüllung bestimmter Pflichten und Vervollkommnung dieser Pflichterfüllung aufgefasst. Vorbild für dieses Handeln sind dabei sowohl Jesus Christus selbst, als auch seine Jünger und Apostel, besonders Paulus und Petrus. Die apostolische Zeit wird an vielen Stellen als paradigmatisch betrachtet, auch wenn Mosheim um die grundlegende Verschiedenheit der Zeiten weiß und diese auch betont. Hier kommt es zu einer Stilisierung des frühen Christentums, das nach wie vor als idealisierte Norm für die Gegenwart dient.⁴⁴⁶ An dieser Stelle fügt sich Mosheims Wunderverständnis ein, das sowohl in der Homiletik als auch in den Predigten eine wichtige Stellung einnimmt.⁴⁴⁷ Mosheim stellt hier fest, dass Jesus und die Apostel hätten Wunder tun können und deshalb eine andere Überzeugungskraft als

⁴⁴⁵ Zum Vorbild Jesu vgl. 7.3.2. Zu Paulus und Petrus vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 32. 209; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 444f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 167–175. Neben Paulus und Petrus begegnet auch das Beispiel des Stephanus aus Apg 7 an einigen Stellen; auch er wird als Vorbild des Glaubens gezeichnet, vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 34–36; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 195–197.

⁴⁴⁶ Beispielhaft zeigt dies Mosheims *Einführungs=Rede einer neuen Vorsteherin oder Priörin des Jungfräul. Klosters Marienberg vor Helmstedt*, vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 353–368. Mosheim führt aus, wie das Klosterleben in seinen Ursprüngen (idealtypisch) ausgesehen habe, und inwiefern Veränderungen im Lauf der Kirchengeschichte diesem Ideal bzw. dem Evangelium widersprechen. Mit der Reformation sei aber wieder ein wahres Klosterleben etabliert worden, das sich am Ideal der Alten Kirche orientiere.

⁴⁴⁷ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 104–107. In dieser Passage heißt es: „Sollen denn täglich Wunder geschehen? Und was würde denn daraus werden / wenn täglich Wunder geschähen? Was man täglich sieht / das wird man gewohnt. [...] Wir sind / die wie hie wandeln / so viel wir sind / Wunder GOTTes.“ (A.a.O., 106).

gegenwärtige Prediger gehabt hätten. Gleichzeitig betont er, dass Wunder in der Gegenwart nicht mehr von Gott an seine Boten ‚verliehen‘ würden – sie blieben auf die biblische Zeit beschränkt.

Die inhaltlichen Linien in Mosheims gepredigter Theologie sollen anhand von sechs Topoi entfaltet werden, die bei ihm regelmäßig vorkommen. Sie sind miteinander verbunden und so ineinander verschränkt, dass sie das theologische Profil des Predigers Mosheim anschaulich zeigen können. Beispielhaft für diese Verschränkung steht folgender Predigteingang, bei dem Mosheim in drei Sätzen Pneumatologie bzw. Schriftlehre, Gotteslehre und Anthropologie miteinander verwebt:

Alles, was der Heilige Geist von den Wegen GOTTES unter den Menschen aufzeichnen lassen, läßt sich füglich unter zwey Haupt=Regeln bringen. Die erste ist diese: Die Barmherzigkeit und Liebe des HEERN gegen das Geschlecht der Menschen ist unendlich. Kein irdischer Verstand begreift die Grösse derselben. Die andere: Der Mensch ist vollkommen verdorben und sündhaft.⁴⁴⁸

7.3.1 Gotteslehre

GOTT ist die Liebe, sagt einer von den heiligen Zeugen unsers Erlösers. Und alles, was die Schrift von GOTT und seinen Wegen meldet, dienet zum Beweise dieses göttlichen Ausspruchs. Wir mögen in die Schriften des Alten, oder in die Bücher des Neuen Testaments sehen, allenthalben begegnet uns unser Schöpfer unter dem Bilde eines liebevollen Vaters, der seine Kinder pfleget, versorget, ernehret und schützt.⁴⁴⁹

Mosheim zeichnet in seinen Predigten ein Gottesbild, das Gott als liebenden Schöpfer und Erhalter der Welt sieht.⁴⁵⁰ In der Schöpfungstheologie wehrt er Infragestellungen der überlieferten Auffassung ab. Gottes Schöpfung sei nicht mit den ‚falschen Theorien‘ des Pantheismus, Epikureismus und Aristotelismus zu erklären, denn Gott selbst habe die Welt geschaffen.⁴⁵¹ Mosheim ver-

⁴⁴⁸ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 165.

⁴⁴⁹ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 3.

⁴⁵⁰ Dieses Bild ist auch mit dem der väterlichen Liebe Gottes verknüpft, vgl. dazu die Predigt *Der einige Weg zu einem ruhigen Leben und gesegneten Alter* (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 79–170).

⁴⁵¹ „Ist was lächerlicher, als in [sic] Ernst zu sagen, diese Welt sey GOTT? Dieser Staub, den wir mit Füßen treten, gehöre zu GOTTES Wesen? Hasen, Hunde, Mücken wären Glieder GOTTES? Ist was lächerlicher? Und dis verkauft man uns dennoch stat einer besondern Weisheit. Ist was kicherlicher, als uns weis machen wollen, die Welt sey daher entstanden, weil einmahl ein unzehlicher Staub, ich weiß nicht wie unvermuthet, in einen Hauffen gefallen? Ist was abgeschmackter, als sich einbilden, es sey von ungefehr geschehen, daß unsere Augen so geworden, daß wir mit ihnen sehen, und unserer Ohren so, daß wir mit ihnen hören können? [...] Ist was thörichters, als zu behaupten, das Geschlechte der Menschen und die unterschiedenen Arten der Thiere wären von Ewigkeit her auf eben diese Weise, wie jetzund, gezeugt und fortgepflanzt worden, da doch keine Zeugung ohne eine Ursache seyn kan und es Zeit

steht den Menschen in seiner Geschöpflichkeit als Wunder Gottes, was von Forderungen nach Wundern Gottes in der Gegenwart Abstand nehmen lässt: „Wir sind / die wir hie wandeln / so viel wir sind / Wunder GOTTes.“⁴⁵²

Die wesentlichen Eigenschaften Gottes seien Liebe und Gerechtigkeit.⁴⁵³ ‚Gott ist die Liebe‘ (1 Joh 4,16) begegnet regelmäßig als Spitzensatz in Mosheims Gottesaussagen.⁴⁵⁴ Gott stehe den Menschen als seinen Geschöpfen wie ein Vater liebevoll und positiv gegenüber.⁴⁵⁵ Diese Liebe zeige sich in höchster Verdichtung in Leben und Sterben Jesu Christi. Mosheim wehrt Gottesbilder ab, in denen Gott als ungerechter oder willkürlicher Herrscher erscheint, indem er stattdessen Gottes Liebe und Güte in den Mittelpunkt rückt.⁴⁵⁶ Gleichwohl würden Gottes Gerechtigkeit und seine Forderungen auch in seiner Haltung zum sündigen Menschen deutlich: Der Mensch könne aufgrund seiner von der Sünde korrumpierten Natur die Gesetze Gottes nicht halten. Er könne Gott nicht aus eigener Kraft lieben und habe einen Hang zum Bösen. In der Konsequenz habe Gott selbst die Menschen durch den Kreuzestod Jesu Christi erlösen müssen, um ihnen so seine Liebe zu zeigen und ihnen den Weg zu sich zu öffnen.

Trotz dieser klaren Offenbarung Gottes in Jesus Christus blieben bestimmte Aspekte Gottes verborgen: Gottes Vorsehung und Gottes Handeln seien für die Menschen nicht einsichtig.⁴⁵⁷ Mosheim räumt der Vorsehungslehre eine zentrale Stellung ein, denn auf sie richtet sich sein apologetisches Interesse: Wie Gott die Welt ordne, sei dem begrenzten menschlichen Verstand nicht erkennbar. Aber Gott ordne den Lauf der Welt auf komplexe, vernünftige Weise und alles, was sich ereigne, habe einen bestimmten Zweck und sei von Gott so vorgesehen. Der Mensch soll die weise Ordnung der Welt und die Vorsehung wahrnehmen und darüber zum Staunen über Gottes Größe und Allwissenheit kommen.⁴⁵⁸ Gott und sein Handeln sei dem Menschen immerhin begrenzt zugänglich: „Er [scil. Gott] hat uns so viel Licht gegönnet, daß wir ihn sehen, spüren und finden können. [...] Aber wir sehen ihn, wie in der

brauchet, ehe Menschen und Thiere geschickt zur Zeugung werden? [...] Was ist unvernünftiger, als zu sagen, daß ein Stück todter Materie, wemns mit den Zähnen zermalmet und durch die Verdauung des Magens in Blut verwandelt worden, dadurch geschickt werde, ordentlich zu dencken, vernünftig zu urtheilen, Wahrheit und Irrthum zu prüfen?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 175f.).

⁴⁵² Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 106.

⁴⁵³ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 244f. 268; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 318.

⁴⁵⁴ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 3; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 109; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 261.

⁴⁵⁵ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 7, 314; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 267: „Unser GOTT ist frey von diesen eigennützigten Absichten. Er bemühet sich um seine abtrünnigen Kindern nicht seinetwegen, sondern ihretwegen.“ (Ebd.).

⁴⁵⁶ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 31–35. Vgl. ausführlich Kap. 7.1.3.

⁴⁵⁷ Vgl. zur Vorsehungslehre Kap. 7.1.3.

⁴⁵⁸ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 7, 246–251.

Demmerung. So viel Licht haben wir hie nicht, daß wir seine Regierung ganz übersehen, oder alles, was zur Natur einer Sache gehöret, vernehmen und erkennen könnten.“⁴⁵⁹ So behandelt Mosheim auch das Negative im menschlichen Leben, das als nicht begreifbarer Nebeneffekt der Handlungen Gottes gedacht wird (Theodizee). Es bleibt das Vertrauen auf den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, und dem am Wohl der Menschen als seiner Geschöpfe gelegen ist. Die Spannung zwischen der Uneinsichtigkeit des göttlichen Handelns und dem menschlichen Leiden wird eschatologisch aufgelöst: Das jetzt noch Dunkle und Rätselhafte des Handelns Gottes werde endlich in der eschatologischen Klarheit aufgeklärt. Eschatologisch werde Gottes Vorsehung dem Menschen einsichtig und er könne dann verstehen, was ihm jetzt noch verborgen sei.⁴⁶⁰

7.3.2 Christologie⁴⁶¹

Die Christologie ist das Teilstück von Mosheims Theologie, in dem die anderen Loci verbunden sind. In der Christologie kristallisiert sich außerdem seine theologische Ambiguität heraus, die den Charakter dieser Periode der theologischen Aufklärung widerspiegelt: Zwar hält Mosheim grundsätzlich am orthodoxen Lehrbestand fest, doch erweitert er ihn um solche Aspekte, dass es letztendlich doch zu einer Veränderung der theologischen Substanz kommt. Besonders deutlich wird dies, wenn Mosheim Christus als Erlöser und Versöhner der Menschen beschreibt, so exemplarisch in der Predigt *Die Pflicht der Heiligen, mit dem leydenden Erlöser zu leyden*⁴⁶²: Jesus habe für die Glaubenden gelitten und ihre Sünden getilgt.⁴⁶³ Die „Lehre von der Gnugethuung Jesu Christi“⁴⁶⁴ sei für die Vernunft anstößig, denn es erscheine unvernünftig, dass der Schöpfer sich um seiner Geschöpfe willen mit dem Kreuzestod erniedrige. Trotzdem sei die Gnugethuung Christi ein klares Stück der Offenbarung: „Keine Lehre ist so helle und deutlich offenbahret, als diese.“⁴⁶⁵ Sie könne zwar von der Vernunft nicht erfasst werden und bleibe so ein „Geheimniß“⁴⁶⁶, aber sie diene dazu, den Glauben der Menschen an Gottes liebevolles Handeln zu stärken. Mosheim hält an der Gnugethuung fest, weil sie in der

⁴⁵⁹ A.a.O., 251.

⁴⁶⁰ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 417. 428; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 236;

⁴⁶¹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 97–143 (Barsillai Verachtung der Wollüste des Hofes); A.a.O., 203–238 (Die Pflicht der Heiligen, mit dem leydenden Erlöser zu leyden); MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 1–67 (Die selige Erinnerung der Leiden Jesu Christi).

⁴⁶² MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 203–238. Vgl. zur Christologie auch Kap. 7.1.2.

⁴⁶³ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 223f. Predigttext ist 1 Petr 4,1.

⁴⁶⁴ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 223.

⁴⁶⁵ A.a.O., 224.

⁴⁶⁶ Ebd.

Schrift bezeugt sei: Der Geist Gottes sowie die Zeugen Christi könnten nichts Falsches und Unvernünftiges (!) vertreten.⁴⁶⁷ Aufgrund seines Schriftverständnisses erachtet Mosheim die Bezeugung der Schrift für die Genugtuung gewichtiger als die mangelnde rationale Einsichtigkeit der Lehre. Argumentativ findet sich aber auch ein Beispiel, bei dem er unter Absehung der Versöhnungslehre argumentiert: „Wenn nur bloß der Tod JESU ein Exempel der Geduld und des Gehorsams wäre, wenn er nicht als das Mittel unserer Versöhnung mit GOTT müsste betrachtet werden, so wäre er dennoch starck genug, uns zum Leyden mit Christo zu erwecken.“⁴⁶⁸ Mosheim hält zwar an der klassischen Versöhnungslehre fest, aber sie bekommt ein zweites tragendes Element zur Seite gestellt: Jesus ist das Vorbild für die Glaubenden. Auch dieser Vorbildcharakter wird von Mosheim mit dem Leiden Jesu Christi begründet: Weil Jesus für die Glaubenden gelitten habe, seien sie ihm gegenüber zum Mitleiden und einer konsequenten Nachfolge verpflichtet.⁴⁶⁹ Gleichwohl kann der Aspekt des Leidens auch in den Hintergrund treten, um Jesus als ethisches Vorbild vorzustellen:

Unser ganzer Wandel, meine wehrtesten Zuhörer, muß woferne er unserm Schöpfer gefallen soll, ein Abdruck des Lebens und des Wandels seyn, den unser heiliger Erlöser auf Erden geführet hat. Wir sind schuldig den Weg zu gehen, den seine göttlichen Fußstapfen bezeichnet. Und eine von den Ursachen der Zukunft Christi ins Fleisch ist diese, daß wir ein Exempel der Geduld, der Liebe, der Demuth, der Sanftmuht, der Gelassenheit haben möchten, das ohne Mängel wäre und dem wir sicher folgen könnten.⁴⁷⁰

Das Leiden und Sterben Jesu Christi tritt in den Hintergrund, um für ein inkarnationstheologisches Argument Raum zu schaffen: Jesus sei Mensch geworden, damit die Menschen ein Vorbild für ihre Lebensgestaltung hätten.

⁴⁶⁷ „Keine Lehre ist so helle und deutlich offenbahret, als diese. Alle Blätter des Neuen Testaments legen ein zeugniß von derselben ab. Wer dieselbe verwerffen will, der muß vorhero den Geist GOTTES vieler unrichtigen Redens=Arten beschuldigen. Er muß sich überreden, daß die Zeugen JESU Christ ohne Verstand und Klarheit gesprochen und sich viel anders ausgedrucket, als sie gedacht haben. Man muß aufhören, die Göttlichkeit der Offenbahrung zu glauben, oder man muß aufhören an der Gnugthuung JESU Christi zu zweiffen [sic].“ (Ebd.).

⁴⁶⁸ A.a.O., 222.

⁴⁶⁹ „Eure heutige Versammlung ist ein deutlicher Beweis, daß ihr alle überführet seyd, JESUS habe was grosses für euch gethan und euch eine unendliche Wohlthat bewiesen. Und gebt ihr denn nicht eben damit selbstem eurem Heilande die Freyheit, gesteht ihr ihm nicht eben damit das Recht, wieder etwas von euch zu fordern und zu begehren?“ (A.a.O., 231f.); „GOTT fordert nun von euch, daß ihr eure Unart bändigen, seine Gnade in euch wircken lassen, eure Begierden durch deselbe mässigen, eurem Bruder vergeben, euer Herz zu ihm erheben, eure Seelen reinigen sollet.“ (A.a.O., 232f.); „Ists was ungerechtes oder unbilliges, wenn der Erlöser von den Erlösten verlanget, nur ein kleines Theil von demjenigen zu beobachten, was er ihrenthalben auf sich genommen? Erinnet euch des Exempels JESU Christi.“ (A.a.O., 135).

⁴⁷⁰ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 2f.

Um Gott zu gefallen, sollten die Glaubenden das Leben und Handeln Jesu nachahmen. Die inkarnationstheologische Pointe ist folglich die Imitationsfähigkeit Jesu für die Menschen. Diese inkarnationstheologisch motivierte Vorbild-Christologie steht neben der klassischen Versöhnungslehre. Über den Aspekt des Mitleidens mit Jesus werden sie miteinander verbunden. In jedem Fall formt Mosheim die Christologie dahingehend um, dass aus ihr eine Vervollkommnungsethik folgt: Diese Ethik kann über das Leiden Jesu Christi für die Glaubenden und deren daraus folgende Pflicht als auch über die Vorbildfunktion Jesu Christi begründet werden.

Steiger hat auf die Bedeutung der christologischen Position in Mosheims Predigtwerk hingewiesen und sie als Mosheims Rezeption (spät-)mittelalterlicher Theologie akzentuiert.⁴⁷¹ Das Motiv der *imitatio Christi* wird für das Spätmittelalter mit Thomas von Kempen assoziiert. Es spielt aber auch in Luthers Theologie eine wichtige Rolle, so in der Schrift *Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewarten soll*.⁴⁷² Bei Luther ist Jesus Christus auf zwei Weisen vom Menschen zu erfassen, als Gabe und Geschenk sowie als Exempel bzw. Vorbild.⁴⁷³ Auch Luther verweist auf Christus als Vorbild mit 1 Petr 4; eine Stelle, die auch bei Mosheim argumentativ im Zentrum steht. Gleichwohl steht bei Luther Christus als Gabe im Mittelpunkt, die Versöhnungslehre bleibt das wichtigere Element der Christologie. Bei Mosheim findet sich also ein christologisches Motiv der reformatorischen Tradition, was Steigers These von Mosheims direktem Bezug zur spätmittelalterlichen *imitatio-Christi*-Lehre relativiert. Mosheims Christologie weist beide Elemente von Luthers Position auf, die klassische Versöhnungslehre und die Vorbildfunktion Christi. Es kommt jedoch zu einer Akzentverschiebung: Während bei Luther eindeutig eine Vorordnung der Versöhnungslehre (im Sinne der Rechtfertigungslehre) zu sehen ist, rückt Mosheim Jesus Christus als Vorbild auf eine Stufe mit der Versöhnungslehre, oder ordnet ihr die Vorbildvorstellung sogar vor. Auch in den Predigten John Tillotsons dominiert die Vorbildwirkung Jesu, was bei Tillotson auf sozinianische Einflüsse zurückgeführt wurde.⁴⁷⁴ An dieser Verschiebung im Gefüge der Christologie ist womöglich

⁴⁷¹ Vgl. zu Steigers Mosheim-Deutung Kap. 2.

⁴⁷² Vgl. LUTHER, MARTIN, *Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewarten soll*, in: WA 10 I, 1, 8–18.

⁴⁷³ „Darumb solltu Christum seyn wort, werck und leyden tzweyerley weyße fassen. Eyn mal alß eyn exempel dyr furgetragen, dem du folgen sollt und auch also thun, wie .S. Petrus sagt 1. Petr. 4. [...] Das hewbtstück und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, also das, wenn du yhm tzusihest odder hoerist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christum mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger muegist vorlassen, denn alß hettistu es than, ia alß werist du der selbige Christus.“ (A.a.O., 11).

⁴⁷⁴ Vgl. Kap. 5.3.2.

eine Präfiguration der späteren Aufklärungschristologie zu sehen, die vorrangig das Vorbild Jesu als Zentrum der Christologie betrachtete.

Diese These ist vor dem Hintergrund von Keřtutis Daugirdas' Studie zum Sozinianismus als historisch-ethischem Religionsmodell zu profilieren.⁴⁷⁵ Daugirdas vertritt die These, dass der Sozinianismus solche Veränderungen der Gestalt der christlichen Lehre (Christologie, Trinitätslehre, Anthropologie) vorgenommen und damit ein neues Religionsverständnis hervorgebracht habe, welches später in der Aufklärungstheologie zum Tragen gekommen sei.⁴⁷⁶ Exemplarisch zeigt sich dies in der Bearbeitung der traditionellen Christologie durch Fausto Sozzini: Die Versöhnungslehre werde durch die Beschränkung auf das geschichtliche Wirken Jesu Christi historisiert; Christus nehme eine Mittlerfunktion als Bote des göttlichen Willens ein. Durch die Beschränkung auf diese Funktion als Bote könne Christus auch lediglich als ethisches Vorbild dienen.⁴⁷⁷ Um diese Vorbildfunktion zu begründen, beziehe Sozzini sich auf Thomas von Kempens Begriff der *imitatio Christi*. Das Heil werde den Glaubenden dann zuteil, wenn sie Christus als Vorbild nachfolgten und ihm ähnlich würden.⁴⁷⁸ Die ethische Seite des Glaubens trete damit neben die Aneignung der historischen Botschaft Jesu, sodass beide heilsrelevante Größen würden.⁴⁷⁹ Es komme also zu einer Umformung der Christologie, die auf eine Betonung des ethischen Vorbildcharakters Jesu für die Glaubenden hinauslaufe.⁴⁸⁰

Eine ähnliche Tendenz lässt sich in Mosheims Schärfung des Vorbildcharakters Jesu sehen, der deutlich stärker als bei Luther betont ist und auf die ethische Umsetzung durch die Glaubenden zielt. Trotzdem bleibt die klassische Versöhnungslehre bei Mosheim neben diesem Vorbildcharakter Jesu bestehen, sodass es zu einer Gleichzeitigkeit verschiedener christologischer Motive kommt, die miteinander verbunden sind. Eine ähnliche Auffassung der Christologie findet sich auch bei einem späteren herausragenden Protagonisten der

⁴⁷⁵ DAUGIRDAS, KEŘTUTIS, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa (VIEG 240), Göttingen 2016.

⁴⁷⁶ Vgl. a.a.O., 11. 537. 551.

⁴⁷⁷ Vgl. a.a.O., 80f.

⁴⁷⁸ Vgl. a.a.O., 82f.

⁴⁷⁹ Vgl. a.a.O., 82.

⁴⁸⁰ Bei Sozzini führt dies auch zu einem Bruch mit der augustinish geprägten Hamartologie: „Die Benutzung des *imitatio*-Gedankens durch Sozzini wäre an sich nichts Ungeöhnliches und Außerordentliches, würde er ihm nicht eine eigentümliche antiaugustinische Spitze verleihen. Damit bricht aber seine bundestheologisch begründete Erlösungskonzeption, die von ihrem Ansatz her zweigleisig verfährt und sowohl die historisch greifbare Botschaft Jesu wie auch die individuelle ethische Ausrichtung der Menschen für gleichermaßen heilsrelevant erklärt, mit einer weiteren Konstante der bisherigen abendländischen Theologie, nämlich mit dem Festhalten an der im Sein des gefallenen Menschen verankerten Sündlosigkeit.“ (Ebd.).

theologischen Aufklärung: Johann Joachim Spalding (1714–1804). Spalding spricht bspw. in seiner Predigt *Die Vollendung des Geschäftes Jesu auf Erden*⁴⁸¹ vom Opfer Jesu Christi für die Menschen. Zuerst stellt er Jesus als Lehrer der Glückseligkeit vor, der den Menschen die richtige Gotteserkenntnis bringen sollte.⁴⁸² Durch sein vollkommen tugendhaftes Leben führe Jesus gleichzeitig die Menschen zur Nachahmung dieses musterhaften Lebens.⁴⁸³ Neben diesen beiden Aspekten steht jedoch auch das Opfer Jesu, das in seinem Leiden und Tod zur Versöhnung zwischen Gott und Menschen führen sollte.⁴⁸⁴ Für die Glaubenden bedeutet dies aber keine Entlassung aus dem Heiligungs- bzw. Besserungsstreben, sondern vielmehr das Bemühen um den eigenen Anteil an der Umkehr zum Guten.⁴⁸⁵ Jesus selbst wird dabei zum Vorbild, dem die Glaubenden dabei in Ausübung des Glaubens nachfolgen.⁴⁸⁶ Dieser stichprobenhafte Befund bei Spalding zeigt, dass auch in der Neologie an bestimmten Aspekten der Versöhnungslehre festgehalten wurde und in der Verbindung mit der Vorbildfunktion Jesu Christi eine ähnliche Konstellation vorliegt, wie sie schon Mosheim vertreten hat.⁴⁸⁷ Es ist bemerkenswert, dass entgegen der landläufigen Auffassung von aufklärerischer Christologie beide Aspekte (Satisfaktionslehre und Vorbild Jesu) bei Spalding zu finden sind. Hier vollzieht sich eine Veränderung der Christologie, die als Anpassung der

⁴⁸¹ SPALDING, JOHANN JOACHIM, *Predigten* (SpKA II, 1), hg. v. Christian Weidemann, Tübingen 2010, 170–189. Die erste Auflage der Spaldingschen *Predigten* stammt aus dem Jahr 1765 und ist damit ca. 30–40 Jahre nach Mosheims *Predigten* anzusetzen.

⁴⁸² Vgl. SPALDING, *Predigten*, 174.

⁴⁸³ „Er [scil. Jesus] hat dagegen die heiligste Ehrerbietung, Unterwürfigkeit, Zuversicht und Liebe gegen seinen Vater im Himmel, die untadelichste Ordnung, Reinigkeit, Weisheit und Selbstbeherrschung in Ansehung seiner selbst, und die genaueste Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit und Güte gegen die Menschen an sich blicken lassen, und dadurch der Welt die innere Möglichkeit so wohl, als die unschätzbare Vortrefflichkeit der Tugend in so hellem Lichte gezeigt, daß er mit Recht der ganzen Menschheit das vollkommenste Muster zur Nachfolge geworden.“ (A.a.O., 175).

⁴⁸⁴ „Endlich aber, und was für uns das hauptsächlichste ist, so war auch das ganze große Opfer vollbracht und vollendet, welches der hochgelobte Sohn Gottes für die Schuld des menschlichen Geschlechtes zu leisten hatte. Der Rathschluß Gottes und die Weisheit seiner allerhöchsten Regierung hatte einmal diesen Weg gut gefunden verordnet, daß durch das Leiden und den Tod einer unschuldigen göttlichen Person die unglückseligen Folgen des menschlichen Abfalls sollten hinweggenommen, daß dadurch unsre eigne sonst unausbleibliche Bestrafung sollte ersetzt werden.“ (A.a.O., 177).

⁴⁸⁵ Vgl. a.a.O., 182f. „Und so bleibt es also ein ewige und unveränderliche Nothwendigkeit, daß die erworbene Begnadigung auch in einer wirklichen Umkehrung des Sinnes, in einer wirklichen Besserung des Lebens angenommen werden muß.“ (A.a.O., 184).

⁴⁸⁶ Ebd.

⁴⁸⁷ Auch bei Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789) findet sich bspw. in der Predigt *Die selige Erleuchtung der Welt durch Christum* die klassische Versöhnungslehre. Vgl. JERUSALEM, JOHANN FRIEDRICH WILHELM, *Sammlung einiger Predigten*, Braunschweig 21753, 1–56, hier 39f. Zur Einordnung der Predigt vgl. BITZEL, *Theology of the Sermon*, 76f.

traditionellen Gehalte an veränderte Rahmenbedingungen zu deuten ist. Auch vor diesem Hintergrund ist Mosheims Einordnung als der Substanz nach orthodoxem Theologen zu revidieren. Vielmehr ist Mosheims Christologie als Teil eines Transformationsprozesses der Christologie im 18. Jahrhundert zu sehen, in der die Versöhnungslehre zugunsten einer Betonung des Vorbildes Jesu Christi zurücktritt.⁴⁸⁸

7.3.3 Pneumatologie

Mosheims Rede vom Heiligen Geist hat zwei entscheidende Funktionen. Zum einen behandelt sie die Entstehung der Schrift: „Der Geist Gottes hat das Exempel dieses Mannes [scil. Barsillai] so groß und so rühmlich gefunden, daß es in den heiligen Büchern, die zum Unterricht der gantzen Welt geschrieben sind, aufzeichnen lassen.“⁴⁸⁹ Mosheim macht an verschiedenen Stellen deutlich, dass die Schrift auf Bestreben und Wirkung des Heiligen Geistes zurückgehe. Dieser wirke auf die Schreibenden der biblischen Schriften ein und erscheint als Redakteur oder auch Veranlasser der Schrift.⁴⁹⁰ Auffällig ist, dass dieses Geisthandeln anthropomorph beschrieben wird. Mosheim entfaltet auch in seinen Predigten die schon in der Homiletik manifeste Auffassung der Bibel als eines durch den Heiligen Geist veranlassten Buches. Der Heilige Geist ist dabei der entscheidende Akteur, was eine Nähe zum orthodoxen Lehrbestand nahelegt.⁴⁹¹ Es gibt jedoch eine Abweichung: Der Geist Gottes veranlasst das Schreiben, aber er diktiert nicht.⁴⁹² Insgesamt behandelt Mos-

⁴⁸⁸ Vgl. auch ROHLS, *Geschichte der Ethik*, 393. Für einen Überblick über die Christologie der Aufklärung vgl. SCHÄUFELE, *Christologie*. In der oben gezeichneten Linie steht auch Johann Gottfried Herder, der in seinen *Briefen, das Studium der Theologie betreffend* im 21. Brief über Jesus Christus und die Nachahmung schreibt: „[...] da alle Apostel es uns zur Pflicht machen, ihm auf der Bahn der Tugend im schwersten Kampf nachahmend zu folgen: so ist für jeden Christen, für jeden christlichen Theologen der *menschliche Christus* kein Bild in den Wolken zum Anstaunen, sondern ein Vorbild auf Erden zur Nachahmung und Lehre.“ (HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 9/1: *Theologische Schriften*, hg. v. Christoph Bultmann/Thomas Zippert, Frankfurt am Main 1994, 139–607, hier 343. Hervorhebung im Original).

⁴⁸⁹ MOSHEIM, *Heilige Reden* Bd. 2, 102.

⁴⁹⁰ „Alles, was der Heilige Geist von den Wegen Gottes unter den Menschen aufzeichnen lassen [...]“ (MOSHEIM, *Heilige Reden* Bd. 3, 265); „Der Geist Gottes, indem er die Bemühungen Jesu um die Juden erzelet, [...]“ (A.a.O., 233).

⁴⁹¹ Es findet sich aber auch folgende Wendung „wie der Geist Gottes saget“ über eine Stelle bei Jak, die ein direktes Sprechen des Geistes in den Worten des Jakobusbriefes nahelegt (MOSHEIM, *Heilige Reden* Bd. 4, 420).

⁴⁹² Vgl. zur orthodoxen Verbalinspirationslehre HORNIG, GOTTFRIED, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in: Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen 1984, 71–146, hier 79. Beutel fasst Mosheims veränderte Deutung als „Aktualinspiration“ auf, nach der Mosheim vertrete, dass „Gott die Apostel für die Abfassung ihrer Schriften mit der Begabung irrtumsfreier Wahrheit ausgerüstet habe“ (BEUTEL, *Kirchengeschichte*, 103). Auch

heim die Schriftlehre im Bereich der Pneumatologie. Das hängt mit seiner starken Betonung des Wirkens des Heiligen Geistes bei der Abfassung zusammen. Letztlich zielt die Verbindung von Pneumatologie und Schriftlehre auf eine Verteidigung der Schrift gegen kritische Anfragen, die durch den Beweis ihres Offenbarungscharakters abgewiesen werden sollen.

Zum anderen steht der Heilige Geist für das Handeln Gottes am glaubenden Menschen. Zwar kommen Vernunft und Beweisgründen bei Mosheim eine zentrale Rolle in der Entstehung und Sicherung des Glaubens zu, aber letztlich ist es der Geist Gottes, der am Menschen glaubenserhaltend handelt: „So kräftig diese heilige Erleuchtung unsers Verstandes ist, so starck ist zuweilen die Unart unserer Natur, dieselbe zu dämpfen. Der Geist GOTTES kömmt durch sein inwendiges Zeugnis durchs Wort der Gnaden unserem Unvermögen zu Hülffe.“⁴⁹³ Beispielhaft zeigt sich hier, dass Mosheim der Verstandeserkenntnis durchaus eine glaubensformende Funktion beimisst, die jedoch durch die menschliche, sündige Natur ‚gedämpft‘ und behindert werde. Der Geist Gottes stärke den Menschen im Glauben gegen diese seine Natur. Der Geist wirke außerdem dort, wo keine Verstandeserkenntnis den Glauben erwirken könne oder wenn die notwendige Untersuchung der Glaubensgründe keinen Raum finde.⁴⁹⁴ Der Geist trete dort auf den Plan, wo die Vernunft keine

Aner befasst sich mit Mosheims Inspirationslehre und deutet Mosheims Beschreibung des Apostels Paulus bei der Abfassung des 1. Korintherbriefs wie folgt: „Von der Unterschrift unter dem Brief, die ihn fälschlich aus Philippi statt aus Ephesus datiert, heißt es, sie sei nicht von dem Geist Gottes eingegeben worden; also fand für den Briefinhalt eine Inspiration statt. Aber die Art, wie Mosheim diese beschreibt, hat etwas Konventionelles. Was er auf den heiligen Geist zurückführt, hat er zuvor rein psychologisch aus des Apostels Geistesart erklärt. Die nachherige Abstempelung dieser natürlichen Art als Geisteswirkung mutet überflüssig an.“ (ANER, *Theologie der Lessingzeit*, 207). Aner hat damit zurecht erkannt, dass und wie Mosheim die Inspirationslehre verschiebt: Sie wird durch psychologische Argumente über die schreibende Person auf deren Naturell hin verschoben. In einer frühen Predigt Herders findet sich eine variierte, aber trotzdem noch ähnliche Figur: In seiner Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* von 1768 (HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 9/1: *Theologische Schriften*, hg. v. Christoph Bultmann/Thomas Zippert, Frankfurt am Main 1994, 19–44) behandelt er das Wirken Gottes bei der Abfassung der biblischen Schriften. Dieses Wirken bei den jeweiligen Schreibern sei aber kein Eingriff Gottes in deren Seelen, sondern beachte ihre jeweiligen Eigenarten, die sich auch in den biblischen Schriften niedergeschlagen haben. Vgl. a.a.O., 33–35. „Nein! das sehe ich und ein jeder aus der Bibel, daß jeder Schriftsteller so gedacht hat, als er, nach der Fähigkeit seines Geistes, nach der Richtung und Proportion seiner Seelenkräfte, nach der Mischung seines Temperaments, ja selbst nach seinen erworbnen Kenntnissen und Geschicklichkeit hat denken können und denken wollen.“ (A.a.O., 33f.).

⁴⁹³ MOSHEIM, *Heilige Reden* Bd. 2, 30.

⁴⁹⁴ „Der Geist GOTTES thut noch mehr, denn dieses. Es gibt Stunden, da man weder Zeit noch Geschicklichkeit hat, die Beweißthümer zu überlegen, deren man benöthiget ist. Es gibt einfältige Seelen, die sehr wenig Erkäntniß haben, die GOTT lebendig fürchten und lieben, ohne alle Gründe zu wissen, worauf ihr Glaube beruhet. Und besteht nicht beynah der gröste Theil von denen, die den Heyland bekennen, aus Gemüthern, die in Ansehen der Wissenschaft sehr leer sind? In diesen Augenblicken, von denen wir geredet habe, bey diesen See-

Wirkung erziele; dieses Geistwirken wird aber selbst mit der Überzeugung durch Gründe verglichen. Es wirke, „daß man eben so fest und unbeweglich ist, als wann alle Gründe in der schönsten Ordnung sich uns vorstellten.“⁴⁹⁵

Beide Aspekte der Pneumatologie zeigen die eigentümliche Verbindung von Glauben und Vernunft in Mosheims Werk: Grundsätzlich vertritt er einen sehr rational ausgerichteten, erkenntnisorientierten Glaubensbegriff. Lügen die richtigen Beweisgründe vor und würden sie angemessen angewendet, so stelle sich auch der Glaube aufgrund dieser Gründe ein oder werde gefestigt. Diese Vernunftorientierung wird durch das Geisthandeln Gottes ergänzt: Aufgrund der schwachen menschlichen Natur bleibt der Geist der Garant des Glaubens. Es entsteht ein komplexes Wechselverhältnis zwischen der Vernunftseinsicht und dem Wirken des Geistes:

Wir gestehen, daß man den ganzen Begriff der geoffenbarten Lehre besitzen und dabey in der Finsterniß der Sünden beharren könne. Wann wir sagen, die Erkenntniß des Verstandes müsse nohtwendig die Heiligung des Willens wirken, so reden wir von der lebendigen und kräftigen Erkenntniß und Ueberzeugung, die der Geist der Gnaden in den Herzen derer, die nicht widerstreben, erweckt. Dieses göttliche Licht zeugt stets von seiner Gegenwart. Es wirft allezeit helle Strahlen von sich, die ein Beweis von dem veränderten Zustande derer sind, in denen es aufgegangen.⁴⁹⁶

7.3.4 Anthropologie

Besonders bei Mosheims Anthropologie zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung zwischen Homiletik und Predigten. Besonders anschaulich wird dies am Beispiel der Psychologie, die in den homiletischen Schriften ausführlich reflektiert wird. Auch in den Predigten wird sie zur impliziten Richtschnur, an der Mosheim seine Predigten orientiert. Gleichzeitig kommt es aber auch zu einer expliziten Thematisierung der psychologischen Voraussetzungen der Hörenden, was sich an folgender Predigt exemplifizieren lässt.⁴⁹⁷ Die Predigt *Die Eigenschaften der wahren Bekenner des Evangelii* hat in der Partition drei Teile: Der erste Teil der Abhandlung behandelt die „gründliche Er-

len, die wir beschrieben haben, überzeugt der heilige Geist auf eine uns unbekante Art, daß man nicht wancken kan, daß man eben so fest und unbeweglich ist, als wann alle Gründe in der schönsten Ordnung sich uns vorstellen. Ein Spruch der Schrift ist zuweilen von einer Krafft, die alles übertrifft, was man durchdringend heissen kan; eine Regung der Seelen, ein Zug der Gnaden, ein Trieb des Geistes würckt zuweilen Dinge, die mit aller Ordnung der Natur und mit allen gewöhnlichen Regungen der Menschen sich nicht reimen lassen.“ (A.a.O., 33f.).

⁴⁹⁵ A.a.O., 33.

⁴⁹⁶ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 93.

⁴⁹⁷ Vgl. a.a.O., 68–162 (*Die Eigenschaften der wahren Bekenner des Evangelii*). Verstandeserleuchtung und Willensveränderung begegnen auch bei MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 180.

kenntniß der Wahrheit und heilige Erleuchtung des Verstandes⁴⁹⁸, der zweite Teil die „wahre Heiligung des Willens“⁴⁹⁹. Die ersten beiden Teile der Abhandlung folgen deutlich Mosheims psychologischen Schema und werden auch explizit mit den Begriffen Verstand und Wille bezeichnet. Die psychologische Entfaltung ist im Verstandesteil besonders stark, Mosheim führt dazu aus:

Eine richtige und gründliche Erkenntniß der göttlichen Wahrheit besteht aus zweyen Stücken. Sie besteht zuerst aus einer reinen und klaren Wissenschaft aller Lehren, die zur Ordnung des Heils und zum Grunde des Glaubens gehören. Sie besteht vors andre aus einer gewissen und unstreitigen Ueberzeugung von der Wahrheit aller dieser Lehren. Wer die Wissenschaft von der Ueberzeugung trennt, der giebt kühnen und verwegenen Gemüthern Anlaß, die Früchte ihrer Einbildung anstat der Wahrheit zu verkündigen.⁵⁰⁰

Mosheim nutzt die Psychologie also nicht nur als Hintergrundtheorie für seine Predigten, sondern macht sie auch seinen Hörenden zugänglich. Damit wird die Psychologie zum einen transparent und Mosheims Konzeption anschaulich, zum anderen aber auch die Reflexion über die Gestaltung der Predigt in dieser selbst thematisiert und die Predigt damit intellektuell aufgeladen.⁵⁰¹ Auch die Vorordnung der Verstandeserkenntnis vor die Willenssteuerung begegnet in den Predigten: „Allein würde dieser Wille so boshaft und widerspenstig seyn, wenn erst Achtsamkeit und Ueberlegung in den Verstand könnte gepflanzt werden? [...] Würden die Begierden so blind und kühne seyn, wenn das Licht der Erkenntniß vorher in den Seelen angezündet worden?“⁵⁰² Mosheim zeigt auch hier deutlich, dass mit einer durch die Vernunft erkannten Wahrheit eine Verhaltensänderung einhergehe, weil der Verstand den Willen aufgrund der Einsicht beherrsche.⁵⁰³ Ebenso begegnet Mosheims feine Differenzierung der Hörenden als Individuen, die auf jeweils unterschiedliche Formen der Ansprache reagierten:

Die Gemüther der Hörenden sind sehr unterschiedlich; und die Beweise, die man zur Erweckung braucht, müssen dahero von einer ungleichen Kraft und Stärke seyn, wenn

⁴⁹⁸ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 76.

⁴⁹⁹ Ebd. Der dritte Teil der Abhandlung ist thematisch gefüllt und behandelt „Eine bescheidene Freudigkeit und Großmuht“.

⁵⁰⁰ A.a.O., 79.

⁵⁰¹ Zur Thematisierung des menschlichen Verständnisses, das auf Bildlichkeit angewiesen bleibt, vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 91. Eine besondere Transparenz der rhetorischen Gestaltung weist die Predigt *Das väterliche Herze Gottes gegen seine abtrünnigen Kinder* (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 223–284) auf. Dort stellt Mosheim die gewöhnliche Anordnung seiner Predigten um und beginnt mit der Ermahnung, vgl. a.a.O., 230. Es findet sich auch eine direkte Aufforderung der Hörenden, durch das eigene Leben andere Menschen auf den Weg der Bekehrung zu führen (vgl. a.a.O., 260).

⁵⁰² MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 188.

⁵⁰³ „Eine wahre Erleuchtung des Verstandes und eine lebendige Ueberzeugung muß nohtwendig eine rechtschaffene Heiligung des Willens hervorbringen.“ (A.a.O., 93).

sie in Ansehen der Menschen betrachtet werden, die man gewinnen will. Was den einen lebendig rührt, das bewegt den andern kaum. Was den einen ihm selbstentrisst, das geht bey dem andern vorbey, ohne eine Spur von einer Empfindung zurück zu lassen.⁵⁰⁴

Es gebe jedoch zumindest eine Sache, die alle Menschen gleich angehe und vor der sich alle, oder zumindest die meisten, fürchteten: „Wir wollen demnach etwas rühren, das alle zugleich angeht, und einen Grund rege machen, der auf einen [sic!] jeden sich schickt.“⁵⁰⁵ Dieser Grund, der alle rühre, sei die Endlichkeit des menschlichen Lebens, denn alle werden sterben. Der Weise bereite sich jedoch so vor, dass er den Tod mit Gelassenheit erwarten könne. Auch hier zeigt sich also Mosheims rationale Bewältigung des bevorstehenden Todes, über den die Gemeinschaft mit Christus tröste. Insgesamt sollen die Hörenden zu einem eigenen Urteil befähigt werden und auf Grundlage der Inhalte und Argumente selbst entscheiden (wobei natürlich eine gewisse argumentative Lenkung von Seiten Mosheims vorliegt): „Wir wollen jetzt nicht urtheilen: Wir wollen euch nur in den Stand setzen, diese Fragen selbst zu entscheiden. Folget uns mit euren Gedanken, und seyd selbst Richter über euch.“⁵⁰⁶

Es begegnet auch Mosheims negative, traditionelle Sicht des Menschen, der vorrangig Sünder sei, sodass er die Gnade Gottes nicht annehme: „Das Herz der Sterblichen ist unbeschreiblich böse, und widersteht den kräftigsten Mitteln, die zur Besserung desselben von Gott geordnet sind.“⁵⁰⁷ Die Sünde gehöre qua seiner Natur zum Menschen und er könne sich dagegen nur schwer zur Wehr setzen.⁵⁰⁸ Die sündige Natur des Menschen lässt Mosheim auch skeptisch auf die Vernunft blicken, die nicht den gleichen Erkenntnisgrad wie die Offenbarung Gottes habe:

Es ist wahr: die Vernunft hat vieles nicht ungeschickt ersonnen/ die Lasterhaften aufzuhalten und die Begierden der Natur zu dämpfen. Die Offenbarung bestärkt ein grosses Theil dieser Vernunft=Gründe und macht viele derselben klärer und unbeweg-

⁵⁰⁴ A.a.O., 61f. Ähnlich auch MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 262f.

⁵⁰⁵ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 62.

⁵⁰⁶ A.a.O., 232f. Ähnlich weiter unten: „Urtheilet selbst über euch, geliebte Freunde! Urtheilet über das ganze Volk: Urtheilet über eure eigene Seele.“ (A.a.O., 235).

⁵⁰⁷ Mosheim, Heilige Reden Bd. 3, 222. Ähnlich auch MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 175. Zur Schwäche der menschlichen Natur, die durch die Gnade Gottes bzw. Gottes Geisthandeln gestärkt werde, vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 187–189. Ähnlich an anderer Stelle: „Ihr seyd Menschen, sündliche, verdorbene, unreine Menschen geblieben, ob euch gleich die Gnade des Höchsten geheiligt hat.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 278).

⁵⁰⁸ „Es ist in uns allen von Natur ein Saame des Verderbens, eine Neigung zu Lastern, eine Begierde zu sündigen. Wir sind so blind und unverständlich, daß wir glauben, wir würden selig auf der Erden seyn, wenn wir ohne Furcht unsern unvernünftigen Trieben gehorchen, und ohne Gefahr der Strafe unsere angebohrnen Lüste sättigen könnten.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 259).

licher. [...] Eine bequeme Gelegenheit zu sündigen hat wohl ehe den Vernünftigen betrogen und zum Exempel gemacht, woraus andre die Schwachheit der Sterblichen lerneten.⁵⁰⁹

Mosheim hält demnach die menschliche Vernunft trotz ihrer Fähigkeiten für nicht kraftvoll genug, den Menschen zum Guten zu bewegen. Deshalb ist der Ausgangspunkt für Mosheims Offenbarungsverständnis die Ausrichtung auf den Menschen – die Lehre von der Offenbarung ist Teil der Anthropologie: Die Offenbarung Gottes diene zur Seligkeit der Menschen.⁵¹⁰ Damit die Offenbarung dem Menschen überhaupt zugänglich werden könne, müsse Gott sich an den Möglichkeiten des menschlichen Verstandes orientieren.⁵¹¹ Dies ist als Akkommodation zu verstehen:

Der HErr richtet sich in seinen Lehren und Ermahnung nach unsern kindischen und irdischen Begriffen. Er lässt sich zu uns hernieder, weil wir uns nicht zu ihm erheben können, und mahlet uns die geistlichen, überirdischen und unsichtbaren Dinge und Wahrheiten mit menschlichen und sichtbaren Farben ab, so wie man denen Kindern durch Bilder einige Wissenschaften beyzubringen pfliget. Davon ist die ganze Offenbarung Zeuge. Wie bemühen sich die Propheten, wie bemühet sich unser JESUS, wie bemühen sich seine Apostel nicht, durch die gemeinsten und bekanntesten Dinge dieses Lebens die göttlichen Wahrheiten, die sie verkündigen, unserm Verstande einzuflößen?⁵¹²

Daher ergänze und überbiete die Offenbarung die menschlichen Vernunftgründe.⁵¹³ Gleichzeitig wird sie auch selbst zu einem rationalen Element, wenn

⁵⁰⁹ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 150f.

⁵¹⁰ „Wozu alle diese und noch verschiedene andre Bilder der ewigen Freude, die wir vorüber gehen? Dazu, geliebte Freunde in JESU, damit alle Menschen, die von Natur so ungleich geneigt und gesinnet sind, mögen ermuntert werden, nach der Freude der Seligen zu streben.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 263).

⁵¹¹ „Wir können nie die heilige Schrift lesen, ohne uns über diese weise Liebe des HErrn gegen die Sünder zu verwundern. [...] Ihr wisset, daß die göttlichen Worte in der Schrift auf mancherley Weise vorgestellt und eingekleidet worden. Zu was Ende? Weil die Sünder, die dadurch sollen bekehret werden, von verschiedenen Gemüths Gaben, Einsichten und natürlichen Eigenschaften sind, und daher nicht alle auf einerley Weise gerühret und eingenommen werden können.“ (A.a.O., 262).

⁵¹² MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 89. Für eine Akkommodation in Mosheims Offenbarungsverständnis spricht auch folgende Passage: „Viele, sonderlich die Morgenländer, halten es für die höchste Art der irdischen Glückseligkeit, in der Gesellschaft ihrer Freunde sich zu erquicken und zu erfrischen. Der HErr kannte diese Neigung der Völker, denen zuerst die göttliche Wahrheit geprediget ward. JESUS und die Apostel bequemen sich nach ihrer Einbildung. [...] GOTT wird so, wie sein Zeuge, der heilige Paulus in seinem Worte, allen allerley, auf daß er allenthalben etliche selig machen und die abtrünnigen Sünder durch ihre eigne Natur gleichsam zu sich locken und ziehen möge.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 264f.).

⁵¹³ „Die geringe Krafft des Verstandes/ die wir übrig haben/ hat sich insonderheit gegen die Erkänntniß Gottes oder gegen die Wahrheit erhoben. Man hat diesen kleinen Rest des Verstandes/ oder das Vermögen zu dencken und zu urtheilen / das in uns ist / mit dem edlen Nahmen der Vernunfft beleget. Diese so genante Vernunfft hat sich selbst zur Richtschnur

Mosheim ihre Vermittlungs- und Darstellungsabhängigkeit betont. Die Offenbarung könne sich dem Menschen nur durch Bildung und rationale Aneignung erschließen. Dies führt aus der negativen Einschätzung der menschlichen Natur zu einer starken Ethik, die hohe Handlungsansprüche an die Glaubenden formuliert.⁵¹⁴

Nicht unerwähnt bleiben soll Mosheims Antijudaismus, der sich vorrangig in der Predigt *Die letzten Bemühungen der Gnade, die Juden zu gewinnen* niedergeschlagen hat, aber auch an anderen Abschnitten der Christologie durchscheint.⁵¹⁵ Darin zeichnet Mosheim das jüdische Volk zur Zeit Jesu, an das sich die Verkündigung seiner Botschaft richte, als undankbar und unfähig, auf die Erwählung durch Gott angemessen zu reagieren. Diese Undankbarkeit führe schließlich zur Kreuzigung Jesu (= Gottes selbst), die Gott wiederum mit der Tempelzerstörung durch die Römer rächen lasse.⁵¹⁶

7.3.5 Eschatologie

Fluchtpunkt und Garant von Mosheims Theologie ist die Eschatologie – in sie münden viele seiner Predigten.⁵¹⁷ Die Eschatologie verbürgt für Mosheim die Auflösung bzw. Erlösung der menschlich unerkennbaren Wege und Handlungen Gottes:

Denket hieran, geliebte Freunde in JEsu! so oft etwas geschieht, das euch sonderbar, fremde schwer und unauflöslich scheint! So oft der Weltmensch klaget, daß es verkehrt und unordentlich auf dem Erdboden zugehe: So oft der Fromme sein Gemüth

gemacht / wornach der Glaube oder die Offenbarung beurtheilet werden müste. Daher ist der so berühmte Streit des Glaubens und der Vernunft entstanden / den man besser und deutlicher den Streit der Wahrheit und des Hochmuths oder der Einbildung der Menschen genant hätte.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 121).

⁵¹⁴ Siehe dazu Kap. 7.3.6.

⁵¹⁵ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 163–240. Hier bezeichnet Mosheim „die Juden“ als „Mörder [] Jesu Christi“ (a.a.O., 221).

⁵¹⁶ Vgl. a.a.O., 169f. „Er [scil. Jesus] sahe zu gleicher Zeit demnach die Schmach der Juden, und die Schmach, welche sie ihm selbst in wenig Tagen beweisen würden, die Zerstörung ihrer Stadt, und seine eigene Kreuzigung, welche der HErr durch diese Zerstörung rächen würden, den Zorn des Höchsten über seine ungerathenen Kinder, und die abscheuliche Bosheit dieser Ungehorsamen, die sich nicht scheuen würden, sein eigen Blut zu vergiessen.“ (Vgl. a.a.O., 176).

⁵¹⁷ Besonders anschaulich wird Mosheims eschatologische Orientierung in der Predigt *Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen* (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 103–198). Beispiele für Mosheims eschatologischen Abschluss bei Predigten: Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 239f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 110–118. 161–164. 254; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 91–96; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 65. 341f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 275f.; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 71–78. 328–330; MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 79f. 250–252. 279–284. Auch als argumentative Eröffnung begegnet der Ausblick auf die jenseitige Seligkeit: MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 243f. 346f.

nicht zu fassen weiß, weil der Ungerechte über ihn herrscht: So oft der Ungläubige die Regierung des Höchsten lästert: So oft schwingt sich euer Geist aus der Dunkelheit, die uns hie umgiebet, zu der Klarheit, die uns einst, die wir auf den HErrn hoffen, umleuchten wird.⁵¹⁸

Das Sein bei Gott nach dem Tod sei das Ziel des menschlichen Lebens: Dann werde der Mensch (endlich) aus der Unvollkommenheit von Körper und Geist erlöst.⁵¹⁹ Dazu wird der Tod als Ende des menschlichen Lebens lebhaft inszeniert, um einen Lebenswandel herbeizuführen, der vor dem Gericht Gottes bestehen könne.⁵²⁰ Als eine solche intensive Inszenierung des Todes ist die Predigt *Die wahre Betrachtung des Todes* anzusehen, bei der Mosheims bildliche Sprache die Hörenden/Lesenden durchdringt: „Vergesset alles, geliebte Freunde in JEsu, und gehet mit uns in die Kammer der Sterbenden hinein, oder gehet vielmehr in eure eigne Sterbe=Kammer!“⁵²¹ Im Folgenden beschreibt Mosheim einen sterbenden Menschen und was sich im Umfeld des Todes alles ereignet.⁵²² Das Sterben mit seinen Schmerzen und dem Abschied von der Welt wird dabei so verdichtet, dass die Hörenden selbst emotional involviert werden. Diese emotionale Beteiligung („Rührung“) ist der Schlüssel zu Mosheims Verständnis des Todes, der so antizipiert werden soll, dass er zu einer Verhaltensänderung führt. Auch für sich selbst artikuliert Mosheim seine „Rührung“ (d.h. seine emotionale Affizierung), die er im Moment des Predigens empfindet:

Wir gestehen es, geliebte Freunde in JEsu, daß wir keine gemeine Bewegung empfunden, da wir diese Umstände mit Bedacht überlegt: Und wir bekennen, daß wir eben jetzt, da wir euch dieselbe vorstellen, inwendig gerührt werden. Wir glauben, daß vielen von euch gleichfalls etwas von diesem Schrecken fühlen, da wir euch das Ende eurer Tage abbilden.⁵²³

Neben dem Aspekt der Rührung ist aber auch Mosheims Eschatologie auf die kognitiven Aspekte des Menschen ausgerichtet: Es geht primär um die verstandesmäßige vollständige Erkenntnis Gottes und seines vorsehenden Handelns, das dem Menschen schließlich verständlich wird.⁵²⁴

⁵¹⁸ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 73. Die eschatologische Einsicht in Gottes Wesen und Gottes Handeln als Auflösung des gegenwärtig Unverstehbaren und Verborgenen begegnet regelmäßig. Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 182.

⁵¹⁹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 252–254. Zu den mangelnden kognitiven Fähigkeiten des Menschen, Gottes Handeln zu verstehen, vgl. auch MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 82–89. Hier vergleicht Mosheim die menschlichen Fähigkeiten mit denen Gottes als das Verhältnis von Kindern zum Vater.

⁵²⁰ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 435.

⁵²¹ A.a.O., 376.

⁵²² Vgl. a.a.O., 376–383.

⁵²³ A.a.O., 382.

⁵²⁴ „Last uns auf GOtt sehen/ so finden wir Tieffen der Weißheit und der Erkänntniß/ die wir bewundern, aber nicht ergründen.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 251); „Wozu dients/

Unser Zweifel über die Absichten des HERRN, unsre Schwierigkeiten, die wir hie nicht auflösen können, unsre Blindheit und Unwissenheit, womit wir hie vergeblich gerungen haben, werden dort in dem Schoosse des HERRN aufgehoben, ausgemacht und aufgekläret werden. Die neuen Kräfte der Seelen, die wir empfangen sollen, werden uns in die verborgensten Wahrheiten hineinführen und die allerweiseste Verbindung unter allen Wegen, Rahtschlägen und Führungen des Allerhöchsten entdecken.⁵²⁵

Auf dieses Ziel soll der Mensch in seinem Leben hinarbeiten, weshalb die Eschatologie (neben der Christologie) ein Begründungsziel der Ethik ist:

Sehet euer ganzes Leben als einen Weg zur Ewigkeit an! Glaubet, daß alles, was ihr sehet und vernehmet, zu den Zeugnissen gehöre, die der HErR an euch abgehen lässet, diesen Weg richtig zu wandeln! Brauchet alle diese Dinge, euch im Guten zu stärken und von den Abwegen der Sünde zu ziehen! [...] Was wüirds auch schaden, wenn euch einst das Licht der seligen Ewigkeit weisen würde, daß ihr zuweilen eure Urtheile etwas anders einrichten können? Was bedeutet es, geliebte Freude, wenn ein Wanderer, der seine Wohnung glücklich erreicht, an dem Orte seiner Ruhe erfähret, daß er einige Seulen für Weg=Weiser angesehen, die aus einer andern Absicht an die Strasse gesetzt worden?⁵²⁶

Das jetzige Leben sei entscheidend für das zukünftige, weshalb es sinnvoll genutzt und gestaltet werden solle. So setze die Aussicht auf die eschatologische Seligkeit die Motivation für ein geheiligtes Leben in der Gegenwart frei.⁵²⁷

Auch eine zeitgenössische Debatte bezüglich der Eschatologie findet sich in den Predigtbänden: die Frage nach der Ewigkeit der Höllenstrafen.⁵²⁸ Da dieser Text nicht zu den Predigten im eigentlichen Sinn gehört, ist hier eine Analyse im Vergleich mit einer Predigt Tillotsons aufschlussreicher.⁵²⁹

den Tod zu scheuen/ der der Eingang in das Reich der Weißheit ist?“ (A.a.O., 252); „Die vollkommenen Geister, die vor dem Throne GOTTES stehen, die Seelen, die die Vergänglichkeit verlassen haben, wissen allein, wohin die Absicht des Höchsten gerichtet ist, und sehen, wie heilig, wie weise, wie gerecht er allenthalben verfähret. Allein wir, die wir hier reisen und wandeln, wir, die wir Pilgrim und Fremdlingee sind, sehen oft nichts, woraus wir schliessen können, wohin sein Gang gerichtet sey: Wir merken keine Fußstapfen: Wir müssen folgen und wissen nicht, wohin wir geführt werden. Wie unerforschlich sind seine Wege?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 20).

⁵²⁵ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 72. Etwas später heißt es: „Deine Vollkommenheit [scil. die Vollkommenheit des Geistes] bestehet in dem Erkenntnis der Wahrheit, in der Weisheit, in der Wissenschaft. Warum sehnest du dich denn nicht nach dem Sitze der Seligen, in dem du allein zu dieser Vollkommenheit gelangen kanst?“ (A.a.O., 74). Zur Konzeption der eschatologischen Seligkeit als Zustand der vollkommenen Erkenntnis vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 281f.

⁵²⁶ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 226. Vgl. zur Argumentation den gesamten Abschnitt a.a.O., 225–229.

⁵²⁷ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 234–237.

⁵²⁸ Vgl. dazu a.a.O., 255–272 (*Gedanken Über Die Lehre von dem Ende der Höllen=Straffen*); MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 239–288 (*Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge*).

⁵²⁹ Vgl. Kap. 5.3.2.

7.3.6 Ethik

„Das Leben eines Christen muß zusammenhängen. Es muß eine Uebereinstimmung zwischen seiner Seele und allen seinen guten Werken sein.“⁵³⁰ Die christliche Existenz bestehe aus der Einheit von Glauben und Leben: „Nehmet also dieses als eine gewisse Wahrheit an, daß JESUS zu dem Wesen des Christenthums zwey Stücke rechne: Einmal, das Bekenntniß seines Namens oder den Glauben an ihn, als den einigen HERRN und Erlöser der Welt [...] Vors andre, Gehorsam oder die Vollziehung seines Willens.“⁵³¹

Mosheims Theologie führt in eine Ethik der Pflicht.⁵³² Neben Pflicht begehen auch die Begriffe Heiligung und Vervollkommnung regelmäßig und sind in dieses Konzept der Pflicht(en) gegenüber Gott und den Menschen eingebunden. Mosheim leitet die Pflichtenethik aus der Christologie her: Weil Jesus Christus für die Glaubenden gestorben sei und sie erlöst habe, sei es ihre Pflicht, dem Erlöser nachzufolgen und ihr Leben auf Gott auszurichten.⁵³³

Der Gottselige tödtet die erste Art der Unruhe durch den Glauben an den einigen Erlöser und Mittler zwischen GOTT und Menschen, JESUM CHRISTUM. Er ergreift das Blut und Verdienst dieses Heilandes, macht es durch seine lebendige Zuversicht zu seinem eignen Verdienste, und setzt es der Gerechtigkeit des Höchsten entgegen. Was kan für Angst und Unruhe über die Sünde bey einem Menschen übrig bleiben, der stets im Stande ist, den Anforderungen der göttlichen Gerechtigkeit ein Genügen zu leisten.⁵³⁴

Es entsteht dabei eine Verschränkung von Christologie und Ethik: Zwar bleibt Jesus Christus der Erlöser, aber zugleich wird er zum Vorbild⁵³⁵ des Han-

⁵³⁰ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 325. Hier zeigt sich das Anliegen, das Mosheim auch in seiner *Sittenlehre* verfolgt, nämlich der Zusammenhang von Glauben und Leben.

⁵³¹ A.a.O., 329.

⁵³² Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 64–118 (*Die elenden Früchte einer unordentlichen und wollüstigen Lebens=Art*); A.a.O., 205–254 (*Die Einfalt der Kinder des Lichts in den Sachen der Seligkeit*); MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 97–143 (*Barsillai Verachtung der Wollüste des Hofes*); a.a.O., 203–238 (*Die Pflicht der Heiligen, mit dem leydenden Erlöser zu leyden*); MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 1–78 (*Die unerforschlichen Wege der göttlichen Regierung*). Von den „Pflichten der Gottseligkeit“ spricht Mosheim in MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 436.

⁵³³ „JESUS hat für euch gelitten: Daher müsst ihr auch leyden. [...] Wenn nur bloß der Tod JESU ein Exempel der Gedult und des Gehorsams wäre, wenn er nicht als das Mittel unserer Versöhnung mit GOTT müste betrachtet werden, so wäre er dennoch starck genug, uns zum Leyden mit Christo zu erwecken. JESUS hat gelitten, uns ein Exempel des Leydens zu geben. [...] Ists nicht ein Ueberfluß der Güte und Barmherzigkeit, wenn der Herr durch sein Exempel die Unterthanen zu ihrer Pflicht reizet?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 2, 222); „JESUS will, daß ihr alle die Pflichten, die euch diese Tage auflagen, halten und erfüllen sollet.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 92).

⁵³⁴ MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 21.

⁵³⁵ Zum Verhältnis von Versöhnungslehre und Vorbildfunktion Jesu Christi vgl. Kap. 7.3.2.

delns.⁵³⁶ Diesem Vorbild sollen die Glaubenden nachfolgen und so ihre Pflicht gegenüber Gott erfüllen.⁵³⁷

Diese Pflichtenethik schließt jedoch den Genuss nicht aus, sondern sieht im Maßhalten die angemessene Haltung des Menschen gegenüber den Gaben Gottes.⁵³⁸ Das Ziel des menschlichen Lebens bleibt jedoch seine eschatologische Vollendung, zu der das tugendhafte Leben in Gottes Nähe hinführt.⁵³⁹ Mosheim schärft Arbeit und Pflichterfüllung als gottgewollt ein.⁵⁴⁰ Menschliche Heiligung und Pflichterfüllung gegenüber Gott seien die Bedingung, eschatologisch zu Gott zu kommen.⁵⁴¹ Es wird deutlich, dass Mosheim die Vollkommenheit als Weg zu Gott sieht, bei dem der Mensch (in gewissen Maß) aus eigener Kraft handeln kann und muss.⁵⁴²

⁵³⁶ „Unser ganzer Wandel, meine wehrtesten Zuhörer, muß woferne er unserm Schöpfer gefallen soll, ein Abdruck des Lebens und des Wandels seyn, den unser heiliger Erlöser auf Erden geführet hat. Wir sind schuldig den Weg zu gehen, den seine göttlichen Fußstapfen bezeichnet. Und eine von den Ursachen der Zukunft Christi ins Fleisch ist diese, daß wir ein Exempel der Geduld, der Liebe, der Demuth, der Sanftmuht, der Gelassenheit haben möchten, das ohne Mängel wäre und dem wir sicher folgen könnten.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 2f.); „Das Leiden und der Tod JESU ist das größte Exempel der Liebe. Wir sind zur Liebe berufen. Diese Tage demnach, worin die unendliche Liebe JESU gegen uns gepriesen wird, müssen dazu gebraucht werden, daß wir uns in der Liebe gegen die Brüder üben.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 122). Vgl. außerdem MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 3, 52.

⁵³⁷ „Die Pflichten, wozu wir euch ermahnet haben, sind Pflichten der wahren Kinder des Höchsten, der Wiedergeborenen, der Heiligen; Pflichten, die der Natur zu schwer sind.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 5, 77). Vgl. a.a.O., 94. „Das Leiden und Sterben JESU ist das größte Exempel der Verleugnung, die uns allen anbefohlen ist.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 102).

⁵³⁸ „Es ist unsre Schuldigkeit / Geliebte Freunde in JESU / daß wir diese Wahrheiten zu unserm Nutzen anwenden. Wir leben in einer Welt / darinn sich die Güte und Liebe GOTTES gegen uns durch tausend Wege offenbahret hat. GOTT ist die Liebe / sagt ein heiliger Johannes. Er hat uns mit den reichen Gütern seines Hauses versehen. Er verlangt nicht / daß wir uns derselben enthalten sollen. Er verlangt nicht / daß wir unsre Tage in einem stetigen Unvergnügen und Traurigkeit hinbringen sollen. Seine Liebe hat eine gewisse Krafft unsre Seele zu ergötzen in die Geschöpfe gelegt / deren wir geniessen. Er hat unsre Sinnen so wunderbar eingerichtet und geordnet / daß durch sie aus dem Geschmack, aus dem Gesicht / aus dem Gehör gewisser Dinge ein Vergnügen in unsren unsterblichen Seelen entsteht. Die Art / wie dieses geschicht / ist uns nicht vollkommen bekannt. Die Sache selbst ist gewiß der deutlichste Beweis von seiner Sorge für uns. Unser Vater verbietet uns den Genuß seiner Gaben nicht. Seine Treue will uns hie gerne beglückt und zufriednen sehen. Aber ists dis alles? Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum?“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 109f.).

⁵³⁹ Vgl. a.a.O., 110f.

⁵⁴⁰ „Arbeitet, Geliebte Freunde! dieses ist der Wille des HERRN. Schaffet mit euren Händen etwas Gutes! dieses ist eure Pflicht.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 433f.).

⁵⁴¹ Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 1, 240–243.

⁵⁴² Vgl. MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 4, 432f. „Die wahre Vollkommenheit der Menschen, und insonderheit der Christen, besteht darin, daß sie GOTT ähnlich werden, und, so viel es ihre verdorbene Natur leidet, das eingebüsete Ebenbild GOTTES wieder zu erlangen trachten.“ (MOSHEIM, Heilige Reden Bd. 6, 152).

Mosheims Verhältnis zur klassischen Rechtfertigungslehre ist schwierig zu bestimmen, da sich auch hier Verschiebungen zeigen: Mosheim betont die Heiligung und das Halten der Gesetze Gottes, die reformatorische Rechtfertigungslehre dagegen ist weniger stark ausgeprägt. Diese Betonung der Heiligung ist vermutlich in der melanchthonisch-calixtischen Tradition verwurzelt, da Melanchthon einen *tertius usus legis* als Gebrauch des Gesetzes für die Glaubenden vorsah. Gleichzeitig sind gute Werke in der melanchthonischen Rechtfertigungslehre zwar „keine Bedingung der Rechtfertigung“⁵⁴³, aber „deren notwendige Folge“⁵⁴⁴. Dabei ist je nach Position in den Lehrstreitigkeiten der lutherischen Orthodoxie verschieden, ob die guten Werke als heilsnotwendig aufgefasst werden.⁵⁴⁵ Insgesamt zeigt diese Verschiebung zugunsten einer Betonung der Heiligung, dass es hier im Schnittfeld mit dem Pietismus zu einer Ethisierung kommt. Zwar hält Mosheim in vielen Bereichen am klassischen Lehrbestand fest, verschiebt die Gewichtung jedoch auf die gelebte Konsequenz des Glaubens.⁵⁴⁶

Als ambivalent ist Mosheims Verhältnis zur höfischen Kultur und Standesgesellschaft zu beschreiben.⁵⁴⁷ Einerseits bejaht er die Gesellschaftsordnung als Bestandteil von Gottes Schöpfungsordnung, gegen die nicht aufbegehrt werden dürfe. Reichtum oder Armut, weltliche Ehre bzw. Ansehen oder ein einfaches Leben, alles sei von Gottes Vorsehung so geordnet, auch ein Aufstieg in höhere gesellschaftliche Schichten sei Gottes Wirken zuzuschreiben. Andererseits hat Mosheim hinter diesen strukturkonservativen Positionen auch Abschnitte, in denen die Gleichheit aller Menschen stark betont wird und diese die Schöpfungsordnung geradezu durchbricht: Vor Gott seien alle Menschen gleich und Reichtum und Armut verschwänden als Distinktionsmerkmale. Auch hier findet die Auflösung der Spannung in der Eschatologie statt; der große Gleichmacher ist der Tod: Im Gericht bzw. Eschaton schließlich würden die äußeren Unterschiede so aufgehoben, dass nur noch die Zugehörigkeit zu Gott wichtig sei. Bei dieser Betonung der Gleichheit handelt es sich um ein stark egalisierendes Moment in Mosheims Anthropologie.

⁵⁴³ ROHLS, Geschichte der Ethik, 262.

⁵⁴⁴ Ebd.

⁵⁴⁵ Vgl. a.a.O., 264.

⁵⁴⁶ Vgl. auch a.a.O., 378f.

⁵⁴⁷ Vgl. dazu die Analyse der Predigt *Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit* in Kap. 7.1.5, die sich mit diesem Thema befasst.

8 Ergebnisse: Predigttheorie und -praxis bei Johann Lorenz von Mosheim

8.1 Mosheims Homiletik

Mosheims Homiletik konnte aus verschiedenen Quellen rekonstruiert werden: den Vorreden zu verschiedenen Predigtbänden sowie den beiden praktisch-theologischen Werken.¹ Die gattungsspezifische Prägung der Quellen wird im Vergleich zwischen den homiletischen Äußerungen der Vorreden und der *Pastoraltheologie* und *Anweisung erbaulich zu predigen* vor allem am Stil sichtbar. Bei den Vorreden herrscht ein kurzweiliger, unterhaltsamer, teils ironischer Ton vor, während *Pastoraltheologie* und *Anweisung* deutlich von ihrem ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ als Vorlesungsmanuskripte geprägt sind und kleinteilig wirken. Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass die *Pastoraltheologie* (unautorisierte Veröffentlichung 1754) und die *Anweisung* (posthum 1763) mit ihrem späten Erscheinen ab den 1750er Jahren nur noch verspätet auf die homiletische Diskussion einwirken konnten. Dies steht im Kontrast zum Desiderat einer Homiletik aus Mosheims Feder, welches durch seine eigene Ankündigung in der Vorrede zum ersten Band der *Heiligen Reden* ausgelöst und in weiteren Vorreden wach gehalten wurde. Es muss offen bleiben, warum Mosheim selbst zu Lebzeiten keine Homiletik veröffentlicht hat. Denkbar ist, dass er sie wegen zahlreicher anderer Projekte immer wieder verschoben hat oder auch, dass er sich zu homiletischen Fragen vorrangig situativ äußern wollte. Mosheims derartige Präferenz ist klar an den Vorreden erkennbar, die jeweils auf Fragen der aktuellen homiletischen und theologischen Diskussion (bspw. philosophische Predigt; Ewigkeit der Höllenstrafen) eingehen.

Inhaltlich zeigen sich zwischen den Quellen jedoch keine Differenzen, vielmehr stimmen sie in den grundlegenden Fragen überein und lassen ein einheitliches Gesamtkonzept von Mosheims Homiletik erheben. Grundlage dieser Predigtlehre ist die Maxime, dass die Predigt eine Rede ist. Mit diesem Redecharakter orientiert sich die Homiletik an der allgemeinen Rhetorik, sie partizipiert an deren Regeln und stellt keine *rhetorica sacra* mehr dar. Mosheim

¹ Der homiletische Abschnitt der Sittenlehre kann an dieser Stelle bei den Vorreden eingruppiert werden, da es sich bei der Sittenlehre um eine Schrift der Populartheologie handelt, die sich nicht vorrangig an studierte Theologen richtet.

verteidigt die Orientierung an der Beredsamkeit und führt dazu verschiedene Argumente an: Zuerst unterscheidet er die eigene gegenwärtige Situation von der Zeit der Apostel. Während die Apostel Wunder tun konnten und dadurch eine besondere Überzeugungskraft besaßen, sind Wunder in Mosheims Gegenwart kein Mittel der religiösen Kommunikation mehr. Deshalb ist in der Gegenwart die Nutzung der Rhetorik besonders wichtig, um die Hörenden zu überzeugen. Weiterhin betont Mosheim, dass auch die Bibel selbst einen bunten Strauß unterschiedlicher Rhetorikstile bietet. Deshalb kann es nicht den einen, apostolischen Predigtstil geben, sondern nur viele verschiedene, die sich am Kontext der eigenen Gegenwart, an den Hörenden und an den Predigern selbst, orientieren. Schließlich stellt Mosheim Paulus und Jesus selbst als große Redner vor – wenn sogar diese beiden die Beredsamkeit genutzt haben, ist sie auch in der Predigt legitim. In manchen Details nimmt Mosheim eine Abgrenzung zur weltlichen Beredsamkeit vor und räumt der Homiletik doch Sonderrechte bzw. -pflichten ein. Dies resultiert aber nicht aus einer grundsätzlichen Abgrenzung zur Rhetorik, sondern aus dem spezifischen Zweck der Predigt. Dieses Ziel – die Erbauung – duldet nur in begrenztem Maß Unterhaltendes (im Sinne des *delectare*), da es mittelbar auch um die Seligkeit der Menschen geht. An der Erbauung richtet sich die Predigt grundsätzlich aus: Alles was ihr dient, gehört zur Predigt, alles andere nicht; auch das Erbauliche bleibt dabei an den Redecharakter der Predigt gebunden. Ausgehend von der prinzipiellen Homiletik (Erbauung als Ziel der Predigt) wird die formale Homiletik bezüglich der Gestaltung der Predigt zum entscheidenden Element, das für die Erreichung des Ziels bürgt. Für die Erbauung verknüpft Mosheim die Predigtteile mit der Psychologie: Die Erbauung erfolgt über eine jeweilige Ansprache des Verstandes und des Willens, wobei der Wille vom Verstand abhängig ist. Diese auf die beiden Seelenkräfte ausdifferenzierte Erbauung spiegelt sich auch im Predigtaufbau wider: Die beiden Hauptteile der Predigt sind die ‚Abhandlung‘ (Verstandesorientierung: Unterricht und Überzeugung) und die ‚Anwendung‘ (Willensorientierung: Beweggründe). Weder beim Aufbau der Predigt noch bei den psychologischen Grundannahmen handelt es sich um Mosheimsche *Propria*. In der Verbindung dieser beiden Elemente liegt jedoch das Neuartige und Spezifische von Mosheims Homiletik begründet, das zu einem Konsens aufklärerischer Homiletik im zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts wurde: Sie orientiert die Predigt an den Seelenkräften des Menschen, um dadurch die Predigthörenden besser erreichen zu können. Diese bilden schließlich einen dritten Fixpunkt neben dem Redecharakter und dem Ziel, an dem die Predigt sich ausrichtet. Sie werden als vernünftige, denkende Menschen in den Blick gerückt, denen der Prediger gegenüber Rechenschaft schuldig ist und deren intellektuelles Niveau er für die Predigt berücksichtigen muss. Zentral hierfür sind die Beweise, mit denen der Prediger arbeitet; diese müssen auch vor der Vernunft bestehen können. Die Predigt und der darin

verkündigte Glaube dürfen das Licht der Vernunft nicht scheuen. Eine Schwierigkeit bei der Hörendenorientierung stellt die Heterogenität der Gemeinde als Ort der Predigt dar. Dies löst Mosheim über die Orientierung an einem mittleren Sprachniveau auf, das sich an der Alltagssprache der Mittelschicht orientiert. Auch so können zwar nicht alle Hörenden erreicht werden – was ein grundsätzliches Problem der Predigt darstellt –, aber zumindest ein Großteil. Die Individualität begegnet auch in Mosheims Reflexion des Predigers: Eine grundsätzliche Begabung für die öffentliche Rede, wie eine Predigt sie darstellt, ist notwendig. Da Begabungen aber grundsätzlich unterschiedlich verteilt sind, ist die wissenschaftliche Ausbildung und Gelehrsamkeit ein wesentlicher Faktor, den Prediger kultivieren können. Auch bei der Orientierung an Predigtvorbildern, wie Mosheims eigenen Predigten, bleibt die Reflexion des Predigers zentral, um einen eigenen Stil ausbilden zu können, der sowohl ihm selbst als auch der Gemeinde entspricht. Predigtvorbilder können hier lediglich als Anregung dienen, eine exakte Nachahmung ist im Sinne der Individualität der Prediger nicht erstrebenswert. Das gilt auch – und insbesondere – für fremdsprachige Predigtvorbilder (besonders John Tillotson), die Mosheim selbst popularisiert hat. Grundsätzliches Hindernis an ‚fremden‘ Predigten, seien es die Mosheims oder Tillotsons, ist immer deren Kontextabhängigkeit: Sie können hinsichtlich der Predigtinhalte und des Stils eine Anregung sein, aber keinesfalls zur Imitation dienen.

Ein konstantes Thema neben der Rezeption fremdsprachiger Predigten ist die Stellung Mosheims zur philosophischen Predigt. Mosheim selbst thematisiert diese wiederholt, wohl auch, weil sein Votum bei diesem Streitthema erwartet wurde. Grundsätzlich unterstützt er die philosophische Predigt und teilt ihre Grundanliegen. Er verteidigt sie gegen öffentliche Kritik und hält sie für theologisch angemessen. Die Wirkung seiner Positionierung in der Öffentlichkeit ist dabei als sehr hoch einzuschätzen und hat maßgeblich zur Ausbildung einer aufklärerischen Homiletik, zu der auch seine eigene zählt, beigetragen. Gleichzeitig kann Mosheim auch Aspekte der philosophischen Predigt kritisieren, die nicht am Redecharakter der Predigt orientiert sind: Philosophische Fachsprache ist auf der Kanzel fehl am Platz und die Predigt darf keine „akademische Dissertation“² werden – Kanzel und Katheder sind zu unterscheiden. Insgesamt lässt sich Mosheims Homiletik an bestimmten Topoi illustrieren, die sich durch alle seine Texte ziehen: Klarheit, Ordentlichkeit, Deutlichkeit, Vernünftigkeit, Erbaulichkeit und Lebhaftigkeit. In ihnen bildet sich Mosheims Grundüberzeugung ab, wie eine Predigt gestaltet sein soll. An diesen Schlagworten zeigt sich aber auch Mosheims Ausrichtung, denn sie dienen als Erkennungszeichen für eine aufklärerische Homiletik.

² MOSHEIM, Anweisung, 89.

8.2 Mosheims Predigten

Mosheims *Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi* waren stilbildend – im zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts und darüber hinaus. Von Zeitgenossen und unmittelbar Nachlebenden wurden sie als herausragende Beispiele ihrer Gattung gerühmt. Ihren ersten Kontext haben Mosheims Predigten am Wolfenbütteler Hof im Zeitraum von 1723 bis 1737, an dem er zwar selten, aber dennoch regelmäßig, ungefähr zwei Mal im Jahr, predigte. Da er Gelegenheitsprediger war und nie ein reguläres Predigtamt inne hatte, liegt seine Wirkung als vorbildhafter Kanzelredner in seinen gedruckten Predigten begründet. Mosheim war zu Lebzeiten als Prediger bekannt, nicht als Theoretiker der Predigt.

Mosheims Predigten sind apologetisch geprägt: Sie zielen auf eine Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Anfeindungen, die diesem mangelnde Rationalität vorwerfen. Deshalb bemüht sich Mosheim auch regelmäßig um die Korrektur von falschen Glaubensannahmen, die er aufklären will. Hieran wird auch seine grundlegende Vernunftorientierung deutlich: Er zielt auf eine vernunftgemäße Darstellung der Glaubensinhalte, weil so Menschen, die vernunftbegabt sind, überzeugt werden können. Diese Glaubensinhalte sollen dabei selbst das Licht der Vernunft nicht scheuen und der vernünftigen Prüfung standhalten. Glaube wird von ihm (zuerst) intellektuell verstanden als vertiefte Erkenntnis: Je stärker sich der Mensch um das Begreifen der Glaubensinhalte im Sinne einer kognitiven Durchdringung bemüht, desto leichter schreitet er im Glauben voran. Dabei liegt es am Menschen, sich um diese intellektuelle Vervollkommnung zu bemühen – der Mensch selbst kann und muss zu seinem Weg zu Gott beizutragen. In dieser Hinsicht prägt die Vernunft auch die Entscheidungen des Menschen, da Mosheim in der Psychologie von einer Abhängigkeit des Willens vom Verstand ausgeht. Sind also die Irrtümer über bestimmte Glaubens- und Lebenspflichten ausgeräumt, sollte der Mensch sich um einem veränderten Lebenswandel bemühen. Ein aufgeklärter Verstand ist folglich das Entscheidende für ein gutes Leben. Dabei geht Mosheim jedoch nicht davon aus, dass die Hörenden bzw. Lesenden allein aufgrund dieser rationalen Durchdringung zu einer Willensänderung kommen können. Deshalb legt er auf die Anwendung der behandelten Lehren großen Wert und versucht, sie lebensweltlich umsetzbar zu machen. Gerade in der Anwendung zeigt sich, dass Mosheim durchaus emotional und affektiv arbeitet – entgegen späterer Zuschreibungen. Zwar ist die Vernunftorientierung das beherrschende Element der Predigten, die emotionale Beteiligung („Rührung“) hat aber ebenfalls ihren Platz. Diese emotionale Überzeugungskraft versucht Mosheim über zwei Mittel zu erreichen: einerseits durch Exempel wie Jesus, Paulus und andere, die den Hörenden bzw. Lesenden als Vorbilder vorgestellt werden, andererseits durch eine intensive Bildsprache, die auf eine emotionale

Beteiligung zielt. Auf der gleichen rhetorischen Ebene ist auch Mosheims Bibelgebrauch anzusetzen: Bibelstellen werden besonders dann und in hoher Zahl aufgeboten, wenn Mosheim sie argumentativ als Beleg für seine Aussagen heranzieht. Meist verschränkt er sie dabei mit seiner eigenen Sprache, sodass es zu einer Melange aus biblischem Text und Mosheims eigenen Worten kommt. Insgesamt lässt sich zeigen, dass Mosheims Psychologie seine Predigten implizit und explizit grundiert: Zum Teil werden sie sehr deutlich nach den psychologischen Grundsätzen aufgebaut, immer aber ist die Psychologie in den verschiedenen Predigtteilen und in der Durchführung der Argumente sichtbar. Die Psychologie bildet die innere Struktur von Mosheims Predigten. Diese weisen einen klaren und konstanten Aufbau auf: Sie sind in einen Eingang, eine Abhandlung und eine Anwendung geteilt. Die Abhandlung wiederum führt neben einer Disposition mit Thema (Proposition) und Gliederung (Partition) meist zwei Teile mit, in denen das Thema der Predigt behandelt wird.

Auch die in den Predigten behandelten Theologumena werden apologetisch und vernunftorientiert bearbeitet. Im thematischen Querschnitt durch Mosheims gepredigte Theologie zeigt sich, dass er zwar grundsätzlich noch vom orthodoxen Lehrbestand ausgeht. Dieser wird jedoch durch Mosheims apologetisches Anliegen und seine Betonung der Vernünftigkeit an zahlreichen Stellen verschoben. Es handelt sich zwar vorerst um Detailverschiebungen, sie führen jedoch schon bei Mosheim selbst zu einem veränderten Gesamtbild. Darin steht er am Beginn umfassender Umformungsprozesse der Theologie im 18. Jahrhundert. Mosheims Theologie ist als Beitrag zur ersten Formation der Aufklärungstheologie zu sehen. Dies lässt sich an zentralen Elementen der Gotteslehre, besonders der Vorsehungslehre, der Christologie und der Eschatologie zeigen. Grundlage für die Vorsehungslehre und Eschatologie ist Mosheims Annahme, dass Gott vernünftig handelt. Gott selbst bindet sich mit seiner Vorsehung an die Vernunft, die zwar dem Menschen im Lauf seines Lebens aufgrund seiner begrenzten Fähigkeiten noch nicht einsichtig ist. Diese vernünftige Ordnung der Welt wird dem Menschen eschatologisch verstehbar gemacht: In der Vollendung seiner begrenzten Fähigkeiten wird er schließlich Gottes vernünftiges Handeln retrospektiv verstehen können. Auch hier zeigt sich Mosheims intellektuelle Ausrichtung des Glaubens, der eschatologisch als vollständige Erkenntnis bzw. Anteil an der Gotteserkenntnis konzipiert ist. Besonders deutlich vollzieht sich die Akzentverschiebung in der Christologie: Mosheim hält an der Satisfaktionslehre fest, denn sie ist für ihn das klarste Stück der Offenbarung. Daneben sieht er aber in Jesus Christus das Vorbild für ein christliches Leben schlechthin, dem auch und gerade im Leiden nachzufolgen ist. Zentral an dieser Vorbildchristologie ist, dass Gott deshalb Mensch wurde, damit die Menschen ein nachahmbares Vorbild für ihre Lebensgestaltung haben. In Mosheims Predigten verschiebt sich das Gewicht von der Erlösung des Menschen in Jesus Christus hin zur Vorbildfunktion Jesu Christi.

8.3 Das Verhältnis von Theorie und Praxis

Johann Anselm Steiger hat in seinem Beitrag zu Mosheims Predigten die These vertreten, dass Theorie und Praxis nicht deckungsgleich seien und die Forschung vorschnell eine Übereinstimmung festgestellt habe.³ Diese These ist vor dem Hintergrund der obigen Analysen nicht zutreffend. Die detaillierte Erarbeitung von Mosheims homiletischer Theorie und seinen Predigten hat gezeigt, dass es eine stringente innere Verbindung zwischen ihnen gibt.

Der Aufbau von Mosheims Predigten folgt einem klaren Schema, das immer deutlich erkennbar ist und auch in der Homiletik von ihm empfohlen wird. Dabei handelt es sich nicht im strengen Sinne um ein Mosheimisches Proprium, sondern eher um ein zeitgenössisch verbreitetes Muster. Wahrscheinlich ist jedoch, dass es durch Mosheim eine Popularisierung erfahren hat. Der klare, einfache Aufbau und die konsequente Durchführung der verschiedenen Abschnitte sind dabei für Hörende und Lesende nachvollziehbar und schaffen so die von Mosheim geforderte Grundlage für Erbauung. Besonderes Merkmal dieses Schemas ist die psychologische Begründung der Predigtteile. Das verbindende Prinzip Mosheimischer Homiletik und Predigt ist die Psychologie. In dieser Hinsicht steht Mosheim für einen Aufbruch der homiletischen Theorie in der Aufklärungstheologie. In dieser konsequenten Hinwendung zur Psychologie als Ausgangspunkt für die homiletische Reflexion und die psychologische Ausrichtung der Predigten ist Mosheims Verdienst um die Predigt und ihre Theorie im 18. Jahrhundert zu sehen.

8.4 Mosheims Bedeutung für die Predigtgeschichte

Über Mosheims Bedeutung für die Predigtgeschichte wurde vielfach geurteilt: In der Retrospektive des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde er als ‚Schöpfer oder Bahnbrecher der modernen Predigt‘ (Drews/Schian) beschrieben.⁴ In der Tat sind die Umwälzungsprozesse, in denen Mosheims Predigten und Homiletik entstanden sind, gewaltig und erschienen damit (aus einer bestimmten, nunmehr selbst historisch gewordenen Perspektive) als Beginn moderner Predigt schlechthin. Hieran zeigt sich, dass bestimmte Konstellationen des 18. Jahrhunderts grundlegend für die Ausbildung der Moderne waren und als solche wiederentdeckt wurden.

Beschränkt man den Blick jedoch stärker auf Mosheims Stellung im 18. Jahrhundert, so ist eine weitergehende Differenzierung nötig und möglich. Mosheims Predigten sind in den Umbrüchen und Umwälzungsprozessen der

³ Vgl. Kap. 2.

⁴ Vgl. Kap. 2.

1720er und 1730er Jahre entstanden. Sie spiegeln (wie auch Mosheims homiletische Äußerungen) vielfach die Abgrenzungsprozesse eines neuen Predigtstils gegen lutherisch-orthodoxe und pietistische Predigtkonzeptionen wider, in denen Mosheim als Vorbild für einen solchen neuen Predigtstil wirkte. Dieser gewandelte Predigtstil, der wiederum Zeugnis eines neuen rhetorisch-klassizistischen Stilideals ist, kann als Beginn der Aufklärungspredigt gesehen werden. Pointiert gesagt: Mit Mosheims *Heiligen Reden* im Jahr 1725 beginnt die Aufklärungspredigt in Deutschland. Mosheim war schließlich einer der stilbildenden Prediger des 18. Jahrhunderts, besonders wirkmächtig zwischen 1725 und 1770, aber auch darüber hinaus. Die *Heiligen Reden* wirkten dabei als Vorbild einer aufklärerischen Predigt, das vor allem deshalb als solches wirken konnte, weil Mosheims Ruf als orthodoxer Theologe es vom Verdacht der unangemessenen Neuerung befreite. Anschaulich wird dies an der Gestalt der Predigten: Auf der einen Seite steht der durch die Rezeption englischer und französischer Predigten gewandelte Stil, der ein klassizistisches Ideal vor Augen hatte. Mosheims Vermittlungsleistung fremdsprachiger Predigten, auch im Kontext der Deutschen Gesellschaft, ist richtungweisend gewesen. Dies wird auch in Mosheims Beschreibung als deutscher Tillotson oder Bourdaloue sichtbar. Auf der anderen Seite sind die Predigten inhaltlich im langen Strom der aufklärerischen Umformungsprozesse der protestantischen Theologie zu sehen: Hier steht Mosheim zwar am Anfang; nichtsdestoweniger zeigen sich grundlegende Elemente einer aufklärerischen Theologie. Mosheim gehört zu den prägenden Predigern des 18. Jahrhunderts und hat die Predigtgeschichte seiner Epoche entscheidend beeinflusst.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Ausgaben und Einzeldrucke von Mosheims Predigten

- MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Die selige Erinnerung der Leiden Jesu Christi in einer Predigt über Luc. XVIII. 31–34 abgebildet, Hamburg 1730.
- , Einsegnungs-Reden Zwoer Hohen Vermählungen, Helmstedt 1735.
 - , Heilige Reden, Die bey außerordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, Helmstedt 1743 ²1751.
 - , Heilige Reden, die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, und als der siebende Teil seiner heiligen Reden können angesehen werden, Frankfurt/Leipzig 1744.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725 ²1726 ³1728 ⁴1731 ⁵1734 ⁶1740 ⁷1747.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg 1727 ²1728 ³1731 ⁴1735 ⁵1740 ⁶1747.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Dritter Theil, Hamburg 1731 ²1733 ³1737 ⁴1741.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Dritter Theil, Frankfurt und Leipzig 1741.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil, Hamburg 1736 ²1739 ³1743.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil, Hamburg 1739 ²1744.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil, Frankfurt und Leipzig 1741.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739 ²1744.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Erster Theil. Zweyter Theil. Dritter Theil, Hamburg 1732 ²1738.
 - , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. In zwey Bänden, Hamburg 1757.
 - , Sämtliche Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. In dreyen Bänden, Hamburg 1765.
 - , Zwo Predigten Bey besondern Gelegenheiten über I. B. der Könige am III. v. 7–9. und Spruch-Wörter am XXV. v. 2–5. gehalten, Helmstedt 1734.
 - , Zwo Predigten Von der Ruhe der Seelen, die aus der wahren Liebe entsteht, und Von den Kennzeichen der wahren Jünger Christi, Helmstedt 1733.

2. *Übersicht über alle gedruckten Predigten Mosheims in den verwendeten Auflagen*

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725.

- Der Beweiß des Lebens JEsu aus dem Tode der Apostel, 2 Kor 4,10–11, 14. April 1724, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, Wolfenbüttel, 1–63.
- Die Elenden Früchte einer unordentlichen Lebens=Art, Lk 16,19–31, erste Sonntag nach dem Feste der Heiligen Drey-Einigheit 1723, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, Vechelde, 64–118.
- Die gute Sache Der Geheimnisse des Glaubens, 1 Tim 3,16, 27. Dezember 1724, Herrschaft von Braunschweig-Blankenburg, Blankenburg, 119–164.
- Die Unterschiedene Würckung der Predigt der Apostel Von dem Kreuze und der Erlösung JEsu, 1 Kor 1,23–24, Palmsonntag 1724, Akademische Kirche Helmstedt, 165–204.
- Die Einfalt der Kinder des Lichts In den Sachen der Seligkeit, Mt 9,1–8, 19. Sonntag nach Trinitatis 1723, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, Vechelde, 205–254.
- Gedanken über die Lehre von dem Ende der Höllen=Straffen/Gedanken über die Lehre derer, welche die Ewigkeit der Höllen Straffen leugnen, 255–270.

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg ²1728. (ohne Datums- oder Ortsangaben)

- Die Gewißheit der Heiligen von dem Zukünftigen, Eph 4,30, 1–45.
- Der Sieg der Heiligen über die Welt, an dem Exempel der Weisen aus dem Morgenland, Mt 2,1–12, Dreikönigstag/Epiphania, 46–96.
- Barsillai Verachtung der Wollüste des Hofes, 2 Sam 19,34f., 97–143.
- Die elende Thorheit der Religions=Spötter, 2 Petr 3,3, 144–202.
- Die Pflicht der Heiligen, mit dem leydenden Erlöser zu leyden, 1 Petr 4,1, Karfreitagspredigt, 203–238.

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Dritter Theil, Hamburg ⁴1741.

- Die selige Erinnerung der Leiden JEsu Christi, Lk 18,31–34, 1–67.
- Die Eigenschaften der wahren Bekenner des Evangelii, Ps 40,8–10, Jubelfest der Augsburgischen Confession, Akademische Kirche [Helmstedt], 68–162.
- Die letzten Bemühungen JEsu Christi, die Juden zu gewinnen, Lk 19,41ff., 10. Sonntag nach Trinitatis/13. August 1730, Braunschweiger Laurentii-Messe, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, 163–240.
- Die weisen Verordnungen JEsu Christi gegen die Aufrührer in dem Reiche der Gnaden, Mt 13,24–30, Braunschweiger Wintermesse 1729, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, 241–343.
- Die wahre Betrachtung des Todes, Lk 16,1–9, 9. Sonntag nach Trinitatis, Sommer=Messe 1529, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, 344–448.
- Einsegnungsrede für Philip Ludwig Dreissigmarck als Kirchen- und Konsistorialrat und erster Hofprediger, 1 Petr 5,3, 31. April 1731, 449–474.

Einsegnungsrede für Christoph Timotheus Seidel zum Abt von Königsutter, 18. Mai 1730, 475–488.

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil, Hamburg 1736.

Die Kaltsinnigkeit der Menschen bey den Wohltaten GOTTES, die zu ihrer Besserung dienen sollen, Mk 7,31–37, 12. Sonntag nach Trinitatis 1728, Herzog August Wilhelm, Graue Hofkapelle, 1–102.

Das sicherste Mittel die Leiden dieser Zeit zu besiegen, 2 Kor 4,17.18, Jubilate 1727, Blankenburgische Schlosskapelle, Herzog Ludwig Rudolph, 103–198.

Die Gerechtigkeit der Langmuth GOTTES gegen die frechen und unbändigen Sünder, Mt 13,24–30, 7. Februar 1734, Herzog Ludwig Rudolph, Thum=Kirche [?] Braunschweig, 199–276.

Das Wachsthum der Heiligen an der Weisheit und Gnade nach dem Fürbilde Jesu Christi, Lk 2,52, 13. Januar 1732, Herzog Ludwig Rudolph und ein Teil des Hauses, Blankenburgische Schlosskapelle, 277–360.

Die Gleichheit aller Menschen bey ihrer äusserlichen Ungleichheit, Mt 20,12, 17. Februar 1735, Herzog Ludwig Rudolph und Haus (Vermerk: kurz vor dem Ableben von Herzog Ludwig Rudolph), 361–444.

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil, Hamburg 1739.

Die unerforschlichen Wege der Göttlichen Regierung, Röm 11,33, Sonntag nach Neujahr 1729, Herzog Ludwig Rudolph, Blankenburgische Schlosskapelle, 1–78.

Der einige Weg zu einem ruhigen Leben und gesegneten Alter, 1 Tim 4,8, 20. März 1729, Herzogin Christine Louise, Witwe von Herzog Ludwig Rudolph, Blankenburgische Schlosskirche, 79–170.

Die Veränderung, die von den Bürgern des Reichs Jesu Christi gefordert wird, Mt 18,3, 1. Oktober 1729, Akademische Kirche Helmstedt, 171–244.

Die ungerechten Beschwerden der Menschen über die ungleiche Austheilung der irdischen Güter, Mt 20,13–15, 10. Februar 1732, Herzog Ludwig Rudolph und Haus, Braunschweigische Stiftskirche, 245–330.

Die Schuldigkeit derer, die geistliche Würden bekleiden, 1 Kor 4,2–4, Judica 1727, Herzog August Wilhelm, Kloster St. Marienthal, Einsegnung Mosheims zum Abt des Klosters Marienthal, 331–423.

Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739.

Daß die Gottseligen klüger seyn, als die Sünder, Ps 119,98, 10. August 1732, Herzog Ludwig Rudolph, Braunschweigische Stiftskirche, 1–80.

Die wahre Feyer der Tage, die zum Gedächtnisse des Leidens Jesu geordnet sind, Lk 18,31–33, 4. Februar 1731, Herzog August Wilhelm (Vermerk: wenige Wochen vor dessen Ableben), 81–148.

Die Natur der wahren Barmherzigkeit, Lk 6,36, 17. August 1731, Herrschaft von Braunschweig-Wolfenbüttel, Braunschweigische Stiftskirche, 149–222.

Das väterliche Herze Gottes gegen seine abtrünnigen Kinder, Lk 15,1–7, 3. Sonntag

- nach Trinitatis 1731, Herzog Ludwig Rudolph, Blankenburgische Schloßkirche, 223–284.
- Der falsche Schein und die Wahrheit des Christenthums, Mt 7,15–23, 8. Sonntag nach Trinitatis 1734, Herzog Ludwig Rudolph und Haus, Braunschweigische Stiftskirche, 285–352.
- Einführungsrede einer neuen Vorsteherin oder Priorin des Klosters Marienberg vor Helmstedt, 28. Februar 1737, 353–368.

Heilige Reden, Die bey außerordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, Helmstedt 1743.

- Die Ruhe der Seelen, die aus einer reinen Liebe entsteht, in dem Bilde des zu seinem Leiden gehenden Jesus, Lk 18,31–43, 15. Februar 1733, König von Preußen, dem Kronprinz von Preußen und dem Haus Braunschweig-Lüneburg, Braunschweigische Messe, 1–88.
- Die Kennzeichen der wahren Christen, Lk 8,15, 8. Februar 1733, Braunschweigische Messe, Kronprinz von Preußen und Haus Braunschweig-Lüneburg, 89–150.
- Das allerbeste Gebet für junge Monarchen, 1 Kön 3,7–9, 4. April 1728, Krönungstag Kaiser Peters von Russland, Blankenburgische Schloßkirche, 151–226.
- Die sichersten Mittel, die Glückseligkeit einer Regierung zu gründen, Spr 25,2–5, 2. Oktober 1731, Huldigungstag der Stadt Braunschweig, 227–298.
- Der Segen des Herrn über die Ehen der Gerechten, Ps 112,1–2, 14. Juni 1733, Einsegnungsrede zur Vermählung von Kronprinz Friedrich von Preußen, und Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig-Lüneburg, Schloss Salzdahlum, 299 [oder 303, da Paginierung fehlerhaft]–388.
- Das Unvermögen der Menschen ihr Glück zu machen, Mt 7,15–23, 26. Juli 1733, Einsegnungsrede zur Vermählung von Erbprinz Carl von Braunschweig-Lüneburg und Prinzessin Charlotte Philippine von Preußen, Wolfenbüttelsche Schlosskapelle, 389–456.

3. Weitere Werke Mosheims

- MOSHEIM, JOHANN LORENZ VON, Allgemeines Kirchenrecht der Protestanten, Nach dessen Tode herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Christian Ernst von Windheim, Helmstedt 1760.
- , Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763 ²1771.
 - , Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 12), Waltrop 1998.
 - , Catalogus Bibliothecae Jo. Laur. à Mosheim Academiae Goettingensis olim cancellarii a.d. XIV. Iulii MDCCCLVI. Goettingae in aedibus pie defuncti autcionis lege publice dividendae, Göttingen 1756.
 - , Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
 - , Elementa theologiae dogmaticae, in academicis quondam praelectionibus proposita et demonstrata, hg. v. Christian Ernst von Windheim, 2 Bde., Nürnberg 1758 ²1764 ³1781.

- , Heilige Reden, Die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, Helmstedt 1743.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg ²1728.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Dritter Theil, Hamburg ⁴1741.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Vierter Theil, Hamburg 1736.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Fünfter Theil, Hamburg 1739.
- , Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739.
- , Helmstedt, in: Hamburgische Berichte von neuen Gelehrten Sachen 10 (1741), 495–496.
- , Helmstädt, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 27 (1741), 555–556.
- , Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti, Frankfurt/Leipzig 1726.
- , Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris, libri quatuor ex ipsis fontibus insigniter emendati, plurimis accessionibus locupletati, variis observationibus illustrati, Helmstedt 1755.
- , Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen. Nach dessen Tode übersehen und zum Drucke befördert durch Christian Ernst von Windheim, Helmstedt ²1763.
- , Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, Nach dessen Tode übersehen und zum Drucke befördert durch Christian Ernst von Windheim, Helmstedt ²1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 14), Waltrop ²1998
- , Orationes de eo quod nimium est in studiis criticis et de Christo unice theologo imitando. nunc primum separatim editae. cum nova auctoris praefatione, Helmstedt 1726.
- , Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii, Frankfurt/Leipzig 1754.
- , Pastoral=Theologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii, Frankfurt/Leipzig 1754, Reprint, hg. v. Dirk Fleischer, Waltrop 1991.
- , Send=Schreiben an einen vornehmen Mann, über unterschiedliche Dinge, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Zweites Theil, Hamburg ²1728, 241–288.
- , Sitten=Lehre Der Heiligen Schrift, Helmstedt 1735.
- , Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Helmstedt 1746.
- , Vorrede, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi, Hamburg 1725, unpaginiert.
- , Vorrede, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739, 21–64.
- , Vorrede, in: Der Beweis des Lehrsatzes: Die Todten werden auferstehen: Nach Anlaß der öffentlichen Aufgabe im Vorber[icht] des III. Th[eils] der Canzel=Reden nach den Gründen des Glaubens und der Vernunft in einigen Reden von berühmten und begabten Lehrern ausgeführt. Zweyter und letzter Theil, Hamburg/Leipzig 1742, 3–22.
- , Vorrede, in: Paul Jakob Förtisch, Sammlung von Predigten, Hannover 1754, unpaginiert.

- , Vorrede zu Carl Heinrich Langens Geistliche Reden über wichtige Sprüche Heiliger Schrift, welche die Pflichten eines geistlichen Redners vorstellt, abgedruckt in: Johann Lorenz von Mosheim, Teutsche vermischte Abhandlungen, Die Derselbe als Vorreden zu verschiedenen Büchern verfertigt hat, hg. v. Johann Peter Miller, Hamburg 1750, 217–228.
- , Vorrede zu einer neuen deutschen Übersetzung von Johann Tillotsons auserlesenen Predigten, in: Johann Lorenz von Mosheim, Teutsche vermischte Abhandlungen, Die Derselbe als Vorreden zu verschiedenen Büchern verfertigt hat, hg. v. Johann Peter Miller, Hamburg 1750, 369–384.
- , Zuschrift, in: Johann Lorenz von Mosheim, Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. Sechster Theil, Hamburg 1739, 3–20.

4. Sonstige Quellen

- ADELUNG, JOHANN CHRISTOPH, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen, Bd. 1, hg. v. Dietrich Wilhelm Soltau/Franz Xaver Schönberger, Wien 1811.
- [ANONYM,] Art. Mosheim, in: Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste 21, Sp. 1898–1906.
- , Leipzig, in: Neue Zeitungen von gelehrten Sachen 16 (1730), 373–376.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden, Tl. 1, 1725, in: Deutsche Acta Eruditorum, 111. Theil (1725), 193–208.
 - , Rezension D. J. L. Mosheims Heilige Reden. Erster Theil. Hamburg, bey Th. C. Felginer, in: Auserlesene theologische Bibliothec, oder Gründliche Nachrichten von denen neuesten und besten theologischen Büchern und Schrifften, 14 (1725), 156–175.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Franckfurtische gelehrte Zeitungen 4 (1739), 505–507.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Franckfurtische gelehrte Zeitungen 4 (1739), 512.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Franckfurtische gelehrte Zeitungen 4 (1739), 515–516.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Franckfurtische gelehrte Zeitungen 4 (1739), 517–518.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen 1739, 835–838.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden, die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden, in: Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen 1743, 798.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden, die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheiten gehalten worden 2. Auflage, in: Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen 1751, 498.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen 8 (1739), 684–688. [Rezension Mosheim, Heilige Reden Tl. 5 und 6 Hamburgische Berichte]
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden die bei besonderen Gelegenheiten gehalten worden, in: Hamburgische Berichte von den neuesten gelehrten Sachen 13 (1744), 121.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Erster Theil, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 11 (1725), 779–780.

- , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 4, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 22 (1736), 446–447.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 5 und 6, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 26 (1740), 404–406.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden, die bey ausserordentlichen Fällen und Gelegenheit gehalten worden, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 29 (1743), 823–824.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden [...]. In zween Bänden, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 43 (1757), 349–350.
 - , Rezension Mosheim, Sämtliche Heilige Reden, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 51 (1765), 245–246.
 - , Rezension Cramer, Predigten Theil 3 und 4, in: Neue Zeitungen von Gelehrten Sachen 42 (1756), 538–540.
 - , Vilna in Litthauen, in: Neue Zeitungen von gelehrten Sachen 20 (1734), S. 9f.
 - , Rezension Mosheim, Heilige Reden Theil 3, in: Niedersächsische Nachrichten von gelehrten neuen Sachen 1731, 277–282.
- ARNOLD, GOTTFRIED, Die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers. Nach dem Sinn und Exempel der Alten auff vielfältiges Begehren ans Licht gestellet, Halle 1704.
- BAUMGARTEN, SIEGMUND JACOB, Anweisung zum erbaulichen Predigen. Für seine Zuhörer ausgefertigt, hg. v. Johan Philipp Christian Bast, Frankfurt am Main 1752.
- , Kurzgefaste casuistische Pastoraltheologie, hg. v. Johan Philipp Hesselberg, Halle 1752.
- BIBLIOTHEK DER NEOLOGIE. Kritische Ausgabe in zehn Bänden, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2019ff.
- BOURDALOUE, LOUIS, Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus, hg. v. François Bretonneau, 16 Bde., Paris 1707–1721.
- , Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus. Pour le Caresme, Bd. 1, Lyon ²1708.
 - , Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus, Bd. 2, Lyon 1707.
 - , Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus, Bd. 3, Lyon 1707.
 - , Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus. Sur les Mysteres, Bd. 1, Lyon 1709.
- BÖTTIGER, KARL AUGUST, Literarische Zustände und Zeitgenossen. Begegnungen und Gespräche im klassischen Weimar, hg. v. Klaus Gerlach/René Sterneke, Berlin 1998.
- BURNET, GILBERT, Bishop Burnet's History of his Own Time, Bd. 1: From the Restoration of King Charles II. to the Settlement of King William and Queen Mary at the Revolution, London 1724.
- BURNET, GILBERT, Bischof Burnets Geschichte, die er selbst erlebt hat, 2 Bde., Hamburg/Leipzig 1724–1735.
- BÜSCHING, ANTON FRIEDRICH, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer, Bd. 6, Halle 1789.
- CARPZOV, JOHANN BENEDIKT (I.), Hodegeticum Brevibus Aphorismis Olim pro Collegio Concionatorio, Conceptum & nunc revisum, Leipzig 1652 ²1656 ³1667.
- CARPZOV, JOHANN BENEDIKT (II.), Hodegeticum, brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio, conceptum et postea revisum. Accedit in hac novissima editione brevis admonitio de Concionum dispositione, dispositionumque variatione, Leipzig 1675 ²1683 ³1689 ⁴1695 ⁵1701.
- CHRYSOSTOMOS, JOHANNES, Predigten und Kleine Schriften: Aus dem Griechischen

- übersetzt. Mit Abhandlungen und Anmerkungen begleitet, hg. v. Johann Andreas Cramer, 10 Bde., Leipzig 1748–1751.
- CUDWORTH, RALPH, *Systema intellectuale huius universi*, 2 Bde., übersetzt von Johann Lorenz von Mosheim, Jena 1733, Leiden ²1773.
- DANZEL, THEODOR WILHELM, *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel, zusammengestellt und erläutert von Th. W. Danzel, Nebst einem Anhang: Daniel Wilhelm Trillers Anmerkungen zu Klopstocks Gelehrtenrepublik*, Leipzig 1848.
- FRANCKE, AUGUST HERMANN, *Vom erbaulichen Predigen, oder Die Frage: Wie ein treuer Lehrer, der gern seine Predigten zur Gewinnung und Erbauung seiner Zuhörer immer weißlicher einrichten, und ihnen Christum immer besser verkündigen und vor die Augen mahlen wolte, die Sache anzugreifen habe, daß er denselbigen seinen so guten Zweck erreichen möge? In einem kurzen Send=Schreiben, [ohne Ort] 1725.*
- GELLERT, CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT, *Moralische Vorlesungen*, Bd. 1, hg. v. Johann Adolf Schlegel/Gottlieb Leberecht Heyer, Leipzig 1770.
- GESNER, JOHANN MATTHIAS, *Memoriam [...] Io. Laurentii Moshemii [...]*, Göttingen 1755.
- GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH, *Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched*, Bd. 1: 1722–1730, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2007.
- , *Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched*, Bd. 2: 1731–1733, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2008.
- , *Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched*, Bd. 3: 1734–1735, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/New York 2009.
- GOTTSCHED, JOHANN CHRISTOPH (ANONYMUS), *Grund-Riß einer Lehr-Arth ordentlich und erbaulich zu predigen nach dem Inhalt der Königlichen Preußischen Cabinets-Ordre vom 7. Martii 1739. entworfen. Nebst Hrñ. Joh. Gustav Reinbecks [...] Vorbericht und kurtzen Einleitung wie eine gute Predigt abzufassen sey*, Berlin 1740.
- , *Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger*, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017.
- , *Vorrede des Verfassers*, in: *Gottsched, Johann Christoph (Anonymus), Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger*, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017.
- GOETTEN, GABRIEL WILHELM, *Das Jetzt lebende Gelehrte Europa, Oder Nachrichten von den vornehmsten Lebens=Umständen und Schriften jetzt lebender Europäischer Gelehrten*, Braunschweig 1735.
- HALLBAUER, FRIEDRICH ANDREAS, *Nöthiger Unterricht zur Klugheit Erbaulich zu predigen zu Catechisiren und andere geistliche Reden zu halten. Nebst einer Vorrede von der Homiletischen Pedanterey*, Jena 1723 ²1726.

- HERDER, JOHANN GOTTFRIED, Briefe, das Studium der Theologie betreffend, in: Ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 9/1: Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann/Thomas Zippert, Frankfurt am Main 1994, 139–607.
- , Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel, in: Ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 9/1: Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann/Thomas Zippert, Frankfurt am Main 1994, 19–44.
- , Werke in zehn Bänden, Bd. 9/1: Theologische Schriften, hg. v. Christoph Bultmann/Thomas Zippert, Frankfurt am Main 1994.
- JANI, CHRISTIAN DAVID, Johann Peter Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet, Bd. 23, Halle 1771.
- JERUSALEM, JOHANN FRIEDRICH WILHELM, Sammlung einiger Predigten, Braunschweig ²1753.
- KLOTZ, CHRISTIAN ADOLF (Hg.), Io. Laur. Mosheimii atque Io. Matthiae Gesneri Virorum Clarissimorum Epistolae Amoebaeae, Leipzig 1770.
- LANGE, CARL HEINRICH, Geistliche Reden über wichtige Sprüche heiliger Schrift mit einer Vorrede [...] Johann Lorentz Mosheims, Lübeck 1732.
- , Geistliche Reden über wichtige Sprüche heiliger Schrift. Mit einer Vorrede Sr. Hochwürden des Herrn Abt Mosheims von den Pflichten eines geistlichen Redners, Lübeck ²1744.
- LANGE, JOACHIM, Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata [...], Frankfurt/Leipzig 1707.
- , Oratoria Sacra ab artis homileticae vanitate repurgata [...], Halle 1713.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Sämtliche Schriften, Bd. 1, hg. v. Karl Lachmann/Franz Muncker, Stuttgart ³1886.
- , Werke und Briefe in 12 Bänden, Bd. 4: Werke 1758–1759, hg. v. Gunter E. Grimm, Frankfurt 1997.
- LUTHER, MARTIN, Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijns suchen und gewartten soll, in: WA 10 I, 1, 8–18.
- LÜCKE, FRIEDRICH, Narratio de Joanne Laurentio Moshemio, Theologo Helmstadiensi et Gottingensi, Academiae Georgiae Augustae Cancellario, Göttingen 1837.
- MELANCHTHON, PHILIPP, Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati 1559. Lateinisch-Deutsch, Bd. 1, hg. und übersetzt v. Peter Litwan/Sven Grosse, Leipzig 2018.
- , Elementa rhetorices. Grundbegriffe der Rhetorik. Mit den Briefen Senecas, Plinius' d.J. und den „Gegensätzlichen Briefen“ Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards (Bibliothek seltener Texte 7), hg., übersetzt und kommentiert von Volkhard Wels, Berlin 2001.
- MEUSEL, JOHANN GEORG, Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, Bd. 4, Leipzig 1804.
- MOSER, JOHANN JACOB, Beytrag zu einem Lexico der jetztlebenden Lutherisch= und Reformirten Theologen [...], Bd. 2, Züllichau 1741.
- PAPEN, JOHANN LUDEWIG/PAPEN, LEVIN HEINRICH LUDEWIG, Das Grab des Weyland Hochwürdigten in GOtt Andächtigen und Hochgelahrten Herrn HERRN Philipp Ludewig Dreissigmarks Seines zu Braunschweig und Lüneburg regierenden Herzogl. Durchl. Hochbetrauten Oberhofpredigers, Beichtvaters, Consistorial= und Kirchenrahts, Abtes des Klosters Riddageshausen, und des Weysenhauses zum H. Geist auf der Augustus Stadt vor Wolfenbüttel Commissarius beweinen Johann

- Ludewig Papen, Dokter der Weltweisheit, und Levin Heinrich Ludewig Papen, Bey-der Recht Beflissener, Helmstedt 1750.
- PRAETORIUS, FRIEDRICH ANTON, Memorabilia [...], Niedersächsisches Landesarchiv, Abteilung Wolfenbüttel, Signatur: NLA WO 298 N Nr. 378.
- RAMBACH, JOHANN JACOB, Erläuterung über die Praecepta Homiletica, von dem seligen Auctore zu unterschiedenen mahlen in Collegiis vorgetragen, Nun aber aus dessen Manuscriptis heraus gegeben von Johanne Philippo Fresenio, Gießen 1736 ²1746.
- [RESEWITZ, FRIEDRICH GABRIEL,] Rezension Sämtliche heilige Reden, in: Allgemeine deutsche Bibliothek 5 (1767), 244–245.
- SCHMID, JOHANN WILHELM, Anleitung zum populären Kanzelvortrag zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Dritter historischer Theil, oder kurzer Abriß der Geschichte der geistlichen Beredsamkeit und Homiletik, Jena 1789.
- SCHWAB, GUSTAV (Hg.), Die deutsche Prosa von Mosheim bis auf unsere Tage. Eine Mustersammlung mit Rücksicht auf höhere Lehr=Anstalten. Erster Theil. Von Mosheim bis Wilhelm von Humboldt, Stuttgart 1843.
- SPALDING, JOHANN JOACHIM, Kritische Ausgabe, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2001ff.
- , Predigten (SpKA II, 1), hg. v. Christian Weidemann, Tübingen 2010.
- , Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (SpKA I, 3), hg. v. Tobias Jersak, Tübingen 2002.
- STADTARCHIV LÜBECK, St. Petri, Taufbuch 1693, Nr. 116.
- TILLOTSON, JOHANN, Auserlesene Predigten über wichtige Stücke der göttlichen Lehre, Mit Fleiß aus dem Englischen vom neuen übersetzt, und mit Anmerkungen versehen, hg. v. Johann Martin Darnmann, 8 Bde., Helmstedt 1730–1736 ²1738–1739 ³1764.
- , Auserlesene Predigten über wichtige Stücke der göttlichen Lehre, Mit Fleiß aus dem Englischen vom neuen übersetzt, und mit Anmerkungen versehen. Zweyter Theil, hg. v. Johann Martin Darnmann, Helmstedt ²1738.
- , [...] Andächtige und sinnreiche Schriften/ Darinnen seine auserlesene Predigten [...], Frankfurt/Leipzig 1695.
- TILLOTSON, JOHN, Sermons on several subjects and occasions, 12 Bde., London 1742–1744.
- , Sermons on several subjects and occasions, Bd. 1, London 1743.
- , Sermons on several subjects and occasions, Bd. 3, London 1742.
- , Sermons on several subjects and occasions, Bd. 5, London 1743.
- , Sermons on several subjects and occasions, Bd. 10, London 1743.
- THIESS, JOHANN OTTO, Anleitung zur Amtsberedsamkeit der öffentlichen Religionslehrer des neunzehnten Jahrhunderts, Altona 1801.
- WALCH, JOHANN GEORG, Philosophisches Lexicon [...], Leipzig 1726.
- WEIDLING, CHRISTIAN, Emblematische Schatz=Kammer [...], Leipzig 1702.
- , Lehrreiche Oratorische Schatz=Kammer, oder Neue vollkommene Real-Concordanz [...], Leipzig 1700 ²1701.
- WERENFELS, SAMUEL, Sermons sur des verités importantes de la religion, Amsterdam 1727.
- WINDHEIM, CHRISTIAN ERNST VON, Vorrede, in: Johann Lorenz von Mosheim, Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, unpaginiert.

5. Sekundärliteratur

- ALBRECHT, CHRISTIAN, Johann Joachim Spaldings Programm der Pastoraltheologie, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 113–131.
- ALBRECHT, MICHAEL, Christian Wolff und der Wolffianismus, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 5/1, hg. v. Helmut Holzhey/Vilem Mudroch, Basel 2014, 103–236.
- ALWAST, ANGELIKA/ALWAST, JENDRIS, Art. Mosheim, Johann Lorenz, in: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck 10, Neumünster 1994, 258–263.
- ANGERBAUER, WOLFRAM, Das Kanzleramt an der Universität Tübingen und seine Inhaber 1590–1817 (Contubernium 4), Tübingen 1972.
- ANER, KARL, Die Theologie der Lessingzeit, Hildesheim/Zürich/New York 2013 (2. Nachdruck der Ausgabe Halle 1929).
- AREND, STEFANIE, Einführung in Rhetorik und Poetik (Einführungen Germanistik), Darmstadt 2012.
- , Glückseligkeit. Geschichte einer Faszination der Aufklärung. Von Aristoteles bis Lessing (DAJS 23), Göttingen 2019.
- AUEROCHS, BERND, Wielands Schreibweisen, in: Jutta Heinz (Hg.), Wieland-Handbuch. Leben, Wirkung, Werk, Stuttgart/Weimar 2008, 141–149.
- AUGUSTIJN, CORNELIS, Das Bild der Reformation bei Daniel Gerdes und Johann Lorenz von Mosheim, in: NAKG 64, 1 (1984), 78–90.
- BARNER, WILFRIED, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970²2002.
- BAUER, VOLKER, Die höfische Gesellschaft in Deutschland von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Versuch einer Typologie (Frühe Neuzeit 12), Tübingen 1993.
- BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM, Art. Bourdaloue, in: BBKL 1 (1990), Sp. 719.
- BERG, BRITTA, Art. Seidel, in: Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 8.–18. Jahrhundert, Braunschweig 2006, 648.
- BERTHEAU, CARL, Art. Wolf, Johann Christoph, in: ADB 44 (1898), 545–548, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117444790.html#adbcontent> (04.08.2022).
- BEUTEL, ALBRECHT, Aphoristische Homiletik. Johann Benedikt Carpzovs ‚Hodegeticum‘ (1652), ein Klassiker der orthodoxen Predigtlehre, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, Tübingen 2002, 26–47.
- , Art. Mosheim, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1546–1547.
- , Art. Predigt VIII, in: TRE 27 (1997), 296–311.
- , Art. Spalding, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1534–1535.
- , Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt „Der Glaube an Jesum, als das Mittel zur Seeligkeit“, in: Ders. u.a. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit (AKThG 19), Leipzig 2006, 119–128.
- , Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen Halleschem Pietismus und Aufklärungstheologie, in: Ders., Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 125–169.
- , „Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht“. Die Theologie der Predigt nach Jo-

- hann Joachim Spalding, in: Ders., *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 210–236.
- , Herder und Spalding. Ein theologiegeschichtlicher Generationenkonflikt, in: Ders., *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 2007, 237–265.
- , Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2014.
- , Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009.
- , Kommunikation des Evangeliums. Die Predigt als zentrales theologisches Vermittlungsmedium in der Frühen Neuzeit, in: Ders., *Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus*, Tübingen 2013, 3–17.
- , Konturen der Predigtlehre Johann Benedikt Carpzovs, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12)*, Leipzig 2009, 251–260.
- , Lehre und Leben in der Predigt der lutherischen Orthodoxie. Dargestellt am Beispiel des Tübinger Kontroverstheologen und Universitätskanzlers Tobias Wagner (1598–1680), in: Ders., *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 161–191.
- , Neologie. Versuch einer terminologischen Verständigung, in: *ZThK* 118 (2021), 422–453.
- , Rhetorik in der evangelischen Predigt des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik (Handbücher Rhetorik 11)*, Berlin/Boston 2021, 113–133.
- , Übergangstheologie. Zur Pragmatik eines historiographischen Ordnungsbegriffs, in: *ZThK* 120 (2023), 376–402.
- , Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders., *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 1–27.
- BEUTEL, ALBRECHT/DREHSEN, VOLKER (Hg.), *Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen. FS Hans Martin Müller*, Tübingen 1999.
- BEYER, MICHAEL, Beobachtungen an den Leichenpredigten des Johann Benedikt Carpzov. Mit einem Verzeichnis seiner Leichenpredigten, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12)*, Leipzig 2009, 363–408.
- BIHLMAIER, SANDRA, Anthropologie, in: Günter Frank (Hg.), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2017, 483–494.
- BIO-BIBLIOGRAPHISCHES KORRESPONDENTENVERZEICHNIS, Art. Mosheim, Johann Lorenz, in: Johann Christoph Gottsched, *Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched*, Bd. 3: 1734–1735, hg. v. Detlef Döring u.a., Berlin/Boston 2009, 484f.
- BITZEL, ALEXANDER, Gelehrtenfreundschaft und Netzwerkarbeit in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Beispiel der Briefe von Johann Lorenz von Mosheim und Gabriel Wilhelm Goetten an Johann Christoph Gottsched, in: *DAJ* 44, 1 (2020), 11–30.
- , Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), Johann Christoph Gottsched (1700–1766) und die Predigt, in: *EvTh* 78, 2 (2018), 126–136.

- , Johann Lorenz von Mosheims Erneuerung der Predigt vor dem Hintergrund der reformatorischen Homiletik, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hg.), *Das Bild der Reformation in der Aufklärung* (SVRG 218), Heidelberg 2017, 319–331.
- , *The Theology of the Sermon in the Eighteenth Century*, in: Joris van Eijnatten (Hg.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (NHS 4), Leiden 2009, 57–94.
- BLOSSER, JACOB M., John Tillotsons Latitudinarian Legacy: Orthodoxy, Heterodoxy and the Pursuit of Happiness, in: *AEH* 80, 2 (2011), 142–173.
- BONWETSCH, NATHANAEL, Art. Mosheim, in: *RE*³ 13 (1903), 502–506.
- BÖDEKER, HANS ERICH, Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680–1720. Thesen, in: Ders. (Hg.), *Strukturen der deutschen Frühaufklärung 1680–1720*, Göttingen 2008, 9–20.
- BRAUNE-KRICKAU, TOBIAS/GALLE, CHRISTOPH, Historische Predigtforschung als interdisziplinäres Projekt. Einleitung in den Band, in: Dies. (Hg.), *Predigt und Politik. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021, 9–24.
- BRAUNE-KRICKAU, TOBIAS/GALLE, CHRISTOPH (Hg.), *Predigt und Politik. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021.
- BRUN, JACQUES LE, Art. Fénelon, in: *RGG*⁴ 3 (2000), Sp. 76f.
- BRUNING, JENS/GLEIXNER, ULRIKE (Hg.), *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010.
- BRUNING, JENS, Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810, in: Ders./Ulrike Gleixner (Hg.), *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010, 24–37.
- BULTMANN, CHRISTOPH, Was ist ein theologischer Klassiker? Anmerkungen zu Johann Joachim Spaldings „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“, in: Albrecht Beutel u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit* (AKThG 19), Leipzig 2006, 129–149.
- CARTER, GRAYSON, Art. Latitudinarismus, in: *RGG*⁴ 5 (2002), Sp. 116f.
- CHAPMAN, MARK, A Reasonable Faith: Anglicans and the English Enlightenment, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie* (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 43–60.
- DAUGIRDAS, KĘSTUTIS, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa (VIEG 240), Göttingen 2016.
- DAL SANTO, REGINA MARIA, The Rhetoric of Passions in John Tillotson's Sermons, in: *English Literature* 4 (2017), 43–54.
- DE ANGELIS, SIMONE, Bildungsdenken und Seelenlehre bei Philipp Melanchthon. Die Lektüre des *Liber de anima* (1553) im Kontext von Medizintheorie und reformatorischer Theologie, in: Hans-Ulrich Musolff/Anja-Silvia Göing (Hg.), *Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 29), Köln u.a. 2003, 95–119.
- DESILVA, DAVID A., The Pattern of Preachers: Archbishop John Tillotson and the Reform of Ecclesiastical Oratory in the Seventeenth Century, in: *AEH* 75, 3 (2006), 368–400.
- DIXON, ROSEMARY, Sermons in Print, 1660–1700, in: Peter McCullough u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford 2011, 460–479.

- DREWS, PAUL, Die Predigt im 19. Jahrhundert. Kritische Bemerkungen und praktische Winke (VTKG 19), Gießen 1903.
- DREESMAN, ULRICH, Aufklärung der Religion. Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings (PThK 20), Stuttgart 2008.
- , Erbauliche Aufklärung. Zur Predigttheorie Lorenz von Mosheims, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange, Tübingen 2002, 74–92.
- DÖRING, DETLEF, Die Geschichte der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig. Von der Gründung bis in die ersten Jahre des Seniorats Johann Christoph Gottscheds (Frühe Neuzeit 70), Tübingen 2002.
- , Die Rolle der Universität bei der Herausbildung der modernen Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Das Beispiel Helmstedt, in: Jens Bruning/Ulrike Gleixner (Hg.), Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92), Wolfenbüttel 2010, 46–51.
- DYCK, JOACHIM, Ornatus und Decorum im protestantischen Predigstil des 17. Jahrhunderts, in: ZDA 94 (1965), 225–236.
- EBEL, WILHELM, Catalogus professorum Gottingensium 1734–1962, Göttingen 1962.
- EHRENFEUCHTER, FRIEDRICH, Johann Lorenz von Mosheim. Professor der Theologie und Kanzler der Universität Göttingen (Göttinger Vorträge), [Gotha 1872].
- EHRHARDT-REIN, SUSANNE, Zwischen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit. Natur und Schöpfung bei Hallischen Theologen des 18. Jahrhunderts (Physikotheologie im historischen Kontext 3), Münster 1996.
- EIJNATTEN, JORIS VAN (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009.
- ELSCHENBROICH, ADALBERT, Art. Cramer, Johann Andreas, in: NDB 3 (1957), 389–390, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118973258.html#ndbcontent> (28.12.2023).
- FARNBAUER, SOPHIA, Art. Johann Lorenz von Mosheim, in: Neologie Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, Tübingen 2024 (im Druck).
- , Erbauung und Beredsamkeit bei Johann Lorenz von Mosheim, in: Jan Hofmann u.a. (Hg.), Predigt und Erbauung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der protestantischen Kanzelrede (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart), Tübingen 2024, 23–37 (im Druck).
- FARNBAUER, SOPHIA/SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH (Hg.), Übergangstheologie und theologischer Wolffianismus. Neue Perspektiven zum Beginn der protestantischen Aufklärungstheologie, voraussichtlich Leipzig 2025.
- FICK, MONIKA, Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2016.
- FITSCHEN, KLAUS, Kirchengeschichte, in: Eve-Marie Becker/Doris Hiller (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen 2006, 157–219.
- , Mosheim, Melanchthon und die Irenik in der Kirchengeschichte, in: Günter Frank (Hg.), Melanchthon und die Neuzeit (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), Stuttgart 2003, 95–109.
- FLEISCHER, DIRK, Einleitung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, Helmstedt 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 14), Waltrop 1998, 3–41.
- , Einleitung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Pastoral=Theologie von denen Pflich-

- ten und Lehramt eines Dieners des Evangelii, Frankfurt/Leipzig 1754, Reprint, hg. v. Dirk Fleischer, Waltrop 1991, I–XV.
- , Predigtendienst und Gegenwartsbezug. Johann Lorenz von Mosheims Verständnis christlicher Verkündigung, in: Johann Lorenz von Mosheim, Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim, Erlangen 1763, Reprint, neu hg. u. eingel. v. Dirk Fleischer (WiKr 12), Waltrop 1998, 1–105.
- , Strittige Verdammnis. Zur Kontroverse um die Apokatastasislehre in der Frühaufklärung, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 523–538.
- , Wahrheit und Geschichte. Zur wissenschaftsbegründenden Reflexion der Theologen Johann Lorenz von Mosheim und Johann Salomo Semler, in: Stefan Jordan/Peter Th. Walther (Hg.), Wissenschaftsgeschichte und Geschichtswissenschaft. Aspekte einer problematischen Beziehung. FS Wolfgang Küttler, Waltrop 2002, 24–47.
- FRANK, GÜNTER, Philipp Melanchthons „Liber de anima“ und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: Michael Beyer/Günther Wartenberg (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997, Leipzig 1996, 313–326.
- FRICKE, MAGDALENA, Heimliche Angriffe auf die christliche Religion: Johann Lorenz Mosheims Bestandsaufnahme subversiver Textstrategien, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik (Rh. A 136): Zensur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Begriffe, Diskurse, Praktiken, hg. v. Florian Gassner und Nikola Roßbach, Bern 2020, 191–216.
- GERET, SAMUEL LUTHER, Indexeintrag: Deutsche Biographie, <https://www.deutschebiographie.de/pnd10086080X.html> (27.03.2019).
- GEYKEN, FRAUKE, Zum Wohle aller. Geschichte der Georg-August-Universität Göttingen von ihrer Gründung 1737 bis 2019, Göttingen 2019.
- GOUBET, JEAN-FRANÇOIS, Rationale Psychologie, in: Robert Theis/Alexander Aichele (Hg.), Handbuch Christian Wolff, Wiesbaden 2018, 153–174.
- GÖTTE, URTE M., „Hüter des Alten“ und „Förderer des Neuen“. Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), in: Bernd Schröder (Hg.), Göttinger Religionspädagogik. Eine Studie zur institutionellen Genese und programmatischen Entfaltung von Katechetik und Religionspädagogik am Beispiel Göttingen, Tübingen 2018, 69–89.
- GREIFENSTEIN, JOHANNES, Der Gesellschaftsbezug des Christentums und die Bildung zum Pfarrberuf. Zur praxistheoretischen Profilierung theologischer Wissenschaft bei Johann Lorenz von Mosheim und Johann August Nösselt, in: KuD 59 (2013), 316–342.
- GRÖZINGER, ALBRECHT, Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2), Gütersloh 2008.
- HAAG, NORBERT, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740 (VIEG 145), Mainz 1992.
- HAGENBACH, KARL RUDOLF, Laur. von Mosheim als Prediger, in: PMIZG 26 (1865), 228–246.
- HAGENMAIER, MONIKA, Predigt und Policy. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639 (Nomos Universitätschriften Geschichte 1), Baden-Baden 1989.
- HAIZMANN, ALBRECHT, Erbaulichkeit als Kriterium der Predigt bei Philipp Jakob

- Spener, in: Christian Albrecht/Martin Weeber (Hg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre. Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange*, Tübingen 2002, 48–73.
- , „Wie unser Christentum eine schwere und leichte Sache sei“. Erläuterungen zu einer Predigt Philipp Jakob Speners, in: Albrecht Beutel/Volker Drehsen (Hg.), *Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen. FS Hans Martin Müller*, Tübingen 1999, 38–48.
- HAMBSCH, BJÖRN, „... ganz andre Beredsamkeit“. Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder (Rhetorik-Forschungen 17), Tübingen 2007.
- HAMMANN, KONRAD, Die Literaturgattung der Leichenpredigt in der Aufklärungszeit, in: Albrecht Beutel/Volker Leppin (Hg.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“ (AKThG 14)*, Leipzig 2004, 243–264.
- , Mosheims Traupredigt für Friedrich (II.) von Preußen und Elisabeth Christine von Braunschweig-Bevern. Eine kirchengeschichtliche Miniatur, in: *ZThK* 98 (2001), 442–448.
- , *Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt. Die Göttinger Universitätskirche im 18. Jahrhundert und ihr Ort in der Geschichte des Universitätsgottesdienstes im deutschen Protestantismus (BHT 116)*, Tübingen 2000.
- HAMMERSTEIN, NOTKER, Das Besondere an Helmstedt, in: Jens Bruning/Ulrike Gleixner (Hg.), *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 92)*, Wolfenbüttel 2010, 16–22.
- HARNACK, ADOLF VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (SThL)*, Tübingen ⁴1909.
- HARMS, WOLFGANG, Art. Emblem/Emblematik, in: *TRE* 9 (1982), 552–558.
- HASQUENOPH, SOPHIE, Louis Bourdaloue (1632–1704). *Le prédicateur de Louis XIV (Biographies)*, Paris 2013.
- HÄFNER, RALPH/MULSOW, MARTIN, Mosheims Bibliothek, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77)*, Wiesbaden 1997, 373–399.
- HELM, JÜRGEN, Interferenz von Theologie und Medizin in der Reformationszeit. Melanchthons Schrift *De Anima*, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (VIEG.B 74)*, Mainz 2007, 197–207.
- HERING, HERMANN, *Die Lehre von der Predigt*, Berlin 1905.
- HEUSSI, KARL, *Die Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims (Geschichtliche Untersuchungen 4)*, Gotha 1904.
- , Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1906.
- , Zur Lebensgeschichte Johann Lorenz von Mosheims, in: Sonder=Abdruck aus der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 1905, 2–29. Entspricht: Heussi, Karl, Zur Lebensgeschichte Johann Lorenz von Mosheims, in: *ZGNKG* 10 (1905), 96–123.
- HILL, HARVEY, The Law of Nature Revived: Christianity and Natural Religion in the Sermons of John Tillotson, in: *AEH* 70, 21 (2001), 169–189.
- HINSKE, NORBERT, Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert, in: *Aufklärung* 11, 1 (1996), 97–107.

- HIRSCH, EMANUEL, Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 2, Gütersloh 1951.
- HOLM, BO KRISTIAN, Theologische Anthropologie, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 395–407.
- HOLTZ, SABINE, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (SuR.NR 3), Tübingen 1993.
- HONECKER, MARTIN, Art. Dreiständelehre, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 987.
- HORNIG, GOTTFRIED, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, 71–146.
- HUTTON, SARAH, Classicism and Baroque. A note on Mosheim's footnotes to Cudworth's *The True Intellectual System of the Universe*, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 211–227.
- L. U.[?], Art. Lange, Karl Heinrich, in: ADB 17 (1883), 646, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11670358X.html#adbcontent> (27.02.2020).
- IHALAINEN, PASI, The Enlightenment Sermon: Towards Practical Religion and a Sacred National Community, in: Joris van Eijnatten (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009, 219–260.
- JENS, WALTER, Von deutscher Rede, in: Ders., Reden, Leipzig/Weimar 1989, 5–28.
- JERSAK, TOBIAS, Einleitung, in: Johann Joachim Spalding, Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (SpKA I, 3), hg. v. Tobias Jersak, Tübingen 2002, XVII–XXX.
- KECK, RUDOLF W., Art. Miller, Johann Peter, in: NDB 17 (1994), 513–514, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117577979.html#ndbcontent> (24.01.2022).
- KELLER, DAVID, Zinzendorfs Rhetorik. Eine Untersuchung zur Predigt zwischen Methode und Heiligem Geist (HaFo 65), Halle 2023.
- KERBER, HANNES, Die Aufklärung der Aufklärung. Lessing und die Herausforderung des Christentums, Göttingen 2021.
- KESSLER, MARTIN, Débats allemands sur l'apokatastasis pantôn précédant et suivant les Lettres de Marie Huber „Sur l'état des âmes séparées des corps“, in: RHPR 98 (2018), 301–319.
- , Johann Gottfried Herder – Der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar (AKG 102), Berlin/New York 2007.
- , Predigt-dispositionen als serielle Quellengattung, in: Markus Wriedt (Hg.), Differenz und Wahrheit. Theologische Transformationen konfessioneller Glaubensreflexion zwischen 1750 und 1914 (Christentum in der modernen Welt), Tübingen 2023 (im Druck).
- KNAPE, JOACHIM, Philipp Melanchthons ‚Rhetorik‘ (Rhetorik-Forschungen 6), Tübingen 1993.
- KOCH, TRAUOGOTT, Rezension Mosheim, Johann Lorenz von, Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, in: ThLZ 124 (1999), Sp. 1038f.
- KÖPF, ULRICH, Art. Nachfolge Christi II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 6–9.
- KÖRSGEN, SIEGFRIED, Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Diss. phil. Tübingen 1966.

- KRAMER, OLAF/BECK, JUTTA/PELZER, MICHAEL, Die Bedeutung der christlichen Homiletik für die Theorie der Rhetorik, in: Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Handbuch Homiletische Rhetorik* (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 431–460.
- KRAUSE, REINHARD, Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (AzTh II, 5), Stuttgart 1965.
- KRESS, HANNAH, Johann Peter Millers Verständnis von „Gelahrtheit“. Expliziert an seinem Briefwechsel mit Thomas Abbt, in: ZThK 120 (2023), 54–80.
- KUHN, THOMAS K., Praktische Religion. Der vernünftige Dorfpfarrer als Volksaufklärer, in: Holger Böning u.a. (Hg.), *Volksaufklärung. Eine praktische Reformbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts*, Bremen 2007, 89–108.
- LANDRY, JEAN-PIERRE, La prédication de Bourdaloue rhétorique et morale, in: *L'information littéraire* 38, 5 (1986), 197–201.
- , Bourdaloue face à la querelle de l'éloquence sacrée, in: *Dix-Septième Siècle* 36, 2 (1984), 133–139.
- LEHMANN, ROLAND MARTIN, Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung (JusEccl 106), Tübingen 2013.
- LENZ, RUDOLF, Art. Leichenpredigt, in: TRE 20 (1990), 665–669.
- LEONHARDT, ROCHUS, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen ⁴2009.
- LÖFFLER, KATRIN, Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730–1760 (Literatur und Kultur. Leipziger Texte B, 1), Leipzig 2005.
- , Die protestantische Leichenpredigt im 17. Jahrhundert. Valerius Herberger und Johann Benedikt Carpzov im literaturgeschichtlichen Vergleich, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)* (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 329–361.
- MAGER, INGE, Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen (SKGNS 19), Göttingen 1969.
- , Zu Johann Lorenz von Mosheims theologischer Biographie, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 277–296.
- MARTI, HANSPETER, Die Rhetorik des Heiligen Geistes. Gelehrsamkeit, poesis sacra und sermo mysticus, in: Dietrich Blaufuß (Hg.), *Pietismus-Forschungen. Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld* (EHS.T 290), Frankfurt/Bern/New York 1986, 197–294.
- MARTUS, STEFFEN, Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild, Berlin ²2015.
- MATZ, WOLFGANG, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons (FKDG 81), Göttingen 2001.
- MCCULLOUGH, PETER u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford 2011.
- MEIJERING, EGINHARD P., Die Geschichte der christlichen Theologie im Urteil J. L. von Mosheims, Amsterdam 1995.
- , Mosheim und die Orthodoxie, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte* (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 261–275.
- MEYER, JEAN, Art. Bossuet, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1714.

- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Gottesdienstlehre (NThG), Tübingen 2011.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL (Hg.), Handbuch Rhetorische Homiletik (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021.
- MICHEL, STEFAN, Emblematische Predigt in Dresden um 1700. Ein Beitrag zur Predigtgeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums, in: Sascha Salatowsky/Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022, 173–205.
- MICHEL, STEFAN/STRASSBERGER, ANDRES (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009.
- MOELLER, BERND, Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: Ders. (Hg.), Theologie in Göttingen (Göttinger Universitätsschriften A, 1), Göttingen 1987, 9–40.
- , Art. Mosheim, in: DBE 7 (2007), 215–216.
- MULSOW, MARTIN u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997.
- MULSOW, MARTIN, Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720, Bd. 1: Moderne aus dem Untergrund, Göttingen 2018.
- , Zur Einführung, in: Ders. u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 7–15.
- MÜLLER, HANS MARTIN, Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin/New York 1996.
- NEBE, AUGUST, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, Bd. 2: Von Luther bis Albertini, Wiesbaden 1879.
- NEUMANN, FLORIAN, Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 111–146.
- NIEBERGALL, ALFRED, Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 2/I: Der Hauptgottesdienst, hg. v. Karl Ferdinand Müller/Walter Blankenburg, Kassel 1955, 181–353.
- NIEWÖHNER, FRIEDRICH, Art. Mosheim, in: Braunschweigisches Biographisches Lexikon. 8.–18. Jahrhundert, Braunschweig 2006, 504–505.
- NIPKOW, KARL ERNST, Fromme Selbstaufklärung und Selbstvergewisserung. Zu einer Predigt Johann Joachim Spaldings, in: Albrecht Beutel/Volker Dresen (Hg.), Wegmarken protestantischer Predigtgeschichte. Homiletische Analysen. FS Hans Martin Müller, Tübingen 1999, 60–70.
- NOWAK, KURT, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (ThLZ.F 2), Leipzig 1999.
- OHLEMACHER, ANDREAS, Individuelle Frömmigkeit als Motivation wissenschaftlicher Arbeit. Johann Lorenz von Mosheim als Wissenschaftsautor der Aufklärung, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 29. März bis 2. April 2014) (CHT 2), Tübingen 2016, 661–672.
- , Schrifthermeneutik zu Beginn der Aufklärung in Deutschland. Die Predigttempfehlungen Johann Lorenz von Mosheims, in: Claritas scripturae? Schrifthermeneutik

- aus evangelischer Perspektive. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg. v. Christina Costanza/Martin Keßler/Andreas Ohlemacher, Leipzig 2020, 353–396.
- OTTO, GERT, Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 1987.
- PAISEY, DAVID L., Deutsche Buchdrucker, Buchhändler und Verleger 1701–1750 (BBBW 26), Wiesbaden 1988.
- PETERS, MARTIN, Der Bahnbrecher der modernen Predigt. Johann Lorenz Mosheim in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und gewürdigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik, Leipzig 1910.
- POCKRANDT, MARK, Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack (1703–1786) und Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738–1817) (AKG 86), Berlin/New York 2003.
- POHLIG, MATTHIAS, Humanismus als Aufklärung? Erasmus und Melancthon im 18. Jahrhundert, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung (SVRG 218), Heidelberg 2017, 300–318.
- RIVERS, ISABEL, Art. Tillotson, John, in: ODNB online, <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/27449> (17.05.2021).
- , Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660–1780, Bd. 1: Whichcote to Wesley (Cambridge Studies in Eighteenth-Century English Literature and Thought 8), Cambridge 1991.
- ROHLS, JAN, Geschichte der Ethik, Tübingen ²1999.
- ROTHER, RICHARD, Geschichte der Predigt, von den Anfängen bis auf Schleiermacher, hg. v. August Trümpelmann, Bremen 1881.
- RUDOLPH, OLIVER-PIERRE/GOUBET, JEAN-FRANÇOIS (Hg.), Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 22), Tübingen 2004.
- RUMORE, PAOLA, Empirical Psychology, in: Robert Theis/Alexander Aichele (Hg.), Handbuch Christian Wolff, Wiesbaden 2018, 175–196.
- SACK, KARL HEINRICH, Geschichte der Predigt in der deutschen evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken, Heidelberg ²1866.
- SALATOWSKY, SASCHA, De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert (BSPH 43), Amsterdam 2006.
- , Frühneuzeitliches Luthertum. Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung, in: Ders./Joar Haga (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022, 9–31.
- SALATOWSKY, SASCHA/HAGA, JOAR (Hg.), Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 20), Stuttgart 2022.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Art. Christologie, in: Albrecht Beutel (Hg.), Neologie Handbuch, Tübingen 2024 (im Druck).
- , Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726 (VIEG 172), Mainz 1998.
- , Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart (LETh 4), Leipzig 2021.
- SCHIAN, MARTIN, Art. Geschichte der christlichen Predigt, in: RE³ 15 (1904), 623–747.
- , Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts (SGNP 7), Gießen 1912.
- SCHIKORSKY, ISA, Gelehrsamkeit und Geselligkeit. Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789) in seiner Zeit, hg. v. Klaus Erich Pollmann, Braunschweig 1989.

- SCHMELZER, CHRISTIAN/SCHAAR, SEBASTIAN (Hg.), „Gedanke ohne Empfindung ist selten wirksam“. Georg Joachim Zollikofer – Prediger der Spätaufklärung, Leipzig/Magdeburg 2009.
- SCHMID, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, hg. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh⁹1979.
- SCHMIDT, [C.?], Art. Bourdaloue, in: RE³ 3 (1897), 344.
- SCHMIDT, ERICH, Art. Weise, Christian, in: ADB 41 (1896), 523–533, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118630369.html#adbcontent> (28.03.2020).
- SCHMIDT, MARTIN, Art. Baumgarten, Sigmund Jacob, in: NDB 1 (1953), 660, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118653938.html> (21.12.2018).
- SCHNELL, UWE, Die homiletische Theorie Philipp Melancthons (AGTL 20), Berlin/Hamburg 1968.
- SCHOLDER, KLAUS, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Geist und Geschichte der Reformation. FS Hanns Rückert (AKG 38), Berlin 1966, 460–486.
- SCHOTT, CHRISTIAN-ERDMANN, Akkomodation – Das Homiletische Programm der Aufklärung, in: VB 3 (1981), 49–69.
- , Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhardts (APTh 16), Göttingen 1978.
- SCHÖNE, ALBRECHT, Emblematisches und Drama im Zeitalter des Barock, München³1993.
- SCHUNKA, ALEXANDER, Ein neuer Blick nach Westen. Deutsche Protestanten und Großbritannien (1688–1740) (Jabloniana 10), Wiesbaden 2019.
- SCHÜTZ, WERNER, Die Kanzel als Katheder der Aufklärung, in: WSA 1 (1974), 137–171.
- , Geschichte der christlichen Predigt (SG 7201), Berlin/New York 1972.
- SOMMER, WOLFGANG, Der Untergang der Hölle. Zu den Wandlungen des theologischen Höllenbildes in der lutherischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1999, 177–205.
- , Rezension Salatowsky, Sascha und Joar Haga (Hgg.), Frühneuzeitliches Luthertum [...], in: ThLZ 148 (2023), Sp. 66–69.
- SPARN, WALTER, Altes Reich, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melancthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 611–645.
- , Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Sigmund Jacob Baumgarten, in: Ders., Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Theologische Aufsätze II: Protestantisches Christentum und die Herausforderung ‚Aufklärung‘ (MThSt 127), Leipzig 2016, 27–58.
- , Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlass des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 18–57.
- , Art. Schmidt, Johann Lorenz, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 934.
- SPELLMAN, WILLIAM M., Archbishop John Tillotson and the Meaning of Moralism, in: AEH 56, 4 (1987), 404–422.
- STAUFFER, HERMANN, Erfindung und Kritik. Rhetorik im Zeichen der Frühaufklärung bei Gottsched und seinen Zeitgenossen (EHS.DS 1621), Frankfurt am Main 1997.

- STEIGER, JOHANN ANSELM, Ernst Salomon Cyprian – Vertreter einer verspäteten Orthodoxie?, in: Ernst Koch/Johannes Wallmann (Hg.), Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung (Veröffentlichungen der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha 34), Gotha 1996, 59–70.
- , Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 297–327.
- , Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitatio-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit, in: Johann Lorenz von Mosheim, Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 81–119.
- , Luthers Bild-Theologie als theologisches und hermeneutisches Fundament der Emblematik der lutherischen Orthodoxie, in: Gerhard Strasser/Mara Wade (Hg.), Die Domänen des Emblems. Außerliterarische Anwendungen der Emblematik (WAB 39), Wiesbaden 2004, 119–133.
- , Nachwort, in: Johann Lorenz von Mosheim, Die Macht der Lehre Jesu über die Macht des Todes. Annotiert und mit einem Nachwort sowie einem Beitrag über Mosheims Predigten (DeP II, 1), hg. v. Johann Anselm Steiger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 59–80.
- STIEBRITZ, LUDWIG, Zur Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von Schleiermachers Tode ab. Ein Versuch, Gotha 1875.
- STRASSBERGER, ANDRES, Art. Predigt, in: Wolfgang Breul (Hg.), Pietismus Handbuch, Tübingen 2021, 387–393.
- , Christian Gotthilf Salzmanns Osterpredigt „Vom Spazierengehen“ (1778). Zur Praxis populärer Kanzelrede in der Aufklärung, in: ZThK 110 (2013), 50–73.
- , Die „Leipziger Predigerkunst“ im (Zerr-)Spiegel der aufklärerischen Kritik. Plädoyer für eine geschichtliche Betrachtung orthodoxer Homiletik, in: Andreas Göffner (Hg.), Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte (BLUWiG A, 2), Leipzig 2005, 164–218.
- , Einleitung, in: Johann Christoph Gottsched (Anonymus), Grundriß einer überzeugenden Lehrart im Predigen, nach dem Inhalt des köngl. preuß. allergnädigsten Befehls, vom 7 März des 1739 Jahres, entworfen, Nebst weil. Herrn D. Joh. Gustav Reinbecks [...], Vorberichte, wie eine gute Predigt abzufassen sey, und D. Eachards Tractate, von der Verachtung der Geistlichen, mit einem Vorwort von Andres Straßberger, Nachdruck der zweiten, vermehrten Auflage Berlin 1743, Hildesheim 2017, 5–50.
- , Eruditio – Confessio – Pietas. Aspekte im Leben und Werk Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699), in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucon-Studien 12), Leipzig 2009, 19–60.
- , Gottsched als theologischer Aufklärer. Zur Kritik einiger theologie-, philosophie- und literaturgeschichtlicher Gottschedbilder, in: Eric Achermann (Hg.), Johann Christoph Gottsched (1700–1766). Philosophie, Poetik, Wissenschaft (Werkprofile 4), Berlin/Boston 2014, 81–96.

- , „Ich glaube, darum rede ich“. Zur Konzeption einer ‚Homiletik des Affekts‘ im hallischen Pietismus, in: Christian Soboth/Udo Sträter (Hg.), „Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeigt“. Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009, Bd. 1 (HaFo 33/1), Halle 2012, 257–270.
 - , Johann Christoph Gottsched und die „philosophische“ Predigt. Studien zur aufklärerischen Transformation der protestantischen Homiletik im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie, Rhetorik und Politik (BHTh 151), Tübingen 2010.
 - , Memoria. Zur homiletischen Relevanz einer psychischen Kategorie in der lutherischen Orthodoxie und ihre Kritik in Pietismus und Frühaufklärung, in: Stefan Michel/Andres Straßberger (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699) (Leucorea-Studien 12), Leipzig 2009, 261–314.
 - , „... reden und predigen nach dem, was der Geist Gottes eingibt“. Aspekte der Theorie und Praxis der homiletischen Ausbildung an der Universität Halle zurzeit August Hermann Franckes, in: PuN 43 (2017), 33–70.
 - , Zwischen Predigtreform und Religionsapologetik. Zur Konzeption und Durchführung einer homiletischen Preisaufgabe von 1739, in: Albrecht Beutel u.a. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit (AKThG 19), Leipzig 2006, 51–70.
- STRÄTER, UDO, Art. Predigt. Neuzeit, in: HWRh 7 (2005), Sp. 65–80.
- STROM, JONATHAN, Pietism and Revival, in: Joris van Eijnatten (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009, 173–218.
- SUMALVICO, THEA, Umstrittene Taufe. Kontroversen im Kontext von Theologie, Philosophie und Politik (1750–1800) (HaFo 64), Halle 2022.
- TAYLOR, LARISSA (Hg.), Preachers and people in the reformations and early modern period (NHS 2), Leiden 2018.
- TILL, DIETMAR, Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Frühe Neuzeit 91), Tübingen 2004.
- TSCHACKERT, PAUL, Art. Weidling, Christian, in: ADB 41 (1896), 456–457, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117240419.html#adbcontent> (27.2.2020).
- , Art. Windheim, Christian Ernst von, in: ADB 43 (1898), 388–390, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd115445471.html#adbcontent> (02.03.2020).
- , Art. Starck, Kaspar Heinrich, in: ADB 35 (1893), 466–467, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd129905585.html#adbcontent> (20.10.2021).
- UEDING, GERT/STEINBRINK, BERND, Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode, Stuttgart/Weimar 52011.
- VOIGT-GOY, CHRISTOPHER, Luther in der „Halleschen Aufklärung“. Siegmund Jacob Baumgarten und Johann Salomo Semler, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strom (Hg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung (SVRG 218), Heidelberg 2017, 131–144.
- VOLLHARDT, FRIEDRICH, Christliche Moral und civiles Ethos. Mosheims *Sitten=Lehre der Heiligen Schrift*, in: Martin Mulsow u.a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997, 347–372.
- WAGENMANN, JULIUS AUGUST, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: ADB 22 (1885), 395–399, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118737147.html#adbcontent> (08.11.2022).

- WALLMANN, JOHANNES, Art. Calixt, Georg (1586–1656) in: TRE 7 (1981), 552–559.
- , Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), Tübingen 1970²1986.
- , Prolegomena zur Erforschung der Predigt im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie, in: ZThK 106 (2009), 284–304.
- WEAVER, WILLIAM P., Rhetorik, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2017, 535–546.
- WEIDEMANN, CHRISTIAN, Der Prediger Spalding, in: Johann Joachim Spalding, Predigten (SpKA II, 1), hg. v. Christian Weidemann, Tübingen 2010, XXI–LIV.
- WIESSNER, GERNOT, Art. Mosheim, Johann Lorenz von, in: NDB 18 (1997), 210–211, <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118737147.html> (25.10.2018).
- WINKLER, EBERHARD, Die Leichenpredigt im deutschen Luthertum bis Spener (FGLP 10, 34), München 1967.
- WITT, CHRISTIAN VOLKMAR, 1648–1789: Beobachtungen und Überlegungen zur homiletischen Relation von Predigt und Politik im ‚Zeitalter der Kritik‘, in: Tobias Braune-Krickau/Christoph Galle (Hg.), Predigt und Politik. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart, Göttingen 2021, 181–207.
- , Lutherische „Orthodoxie“ als historisches Problem. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch (VIEG 264), Göttingen 2021.
- , Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne ‚Orthodoxie‘? Kategoriale Beobachtungen zur Erkundung eines Forschungsproblems, in: KuD 65 (2019), 47–67.
- WORCESTER, THOMAS, The Classical Sermon, in: Joris van Eijnatten (Hg.), Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century (NHS 4), Leiden 2009, 133–172.
- WYDLER, ARNAUD, Prêcher contre la «théâtralisation» de la chaire: les enjeux rhétoriques et moraux des *Sermons sur la Parole de Dieu* de Louis Bourdaloue, in: PFSC 46, 90 (2019), 25–35.
- ZIMMERMANN, PAUL, Art. Seidel, Christoph Timotheus, in: ADB 33 (1891), 614–616, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd115870830.html#adbcontent> (20.10.2021).

Personenregister

- Abraham a Sancta Clara 101
Adolf August von Holstein-Plön 40
Ambrosius 136
Aner, Karl 49, 53
Aristoteles 90, 94, 207
Arndt, Johann 64, 67
Arnold, Gottfried 24, 48, 66–68
August Wilhelm von Braunschweig-
Wolfenbüttel 40f., 217, 279
Augustinus 138, 140, 143–145
- Barrow, Isaac 103f., 120
Baumgarten, Siegmund Jakob 14, 24, 34,
50, 85, 97f.
Beausobre, Isaac de 107
Benedikt XIV., Papst 101
Beutel, Albrecht 3, 5, 51, 53, 56, 57, 62, 70,
78f., 152, 169, 171f., 216
Bitzel, Alexander 35f., 85–87, 193, 198,
219
Bodmer, Johann Jakob 87
Bohn, Johann Carl 245
Böttiger, Karl August 4, 214
Bourdaloüe, Louis 8, 99–102, 108,
128–147, 212, 215, 319
Brauns, Rudolph Anton 168
Breitinger, Johann Jakob 87
Bretonneau, François 133
Buddeus, Johann Franz 24, 50f.
Burnet, Gilbert 130, 159
Büsching, Friedrich Anton 45
- Calixt, Georg 91f., 96
Carl I. von Braunschweig-Wolfenbüttel
43, 217, 219
Carpzov, Johann Benedikt I. 61f., 191
Carpzov, Johann Benedikt II. 58f., 62, 191
Charles II., König von England 110
Cicero 91, 106, 126, 131, 155, 207, 214
Clarke, Samuel 103f., 120
Cocceji, Samuel von 171
Coler, Johann Christoph 108
Cramer, Johann Andreas 72f., 100, 214
- Croze, Maturin Veyssière de La 42
Crusius, Christian August 174
Cudworth, Ralph 42, 49, 91
- Dal Santo, Regina 112
Danzel, Theodor Wilhelm 3
Darnmann, Johann Martin 29, 106f., 121f.,
159f.
Daugirdas, Kęstutis 298
David, Christian 66
DeSilva, David 112
Dreesman, Ulrich 31f., 52, 97,
Drews, Paul 3, 14f., 33, 37f., 183, 193, 318
- Elisabeth Sophie Marie von Braunschweig-
Wolfenbüttel 15, 40f., 43, 117, 218, 223
Egardus, Paulus 67
Eichhorn, Johann Gottfried 50
Erasmus, Desiderius 1, 111
Ernesti, Johann August 2, 211
- Fabricius, Johann 279
Felde, Albert zum 15, 40, 91
Felginer, Sophia 236, 245
Felginer, Theodor Christoph 224, 245
Fénelon, Francois de Salignac de la Mothe
102, 131
Fléchier, Esprit 101
Fleischer, Dirk 29f., 33, 183
Förtsch, Paul Jakob 174–176
Foster, James 104
Francke, August Herrmann 63, 65f., 68f.,
82
Friedrich II., König in Preußen 30
Friedrich Wilhelm I., König in Preußen
31, 171, 218
- Gellert, Christian Fürchtegott 73, 213,
Gesner, Johann Matthias 2, 42, 45, 96,
211f., 216
Gisbert, Blaise 102
Goethe, Johann Wolfgang von 78
Götte, Urte 37

- Gottsched, Johann Christoph 4, 6, 8, 11f., 17, 27, 32, 36–38, 43, 72f., 76f., 83, 85–89, 94, 96–102, 152, 159, 171, 173, 215, 219
Greifenstein, Johannes 34
- Hagenbach, Karl Rudolf 11f., 37f., 184, 215
Hallbauer, Friedrich Andreas 83, 194, 204
Hammann, Konrad 30f., 50, 57, 70, 98, 171
Hanstein, Gottfried August Ludwig 75
Harnack, Adolf von 1
Hasquenoph, Sophie 128, 130f.
Henke, Heinrich Philipp Konrad 75
Herberger, Valerius 60
Herder, Johann Gottfried 78, 82, 215, 300f.
Hertel, Lorenz 41f.
Heumann, Christoph August 43, 47
Heussi, Karl 1, 14–19, 33, 37f., 39–41, 44, 46f., 51, 91, 96f., 106f., 117, 152, 211, 214f., 219, 224
Hieronymus 136, 145
Hill, Harvey 112, 123, 125
Hirsch, Emanuel 1, 24–26, 38, 50
Hyperius, Andreas 111, 201
- Jani, Christian David 1, 24, 42, 92, 96, 213
Jens, Walter 215
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm 72f., 88, 214, 219, 299
Johannes Chrysostomos 89, 100, 134, 136, 139–141, 143, 145
- Koch, Cornelius Dietrich 41
- Landry, Jean-Pierre 130, 132, 146
Lange, Carl/Karl Heinrich 36, 161, 163
Lange, Joachim 69, 204
Lehmann, Roland 15, 33f., 47, 92, 183
Lenz, Jakob Michael Reinhold 78
Leo I., Papst 101
Lessing, Gotthold Ephraim 212, 215
Löscher, Valentin Ernst 60, 204
Ludwig Rudolf von Braunschweig-Wolfenbüttel 217, 236, 245, 267
Luther, Martin 59, 252, 297
Lütkemann, Joachim 67
- Manteuffel, Ernst Christoph von 172
Märtens, Heinrich Richard 107, 159f.
Meier, Georg Friedrich 77
Melanchthon, Philipp 61, 88, 90–96, 200f., 311
Miller, Johann Peter 44, 153, 177
- Moeller, Bernd 27, 48
Möller, Nikolaus 40
Mosheim, August Adolf von 43
Mosheim, Magdalena Catharina von, geb. Prießen 39, 43
Mosheim, Dorothea Auguste Margarete von 43
Mosheim, Elisabeth Dorothea von, geb. von Haselhorst 43
Mosheim, Elisabeth Henrica Amalia von, geb. von Voigts 44
Mosheim, Ferdinand Sigismund von 39
Mosheim, Georg Christoph von 43
Mosheim, Gottlieb Christian von 43
Mosheim, Ilsabe/Elisabeth Margarethe von, geb. zum Felde 43
Mosheim, Sophia Ludovica von 43
Mosheim, Wilhelmina Johanna Justina von 44
Muhlius, Heinrich 40, 91
Müller, Hans Martin 3
Müller, Heinrich 67
Mulsow, Martin 27f., 50, 86, 98
Münchhausen, Gerlach Adolf von 43–45
- Neuville, Charles Frey de 101
Nicolai, Friedrich 78
Nitschmann, David 66
- Ohlemacher, Andreas 35
Osterwald/Ostervald, Jean-Frédéric 50
- Paulus 111, 113, 125, 151f., 158, 175, 196f., 225, 227, 229f., 235–237, 239, 244, 246, 249, 255–261, 265f., 280, 282, 292, 301, 305, 314, 316
Peters, Martin 3, 14, 18–23, 33f., 38, 51, 52, 106, 224
Petrus 231, 244, 292, 297
Pfaff, Christoph Matthäus 24f., 50
Piscator, Johann Georg 236
- Rambach, Johann Jacob 34, 52, 69f., 121
Ramus, Petrus 111
Rapin, René 102
Reinbeck, Johann Gustav 72, 97, 170
Reinhard, Franz Volkmar 75
Ribbeck, Konrad Gottlieb 75
Rothe, Richard 12–14
- Sack, August Friedrich Wilhelm 72–74. 77. 214
Sack, Friedrich Samuel Gottfried 73

- Sack, Karl Heinrich 11
Salatowsky, Sascha 56
Salzmann, Christian Gotthilf 75f.
Saurin, Jacques 73, 99, 104, 108f.
Schian, Martin 23f., 38, 67, 318
Schmidt, Johann Andreas 41
Schmidt, Johann Lorenz 205
Schramm, Jonas Konrad 41
Schuler, Heinrich Philipp 83
Schütz, Werner 55, 57, 71f.
Schwab, Gustav 3, 214, 267
Scriver, Christian 67
Seneca 91, 126, 136
Spalding, Johann Joachim 5, 37, 73f.,
77–80, 233, 299
Sparn, Walter 26, 50, 93
Spener, Philipp Jakob 63–65, 67f., 199, 207
Starck, Kaspar Heinrich 40
Steiger, Johann Anselm 4, 28f., 31, 36, 52,
54, 88, 91, 122, 215, 221, 297, 318
Stephanus 231, 260f., 264, 266, 292
Stiebritz, Ludwig 11
Straßberger, Andres 5f., 32f., 38, 52f.,
67–69, 72, 74–76, 83–85, 88–90, 97, 99,
152, 161, 164, 166, 173f., 194, 200, 204,
208
Sträter, Udo 61, 67, 75
Strom, Jonathan 65, 216,
Thomas von Kempen 29, 297f.
Thomasius, Christian 51, 98, 101
Tillotson, John 18, 29, 49, 71, 73, 99f., 103,
105–128, 146, 158–160, 215, 297, 308,
315, 319
Toland, John 40
Turretini, Jean-Alphonse 24, 50

Watts, Isaac 104
Weidling, Christian 60
Weise, Friedrich 41
Werenfels, Samuel 50, 104
Wernle, Paul 50
Weygand, Christian Friedrich 106
Wieland, Christoph Martin 4, 212, 214
Windheim, Christian Ernst von 15, 49,
192
Witt, Christian 37, 56
Wolf, Johann Christoph 42
Wolff, Christian 3f., 8, 11, 16, 18, 20, 27,
34, 42, 90, 96–98, 171
Worcester, Thomas 109, 130

Zerrenner, Heinrich Gottlieb 75
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 63,
66
Zollikofer, Georg Joachim 75
Zwerg, Benedikt Joachim 40

Sachregister

- Abhandlung 22, 62, 75, 98, 103f., 117, 119f., 132, 151, 165, 189, 190f., 196, 201–203, 213, 218, 224f., 228, 236f., 239, 241, 246, 256f., 261, 264, 267f., 275, 280, 290f., 302f., 314, 317
- Abt/Äbtissin, evangelisch 41, 107, 168, 278f., 283
- Affekt/affektiv 53, 61, 64, 66–69, 71f., 96, 102f., 189, 203, 205, 207, 316
- Akkommodation/Akkommodationslehre 169, 209, 305
- Allversöhnung 115–118, 154
- Amt des Predigers, *siehe* Predigtamt
- Amt, geistliches 33, *siehe auch* Predigtamt/Pfarramt
- Analytische Predigt 22, 62, 191, *siehe auch* Homilie
- Anthropologie/anthropologisch 45, 90f., 94–96, 169, 178, 231f., 241, 242–244., 252f., 273, 286, 293, 302–306, 311
- Anwendung 22, 62, 64, 73, 93, 103f., 112, 124f., 132, 137, 146, 184, 190f., 195, 201–203, 225, 228, 236, 240, 246, 249, 255, 257, 259, 268, 271, 277, 281, 290, 314, 316, 317, *siehe auch* Nutzen
- apokatastasis panton*, *siehe* Allversöhnung
- Apologetik/apologetisch 25, 27, 34, 73, 110, 224
- Apostel/apostolisch 26, 81, 111, 113, 152, 155, 165, 170, 173, 175, 181, 198, 222–231, 233–235, 239, 256–259, 263, 265, 280, 289, 292, 300f., 305, 314
- applicatio* 62, 64, 67, 112, 135, 146, 184, *siehe auch* Anwendung
- argumentatio* 73, *siehe auch* Abhandlung
- Armut 126, 268, 270, 276f., 311
- Auferstehung
- Auferstehung der Toten 172, 222, 224, 226, 242, 265
 - Auferstehung Jesu Christi 208, 224–227, 229–231, 233, 242, 290
- Aufmerksamkeit 139, 186, 188, 190, 243, 290
- Barockpredigt 109, 111, 132, 146f., *siehe auch* orthodoxe Predigt
- Begabung 73, 155, 157, 179, 181, 300, 315
- Beispiel 32, 58, 60, 76, 84, 101, 109, 113, 124f., 136, 139, 159, 169f., 176, 204, 208, 224, 227, 235, 238, 261, 269f., 285, 292, *siehe auch* Exempel und Vorbild
- Bekehrung 68, 240, 303
- der Hörenden 16, 68f., 162
 - des Predigers 21, 6, 69
- Beredsamkeit 3, 12f., 84, 92f., 120, 149, 152f., 155–159, 161f., 164, 167, 169, 173, 175, 180f., 186, 188, 190, 193–195, 198, 200, 206–208, 211f., 213f., 261, 264, 280, 288, 314
- Besserung 74, 80, 238–240, 242, 256, 299, 304
- Beweis 18, 25, 72, 104, 114, 123, 152, 169, 172, 189, 202f., 223–227, 229f., 233, 236f., 239, 290, 301f.
- Bibel/biblich 19, 35, 63, 90, 133, 136, 156, 168, 204f., 209, 221, 249, 300f., 314, *siehe auch* Heilige Schrift
- Bild/Bildlichkeit 2, 31, 60, 67, 97, 134, 137, 141f., 162, 168, 202–204, 211, 246–249, 250f., 260, 265, 271f., 280–282, 300, 303, *siehe auch* Einbildung/Einbildungskraft
- Bildung 21, 71, 75, 79, 82, 103, 105, 109, 129, 155, 171, 176, 184, 187, 238, 240, 287, 289, 306, 315
- Böse, das 140, 232, 249, 251, 253, 269, 280, 286, 294, 304
- Buße 14, 18, 104, 125, 131, 136, 174, 178, 191
- Christentum 5, 12, 16, 26f., 32, 34, 64, 73, 114, 127, 144, 152, 177, 185, 196, 239, 244, 269, 292
- decorum* 83, 172
- Deismus 11, 16, 18, 41, 107
- delectare* 314

- Demonstrationsmethode 13, 174, *siehe auch* mathematische Methode
- Demut 126f., 237f., 247, 250, 269, 279, 282, 285
- Deutlichkeit 9, 23, 70, 83, 85, 90, 153, 156, 160, 163f., 166f., 172, 175f., 179, 185f., 205, 315
- Deutsche Gesellschaft* 3, 8, 42f., 85f., 89, 100, 107f., 161, 319
- dispositio*/Disposition 22, 62, 73, 78, 93, 120, 123, 132, 138, 145, 201, 245, 255, 279, 290, 317
- divisio* 112
- docere* 61, 93f.
- doctrina* 60
- Einbildung/Einbildungskraft 20, 97, 166–168, 170, 180, 203, 209, 226f., 229, 232–234, 248, 256f., 259, 270, 303, 306, *siehe auch* Bild/Bildlichkeit
- Einfalt 64, 67, 88–90, 157, 166f., 170, 179f., 186, 200, 285, 309
- Eingang 22, 93, 98, 112, 133f., 186, 190f., 195, 201f., 206, 225, 237, 239, 245f., 255, 262, 267f., 279f., 290, 293, 317, *siehe auch exordium*
- Eklektik 26, 50f.
- Emblematik 59f., 187
- Emotion/emotional 73, 77, 111f., 131f., 142, 145, 147, 150, 203f., 213, 235, 258, 261, 265f., 289, 291, 307, 316
- Engel 248, 271f.
- Erbauung/erbaulich/Erbaulichkeit 9, 18–20, 27, 37, 64, 68–71, 77, 83, 88f., 98, 104f., 149, 163f., 168, 175, 186, 189, 192–199, 202f., 206f., 212, 216, 221, 281f., 287f., 314f., 318
- Erbauungsliteratur 64, 216
- Erbsünde/Erbsündenlehre 74, 79, 156, *siehe auch* Sünde
- Erfahrung 21, 25, 35, 65, 76, 162, 165, 198f., 207, 221, 225, 232, 235, 240, 257–259, 261, 264–266
- Erlöser 159, 170, 233, 237, 241, 244, 276, 283, 290, 293, 295f., 309f.
- Erlösung 116, 119, 125, 208, 228, 231, 250f., 253, 298, 306
- Ermahnung 19, 22, 64, 105, 132, 166, 176, 178, 182, 185, 200, 240, 260, 280, 282, 288, 290, 303, 305
- Erweckung/erwecken 16, 22, 69, 105, 163f., 196, 200, 258, 288, 296, 302f., 309
- Ethik/ethisch 22, 24, 28, 29, 61, 71, 75, 90, 109, 120, 125, 129f., 146, 177, 184, 188, 200, 222, 243f., 255, 262, 266f., 277, 283f., 296–298, 306, 308–311
- Evangelium 29, 79f., 142, 152, 156–158, 226, 268, 274, 286, 292
- Ewigkeit 70, 114, 117–120, 135, 228, 251, 259, 265, 273, 293, 308
- Exempel 60f., 81, 181, 241, 246, 259–261, 263f., 266, 279, 283, 289, 196, 297, 305, 309f., 316, *siehe auch* Beispiel und Vorbild
- Exempelbücher 58
- exordium* 62, 64, 67, 112, 132, 134, 138, 190, *siehe auch* Eingang
- explicatio* 62, 64, 67, 132, 146
- Freiheit 26, 33, 62, 66, 74, 141, 154, 156, 187, 231, 249, 257
- Freund/Freundschaft 2, 15, 42, 46, 79, 86, 96, 110, 163, 176, 183, 191, 229, 233, 237, 239, 243, 250, 256, 258f., 261, 263, 265f., 270, 275, 277, 284, 290f., 304–307, 310
- Frömmigkeit/fromm 28–30, 33–35, 62f., 74, 79, 84, 91f., 96, 120, 126f., 129, 134, 185f., 191, 197, 207, 243, 250, 255, 306
- Gebet 98, 134, 139, 188, 228, 237, 239, 246, 250, 283–285
- Geist 2, 12, 37, 47, 52, 95f., 139, 160, 163, 167, 169f., 205, 211, 219, 238, 247f., 250f., 256, 258f., 262f., 265f., 271f., 274–277, 285, 307f., *siehe auch* Heiliger Geist
- Gelehrsamkeit 34, 60, 79, 96, 154, 161, 170, 187, 213, 238, 280, 288, 315
- Gemeinde 13, 19f., 30, 33, 66, 75, 79, 100, 105, 149, 158, 162, 167, 169, 174, 176, 182, 184–186, 191, 198–200, 203, 215, 225, 281, 283, 315
- genus demonstrativum* 93
- genus didascalikon* 93f.
- Gericht, Jüngstes 16, 114, 116f., 157, 271, 275, 307, 311
- Geschöpflichkeit 282, 294
- Gesellschaft 130, 176, 268, 305, 311
- Gesetz 29, 45, 95, 142–145, 156, 239, 274
- Glaube/glauben/Glaubende 10, 14, 19, 21, 25f., 31, 61, 63, 65, 71, 73, 74, 79, 92, 105, 112, 117, 119, 122–127, 130, 138–141, 143–145, 151–154, 157, 159, 162, 165f., 172, 176, 178, 180, 184–187, 189, 191, 197, 199, 202, 206, 208f., 221f., 224–228, 230, 235–244, 247, 249, 250, 253, 256,

- 258f., 261–266, 277, 281–283, 289, 291f., 295–299, 301–304, 306–311, 315–317
- Gleichheit der Menschen 126, 235, 214, 222, 267–277, 311
- Glück/glücklich/Glückseligkeit/glücklich-
lig 20, 31, 79, 82, 99, 115, 134f., 138–141,
144, 163, 202f., 212, 228, 231f., 239, 242,
250–252, 257, 259f., 262, 264, 269–272,
274–277, 286, 299, 305, 308, 310
- Gnade 43, 115, 119, 124, 144, 152, 180, 222,
228, 230, 236–244, 250, 252, 257, 260f.,
263, 273, 285, 288f., 296, 301f., 304, 306
- Gott 25f., 31, 115–119, 122–126, 136f.,
140–146, 151, 156f., 163, 166, 169f., 173,
176, 181, 189, 197, 204, 227f., 231–233,
237–244, 246–254, 259f., 262, 268–273,
275–277, 279f., 283f., 286, 288, 292–294,
296f., 299–301, 304–307, 309–311, 316f.
- Allwissenheit Gottes 294
 - Gerechtigkeit Gottes 114–116, 118f.,
242, 249, 252, 270, 294, 309
 - Güte Gottes 114–116, 125, 141, 294,
299, 309f.
 - Herrlichkeit Gottes 60, 238, 260, 263f.,
265, 271, 275
 - Liebe Gottes 60, 119, 124, 126, 228, 230,
241, 243, 264f., 293f., 305, 310
 - Menschwerdung, *siehe* Inkarnation
 - Regierung Gottes 142, 170, 245–254,
295, 299, 307
 - Schöpfer 121, 247–249, 251f., 264, 269,
293, 295f., 310
 - Vollkommenheit Gottes 118f., 231,
250f., 264
 - Vorsehung Gottes, *siehe* Vorsehung
- Gottebenbildlichkeit 239, 310
- Gottesdienst 16, 19, 27, 31, 58, 64, 67, 156,
178, 188, 198–200, 215, 221, 278
- Gottesfurcht 114, 116, 151, 159, 185f.
- Gottseligkeit 114, 158f., 164, 166, 170,
173f., 177, 179, 185, 191, 196, 242f., 270,
286, 309
- Griechisch 93, 101f., 111–113, 158, 175f.,
201, 213, 257
- Gründlichkeit/gründlich 16, 85, 102–105,
107, 149, 153, 159, 163, 168, 172, 200,
212f., 234, 302f.
- Gute, das 178, 184f., 218, 228, 233, 242,
251, 259, 269, 275f., 280, 299, 305, 308,
310
- Güter 18, 134f., 255–266, 268–277, 280,
310
- Hebräisch 175f.
- Heil 143, 151, 288, 298
- Heiland 156–158, 170, 198, 230, 234, 279,
283, 296, 309, *siehe auch* Jesus Christus
- Heilige Schrift 21, 25f., 35f., 60, 72, 92,
102f., 105, 114–118, 120, 143, 151f., 158,
165f., 169f., 172, 184, 186f., 196, 201f.,
205, 208f., 213, 237–239, 244, 248, 254,
263f., 276, 291, 293, 296, 300–302, 305,
siehe auch Bibel
- Heiliger Geist 2, 25, 36, 65–69, 118, 124,
126, 134, 143, 145, 152, 162, 165, 204,
208f., 211, 232, 242, 259–261, 263–266,
270, 276, 296, 300–302, 305
- Heiligung 125, 136, 176–178, 189, 228,
231, 238f., 263, 299, 302f., 309–311
- Herz 66, 80, 138, 143f., 169, 203, 211, 240,
285, 296, 304
- Historiographie 49
- Hof 9, 12, 16, 41, 43, 72, 130, 216–219, 223,
316
- Hoffnung 144f., 182, 227, 256, 258–261,
271
- Hölle 115, 117, 119, 140, *siehe auch* Höl-
lenstrafen
- Höllenstrafen, ewige 114–120, 154, 224,
313
- Homiletik
- aufklärerische 1, 34, 36f., 52f., 76–80,
85, 88f., 172, 315
 - formale 64, 77, 314
 - materiale 64
 - orthodoxe 6, 32, 61f., 167, 172, 191, 202,
204f., 207f.
 - pietistische 30, 67–70, 89f., 156, 173,
180, 199, 319
- Homilie 62, 64, 66, 68, 131, 187, *siehe auch*
analytische Predigt
- Hörendenorientierung 14, 23, 174, 315
- Humanismus 91f., 98
- Individualität des Predigers 153, 156, 315
- Inkarnation 119, 135, 137, 296, 317
- Inspiration 21, 25f., 60, 208f., 300
- Aktualinspiration 300
 - Realinspiration 21
 - Verbalinspiration 21, 25f., 60, 208f., 300
- Jesuiten 84, 128f.
- Jesus Christus 25, 58f., 119, 123–127,
134–138, 142, 144, 149, 155f., 158, 168,
181, 208, 225–229, 232, 234, 236–238,
240–244, 258, 264f., 271, 279, 282f.,

- 285–288, 291f., 294–300, 305f., 309, 314, 316f.
- Judentum/Juden 119, 231, 261, 285f., 300, 306
- Kabinettsorder 31, 72, 171f.
- Kanzelsprache 174–176, *siehe auch* Stil/Schreibart
- Katechese 105, 178
- Kenosis-Krypsis-Streit 242
- Klarheit 9, 16, 75, 90, 131, 155, 166f., 172, 175, 180, 185f., 201, 205, 250, 260, 263f., 275, 295f., 307, 315
- Kloster/Klösterliches Leben 129, 278, 281, 283, 285, 292
- Klugheit 157, 179, 195, 203, 208, 261, 279, 281f., 285–289
- Konkordanz 58, 60, 165
- Konkordanzmethode 58, 60, 84, 165, 204
- Kreuz 226, 229, 234f., 271, 288, 294f., 306
- Kritik 12, 27, 63, 74, 78, 102, 104f., 120, 122, 127, 146, 154, 156f., 187, 193, 199, 204, 206, 208, 233, 272, 274, 280, 287, 315
- der orthodoxen Predigt 32, 64, 88, 147, 193, 204, 208
- der philosophischen Predigt 77, 80, 174, 176, 206, 315
- der Rhetorik, *siehe* Rhetorikkritik
- Latein 2f., 42, 49, 69, 91, 94, 98, 102, 111f., 125, 133f., 136, 146, 175f., 191, 211, 214
- Latitudinarismus 18, 29, 91, 110f.
- Lebhaftigkeit/lebhaft 9, 41f., 102–106, 131, 151, 162, 169, 187, 190f., 203, 207, 261, 288, 307, 315
- lectio continua* 64, 221
- Leichenpredigt 59f., 101
- Leiden 114, 141, 191, 232, 240, 242, 255–258, 261f., 265, 272, 295
- der Apostel 224–231, 234f.
- der Menschen 123, 125f., 145, 232, 249, 262, 295–297, 317
- Jesu 119, 124, 126, 208, 242, 283, 296f., 299, 310, 317
- Licht 165, 167, 176, 234, 248, 260, 263f., 270, 275f., 282, 287, 294f., 302f., 308, 315f.
- Lichtmetaphorik 119, 179, 243, *siehe auch* Licht
- lutherische Orthodoxie, *siehe* Orthodoxie, lutherische
- Luthertum, frühneuzeitliches 56, *siehe auch* Orthodoxie, lutherische
- Mathematische Methode 25, 72, 85, *siehe auch* Demonstrationsmethode
- methodus heroica* 61, 67, 93
- Moral 75, 77, 79f., 84, 109, 112, 125, 129–132, 146, 274, 284
- movere* 61, 93f.
- Muster 4, 14, 32, 101, 104f., 107, 111f., 125, 153, 159, 167, 173, 176, 178, 198, 211, 214, 237, 241, 267, 281, 289f., 299, 318, *siehe auch* Vorbild
- Nachahmung 29, 68, 88, 93, 106, 123, 125f., 128, 164f., 167f., 237, 299f., 315, *siehe auch* Nachfolge
- Nachfolge Jesu 124f., 178, 222, 226, 228f., 237, 240, 243, 271, 279, 283, 296, 299, 310, *siehe auch* Nachahmung
- Natürliche Religion 13, 21f., 25, 78
- Natürlichkeit 73, 100f., 103, 128, 131, 146f., 157, 162f., 166, 168, 203, 221
- Neologie 5, 49f., 53, 72–74, 92, 233, 299
- Nutzen/Nutzenwendung 64, 75f., 78f., 85, 94, 114, 137, 163, 179, 185, 188, 190f., 199, 225, 227, 230, 232, 234f., 238, 259–261, 268, 271, 277, 279, 282, 287, 290, 310, *siehe auch* Anwendung
- Nützlichkeitspredigt/Populäre Predigt 74–76
- Offenbarung 21f., 27, 30, 36, 53, 118, 170, 228, 233, 247f., 252, 254, 263, 294, 301, 304–306, 317
- Öffentlichkeit 32, 71, 215, 217, 223
- oratoria sacra* 62, 69, *siehe auch* *rhetorica sacra*
- Ordentlichkeit/Ordnung 9, 22f., 70, 85, 102f., 153f., 157, 160, 162–166, 172, 175, 181f., 186–188, 201, 220, 238, 281, 302f., 315
- Ordnung, göttliche 139, 227, 251–253, 268, 271, 274, 276f., 282, 294, 299, 317
- Orthodoxie, lutherische 5, 7, 11, 14, 21, 23, 26, 28f., 31–33, 36, 38, 51–53, 55–63, 65–67, 84, 87, 91f., 152f., 191, 204f., 207f., 274, 284, 311
- Orthodoxie, vernünftige 50
- partitio*/Partition 22, 132, 191, 246, 290
- Perfektibilität 74, 127, 243
- Perikope 35, 58, 62, 64, 103, 111, 114, 186, 221, 246, 257, 267, 280, 285, 290
- Perikopenordnung 66, 75, 186, 220f., *siehe auch* Perikopenzwang

- Perikopenzwang 58, 62, 64, 68f., 221, *siehe auch* Perikopenordnung
- peroratio* 73
- Pflicht 115, 123–126, 130, 136, 138, 143, 146, 150, 153, 156, 231, 240, 246, 249f., 269, 271, 274f., 279, 283f., 290, 292, 296–297, 300, 309f., 314, 316
- Philosoph 79, 96, 203, 205, 269
- Philosophische Predigt 6, 8, 36, 52, 69, 72, 84–90, 150, 167, 170–174, 193, 205f., 313, 315, *siehe auch* Kritik
- pietas* 60–62
- Pietismus 7, 11, 14, 18, 21–24, 26, 32, 34, 51–53, 55f., 58, 63–70, 72, 74, 80, 82, 84, 89, 92, 198, 204, 243, 311
- Polemik 61, 78, 83f., 149, 194
- Populäre Predigt, *siehe* Nützlichkeitspredigt
- Postille 58, 216
- Predigerkunst 163, 204
- Leipziger Predigerkunst 62, 83, 204
- Predigt
- apostolische 173, 198, 314
- ästhetische 77
- aufklärerische 32, 70–76, 89, 172
- deutsch-reformierte 73, 75, 100, 103, 171, 221
- emblematische 59f., 187
- englische 18, 24, 29, 73, 99f., 103–113, 120, 319
- französisch-reformierte 103–105, 109
- französische 24, 72f., 99, 100–103, 105f., 108f., 128–133, 212f., 319
- heroische, *siehe methodus heroica*
- italienische 100f.
- katholische 100–103, 128–133, 187
- lutherisch-orthodoxe 4, 21, 23, 32, 36, 38, 52, 58–67, 74, 82–84, 87–89, 167, 172, 191, 193f., 198, 202, 204f., 207f., 319, *siehe auch* Orthodoxie, lutherische
- moralische 77
- Mündlichkeit der 65, 215f., 233
- philosophische, *siehe* Philosophische Predigt
- pietistische 18, 26, 36, 56, 63–67, 71, 173, 198, 319
- schweizerische 103
- Predigtamt/Pfarramt 7, 33, 40, 77–79, 150, 188, 198–200, 217, 281, 316
- Predigtreform 8, 11f., 23, 32, 35, 63, 83, 86, 88, 109, 112, 123, 198
- Predigtsprache 71, 73f., 131, 146, 154, 169, 175, 181, 193, 206
- Predigtvorbild 23, 32, 67, 73, 88, 104, 107f., 110f., 133, 219, 319
- Predigtziel 20, 27, 61, 68, 72, 77, 89, 98, 112, 116, 162, 175, 178, 196f., 201, 230, 273, 246, 314
- Prophet 78, 81, 127, 142, 152, 165, 168, 189, 305
- propositio*/Proposition 62, 112, 190f., 290, 317
- Providenz, *siehe* Vorsehung
- Psychologie/psychologisch 8f., 20, 22f., 34, 37, 77, 89–99, 112, 137f., 147, 169, 179, 190, 201, 222, 230f., 236, 239, 241f., 244, 251f., 262, 273, 285f., 290f., 301f., 303, 314, 316–318
- Wolffsche Psychologie 16, 89f., 96–99
- Rationalismus/rationalistisch 19, 49, 74, 90, 152, 187, 233
- Rationalität 145, 316, *siehe auch* Vernunft und Verstand
- Realien 60, 204
- Realienmethode 60, 204
- Rechtfertigung/Rechtfertigungslehre 14, 74, 79, 92, 243, 297, 311
- Reich Gottes 276
- Reichtum 182, 258, 267, 270f., 277, 311
- Religion 13, 21, 24, 26f., 71, 79, 93f., 96, 101, 105, 121–124, 128, 155f., 167, 169f., 175, 178, 180, 185, 189, 196, 198, 282, 198
- rhetorica sacra* 87, 313, *siehe auch oratoria sacra*
- Rhetorik, rhetorisch 8, 11–13, 16f., 36, 53f., 56, 61, 63, 66f., 69, 73, 81–84, 87f., 909–99, 103f., 106–108, 110–114, 129, 131–133, 136, 145–147, 151f., 154–158, 163, 172, 175, 177, 179f., 182f., 186–188, 200f., 203, 206–208, 212f., 215, 218, 222, 224, 230, 233–235, 243, 246, 254, 265f., 275f., 278, 287, 289, 291, 303, 313f., 317, 319
- antike, griechisch-römische 101f., 106, 126, 128, 131, 155, 158, 207, 214
- Rhetorikkritik 8, 67, 80–84, 132, 175, 180, 187
- Rhetorische Frage 146, 234, 243, 246, 254, 275
- Rührung 77, 98, 165, 202, 256, 259, 307, 316
- Satisfaktion/Satisfaktionslehre 73, 119, 137, 299, 317

- Schmuck, rhetorischer 111, 132, 146, 163, 167, 206
- Schöpfung/Schöpfungslehre 123, 176, 268, 273, 293, 311, *siehe auch* Gott/Schöpfer
- Seele 80, 89, 96f., 122, 144, 157, 162, 166, 175, 227–229, 233, 237–239, 248, 251, 253, 256–258, 260f., 263f., 275, 288, 296, 303, 309f.
- Seelenkräfte/Seelenvermögen 89, 96–98, 134, 197, 201, 242, 301, 314
- Seelenlehre 90, 95f., 200, *siehe auch* Psychologie
- Seligkeit 25, 118f., 197, 206, 227, 240, 244, 249, 253, 259, 265, 282f., 287, 305f., 308f., 314
- Sinnreiche, das 168–170
- Sitz im Leben 9, 82, 216, 313
- Sozinianismus 110, 123, 128, 188, 298
- Spiritualismus 29, 199
- Spott über die Religion 21, 121f., *siehe auch* Religion
- Stil/Schreibart 4, 9, 13, 20, 22, 26f., 41, 60, 64, 72, 84, 101, 103–105, 108, 110–113, 130, 132, 147, 151, 153f., 156, 160, 167f., 173, 183, 187f., 191, 213f., 222, 224, 233, 291, 313–315, 319
- Stoa/stoisch 256, 262
- Strafe 163, 304
- Strafe, ewige 114–116, *siehe auch* Höllenstrafen
- Sühnopfer 208, *siehe auch* Satisfaktion
- Sünde/Sünder 46, 70, 114–117, 119, 121, 124, 126, 131, 136, 144, 162f., 181f., 184f., 189, 194, 228, 231f., 234, 285, 288, 294f., 302, 304f., 308f., *siehe auch* Erbsünde
- Synthetische Predigt 22, 62, 74f., *siehe auch* Themapredigt
- Teufel 115f., 122, 140, 286
- Themapredigt 62, 71, 75, *siehe auch* synthetische Predigt
- Theodizee 225, 227f., 230–232, 235, 245, 255, 295
- Tod 16, 115f., 133–136, 163, 172, 208, 222f., 225f., 234, 240, 250, 258, 260f., 264, 269, 272, 274, 288, 294–296, 299, 304, 307–311
- Trinitätslehre 79, 298
- Trost 22, 58f., 64, 116, 125, 145, 185, 191, 201, 253, 258, 260
- Tugend 32, 58, 74, 79, 119, 123, 125–128, 134–136, 138f., 149, 156, 231, 242, 269, 279, 281–286, 299f., 310
- Übergangstheologie 5, 7, 24f., 27f., 38, 49–53, 56
- Übersetzung 17, 42, 48f., 71, 85, 91, 94, 100–102, 104–108, 121, 146, 158–160, 205
- Überzeugung 18, 20f., 37, 51, 85, 87, 106, 114, 151f., 159, 163, 170, 179f., 188f., 202, 207, 227, 233, 254, 261, 265f., 291f., 302, 314–316
- Umkehr 116, 144, 186, 199, 299
- Universitätsprediger 174, 217
- Unterricht 16, 19f., 37, 79, 83, 92, 98, 132, 137, 146, 151, 155, 162f., 166f., 169, 174, 178, 181, 184, 186–190, 198–202, 204, 206, 237, 277, 279, 288, 291, 300, 314
- Unverstand/unverständlich 157, 271f., 285f., 304
- usus* 22, 60, 182, 190f., 201, 290, 311
- Vergänglichkeit/vergänglich 125, 134, 231, 240, 247, 252, 257f., 260, 262–264, 272, 308
- Verkündigung 61, 79, 157, 225f., 228f., 268, 287f., 306
- Vernunft/vernünftig/Vernünftigkeit 5, 10, 13, 16, 18f., 22f., 25, 27, 30, 35–37, 50, 53, 71f., 85, 87, 92, 95, 97, 102, 105f., 112f., 118, 123, 125, 128, 130, 132, 138f., 142f., 145, 147, 151, 158–160, 163–170., 172, 179, 187, 195, 197f., 201–203, 205f., 208f., 213, 225f., 231, 233, 235, 238, 240, 244, 247, 249, 252f., 256–259., 261f., 264, 268, 270, 273, 276, 281f., 286f., 289, 292f., 295f., 301–305, 314–317, *siehe auch* Rationalität und Verstand
- Vernunftorientierung 85, 92, 123, 128, 179, 302, 316f.
- Versöhnung 28f., 137, 208, 283, 288, 296–300, 309, *siehe auch* Satisfaktion und Allversöhnung
- Verstand 13, 20, 22, 80, 89f., 94–98, 105, 119, 121f., 142, 160, 163, 169f., 179–181, 184, 188–190, 195–197, 201f., 205, 209, 237, 240, 242–244, 248, 250, 252, 260, 264, 271, 274, 293f., 296, 303, 314, 316, *siehe auch* Rationalität und Vernunft
- Verständlichkeit/verständlich 12, 17, 22, 64, 74f., 81, 104, 112, 155–157, 160, 165f., 168, 172, 174f., 181, 185, 188–190, 203, 276, 307
- Vervollkommnung/Vollkommenheit/vollkommen 74, 96, 118f., 125, 163, 175, 195, 220, 231, 239, 241–244, 247, 250f.,

- 261, 264, 272, 275, 281, 286, 292f., 299, 307–310, 316
- Volksaufklärung 75
- Vorbild 145, 208, 231, 235, 266, 292, *siehe auch* Beispiel und Exempel
- der Predigt, *siehe* Predigtvorbild
- Jesu Christi 124–128, 181, 208, 236f., 239, 241, 279, 282f., 285f., 292, 296–300, 309, 317
- Vorrede 6, 9, 11, 18, 31, 36, 28, 48, 67, 76, 100, 106f., 149–177, 183f., 192–194, 201f., 218–220, 313
- Vorsehung Gottes 137–142, 222, 228, 230, 245–251, 254, 270, 273, 284f., 294, 311, 317
- Weisheit 82, 115, 158, 170, 175, 198, 213, 222, 225, 228, 235–238, 241f., 247–249, 252, 257, 259, 263, 270, 281–283, 285–287, 291, 299, 308
- Wertheimer Bibel 205
- Westeuropa 9, 84, 128, 146
- Wille 13, 16, 18, 20, 22, 89, 90, 94–98, 105, 138, 163, 179f., 188–190, 195–197, 201–203, 209, 212, 239f., 242f., 260, 274, 291, 303f., 314, 326
- Wissenschaft 25, 30, 32, 34f., 43, 122, 166f., 169, 175, 187, 195, 197f., 234, 238, 264, 291, 303
- Wissenschaftssprache 38, 174, 176
- Wolffianismus/Wolffianer 16, 23, 26, 36, 42, 49f., 72, 161, 164, 171, *siehe auch* Wolffsche Philosophie
- Wolffsche Philosophie 11, 16, 18, 20, 51f., 72, 77, 85, 89, 96f., 171, *siehe auch* Wolffianismus
- Wolffsche Psychologie, *siehe* Psychologie
- Wort Gottes 17, 22, 102, 151, 166, 199, 268
- Wunder 74, 123, 137f., 151f., 166, 233, 257, 286, 292–294, 314
- Zentralbegriff 89, 197, 229
- Ziel/Zweck der Predigt, *siehe* Predigtziel
- Zufriedenheit 126, 247, 256, 269f.
- Zwei-Naturen-Lehre 79, 125, 242
- Zwei-Stände-Lehre 241f.
- Zweifel 65, 114, 117f., 139, 163, 170, 180, 203, 225, 228, 230, 238, 249, 251–253, 259–261, 265, 282, 284, 287, 308