

Kaspar Renner
Herder als Prediger in Riga
Hauptteil: Die Rigaer Predigten (1765 bis 1769)¹

**(Onlinepublikation vom 23.12.2016; deutsches Original des lettischen Beitrags:
"„Dieva runātājs“. Herders kā sludinātājs Rīgā 1765-1769", in: Raivis Bičevskis (Hrsg.):
Vienotība un diference. Johana Gotfrīda Herdera filozofij, Verlag des Instituts für Philo-
sophie und Soziologie der Universität Lettlands, Riga 2017)**

I) Vorbemerkung: Zur Editions- und Interpretationsgeschichte von Herders Predigten

Das Denkmal, das man Herder im Jahr 1864 in Riga setzte, zeigt ihn als Prediger. Die Büste ist mit einer Halsbinde ausgestattet, die ihn als Angehörigen der evangelischen Geistlichkeit ausweist. Die Inschrift, die damals auf dem Postament zu lesen war, wies auf die geistlichen Ämter hin, die Herder in Riga innehatte: Schon im Jahr 1765 begann er als Candidat am Dom zu predigen, im Jahr 1767 wurde er zum Pastor Adjunctus an zwei vorstädtische Kirchen berufen, nämlich an die Jesuskirche sowie an die St. Gertrudkirche. Genauere Hinweise zur geistlichen Karriere, die Herder in Riga verfolgte, gibt darüber hinaus eine Quellensammlung, die im Umfeld der Denkmalsfeier ediert wurden, nämlich im Jahr 1868.² Hier finden sich Akten, Publica und begleitende Protokolle des Stadtrats von Riga, die Herders Berufung zum Candidaten sowie seine Beförderung zum Pastor Adjunctus betreffen.³ Die Anfänge von Herders theologischer Laufbahn lassen sich mithilfe dieser Quellen also gleichsam aus behördlicher Sicht rekonstruieren. Darüber hinaus beginnen im Umfeld der Denkmalsfeier bereits lokalthistorische Forschungen, die nach Herders Bedeutung für die Rigaer Kirchengeschichte fragen; hervorzuheben sind hier Christian August Berkholz' *Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Riga's* aus dem Jahr 1867.⁴

Auffällig ist jedoch, dass diese frühen Darstellungen lückenhaft sind. So wird bei Berkholz zwar auf Herders Adjunctur an den vorstädtischen Kirchen hingewiesen, vor allem an der Jesuskirche.⁵ Auf die vielen Predigten, die Herder dort gehalten hat, wird jedoch nur cursorisch eingegangen. So erwähnt Berkholz die Antrittspredigt an der Jesuskirche aus dem Juli 1767 mit keinem Wort, obwohl Herder hier wesentliche Gedanken entwickelt, um das Interaktionsverhältnis von Prediger und Gemeinde grundlegend neu zu bestimmen. Lediglich die Abschiedspredigt aus dem Mai 1769 wird genannt, in der Herder vor seinem Publikum rechtfertigt, weshalb er Riga schon sehr

¹ Für eine Vielzahl von Hinweisen zu den Quellenbeständen in Riga danke ich insbesondere Aija Taimiņa (Akademische Bibliothek) und Beata Paškevica (Lettische Nationalbibliothek). Für die freundliche Unterstützung im Historischen Staatsarchiv Lettlands sei außerdem Ira Zanerība gedankt.

² Jegor von Sivers (Hrsg.): *Herder in Riga. Urkunden*, Riga 1868.

³ Ebd., Abschnitt „Ex Publicis magistratus civitatis Rigensis“, bes. S. 44 (Candidatur) sowie S. 45–50 (Adjunctur).

⁴ Christian August Berkholz: *Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Riga's. Erste Abtheilung. Geschichte der einzelnen Kirchen nebst chronologischem Verzeichnis der Prediger und statistischen Auszügen aus den Kirchenbüchern*, Riga 1867.

⁵ Ebd., S. 148.

bald verlassen wird. Diese Lücken, die Christian August Berkholz' und vergleichbare antiquarische Forschungen zu Herders Predigtstätigkeit in Riga kennzeichnen, erklären sich aus der Quellenlage. So hatte sich Herder zu Lebzeiten immer wieder dagegen ausgesprochen, dass seine Predigten gedruckt werden. In seiner Rigaer Abschiedspredigt spitzte Herder dies zur Überlegung zu, dass Predigten „im Herzen und nicht im Papier“ zu überliefern seien (FHA 9/1, 62). Diesem Imperativ waren seine ersten Herausgeber weitgehend gefolgt. So bietet die erste postume Gesamtausgabe, die ab dem Jahr 1805 erscheint, nur sehr wenige von Herders Predigten aus den Rigaer Jahren, darunter die Abschiedspredigt. Das Herder-Gedenken der 1860er Jahre war damit vor ein grundlegendes Problem gestellt: Zu dem Denkmal, das Herder als Prediger zeigte, fehlten die Quellen – zumal die Handschriften längst schon nicht mehr in Riga lagen.

Die Quellenlage änderte sich grundlegend erst mit der kritischen Herder-Ausgabe, die Bernhard Suphan als Hauptherausgeber in den 1880er und 1890er Jahren besorgte.⁶ Für die Predigten war zunächst nur ein Band vorgesehen, der den (vorläufigen) Abschluss der Ausgabe bildete, nämlich der 31. Band, den August Jacobsen im Jahr 1889 edierte. Herders Antrittspredigt in der Jesuskirche aus dem Jahr 1767 findet sich hier zum ersten Mal gedruckt (vgl. SWS 31, 17–43). Neben dieser Antrittspredigt und der Abschiedspredigt bietet diese Ausgabe jedoch lediglich zwei weitere Predigten aus den Rigaer Jahren – eine größere Auswahl aus den mehr als siebenzig Predigten, die Herder nachweislich in Riga gehalten hat, lieferte erst der 32. Band der Ausgabe, den Otto Hoffmann im Jahr 1899 besorgte, darunter auch Predigten, die Herder als Candidat (vor allem) am Dom hielt. In den editorischen Anmerkungen dieser Ausgabe wird Herders geistliche Karriere in Riga sehr knapp, aber quellennah dargestellt (vgl. SWS 32, 537–538). Darüber hinaus bietet dieser Band den frühen, erst postum veröffentlichten Entwurf *Der Redner Gottes* (SWS 32, 3–11), in dem Herder ein Idealbild seiner künftigen Predigtstätigkeit skizziert, sowie den daran anknüpfenden *Plan zu einer Homiletik* (SWS 32, 11–13). Im Vorfeld dieser maßgeblichen Edition wurden die Handschriften der Predigten, die bereits im Jahr 1871 in den Besitz der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin gelangt waren, neu geordnet und katalogisiert. Daher ist es heute möglich, die Produktionsgeschichte der Rigaer Predigten sehr genau zu rekonstruieren – vom ersten Entwurf bis zum ausformulierten Text.

Die gegenwärtige Forschung hat dieses Potenzial bisher nur teilweise ausgeschöpft, obwohl der handschriftliche Nachlass, der bis heute größtenteils in Berlin liegt, mittlerweile deutlich besser erschlossen ist. So wurde zwar immer wieder eine neue Edition der Predigten gefordert, so vor

⁶ Vgl. zur Editionsgeschichte der Predigten grundlegend: Martin Keßler: *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar*, 2 Bde., Berlin, New York 2007, Bd. 2, S. 672–719.

allem von Wilhelm Ludwig Federlin,⁷ der schon früh auf die Bedeutung des geistlichen Amtes für Herders Reden und Schreiben hinwies.⁸ Dieses Desiderat wurde durch die neue kritische Ausgabe von Herders Werken, die in den 1980er und 1990er Jahren erschien, jedoch nur teilweise erfüllt. So bietet der Band mit den *Theologischen Schriften*, den Thomas Zippert besorgt hat, nur sehr wenige Predigten aus den Rigaer Jahren – die Antrittspredigt fehlt, geboten wird nur die Abschiedspredigt, darüber hinaus die (metareflexive) Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* aus dem Jahr 1768. Ein Vorzug dieser neuen Ausgabe besteht jedoch darin, dass die wenigen, auf Grundlage der Handschriften neu edierten Texte ausführlich kommentiert sind. Vor allem im Überblickskommentar entwickelt Zippert dabei eine These, die er auch in seiner grundlegenden Monographie *Bildung durch Offenbarung* aus dem Jahr 1994 vertritt.⁹ Diese These lautet, dass Herders Predigten ein besonders wichtiges Experimentierfeld waren, um eine neue Form der Interaktion zwischen Redner und Publikum zu erproben, die sich in doppelter Perspektive als innovativ beschreiben lasse: 1) Aus *anthropologiegeschichtlicher* Perspektive weist Herders Wirkungsabsicht als Prediger, seine Gemeinde nicht nur intellektuell, sondern zugleich auch affektiv anzusprechen, demnach auf eine Aufwertung der „unteren Seelenkräfte“ (also des Gefühls) gegenüber den „höheren Seelenkräften“ (das heißt von Verstand und Vernunft) – diese Umwertung führe schließlich zu einem neuen, anthropologisch fundierten Konzept des „ganzen Menschen“, dessen Entwicklung sich gerade in Herders Predigttheorie und -praxis nachvollziehen lasse.¹⁰ 2) Aus *sozialgeschichtlicher* Perspektive bringe der damit angesprochene Rekurs auf einen neuen Begriff der „Menschlichkeit“ bzw. der „Menschheit“ eine Kritik der ständischen Ordnung mit sich, die wesentlich auf der Differenzierung zwischen „Gelehrten“ und „Ungelehrten“ beruhe – diese Kritik bringe Herder in seinen Predigten nicht nur zum Ausdruck, sondern arbeite als Prediger bereits an der Überwindung des ständegesellschaftlichen *Status Quo*.¹¹

In diesem Beitrag soll diskutiert werden, ob und inwiefern sich dieser doppelte Wandel, der in den Bückeburger Jahren (ab 1771) und den frühen Weimarer Jahren (ab 1776) besonders deutlich sichtbar wird, bereits für Herders Predigten der Rigaer Jahre nachweisen lässt. Im Anschluss an die jüngsten Studien von Björn Hamsch zur *Ganz andren Beredsamkeit* aus dem Jahr 2007 sollen

⁷ Wilhelm Ludwig Federlin: *Anmerkungen Herders zu einem Predigtentwurf J. Georg Müllers zu Johannes 6,1ff. Pilotstudie für eine neue Herderpredigten-Edition*, in: Brigitte Poschmann (Hrsg.), *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder*, Rinteln 1989, S. 321–342.

⁸ Vgl. ders.: *Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders*, Göttingen 1982 sowie ders.: *Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft. Studien zu Thomas Abbt, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann David Heilmann, Johann Gottfried Herder, Johann Georg Müller und Johannes von Müller*, Frankfurt a.M. u.a. 1993.

⁹ Thomas Zippert: *Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerks*, Marburg 1994.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 12–16.

¹¹ Vgl. ebd., S. 16–17.

dabei zwei weitere Forschungsperspektiven zur Geltung gebracht werden, die über den Kommentar der kritischen Ausgabe deutlich hinausgehen.¹² 3) Aus *rhetorikgeschichtlicher* Perspektive ist zu prüfen, inwiefern Herder als Prediger von den zeitgenössischen Konventionen der rhetorischen Textproduktion abweicht, und inwiefern sich diese Abweichung als produktiv beschreiben lässt – dabei gilt es insbesondere das komplexe Wechselverhältnis von Predigtpraxis und -theorie zu berücksichtigen.¹³ 4) Aus *kirchengeschichtlicher* Perspektive ist schließlich nach den konkreten institutionellen Bedingungen zu fragen, die Herder als Candidat und als Pastor Adjunctus vorfindet, um auf seine jeweiligen Gemeinden einzuwirken¹⁴ – dabei soll insbesondere auf die Konflikte eingegangen werden, die sich mit Herders Vorgesetzten im Predigtamt ergeben können, die den Fortbestand einer alten institutionellen Ordnung repräsentieren.

Diese vierfache Forschungsperspektive auf Herders Predigten der Rigaer Jahre entwickelt mein Beitrag, indem er chronologisch vorgeht: Nach dieser I) Vorbemerkung zur Editions- und Interpretationsgeschichte der Rigaer Predigten widme ich mich zunächst den II) Anfängen von Herders geistlicher Karriere als Candidat am Dom. Ich beginne also mit der Diskussion seiner ersten Predigt am Dom vom 15. März 1765, die noch weitgehend den institutionellen Vorgaben folgt, auch wenn Herder hier bereits vorsichtig beginnt, die *Züge einer ganz individuellen Predigtweise* zu entwickeln. Deutlich tritt diese jedoch erst hervor, als Herder zum Pastor Adjunctus an den beiden vorstädtischen Kirchen berufen wird. Diesen Wandel zeige ich III) exemplarisch an seiner Antrittspredigt an der Jesuskirche vom 15. Juli 1767, mit einem kurzen Seitenblick auf die Antrittspredigt an der St. Gertrudkirche vom 9. August 1767, die bisher nicht ediert worden ist. Um das *Projekt einer religiösen Volksbildung* zu veranschaulichen, das Herder insbesondere als Pastor Adjunctus entwickelt, sollen zwei weitere Predigten diskutiert werden, nämlich seine Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* sowie seine Predigt *Über das Gebet*, die er beide im Lauf des Jahres 1768 an den vorstädtischen Gemeinden hält.

Wie zu zeigen sein wird, ergeben sich aus dem neuen Predigtverständnis, das Herder in Theorie und Praxis entwickelt, jedoch schon bald Konflikte mit den Vertretern der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit – dies werde ich exemplarisch an der IV) Auseinandersetzung mit George Bärnhoff, seinem direktem Vorgesetzten an der Jesuskirche aufzeigen, die sich Anfang des Jahres 1769 entwickelt. Damit ist ein wichtiger Faktor benannt, der dazu beigetragen hat, dass Herder die Stadt Riga schließlich verlässt. Wie er diesen Aufbruch gegenüber seiner Gemeinde rechtfertigt, rekon-

¹² Björn Hambsch: „...ganz andre Beredsamkeit“. *Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder*, Tübingen 2007.

¹³ Vgl. ebd., S. 92–95.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 90–92.

struiere ich anhand seiner V) Abschiedspredigt vom 17. Mai 1769, in der Herder auf seine bisherige Predigertätigkeit zurückblickt und zugleich Perspektiven für seine mögliche Nachwirkung in Riga zu entwickeln. VI) Eine Bibliographie zu Herders Predigertätigkeit in Riga schließt den Beitrag ab. In einem Exkurs zu diesem Beitrag am Ende des vorliegenden Bandes werde ich schließlich VII) den grundlegenden Text zum *Redner Gottes* diskutieren, der erst postum aus dem Nachlass publiziert wurde. An diesem fragmentarisch gebliebenen Text wird deutlich, dass Herders Genealogie *nicht nur als Rhetor, sondern zugleich als Autor* auf die geistliche Beredsamkeit zurückweist. So entwickelt Herder spezifisch literarische Verfahren, um über die rhetorische Konstellation des Predigens zu reflektieren. Dieses Projekt verfolgt er im Fragment zur *Ganz andren Beredsamkeit* weiter, das ursprünglich in den *Fragmenten Über die neuere deutsche Literatur* publiziert werden sollte. Während Herder öffentlich als Prediger auftritt, betätigt er sich zugleich anonym als Literaturkritiker. Das bringt Rollenkonflikte mit sich. Die Kontroversen, die sich aus der Offenlegung seiner Autorschaft insbesondere der *Literaturfragmente* ergeben, sind ein weiterer wichtiger Faktor, der dazu beigetragen hat, dass Herder aus Riga aufbricht.¹⁵

II) Herder als Candidat am Dom: Anfänge seiner geistlichen Karriere in Riga

Wie beginnt Herders geistliche Karriere in Riga? Dies geht aus den Akten, Publica und begleitenden Protokollen des Stadtrats hervor, die im Jahr 1868 in der Quellensammlung *Herder in Riga* von Jegòr von Sivers ediert wurden. Hier wird zunächst deutlich, dass Herder bereits im Oktober 1764 in das Amt eines Collaborators an der Domschule eingeführt worden war, bevor er sich im Januar 1765 dann um die Stelle eines Candidaten bewirbt, um unter anderem an der Domkirche predigen zu können.¹⁶ Um die sogenannte „*venia concionandi*“ zu erhalten, also die Erlaubnis zu predigen, muss Herder im Februar 1765 ein erstes theologisches Examen ablegen. Die Prüfung wird vom geistlichen Stadtkonsistorium abgenommen, das aus den Pastoren der drei Hauptkirchen besteht, also der St. Petrikerkirche, der Domkirche und der St. Johanniskirche.¹⁷ Den Vorsitz hat Immanuel Justus von Essen inne, der in den Jahren 1759 bis 1780 als Oberpastor die St. Petrikerkirche leitet. Aus den sogenannten *Annales Ecclesiastici Rigenses*, also einer handschriftlichen Chronik der Kirchengeschichte zu Riga, die Essen bis zu seinem Tod geführt hat, geht hervor, wie die Prüfung abgelaufen ist: Der junge Collaborator sei „über willkürliche Artikel der Theologie tentiert und darin wie in der lateinischen und der griechischen Sprache wohlgeübt befunden

¹⁵ Vgl. ausführlich zu dieser Perspektive: Kaspar Renner: „*Und wehe der Predigerfalte!*“ *Der Lebensentwurf des jungen Herder als Kritik der geistlichen Laufbahn*, in: Herder Jahrbuch 12 (2014), S. 35–66.

¹⁶ Die einschlägigen Akten der Rigaschen Ratsoberkanzlei liegen heute im Archiv des Rigaer Museums für Stadtgeschichte und Schifffahrt. Zur Vocation vgl. etwa VRVM, fonds 749 – apraksta 6 – lieta 595, S. 462–464.

¹⁷ Vgl. Peter Harald Poelchau: *Zwei Jahrhunderte Rigascher Kirchengeschichte. 1710–1910*, Riga 1910, S. 3–4.

worden“, allein „im Ebräischen“ habe er sich „das Tentamen verbeten“.¹⁸ Damit ist auf die theologische Grundausbildung verwiesen, die sich Herder während seiner Studienjahre in Königsberg in den Jahren 1762 bis 1764 aneignen konnte. Die Stadt Riga war darauf angewiesen, ihren theologischen Nachwuchs von den ostpreußischen Universitäten zu rekrutieren, vor allem aus Königsberg, da der Lehr- und Forschungsbetrieb der Universität Dorpat mit der Etablierung der russischen Ostseeprovinzen eingestellt worden war. Herder war also nur einer von vielen jungen Geistlichen, die im Lauf des 18. Jahrhunderts nach Riga berufen wurden, um vor der dortigen evangelischen Stadtgemeinde zu predigen.

In seinen *Beiträgen zur Geschichte der Kirchen und Prediger Riga's* aus dem Jahr 1867 gibt uns Christian August Berkholz einige Hinweise, wie sich eine evangelische Stadtgemeinde in Riga allererst konstituiert hat. Den Ausgangspunkt für die Reformation, die in Riga bereits im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts beginnt, bildete die St. Petrikirche, deren Geschichte sich Berkholz im ersten Kapitel seiner *Beiträge* widmet. Die Besonderheit der St. Petrikirche lag darin, dass die Bürgerschaft diese Kirche „als ihre Parochialkirche“ betrachtete und „ein gewisses Patronat“ über sie ausübte, obwohl sie offiziell dem Erzbischof unterstand.¹⁹ Aufgrund dieser besonderen Einflussnahme von Rat und Bürgerschaft wurde hier zuerst ein evangelischer Prediger berufen, nämlich Andreas Knöpken, der im Jahr 1522 nach einer Disputation seine Antrittspredigt an der St. Petrikirche hielt.²⁰ Berkholz stilisiert dies gleichsam zur Urszene der Reformation in Riga. Durch eine neue Kirchenordnung, die in den folgenden Jahren ausgearbeitet und implementiert wurde, rückten die Predigt und der Gemeindegesang in den Mittelpunkt des Gottesdienstes.²¹ Zugleich verweist Berkholz jedoch darauf, dass sich die reformatorischen Gedanken an anderen Kirchen der Stadt erst mit einer gewissen Verzögerung durchsetzten; das gilt vor allem für den Dom, dem sich Berkholz im zweiten Kapitel seiner *Beiträge* widmet. Seit dem 13. Jahrhundert hatten die Erzbischöfe ihren Sitz am Dom;²² der Dom und das im 14. Jahrhundert errichtete Ordensschloss bildeten also gleichsam geistliches und weltliches Regiment einer Herrschaft der katholischen Kirche, die in Livland lange unangefochten blieb – auch wenn sich interne Konflikte gerade im Verhältnis von

¹⁸ Vgl. Sivers: *Herder in Riga* (wie Anm. 2), S. 56. Sivers bezeichnet diese *Annales Ecclesiastici Rigenses* etwas missverständlich als „Pastor Essen's Stadt=Oberpastors=Tagebuch[.]“ Es handelt sich jedoch nicht um ein privates Tagebuch, sondern vielmehr um eine offizielle Chronik, in die der Oberpastor die relevanten Ereignisse aus seinem Amtsbereich in den Jahren 1759 bis 1780 aufzeichnete. Heute liegen die *Annales* im Historischen Staatsarchiv Lettlands (LVVA, fonds 4038, apraksta 2, lieta 788). Der Eintrag zu „Jo. Gottfr. Herders Tentamen und Predigt“ findet sich auf S. 20. Sivers zitiert gelegentlich ungenau, diese Ungenauigkeiten korrigiere ich im Haupttext.

¹⁹ Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 18.

²⁰ Ebd., S. 19.

²¹ Ebd., S. 19–20.

²² Ebd., S. 38.

Domkirche und Ordensschloss ergaben, die Berkholz ausführlich diskutiert.²³ Gegen diesen doppelten Machtkomplex konnten sich Rat und Bürgerschaft jedoch nur allmählich behaupten. Erst im Jahr 1551 wurde ein Vergleich mit dem letzten Erzbischof geschlossen, infolge dessen die Domkirche „unter das Patronat und die Jurisdiktion der Stadt“ kam.²⁴ Neben der St. Petrikerche avancierte damit auch die Domkirche zu einem zentralen Ort für die Selbstkonstitution einer evangelischen Gemeinde in Riga – während in diesen beiden Gemeinden zunächst ausschließlich auf Deutsch gepredigt wurde, etablierten sich an der St. Jacobikerche schon früh evangelische Gottesdienste in lettischer Sprache.²⁵

Während Christian August Berkholz sich in seinen *Beiträgen zur Geschichte der Prediger und Kirchen Riga's* aus dem Jahr 1867 auf die Ereignisgeschichte einzelner Kirchen konzentriert, eröffnet Peter Harald Poelchau, ein späterer Oberpastor der St. Petrikerche, in seiner Darstellung *Zwei Jahrhunderte Rigascher Kirchengeschichte* aus dem Jahr 1910 bereits eine stärker strukturgeschichtliche Perspektive. Vor allem wird hier deutlich, dass die gottesdienstliche Praxis in den verschiedenen Kirchen von Riga wesentlich von einem Wandel der Kirchenordnungen abhängig war. Auch wenn sich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in Riga mehrere Herrschaftswechsel vollzogen, ist diese Geschichte der Kirchenordnungen von einer gewissen Kontinuität geprägt.²⁶ Dabei lassen sich drei Phasen differenzieren: 1) Zunächst ist entscheidend, dass die erste reformatorische Kirchenordnung, die in Riga schon früh eingeführt wurde, auch über das Jahr 1581 hinaus Bestand hatte, als die polnische Herrschaft über Livland begann. Die Selbstverwaltung Rigas in kirchlichen Angelegenheiten wurde nicht gänzlich aufgehoben, auch wenn etwa die St. Jacobikerche gegen den Widerstand des Stadtrates rekatholisiert wurde.²⁷ 2) Mit dem Übergang zur schwedischen Herrschaft im Jahr 1621 wurde nicht nur der evangelische Gottesdienst in der St. Jacobikerche wieder hergestellt. Vor allem wurde zum Abschluss eines längeren Reformprozesses im Jahr 1690 in Riga und ganz Livland eine neue Kirchenordnung eingeführt, die einige reformatorische Grundsätze fixieren sollte.²⁸ So insbesondere die Zentralstellung der Predigt im Gottesdienst, die nicht in der lateinischen Gelehrtensprache, sondern in der Volkssprache gehalten werden sollte,

²³ Ebd., S. 40.

²⁴ Ebd., S. 43.

²⁵ Vgl. ebd., S. 74. Zu einer aktuellen Perspektive auf die Topographie Rigas im Zeitalter der Reformation vgl. Ojars Späritis: *Legende zur Karte „Riga im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung“*, in: Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Teil 3, hrsg. v. Matthias Asche, Werner Buchholz u. Anton Schindling, Münster 2011, S. 110–116.

²⁶ Vgl. dazu grundlegend Poelchau: *Rigasche Kirchengeschichte* (wie Anm. 17), S. 3–10.

²⁷ Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 76.

²⁸ Vgl. Poelchau: *Rigasche Kirchengeschichte* (wie Anm. 17), S. 4–5.

damit sie für die ganze Gemeinde verständlich wäre, sowie die Bedeutung des Gesangs.²⁹ Einzelne Kapitel aus dieser neuen Kirchenordnung wurden regelmäßig von den Kanzeln der Stadtkirchen verlesen.³⁰ 3) Hervorzuheben ist schließlich, dass diese unter schwedischer Herrschaft eingeführte Kirchenordnung auch dann in Kraft blieb, als Riga im Jahr 1710 unter russische Herrschaft kam. Damit hatte die Stadt Riga ihren Anspruch auf Selbstverwaltung nicht zuletzt in kirchlichen Angelegenheiten behauptet.³¹ Insbesondere an der St. Petrikirche, an der Domkirche und an der St. Johanniskirche, aber auch an der St. Jakobikirche wurden im 18. Jahrhundert evangelische Gottesdienste in deutscher, teilweise aber auch in lettischer Sprache abgehalten.

Wie lässt sich die kirchengeschichtliche Entwicklung Rigas in den Jahren zwischen 1710 und 1765 beschreiben – also in jenem halben Jahrhundert, bevor Herder die Kanzel im Dom betritt, um seine erste Predigt zu halten? Berkholz betont in seinen *Beiträgen* zunächst, dass nach den Zerstörungen, die der Große Nordische Krieg mit sich brachte, die Kirchen im Stadtgebiet erst langsam wieder restauriert, die Kanzeln erst allmählich neu besetzt wurden.³² Vor allem fragte sich, wer auf Liborius Depkins, den charismatischen Oberpastor der St. Petrikirche (1702 bis 1710) nachfolgen sollte, der schon im ersten Kriegsjahr gestorben war. Im „chronologischen Verzeichniß der Prediger zu St. Peter“, das Berkholz liefert, sind diese Nachfolger zwar aufgelistet, so vor allem Heinrich von Bruiningk (1712 bis 1736), Bartholomäus Depkin (1738 bis 1746) und Johannes Nicolaus Schultze (1746 bis 1755), sie werden jedoch nicht weiter charakterisiert.³³ Ein eigenständiges Profil gewinnt allein der bereits erwähnte Immanuel Justus von Essen, der die evangelische Gemeinde von Riga als Oberpastor der St. Petrikirche mehr als zwei Jahrzehnte lang geprägt hat.³⁴ Nicht nur sind einige seiner Predigten bereits zu Lebzeiten gedruckt worden, so etwa seine Predigt zur Einweihung des neuen Rathauses im Jahr 1765, auf die Berkholz zu Beginn seiner

²⁹ Vgl. Gustav Buddenbrock: *Sammlung der Gesetze, welche das heutige livländische Landrecht enthalten*, kritisch bearbeitet, Zweiter Band: *Aeltere hinzugekommene Landesrechte*, Zweite Abtheilung und Anhang: *Kirchenrecht und Richterregeln*, Riga 1821. Hier findet sich auch die Kirchenordnung von 1690 mit späteren Zusätzen. Besonders einschlägig für unseren Diskussionszusammenhang sind Capitel II „Von Predigten und ordentlicher Verrichtung des Gottesdiensts“ (Buddenbrock, S. 1714–1727) sowie Capitel XIII „Von Kirchengesängen“ (Buddenbrock, S. 1783).

³⁰ Poelchau: *Rigasche Kirchengeschichte* (wie Anm. 17), S. 5.

³¹ Ebd., S. 3.

³² Vgl. mit Blick auf die Stadtkirchen die Darstellung zur Geschichte der St. Petrikirche (Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 22–24, mit Blick auf die vorstädtischen Kirchen die Darstellung zur Geschichte der St. Gertrudkirche (Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 126–128). Vgl. mit Blick auf den Einfluss des Großen Nordischen Kriegs auf die Kirchengeschichte Rigas allgemein Erich von Schrenck: *Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit*, Riga 1933, S. 3–4.

³³ Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 30–31.

³⁴ Einblicke in die Tätigkeit des Oberpastors Immanuel Justus von Essen gewährt neben den *Annales Ecclesiastici Rigenses* insbesondere der Briefwechsel mit Friedrich Konrad Gadebusch, dessen Abschriften heute in der Lettischen Nationalbibliothek liegen (LNB, fonds R X 111, apraksta 4, lieta 22). Verschiedentlich wird dabei von Herder gehandelt (vgl. etwa den Brief vom 12. Mai 1767 (I, 161)).

Darstellung hinweist.³⁵ Vor allem war er federführend an der Ausarbeitung einer neuen Kirchenagende beteiligt, welche die geltende Kirchenordnung mit Blick auf die Rigaer Verhältnisse konkretisieren sollte. Dieses *Hand=Buch für die Kirchen der Stadt Riga* wurde bereits im Jahr 1760 publiziert.³⁶ Es handelt sich bei diesem *Hand=Buch* gleichsam um ein liturgisches Formular, in dem die bisher gängige Gottesdienstpraxis in Riga festgehalten wird, um die künftige Praxis zu bestimmen, vor allem mit Blick auf die Predigt: Neben einer Perikopenordnung finden sich in diesem *Hand=Buch* vor allem „Kirchen=Gebete“ sowie „Fürbitten und Danksagungen in allerley Fällen“: Diese sind etwa „Für Stadt=Deputirte“ oder „Für ein Mitglied des hiesigen Ministerii“ bestimmt, beziehen sich also nicht zuletzt auf die städtischen Amts- und Würdenträger, welche die Selbstverwaltung der evangelischen Gemeinde garantieren.³⁷

Für die erste Predigt, die Herder am 15. März 1765 im Dom hält, ist diese Kirchenagende einschlägig. In der Agende sind die Predigttexte für die letzten sieben Wochen vor Ostern niedergelegt, und zwar insbesondere für die Wochenpredigten, deren Funktion in der genannten Kirchenordnung ausführlich beschrieben wird.³⁸ Herders Predigt fällt in die dritte Woche vor Ostern, und zwar auf einen Dienstag. Damit ist festgelegt, über welche der insgesamt dreiundvierzig Perikopen der Passionsgeschichte er zu predigen hat, die aus einer Synopse der Evangelien erstellt wurden. Herder steht es also keineswegs frei, sich einen Predigttext auszuwählen – dieser Text wurde ihm zugewiesen. In den *Annales Ecclesiastici Rigenses* vermerkt Oberpastor Immanuel Justus von Essen entsprechend, dass Herder pflichtgemäß über die sechsundzwanzigste Perikope gepredigt habe.³⁹ An dieser Perikope soll er beweisen, dass er predigen kann – die erste Predigt erfüllt also nicht zuletzt die Funktion einer öffentlichen Bewährungsprobe. Die Perikope, die Herder zugewiesen wird, ist verhältnismäßig kurz. Sie markiert jedoch einen wichtigen Wendepunkt in der Passionsgeschichte, genauer gesagt im Gerichtsprozess, der gegen Jesus geführt wird. In der dreiundzwanzigsten Perikope ist Jesus von seinen Anklägern bereits der Gerichtsbarkeit des Pontius

³⁵ Ebd., S. 1. Die Predigt Immanuel Justus von Essens findet sich unter diesem Titel: *Die gnädige Vorsorge Gottes für das Wohl einer Stadt durch Verleihung eines guten Regiments. Am Einweihungstage des Neuen Rathauses der Kayserlichen Stadt Riga, aus Jes. I, 26, in einer dazu besonders angeordneten Predigt, einer sehr zahlreichen Versammlung vorgetragen, und auf Verlangen dem Druck überlassen*, Riga 1765.

³⁶ [Immanuel Justus von Essen u.a.]: *Hand=Buch für die Kirchen der Stadt Riga, zum bequemen Gebrauch dem Druck übergeben*, Riga 1760.

³⁷ Vgl. dazu das Register des *Hand=Buchs*, ebd., S. 238–240.

³⁸ Einschlägig ist hier wieder Capitel II „Von Predigten“ der Kirchenordnung von 1690. Zu den Wochenpredigten heißt es in Paragraph VII dieses Capitels: „In den Wochenpredigten, so in den Städten gehalten werden, sollen die Schriften alten und neuen Testaments kürzlich und gründlich erklärt werden. Ein ganzes, oder wenigstens ein halbes Capitel, nachdem es lang ist, soll jedesmahl (sic!) verlesen oder ausgeleget und das Buch, so man angefangen hat, soll nach der Ordnung zu Ende gebracht werden.“ (Buddenbrock: *Sammlung der Gesetze* (wie Anm. 30), S. 1718).

³⁹ Vgl. Sivers: *Herder in Riga* (wie Anm. 2), S. 56. In den *Annales* findet sich zu Herders erster Candidatenpredigt folgender Eintrag: „den 15ten März, dienstags nach Dominica Lactare über die gewöhnliche 26^{ste} Lection der Passions=Geschichte seine erste Predigt von der Unschuld Jesu Christi abgeleget hat.“

Pilatus überantwortet worden,⁴⁰ bevor dieser den Angeklagten in der fünfundzwanzigsten Perikope einem ersten Verhör unterzieht, das dieser verkehrt, indem er auf Fragen nur mit Gegenfragen antwortet.⁴¹ In der sechszwanzigsten Perikope wird dieser kritische Punkt des Gerichtsverfahrens noch deutlicher markiert: Jesus *erwidert* nicht mehr, er *schweigt*. Genau auf diesen Aspekt konzentriert sich Herder in seiner ersten Predigt, er widmet sich vor allem einem zentralen Satz dieser Perikope. Dieser lautet: „Und da Er verklaget ward von den Hohenpriestern und Aeltesten, antwortete Er *nichts*.“ (Hervorhebung, K.R.)⁴²

Aus diesem „nichts“ entwickelt Herder die eigentliche Pointe seiner ersten Kandidatenpredigt am Dom. Sie liegt im scheinbaren Widerspruch begründet, dass Jesus seine Glaubwürdigkeit gerade dadurch unter Beweis stellt, dass er schweigt: „Er, der schon zweimal ein Bekenntnis der Wahrheit abgelegt: schwieg – und dies Schweigen“, so formuliert Herder diesen Grundgedanken seiner Predigt, „ist der größte Redner seiner Unschuld.“ (SWS 32, 245) Wenn Herder „dies Schweigen“ zum „größte[n] Redner“ der Unschuld stilisiert, dann deutet sich darin bereits eine grundlegende Kritik an jenen Verfahren der Evidenzstiftung an, welche die klassische Rhetorik kennzeichnen, insbesondere die Gerichtsrhetorik. Diese Kritik wird Herder in späteren Predigten, vor allem in seinen Predigten als Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Gemeinden, aber auch in einigen predigtbezogenen Abhandlungen weiterentwickeln. Seine erste Predigt entwirft also gleichsam einen *ordo inversus* der klassischen Gerichtsrhetorik: Wie der Angeklagte seine Integrität dadurch bezeugt, dass er schweigt, verlieren die Ankläger jede Glaubwürdigkeit, indem sie reden: Je heftiger die Hohepriester und Schriftgelehrten klagen, desto unglaubwürdiger wirken sie und ihre Anklagen. „Zwei Beweise der Unschuld Jesu sind uns also für die Augen gemalet“, kommentiert Herder diese Szene des Gerichts abschließend, „das 1te aus der Anklage seiner Feinde selbst; das 2te nicht aus den Worten, sondern aus dem Stillschweigen des Heilands;“ (SWS 2, 246).

Wenigstens cursorisch geht Herder dabei bereits auf den wichtigsten Punkt der Klage ein, die gegen Jesus geführt wird, nämlich den Vorwurf, dass er durch seine Predigtstätigkeit das Volk aufgebracht habe: „Er hat das Volk erregt, dadurch das er gelehret hat“, lautet dieser Anklagepunkt in Kurzform (SWS 32, 244). Davon ausgehend entwickelt Herder bereits eine Apologie jener charakteristischen Predigtweise, die von Hohepriestern und Schriftgelehrten kritisiert wird: Herder spricht von „gewaltige[n] Predigten“, die Jesus zunächst vor dem engeren Kreis seiner Jünger, dann vor einem größeren Publikum gehalten habe (SWS 32, 244). Worin der Vorbildcharakter

⁴⁰ *Hand=Buch* (wie Anm. 36), S. 61–64.

⁴¹ Ebd., S. 66–68.

⁴² Ebd., S. 69.

dieser „gewaltigen“ Predigten auch für die gegenwärtige Praxis liegt, dieser Frage wird sich Herder wiederum in seinen späteren Predigten ausführlicher widmen, nicht zuletzt in seiner Antrittspredigt als Pastor Adjunctus an der Jesuskirche vom 15. Juli 1767, die von der Bergpredigt ausgeht. Schon in seiner ersten Predigt als Candidat wird jedoch deutlich, dass ihn Jesus als Redner gerade deshalb fasziniert, weil er gegen die rhetorische Angemessenheitsregel des *Aptum* verstößt, und zwar in doppelter Hinsicht, sowohl quantitativ, als auch qualitativ: Während sich Jesus einerseits der klassischen Gerichtsrhetorik durch *radikale Verweigerung* entzieht, überschreitet er die Konventionen der geistliche Beredsamkeit durch den *Exzess*. Damit sind zwei Extrempunkte markiert, zwischen denen sich eine christliche Rhetorik bewegen könnte.

In seiner eigenen Predigt, der ersten Kandidatenpredigt am Dom, vermeidet Herder diese Extreme jedoch: Er schweigt nicht, aber er predigt auch nicht gewaltig. Er wahrt alle Regeln des *Aptum* und des *Decorum*, wohl auch im Bewusstsein, dass Vorgesetzte wie Oberpastor Immanuel Justus von Essen dieser Predigt selbst beiwohnten. Das versammelte Dompublikum soll also nicht verstört, sondern vielmehr belehrt und erbaut werden. Dass Herder weitgehend konventionelle Wirkungsabsichten verfolgt, wird bereits in der Bibelexegese deutlich, die den Hauptteil der Predigt bildet: Neben der *rhetorikkritischen Perspektive* auf das Gerichtsverfahren – mit Blick auf die Performanz des Schweigens –, wird hier vor allem auch eine *moraldidaktische Perspektive* entfaltet – in Bezug auf das Problem der Unschuld. So wird Jesus nicht zuletzt als „Muster der Tugend“ eingeführt (SWS 32, 241), das heißt als ein klassisches moralisches Exemplum, das der Gemeinde zur Nachahmung empfohlen wird, auch wenn es in seiner Perfektion nicht erreicht werden könne. Durch die *Didaxe* ist somit bereits die *Applicatio* vorbereitet, die den Schlussteil der Kandidatenpredigt darstellt: „Die Unschuld zu erlangen: das Böse sehen, Gott anflehen; die Unschuld zu bewahren, durch Gebet“, lauten die wichtigsten Punkte zu dieser Anwendung der Predigt auf die eigene Lebensführung, die Herder bereits in seiner Disposition vermerkt (SWS 32, 251). Sowohl in ihrem Plan, als auch in ihrer Ausführung bewegt sich seine erste Kandidatenpredigt am Dom also noch in den Grenzen dessen, was erwartbar ist.

Wie Herder seine Amtsfunktion als Candidat selbst wahrnimmt und bewertet, geht aus seinem Briefwechsel insbesondere des Jahres 1765 hervor. Besonders aufschlussreich sind dabei die Briefe, die er mit Johann Georg Hamann wechselt. „Was meinen Sie von einem muthwilligen Knaben, der um die Candidatur leichtsinnig angehalten“, heißt es in einem Brief von Mitte Februar 1765 mit Blick auf die Amtseinführung: „Nächstens werde ich vor einem Sancto Reverendo Ministerio feierlich Reichsstädtisch rigore examiniert werden, ehe ich Kragen und Reverende bekomme.“ (DA 1, 39). Allzu große Erwartungen an die ersten Kandidatenpredigten sollen dabei nicht geweckt werden: „Indeß traue ichs meiner Stimme nicht zu, eine Posaune im heiligen Peter

oder Dom zu seyn;“ (DA 1, 39). Wenn Herder hier Zweifel an seiner Stimmgewalt äußert – und zwar indem er auf den biblischen Topos der durch Posaunen verkündeten Offenbarung anspielt, der in der Apokalypse beschrieben wird –, dann ist das sicher nicht nur in einem buchstäblichen, sondern zugleich in einem übertragenen Sinne zu verstehen: Während der Candidatur ist Herders Gestaltungsfreiheit als Prediger schon allein amtsfunktional deutlich eingeschränkt, er muss zunächst gewisse Erwartungen erfüllen, die in ihn gesetzt wurden. Da helfen auch die regelmäßigen Deklamationsübungen nicht weiter, die Herder schon während seiner Candidatur betreibt, um seine Ausdrucksfähigkeit auch physisch zu steigern. Zugleich ist zu bedenken, dass er in seinem Wirkungsradius auf die deutschsprachigen Gottesdienste im Stadtgebiet begrenzt bleibt: „und meinem eigensinnigen Gedächtnis [traue ichs nicht zu]“, setzt Herder seinen kleinen Lasterkatalog eines Candidaten fort, „um der 4ten Bitte willen eine lettische Zunge einzupfropfen.“ (DA 1, 39, vgl. DA 11, 19 u. 21). Und in der Tat: Sein Vaterunser hat Herder während der gesamten Amtszeit in Riga nicht auf Lettisch gesprochen.

III) Herder als Pastor Adjunctus: Höhepunkt seiner geistlichen Karriere in Riga

Wie zielstrebig Herder seine geistliche Karriere weiterverfolgt, geht aus den Akten, Publica und begleitenden Protokollen des Stadtrats hervor, die Jegør von Sivers in seiner Quellensammlung *Herder in Riga* im Jahr 1868 publiziert hat. Während Herder als Candidat im Dom nur unregelmäßig predigte, wird er im April 1767 zum Pastor Adjunctus an den beiden vorstädtischen Kirchen berufen, nämlich an der Jesuskirche sowie an der St. Gertrudkirche, um dort regelmäßig zu predigen. Diese Beförderung erfolgte im Zuge von Bleibeverhandlungen, die in den Protokollen des Stadtrats genauestens dokumentiert sind. Daraus geht hervor, dass Herder zunächst einen Ruf nach Sankt Petersburg erhalten hatte, um an der Schule der dortigen evangelischen Gemeinde als Inspektor zu unterrichten – es war ihm also eine Position angeboten worden, die nicht nur deutlich besser vergütet, sondern auch weit einflussreicher war als diejenige, die er als Collaborator an der Domschule in Riga besetzte.⁴³ Herder entschied sich dennoch, in Riga zu bleiben – er stellte jedoch einige konkrete Forderungen, die sein Dienstherr, nämlich der Inspector der Domschule, an den Stadtrat weiterleitete:⁴⁴ Herder forderte einerseits, dass er von einigen Dienstpflichten als Collaborator dispensiert würde – insbesondere von Vertretungsstunden –, und andererseits, dass er gleichzeitig eine Adjunctur ausüben könne.⁴⁵

⁴³ Vgl. Sivers: *Herder in Riga* (wie Anm. 2), S. 45.

⁴⁴ Ebd., S. 45: „Der Herr Gerichts=Vogt Berens, als Inspector der Dohm-Schule trug an“, beginnt das diesbezügliche Protokoll des Stadtrats vom 20. April 1767: „Es hätte der bey selbiger lateinischer Schule bestellte Collaborator, Dom: Johann Gottfried Herder, Ihm Hrn. Referenten, eröffnet, wie daß er von der lutherischen Gemeinde zu St. Petersburg, bey der, zu der dortigen St. Peterskirche gehörigen lutherischen Schule als Inspector mit einem angebohtenen jährlichen Gehalt von 700 Rubel vociret worden [...]“

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 48.

Herder ging also davon aus, dass sich Lehr- und Pfarramt ohne weitere Probleme miteinander kombinieren ließen.⁴⁶ In der Begründung seines Antrags betont Herder, dass er dem „hiesigen Publicum“ gerade in dieser doppelten Funktion „auch ferner nutzbar“ sein könne.⁴⁷ Damit greift er auf eine Gedankenfigur zurück, die er bereits in seiner Abhandlung *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?* aus dem Jahr 1765 entwickelt hatte: Hier waren Katheder und Kanzel gleichermaßen als wichtige Foren der Aufklärungsarbeit markiert worden (vgl. FHA 1, 46–47). Offenbar konnte dieses Argument auch im Jahr 1767 noch überzeugen. Jedenfalls wurde Herders Antrag fast vollständig bewilligt. Vor allem wurde die Adjunctur an den beiden vorstädtischen Kirchen, die zuvor mit dem Pastorat einer ländlichen Gemeinde verbunden war, von diesem entkoppelt, damit Herder die Position neu besetzen konnte.⁴⁸ Es sei schon immer sein „sehnlichster Wunsch und Verlangen“ gewesen, „sich dem Prediger=Amte“ voll und ganz „zu widmen“, hatte Herder in den Verhandlungen zu Protokoll gegeben.⁴⁹ Nun konnte sich dieser Wunsch realisieren.

Zuvor jedoch hatte Herder ein zweites Examen zu absolvieren, das im Juni 1767 stattfand. Dies geht ebenfalls aus den Protokollen des Stadtrats hervor. Auch dieses Examen wird vom geistlichen Stadtkonsistorium abgenommen, das der Oberpastor der St. Petrikerche Immanuel Justus von Essen leitet. In den Protokollen ist seine abschließende Bewertung des Examens festgehalten. Der Candidat habe „nicht nur eine solche richtige, sondern auch eine gute und gründliche Kenntniß der Theologie gezeigt“⁵⁰. Damit ist auch dieses zweite theologische Examen bestanden. Wie kann man sich den Ablauf dieses sogenannten Konsistorialexamens vorstellen? Zunächst hatte Herder eine kurze Examensarbeit zu schreiben, die dann Grundlage für eine Disputation war. Beide Prüfungsleistungen waren, dem zeitgenössischen Disputierbetrieb gemäß, in lateinischer Sprache zu erbringen. Die Arbeit, die Herder einreichte, trägt den Haupttitel *De Spiritu sancto auctore salutis humanae*, mit dem Untertitel *Theses theologicae Venerando Ministerio V. D. Rigensi oblatae*.⁵¹ In zehn Thesen argumentiert Herder, dass „der heilige Geist der wahre, erste und einzige

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 46.

⁴⁷ Vgl. ebd.

⁴⁸ Die Adjunctur war ursprünglich mit dem Pastorat der Bickerschen Kirche verbunden, das Gottfried Ruhendorff innehatte. Zur Geschichte dieser Kirche vgl. Immanuel Justus von Essens Predigt zur Neueinweihung. Ders.: *Kirchen, als heilige Stätten, Gottes=Häuser und Pforten des Himmels. Bei der Einweihung der neuen Catharinen=Kirche zu Bickern, den 1. October 1766 vorgestellt, und, nebst einer kurzen Nachricht, von dieser Gemeinde auf Verlangen dem Druck vorgelegt*, Riga 1766. Herder verfasste eine *Kantate zur Einweihung der Katharinen Kirche auf Bickern*, die ebenfalls im Jahr 1766 nicht nur in deutscher, sondern auch in lettischer Sprache publiziert wurde (Exemplare der jeweiligen Erstdrucke mit handschriftlichen Anmerkungen liegen in der Lettischen Nationalbibliothek).

⁴⁹ Zit. n. Sivers: *Herder in Riga* (wie Anm. 2), S. 46.

⁵⁰ Ebd., S. 53.

⁵¹ Das von Herder verfasste Exemplar dieser Abhandlung liegt heute im Historischen Staatsarchiv Lettlands, und zwar als Teil einer Sammelhandschrift, die Johann Schweder, Pastor Adjunctus an der Jesuskirche, im Jahr 1817 unter dem Titel *Abhandlungen und Lebensläufe Rigaischer Stadt=Prediger zum Behuf des Ordinations=examens* angelegt und mit einem kurzen Vorbericht versehen hat (LVVA, fonds 4038, apraksta 2, lieta 820). Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und ausführlich kommentiert wurde diese Examensarbeit zuerst von Johannes Kirschfeld: *Herders*

Urheber des menschlichen Heils“ sei.⁵² Damit folgt Herder in seiner Argumentation genau den Dogmen der evangelisch-lutherischen Kirche in Livland,⁵³ und zwar in doppelter Hinsicht – sowohl mit Blick auf das Konzept des heiligen Geistes als auch die Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Heils. Deutlich wird in der Examensarbeit jedoch bereits eine Argumentationsweise, die weniger dogmatisch, als vielmehr exegetisch ausgerichtet ist, und die sich als charakteristisch für Herders weitere Entwicklung erweisen wird: So geht er insbesondere der Wendung „pneuma [tou] theou“ nach, um zu zeigen, dass Gott und heiliger Geist im biblischen Sprachgebrauch keineswegs gleichbedeutend sind.⁵⁴

An einem entscheidenden Punkt aber weicht Herder von den Auffassungen der lutherischen Orthodoxie ab – nämlich in der Frage nach dem Verhältnis von Geist und Schrift. Auch bei Herder erscheint die heilige Schrift als privilegiertes Ausdrucks- und Wirkungsmedium des heiligen Geistes. In seiner fünften These wendet er sich jedoch gegen die herrschende Lehre von der „Verbalinspiration“: Vor allem bestreitet er, dass die biblische Sprache einen göttlichen Ursprung habe – ihr Ursprung sei menschlich.⁵⁵ Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt für Herders Selbstverständnis als Prediger, der die Bibel immer wieder neu für die Gegenwart aktualisieren will; in seiner Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* aus dem Jahr 1768 wird Herder diesen Grundgedanken weiter entwickelt. Im Prüfungsgespräch wird dieser Punkt nicht weiter diskutiert, obwohl eine der ersten Fragen auf die „spiratio“ als spezifische Erscheinungsform des Geistes abzielt. In jedem Fall scheint Herder die Kommission überzeugt zu haben; Christian Ravensberg, der damalige Oberpastor der Johanniskirche, der das Protokoll wahrscheinlich angefertigt hat, schreibt in einer Randbemerkung, dass Herder zwar „weit entfernt von jeder Dogmatik“, aber sicher kein „Libertin“ sei.⁵⁶

In seinen *Beiträgen zur Geschichte der Prediger und Kirchen Riga's* geht Christian August Berkholz nicht nur auf die Stadtkirchen ein, sondern auch auf die beiden vorstädtischen Gemeinden, also die Jesuskirche und die St. Gertrudkirche, an die Herder im Jahr 1767 als Pastor Adjunctus berufen wird. Während die St. Gertrudkirche bereits unter der polnischen Herrschaft ab dem Jahr 1581,

Konsistorialexamen in Riga im Jahre 1767, Riga 1935 (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga, Band 5, Nummer 5). Diese deutsche Übersetzung wird im folgenden zitiert.

⁵² Zit. n. Kirschfeldt: *Herders Konsistorialexamen* (wie Anm. 51), S. 12.

⁵³ „[D]ass die Dogmen der lutherischen Kirche, die auch durch die Konkordienformel im Symbol festgelegt werden,“ gibt Kirschfeldt dies in seiner deutschen Übersetzung wieder, „der Vernunft nicht zuwiderlaufen, mit dem Worte Gottes aber ganz genau übereinstimmen.“ (Zit. n. Kirschfeldt: *Herders Konsistorialexamen* (wie Anm. 51), S. 12).

⁵⁴ „In unsern Tagen, da man bei der Auslegung der Schrift die Sprachwissenschaft fast zu sehr liebt, hat man es gewagt, das heilige Wort ruach und pneuma in lauter Eigenart der Redeweise zu verdrehen, [...] so dass pneuma theou nichts bedeuten will, als dass Gott selbst genannt wird. Aber dass dieser Sprachgebrauch, der aus einer neueren Sprache zu Unrecht abgeleitet wird, deutlich dem Geist der allerältesten Sprache widerspricht, sieht jeder.“ (Zit. n. Kirschfeldt: *Herders Konsistorialexamen* (wie Anm. 51), S. 8).

⁵⁵ Vgl. Kirschfeldt: *Herders Konsistorialexamen* (wie Anm. 51), S. 13–15.

⁵⁶ Zit. n. Kirschfeldt: *Herders Konsistorialexamen* (wie Anm. 51), S. 35.

als die Gegenreformation um sich griff, als evangelische Gemeinde neu gegründet worden war, wurde die Jesuskirche erst unter schwedischer Herrschaft ab dem Jahr 1621 eingeweiht, als die Reformation wieder hergestellt und in der Bevölkerung weiter verankert wurde.⁵⁷ Aufgrund des evangelisch-lutherischen Kirchengesetzes, das in dieser Epoche eingeführt wurde, kam der Predigt in den Gottesdiensten, die in den Vorstädten abgehalten wurden, eine zentrale Bedeutung zu. Um ein möglichst großes Publikum zu erreichen, wurde in den vorstädtischen Kirchen in regelmäßigem Wechsel sowohl in deutscher, als auch in lettischer Sprache gepredigt.⁵⁸ Darin spiegelt sich die besondere Bevölkerungsstruktur der Vorstädte wider. Vor allem im Lauf des 17. und 18. Jahrhunderts war die vorstädtische Bevölkerung nicht nur deutlich angewachsen, sondern hatte sich auch diversifiziert. Während die Stadt selbst von deutschen Bürgern und Gelehrten dominiert wurde, hatten sich in den Vorstädten auch die niederen Stände angesiedelt, darunter Handwerker, Dienstboten und freigelassene Bauern, die lettisch sprachen.⁵⁹ Zur deutschen und lettischen Bevölkerung in den Vorstädten kam ein wachsender russischer Bevölkerungsanteil, vor allem seit Beginn der russischen Herrschaft über Riga ab dem Jahr 1710 – daher wird ein Teil der Vorstadt bis heute noch als „Moskauer Vorstadt“ bezeichnet;⁶⁰ nicht zuletzt hatten sich hier Altgläubige niedergelassen, die von der russisch-orthodoxen Kirche als Minderheit ausgegrenzt wurden. Diese konfessionelle und ethnische Vielfalt spiegelt sich in den Predigten, die Herder als Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Gemeinden hält, wenigstens implizit wider.

So ist zwar zu betonen, dass Herder ausschließlich in deutscher Sprache predigt und daher jeweils auch nur den deutschsprachigen Teil der Gemeinde an der Jesuskirche und an der St. Gertrudkirche erreichen kann. Vom Predigen in lettischer Sprache ist Herder gleich zu Beginn seiner Adjunctur an diesen Kirchen „dispensiert“ worden, wie Christian August Berkholz bemerkt.⁶¹ Zugleich scheint Herder in seiner Antrittspredigt an der Jesuskirche vom 15. Juli 1767 nicht nur das vorstädtische Gemeindepublikum, sondern ebenso ein städtisch geprägtes Gastpublikum im

⁵⁷ Vgl. Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 122–123 (zur Gründungsgeschichte der St. Gertrudkirche), S. 142–143 (zur Gründungsgeschichte der Jesuskirche). Eine weiterführend Darstellung bietet zunächst Arthur Brusdeylins: *Geschichte der Jesus=Kirche zu Riga anlässlich ihres 300=jährigen Bestehens 1638 – 1938*, Riga 1938, v.a. S. 7–29; die aktuellste und zugleich quellenreichste Darstellung zu Geschichte und Gegenwart der Jesuskirche findet sich bei Austra Avotiņa: *Jēzus baznīca Rīgā* (Onlinequelle: http://www.jezusdraudze.lv/data/2010_02_01_baznicas%20vesture%20lat.pdf; letzter Zugriff: 30.10.2014).

⁵⁸ Ebd., S. 146: „So geschah es denn, daß gerade hier von einer lettischen Predigt nicht Umgang genommen werden konnte, indem bald der Gottesdienst in der Jesus= und Gertrudkirche alternierend einen Sonn= und Festtag um den andern deutsch und lettisch gehalten wurde, wie denn gegenwärtig in fünf Kirchen von sieben Predigern die zahlreiche lettische Gemeinde Riga's bedient wird.“

⁵⁹ Ebd., S. 146: „Daß schon im vorigen Jahrhundert bei der bestehenden Leibeigenschaft in der Stadt so viele Letten bauerlichen Standes sich seßhaft machen konnten, ist nur aus dem Umstand zu erklären, daß die Hiesigen theils Freigelassene, theils solche waren, die mit Genehmigung ihrer Erbherren für eine gewisse jährliche Abgabe ihren Erwerb in mancherlei Beschäftigung fanden [...]“

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 142.

⁶¹ Ebd., S. 148: „So wurde denn die Einrichtung getroffen, daß man ihm die Adjunctur an den beiden vorstädtischen Kirchen übertrug, wobei er von der Amtsverwaltung in lettischer Sprache dispensiert wurde.“

Blick zu haben⁶² – offenbar ist ihm eine große Zahl von Anhängern in die Jesuskirche gefolgt, um seine Antrittspredigt zu hören. So verweist Herder in seinen Vorbemerkungen zur Predigt auf eine „ungewöhnlich zahlreiche Versammlung“, die sich in der Jesuskirche eingefunden habe (SWS 31, 18). Ein Teil dieses Publikums wird gleich zu Beginn der Predigt jedoch performativ ausgeschlossen: Herder betont, dass er nicht für diejenigen predige, die allein „am Bande der Neugierde“ gekommen seien, um dem gesellschaftlichen Ereignis einer „Introductionrede“ beizuwohnen, die einen gewissen Seltenheitswert verspricht (SWS 31, 18). In besonders deutlichen Worten wendet sich Herder dabei gegen ein ästhetizistisches Predigtverständnis, das am ehesten wohl den Zirkeln des gebildeten Stadtbürgertums zugeschrieben werden kann: Wer erwarte, dass er seine Predigt in einem „feingestrickten Netze von Ausdrücken und Modeempfindungen“ entwickle, der werde gewiss enttäuscht werden (SWS 31, 18).

Wie Björn Hamsch zurecht betont hat, ist diese Enttäuschung bestimmter Publikumserwartungen durchaus konventionell,⁶³ sie wird also ihrerseits vom gebildeten Publikum erwartet. Entsprechend genau hat Herder sie in der Disposition zu seiner Antrittspredigt vorbereitet, die ebenfalls überliefert ist (vgl. Herder Nachlass XXII, 17, Bl. 11^r u. 11^v). Er belässt es jedoch nicht bei diesem weitgehend formalisierten Spiel mit den Publikumserwartungen. Vielmehr nimmt er seine Antrittspredigt zum Anlass, um einige ganz grundlegende Reflexionen zum „wechselseitige(n) Verhältnis“ zu entwickeln, das sich künftig zwischen Prediger und Zuhörer ergeben soll (SWS 31, 20): Was erwartet der Prediger von seinen Zuhörern, was erwarten diese umgekehrt von ihm? In einer charakteristischen Wendung bezeichnet Herder dies als den „Gesichtspunkt“, aus dem er diese Antrittspredigt und seine künftigen Predigten „gerne betrachtet und zugehört wissen“ will (SWS 31, 18). Diese metareflexive Wendung ist kennzeichnend für Herders frühe Predigten, nicht nur für seine Antrittspredigt an der Jesuskirche, sondern auch für diejenige an der St. Gertrudkirche, die wenig später am 25. August 1767 vor einem vergleichbaren Publikum gehalten wird (vgl. Herder Nachlass XXV, 20 u. 21).

Neben dem vorstädtischen Gemeinde- und dem städtischen Gastpublikum hat Herder dabei eine dritte Hörergruppe im Blick, nämlich die Vertreter des Magistrats (vgl. SWS 31, 17) sowie die geistlichen Kollegen und Vorgesetzten vom evangelisch-lutherischen Stadtkonsistorium, welche ihm die Adjunctur an den vorstädtischen Kirchen allererst vermittelt haben. So verweist Herder zu Beginn seiner Antrittspredigt an der Jesuskirche explizit auf die „Anwesenheit der Obern“, die ihm in sein neues Amt verholfen haben (SWS 31, 18). In verschiedenen Formeln der Ergebenheit und der Dankbarkeit werden diese „Obern“ im Lauf dieser Predigt immer wieder angesprochen

⁶² Vgl. ebd., S. 148.

⁶³ Vgl. Hamsch: *Rhetorik bei Herder* (wie Anm. 12), S. 121.

(vgl. SWS 31, 17, 19 u. 42). Dabei ist zu vermuten, dass nicht nur Herders direkter Vorgesetzter an der Jesuskirche anwesend war, nämlich der Pastor George Bärnhoff, sondern auch führende Repräsentanten des geistlichen Stadtkonsistoriums, wie etwa der Oberpastor Immanuel Justus von Essen. Wenn Herder in seiner Antrittspredigt sich und seinen Zuhörern sehr ausführlich „Rechenschaft“ darüber ablegt, wie er sein geistliches Amt verstehen will (SWS 31, 19), dann geschieht dies also nicht nur im Hinblick auf die imaginäre Urteilsinstanz Gottes, die mehrfach angerufen wird (vgl. SWS 31, 19), sondern auch mit Rücksicht auf die ganz reale Entscheidungskompetenz der Vorgesetzten. Die Frage nach Sinn und Zweck der geistlichen Amtsführung, die bereits in der Einleitung zur Antrittspredigt aufgeworfen wird (vgl. SWS 31, 17–21), entwickelt Herder dabei in zwei Perspektiven.

Zunächst in autobiographischer Hinsicht: So blickt er auf seinen eigenen Werdegang als Prediger zurück, der ihn von der Candidatur an den Stadtkirchen schließlich in das Amt eines Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Gemeinden geführt hat. Dabei wird zunächst die Kontingenz der eigenen Lebens- und Bildungsgeschichte herausgestellt: Die „wenigen Schritte“, die er bisher in seiner „Laufbahn“ getan habe – also die Ankunft in Riga, der Ruf nach Sankt Petersburg, dessen Abwehr und die Beförderung – seien „alle unerwartet, unvorhergesehen, wenigstens unerwünscht“ gewesen (SWS 31, 20). Diese Kontingenzerfahrung wird jedoch nur ausgestellt, um sogleich relativiert zu werden. In seiner Antrittspredigt geht Herder noch von der Vorstellung aus, dass auch die scheinbar zufällige Verkettung von Ereignissen einer göttlichen Providenz folge, die jedoch erst im Rückblick beobachtbar werde: Der geistliche Beruf wird als göttliche Berufung dargestellt (SWS 31, 21). Später wird Herder einige Zweifel an dieser Vorstellung artikulieren, insbesondere im *Journal meiner Reise im Jahr 1769*.⁶⁴ Die bildungssoziologische Perspektive auf die Frage der geistlichen Amtsführung, die Herder im *Reisejournal* entwickeln wird, klingt dabei bereits in seiner Antrittspredigt an; sie ergänzt und erweitert die autobiographischen Reflexionen, die mit einem Gebet abgeschlossen werden (SWS 31, 21), als zweiter Gesichtspunkt: So fragt Herder ganz allgemein nach „Verbindlichkeit“ und „Werth“ des geistlichen „Standes“, in den er als Pastor Adjunctus nun endgültig eingetreten sei (SWS 31, 19): Welche Aufgaben haben die Vertreter des geistlichen Standes im Rigaer Kontext, aber auch darüber hinaus? Diese Frage, die Herder in seiner Abschiedspredigt weiter entwickeln wird, ist der Ausgangspunkt für die ausführliche Bi-belexegese, die er in seiner Antrittspredigt entwickelt.

⁶⁴ Vgl. dazu Renner: *Predigerfalte* (wie Anm. 15), bes. S. 35–36.

In diesen exegetischen Ausführungen geht Herder von einem Text aus, der für eine Antrittspredigt denkbar gut geeignet ist, nämlich von der Bergpredigt. In dieser wohl wirkmächtigsten Predigt, die von Jesus überliefert ist, erkennt Herder das Vorbild für jene Predigten, die er künftig selbst in der Jesuskirche halten will (vgl. SWS 31, 22); zugleich wird der Prediger Jesus als ideale Verkörperung jener Einheit von Leben und Lehre interpretiert, die auch Herder verwirklichen will (vgl. SWS 31, 35).⁶⁵ In den kontextualisierenden Vorbemerkungen zur Perikope aus der Bergpredigt, die Herder für seine Predigt aufgegeben ist – nämlich Matth. 5, 20-26 –, diskutiert er zunächst die Frage, zu wem Jesus in seiner Bergpredigt eigentlich spricht. Dabei differenziert Herder zwischen zwei verschiedenen Hörergruppen. So betont Herder, dass Jesus die Bergpredigt zwar in einem Augenblick hält, als sich eine „große Menge Volks“ um ihn versammelt habe (SWS 31, 22). Auch für dieses allgemeine Publikum sei die Bergpredigt verständlich, da sie das Gesetz erklärt und das Evangelium verkündigt. Vor allem sei sie jedoch für die kleinere Gruppe der Apostel bestimmt, deren „Fehler und eingewurzelte Vorurteile“ kritisiert werden sollen (SWS 31, 22). Die Bergpredigt sei in erster Linie also an die geistliche Elite gerichtet, die auf eine neue Glaubens- und Gewissenspraxis verpflichtet werden soll.

Wie Herder herausarbeitet, wird diese neue Glaubenspraxis in polemischer Abgrenzung zu einem Gerechtigkeitskonzept entwickelt, das den „Schriftgelehrten und Pharisäer(n)“ zugeschrieben wird (SWS 31, 22). Dieses beruhe auf einer Verwechslung von Gerechtigkeit mit bloßer „Gesetzlichkeit“ (SWS 31, 21) und erschöpfe sich in den rein äußerlichen Vollzügen des Zeremonialgesetzes, also etwa darin, zu beten, zu fasten oder „geistliche Denkkärtchen an den Händen“ zu tragen (SWS 31, 24). Wenn Herder diese Praxis als falsch verstandene „Werkheiligkeit“ bezeichnet und kritisiert (SWS 31, 25), dann rekurriert er auf den lutherischen Grundgedanken, dass Rechtfertigung nicht durch das Gesetz, sondern allein durch den – in der Schrift verbürgten – Glauben gelingen könne. Auch im zweiten Jahrhundert nach der Reformation habe sich dieser Gedanke jedoch nicht in ganz Livland durchgesetzt. So fänden sich auch im gegenwärtigen „Prediger-Stande“ der dortigen evangelisch-lutherischen Kirche durchaus noch Relikte einer „Pharisäischen Gerechtigkeit“ (SWS 31, 25). Wenigstens implizit formuliert Herder damit eine Kritik an den Vertretern der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit, die sich zu seiner Antrittspredigt in der Jesuskirche versammelt haben (vgl. SWS 31, 26).⁶⁶

Dieser lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit redet Herder also ins Gewissen, allein das Wort Gottes zu verkündigen, ohne es durch „Zusätze und Menschensatzungen“ (SWS 31, 26) willkürlich

⁶⁵ Vgl. Hambsch: *Rhetorik bei Herder* (wie Anm. 12), S. 123–124.

⁶⁶ So wendet sich Herder in seiner Aktualisierung der frühchristlichen Debattenlage zwar vehement gegen die „Pharisäer“, kaum jedoch gegen die „Sadducäer“, die als „Freidenker in der Religion“ bezeichnet werden. Die genretypische Freigeist-Kritik tritt also gegenüber der Pharisäer-Kritik in den Hintergrund (vgl. SWS 31, 25).

zu verändern. Die Geistlichen werden an ihre Vorbildfunktion für das ganze Volk erinnert, nicht zuletzt für das einfache Volk, dessen abergläubische Praktiken dann ganz explizit kritisiert werden: „Wie oft findet man insonderheit in den niedrigen Ständen“, fragt Herder, „Spuren von altem heidnischen Aberglauben, von dummen Gebräuchen, die von den Vätern heruntergeerbt sind: von Cerimonien, die man der Religion Gottes obanflicket.“ (SWS 31, 26). Als Kehrseite der Pharisäerkritik, die Herder in seiner aktualisierten Bergpredigt entwickelt, erscheint somit die Pöbelkritik: Die Autorität des Pharisäers, so Herders blickleitende These, gründe sich allein darauf, dass er vom „Pöbel“(.) verehrt werde (SWS 31, 24). Dieser wird freilich nur in seiner Abwesenheit kritisiert – die niedrigsten Stände der Vorstädte kann Herder schon allein deshalb nicht erreichen, weil er ausschließlich in deutscher Sprache predigt.⁶⁷

Daher hat das Projekt einer christlichen Volksbildung, das Herder in seiner Antrittspredigt aus dem Jahr 1767 skizziert (vgl. SWS 31, 28), von Beginn an eine begrenzte Reichweite. Das gilt auch für die darauf folgenden Predigten an den vorstädtischen Gemeinden, in denen Herder einige religiöse Kulturtechniken vermitteln will, damit der „Gottesdienst des Herzens“, der in der Antrittspredigt gefordert wird (SWS 31, 27), auch im Alltag praktiziert werden kann. In der Predigt *Über das Gebet* etwa, die Herder im Jahr 1768 ebenfalls an der Jesuskirche halten wird, soll das bildungsfähige Publikum über eine angemessene Form des Gebets aufgeklärt werden. In polemischer Absicht wendet sich Herder dabei gegen eine vorgebliche „Handwerksmeinung des christlichen Pöbels“, nach der sich das Beten im bloßen Ritual erschöpft, die Knie zu beugen und die Hände zu falten, um einige „un- oder halbverstandene Worte“ auswendig herzusagen (SWS 31, 78). In Abgrenzung von diesen rein „äußerlichen Übungen“, die bereits in der Antrittspredigt scharf kritisiert werden (SWS 31, 28), fordert Herder eine doppelte Reform der Gebetspraxis, die auf eine Verinnerlichung und gleichzeitige Individualisierung des Gebets setzt: Wer betet, soll authentische Gefühle und Gedanken zum Ausdruck zu bringen, in den eigenen, „schwachen und ungewählten Worten“ (SWS 31, 79). Die Forderung nach einer zweiten Reformation in Livland, die Herder in seiner Antrittspredigt eher abstrakt formuliert, wird in den folgenden Predigten an den vorstädtischen Gemeinden also mit Blick auf ganz konkrete Glaubenspraktiken zugespitzt.

Neben dem Gebet beschäftigt sich Herder dabei mit einer zweiten wichtigen Praxisform, nämlich mit der Bibellektüre, die in strukturelle Analogie zum Gebet gerückt wird; die richtige Lektüre der Bibel sei nichts anderes als ein „aufrichtiges stilles Gebet“ (FHA 9/1, 43). Diesen Grundgedanken entwickelt Herder in seiner Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel*, die ebenfalls im

⁶⁷ Vgl. Berkholz: *Geschichte der Kirchen* (wie Anm. 4), S. 148.

Jahr 1768 vermutlich an der Jesuskirche gehalten wird.⁶⁸ Herder knüpft in dieser Predigt zunächst an die Frage nach der Verbalinspiration an, die er bereits in seiner Abhandlung *De Spiritu sancto auctore salutis humanae* diskutiert hatte, um sich für das Predigtamt zu qualifizieren (vgl. FHA 9/1, 896). Auch für diese Predigt ist das zweigliedrige Argument blickleitend, dass die Bibel zwar auf eine göttliche Offenbarung zurückgehe, jedoch in einer menschlichen Sprache verfasst sei (FHA 9/1, 24–25) – genauer gesagt, argumentiert Herder, dass die biblischen Schriften in *vielen* verschiedenen menschlichen Sprachen abgefasst seien und daher je nur zeit-, raum- und autorabhängig interpretiert werden könnten (FHA 9/1, 29–31). Noch konsequenter als in seiner Disputation verschiebt Herder dabei den Fokus von der dogmatischen auf eine exegetische Frage: Wie kann die Bibel unter der Voraussetzung ihrer historischen Kritik angemessen gelesen, verstanden und gedeutet werden? Eine besonders wichtige Funktion wird dabei dem „Predigerstand“ zugewiesen, dessen religiöse Bildungsaufgabe „das Erklären, das Erläutern, das Verständlichmachen“ der Bibel für ein allgemeines Publikum sei, und zwar in einer volksnahen, aber „unpöbelhaften Sprache“ (FHA 9/1, 31).

Es geht Herder jedoch nicht nur darum, dass das Publikum die Bibelexegese nachvollziehen kann, die in der Predigt entwickelt wird, vielmehr soll es zur eigenständigen Bibellektüre angeregt werden – das heißt also, dass Herder sich an ein Publikum wendet, das bereits alphabetisiert ist, dessen Lektürekompetenz jedoch noch weiter auszubilden ist, damit es sich die Bibel „selbst thätig“ erschließen kann (FHA 9/1; 34, vgl. SWS 31, 112). In der Predigt *Über die Göttlichkeit und den Gebrauch der Bibel* spricht Herder seine Zuhörer daher zugleich als potenzielle Leser an, der Imperativ „Lies!“ wird mehrfach wiederholt (vgl. FHA 9/1; 38 u. 39), um ihnen einige Regeln der angemessenen Bibellektüre einzuschärfen. Dabei geht es Herder erstens um die Frage, *was* zu lesen sei: Hier wendet er sich gegen die weit verbreitete Praxis, „Gott täglich ein Kapitel oder einige Verse zu opfern“; aufgrund der weitgehend kontingenten Kapitelgliederung habe dies zur Folge, „daß Gott mit einem halben Opfer vorlieb nehmen“ müsse; in Abgrenzung dazu plädiert Herder dafür, wenigstens „ein ganzes biblisches Buch“ ohne Unterbrechung zu lesen (FHA 9/1, 39). Zweitens und vor allem diskutiert Herder jedoch, *wie* zu lesen sei: Dabei wird eine besondere Form der ungeteilten „Aufmerksamkeit“ beschrieben, die zur Bibellektüre erforderlich sei, „um, abgezogen von allen Geschäften der Welt, gesammelt von allen Zerstreungen, ein Tempel Gottes und heiliger Wahrheit sein [zu] können“ (FHA 9/1, 41–42). In der Bibellektüre soll also eine rezeptive Haltung eingeübt werden, die auch für das „Predigthören[.]“ produktiv gemacht werden soll (FHA 9/1, 42): In beiden Konstellationen sei eine gesteigerte Eigenaktivität des Publikums

⁶⁸ Vgl. zur Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* grundlegend den Überblicks- und Stellenkommentar, den Christoph Bultmann und Thomas Zippert für die Frankfurter Ausgabe erarbeitet haben (vgl. FHA 9/1, 893–908).

die Voraussetzung dafür, dass sich religiöse Bildung als Selbstbildung verwirklichen kann (vgl. SWS 31, 42–43).⁶⁹

Das Projekt einer religiösen Volksbildung,⁷⁰ das Herder bereits in seiner Antrittspredigt an der Jesuskirche aus dem Jahr 1767 skizziert, wird in den beiden darauf folgenden Predigten *Über das Gebet* sowie *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* aus dem Jahr 1768 also mit Blick auf zwei grundlegende Kulturtechniken konkretisiert, nämlich Gebet und Bibellektüre, die beide gleichermaßen auf die Verinnerlichung und gleichzeitige Individualisierung einer reformierten Glaubenspraxis abzielen. Die Predigt erweist sich dabei als wichtigste Plattform, um das Projekt einer religiösen Volksbildung zu verwirklichen. In den Predigten, die Herder an den vorstädtischen Gemeinden hält, geht er dabei von der Idealvorstellung aus, dass er das ganze „Volk“ erreichen könne – schon an den Invektiven gegen den „Pöbel“ wird jedoch deutlich, dass Herder nur für eine ganz bestimmte Zielgruppe spricht, die gewisse Bildungsvoraussetzungen bereits mitbringt, also die deutsche Sprache beherrscht und im besten Fall sogar alphabetisiert ist. Auch wenn die *reale Wirkung* von Herders Predigten an den vorstädtischen Gemeinden entsprechend eingeschränkt bleibt, so ist doch hervorzuheben, dass Herder neue Perspektiven auf die *Wirkungsmöglichkeiten* des Predigers eröffnet. So entwickelt er schon in seiner Antrittspredigt an der Jesuskirche grundlegende Reflexionen darüber, wie das Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde neu ausgestaltet werden kann. Dass Herder sich so ausführlich mit der Interaktionsform der Predigt beschäftigt, lässt sich auch amtsfunktional erklären: Gerade weil er in seiner Eigenschaft als Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Kirchen nicht für die Seelsorge zuständig ist – jedenfalls nicht im Regelfall, sondern nur in Ausnahmen (SWS 31, 32) –, wird die Predigt zum wichtigsten Kanal, um auf das Leben der Gemeinde einwirken zu können.

Den Ausgangspunkt für diese predigtbezogenen Überlegungen bildet wieder die Exegese der Bergpredigt; blickleitend ist hier der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern, und zwar in Bezug auf ihre jeweilige *Predigtweise*.⁷¹ Dabei diskutiert Herder zunächst die Frage, wodurch die Predigten Jesu ihre „gewaltig[e]“ Wirkung auf das Publikum entfalten konnten (SWS 31, 30), auf die er bereits in seiner ersten Kandidatenpredigt am Dom verwiesen hatte. Während die Pharisäer „sich selbst“ gepredigt hätten, habe Jesus stets für andere gepredigt (SWS 31, 30): „Jesus aber drang ins besondere“, heißt es mit Blick auf diese Predigtweise, „er sprach ins Herz: er sprach für

⁶⁹ Vgl. zum Konzept der Selbstbildung in der Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* weiterführend: Zipfert: *Bildung durch Offenbarung* (wie Anm. 9), S. 140–146.

⁷⁰ Vgl. zur Predigt als Medium der Volksbildung bei Herder grundlegend Federlin: *Kirchliche Volksbildung* (wie Anm. 8), bes. S. 11–17.

⁷¹ Vgl. Hamsch: *Rhetorik bei Herder* (wie Anm. 12), S. 122.

seine Zeit: er sprach für seine Zuhörer. Und dies halte ich für das Nachahmenswerthe Muster eines Evangelischen Lehrers“ (SWS 31, 30). Der Vorbildcharakter der Predigten Jesu soll demgemäß in der *Akkomodation* liegen, also in der konsequent vollzogenen Anpassung des geistlichen Redners an sein Publikum. Nur auf diese Weise könne eine *affektive Beziehung* zum Publikum aufgebaut werden – ein „zarteres Band des Zutrauens und der Liebe“ als diese Beziehung des Predigers zu seiner Gemeinde, so spitzt Herder diesen Gedanken zum spezifischen *Pathos der Rede* zu, sei kaum vorstellbar (SWS 31, 34). Diese wechselseitige Bindung könne jedoch nur aufrechterhalten werden, wenn die *Predigerfigur* ihre Lehre durch die eigene Lebensführung beglaubige. Es kommt Herder also auf die überzeugende *Personifikation* dessen an, was gepredigt wird. Auch in dieser Hinsicht erscheint Jesus als Vorbild: Er wird von den Pharisäern abgegrenzt, deren Predigten bloße Lippenbekenntnisse gewesen seien. Demgegenüber wird die Predigt als Idealfall einer *Kommunikation von Aufrichtigkeit* entworfen: Sie soll auf der Realdeckung von Lehre und eigener Lebensführung des Predigers beruhen (SWS 31, 35).

Ein wichtiger Fluchtpunkt von Herders Antrittspredigt ist damit die *Persona des Predigers* selbst, die in polemischer Abgrenzung zur *Figur des Pharisäers* entwickelt wird, und zwar anhand der topischen Gegenüberstellung von „Aufrichtigkeit“ einerseits (SWS 31, 35), von „Verstellung“ andererseits (SWS 31, 39): In den Predigerstand einzutreten, so pointiert Herder diesen Gegensatz, heiße nicht, dass man „in ihn als einen Stand der Heuchelei und Verstellung treten müßte.“ (SWS 31, 39). Der geistliche Stand sei gegenwärtig jedoch einem regelrechten Generalverdacht des Pharisäertums ausgesetzt. So gibt Herder das weit verbreitete Klischee wieder, „daß man gleichsam mit dem Ordenskleid“ – das ihm als Pastor Adjunctus nun endgültig verliehen wurde – „gewisse Pharisäische Laster anlegte“ (SWS 31, 40). Davon ausgehend entwirft Herder ein Zerrbild des Predigerstandes aus der Perspektive der Mehrheitsbevölkerung: Besonders beliebt sei das Vorurteil, dass „da gemeinlich ein Mangel von Gaben zu diesem Stande triebe“, und dass vor allem das Streben „nach einer einträglichen Stelle, zu welcher blos eine gute Stimme, ein ansehnlicher Körper und etwas gesunder Verstand gehörten, zum Predigerstand einlade“ (SWS 31, 40). Diesen gegen das *Kollektiv des Predigerstandes* gerichteten Vorwurf will Herder widerlegen, indem er auf seinen *individuellen Werdegang zum Prediger* verweist: „Wenn Ton der Stimme und Körper einen Priester machen: so hat mich die Natur dazu nicht gebildet“, argumentiert Herder, wie zu Beginn seiner Antrittspredigt, ganz autobiographisch, „wenn das Predigtamt, ein Zufluchtsort für solche seyn muß, die, außer den wenigen Kännnissen einer Predigt nichts wissen: so glaube ich nicht in diese Freistatt der Einfalt fliehen zu müßen.“ (SWS 31, 40). In den Blickpunkt von Herders Antrittspredigt an der Jesuskirche rückt damit das *Ethos des Redners* selbst; was der Prediger lehrt, soll seine Glaubwürdigkeit daraus beziehen, wie er lebt.

IV) Kritik und Krise von Herders geistlicher Karriere: Adjunct im Konflikt mit dem Oberpastor

Gerade dieser Aspekt wird sich im weiteren Verlauf von Herders geistlicher Karriere in Riga jedoch als kritisch erweisen. So wird die öffentliche Persona, die er als Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Gemeinden verkörpert, schon bald zur *Zielscheibe einer polemischen Attacke*: Zu Beginn des Jahres 1769 entwickelt sich eine Kontroverse mit Herders direktem Vorgesetzten an der Jesuskirche, nämlich mit George Bärnhoff, der ihn öffentlich von der Kanzel aus anklagt, seine Pflichten als Pastor Adjunctus zu vernachlässigen. Dadurch sieht Herder seine bisherige und künftige Amtsführung grundlegend infrage gestellt. Das Vertrauensverhältnis, das er zu seinem Publikum in den vorstädtischen Gemeinden aufgebaut habe, sei durch diese Attacke auf eine empfindliche Weise gestört worden: Herder könne nun nicht mehr glaubwürdig verkörpern, was er predige. Um die eigene Position zu rechtfertigen, wendet sich Herder in einem Schreiben an die Obrigkeit, das schließlich an das geistliche Stadtkonsistorium weitergeleitet wird – diese Verteidigungs- und gleichzeitige Anklageschrift ist überaus aufschlussreich, da Herder hier explizit verhandelt, ob und inwiefern er sein Konzept einer neuen geistlichen Beredsamkeit unter den Bedingungen seiner Adjunctur an den vorstädtischen Gemeinden verwirklichen kann.

Wie die Auseinandersetzung zwischen Herder und seinem Vorgesetzten an der Jesuskirche genau verlaufen ist, lässt sich aus Akten rekonstruieren, die im Archiv des Stadtrats aufbewahrt wurden. Diese Akten hat zuerst Johann Christoph Berens im Jahr 1880 unter dem Titel *Zwei Manuscripte eines deutschen Klassikers im Rigaschen Ratsarchive* in der *Baltischen Monatschrift* publiziert und mit einer kurzen Einleitung versehen.⁷² In dieser Einleitung entwickelt Berens zunächst einen kurzen Rückblick auf die geistliche Karriere, die Herder in Riga verfolgt hat. So verweist Berens darauf, dass der Stadtrat „eigens eine neue Stelle, die Adjunctur an den vorstädtischen Kirchen“ für den bereits als Collaborator allgemein bekannten Herder „creiert“ habe, um seine „seltene Rednergabe auch von der Kanzel aus bewundern zu können“.⁷³ Zugleich betont Berens, dass Herders Predigten an den vorstädtischen Gemeinden ein großer Publikumserfolg gewesen seien: „Die schwungvollen und anregenden Predigten des hochbegabten und doch liebenswürdigen Jünglings“, so Berens, „lockten nicht nur die vorstädtischen Eingepfarrten, sondern zogen auch alles, was für höhere geistige Interessen Sinn und Verständnis zeigte, aus der inneren Stadt in reichstem Masse in die betreffenden Gotteshäuser der beiden Vorstädte.“⁷⁴ „Ja, der Andrang des Publicums zu diesen Kirchen war so bedeutend“, fügt Berens hinzu, „dass sich einzelne Notabilitäten der Stadt,

⁷² Johann Christoph Berens: *Zwei Manuscripte eines deutschen Klassikers im Rigaschen Ratsarchive*, in: *Baltische Monatschrift* XXVII (1880) 7, S. 529–543. In Jegør von Sivers Quellensammlung *Herder in Riga* fehlt dagegen jeder Hinweis auf die Kontroverse zwischen Herder und Bärnhoff, obwohl etwa auch in den *Annales Ecclesiastici Rigenes* darauf verwiesen wird (vgl. LVVA, fonds 4038, apraksta 2, lieta 788, S. 28 u. 29).

⁷³ Ebd., S. 531.

⁷⁴ Ebd., S. 531.

wie z. B. der für den guten Ton und den feinen Geschmack als Autorität geltende Geheimrath von Vietinghof, sich ein besonderes Gestühl errichten liess, um unbehellig durch das Gedränge der Masse sich an den Worten des Gefeierten zu erbauen.⁷⁵

Diese Anekdote, die Herders große Popularität als Prediger vor allem beim städtischen Adel und Bürgertum belegen soll, ist in der Tat belegt. So findet sich in den Akten des Stadtrats, die Jegòr von Sivers in seiner Quellensammlung *Herder in Riga* ediert hat, ein Antrag des genannten Geheim- und Regierungsrats, Ritter Vietinghof, auf „Genehmigung eines Stuhles“,⁷⁶ der auf den 6. Juli 1767 datiert ist, also denselben Tag, an dem nicht nur Herders Ordination, sondern vor allem seine Introductionsrede für den 15. Juli angekündigt wurde. Die *High Society* von Riga, so könnte man Berens' Beobachtung zuspitzen, sichert sich also vorsorglich die besten Plätze, um Herder als Prediger zu erleben – wenigstens einen Teil dieser *Groupies* spricht Herder in seiner Antrittspredigt dann jedoch durchaus kritisch an, wenn er sich gegen diejenigen wendet, die „allein am Bande der Neugierde“ in den Gottesdienst gekommen seien (SWS 31, 18).

Berens schreibt von einem regelrechten „Herdercult“, der sich an den vorstädtischen Gemeinden ausgebildet habe. Dies „konnte auf die Zahl der Besucher der übrigen Predigten an den Vorstadtkirchen nicht ohne Einfluss bleiben“, führt Berens weiter aus: „Genau in demselben Verhältnisse, als die von Herder celebrierten Gottesdienste an Zuhörern gewannen, musste die Zahl der Anhänglichen während der von den Hauptpredigern abgehaltenen Vormittagsgottesdienste abnehmen“.⁷⁷ „Diese von Sonntag zu Sonntag auffälliger zu Tage tretende Erscheinung, wie das seitens der Obrigkeit dem neucreierten Adjuncten bewiesene Wohlgefallen“, argumentiert Berens weiter, „scheint das etwas zu stark ausgebildete Ehrgefühl des leicht erregbaren Hauptpredigers der Jesuskirche George Bärnhoff in dem Masse verletzt zu haben, dass er sich am 4. Januar 1769 mit Hinwegsetzung über alle Kirchendisziplin zu dem der Klage Herders zu Grunde liegenden Ausfall verleiten liess.“⁷⁸ Berens deutet den Konflikt, der sich zwischen Herder und Bärnhoff ergibt, also zunächst *psychologisch*, wenn er auf das verletzte „Ehrgefühl“ des Vorgesetzten hinweist.

Damit ist sicher ein wichtiger Aspekt dieser Auseinandersetzung benannt, die zugleich jedoch eine *bildungssoziologische Deutung* nahelegt: So gibt es einige Hinweise darauf, dass Herder durch seine Predigtweise nicht nur Bärnhoff, sondern auch andere Vertreter der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit von Riga provozierte – so wird Herder in seiner Abschiedspredigt rückblickend darauf verweisen, „daß manche die Güte gehabt,“ ihn „für einen Weltweisen in schwarzen Kleidern

⁷⁵ Ebd., S. 531.

⁷⁶ Vgl. Sivers: *Herder in Riga* (wie Anm. 2), S. V u. 54.

⁷⁷ Berens: *Zwei Manuscripte* (wie Anm. 72), S. 531.

⁷⁸ Ebd., S. 532.

zu halten, der wohl nicht als Theolog predige, sondern dessen Lehren ganz in ein ander Feld,“ nämlich „auf das Katheder, oder in das Kabinett gelehrter Leute, nicht aber auf Vorstadt-Kanzeln gehörten.“ (FHA 9/1, 52) Diese Kritik scheint Herder in seiner Antrittspredigt, aber auch in anderen Predigten an den vorstädtischen Gemeinden bereits zu antizipieren und wenigstens teilweise entkräften zu wollen, indem er sich explizit gegen ein allzu *akademisches oder ästhetisches Predigtverständnis* wendet, das ihm vorgeworfen werden könnte (vgl. auch FHA 9/1, 54) Gleichwohl fühlte sich die alteingesessene Geistlichkeit durch das Auftreten des jungen Adjuncten offenbar herausgefordert. Mit seiner öffentlichen Intervention von der Kanzel verfolgt Bärnhoff nun die Absicht, wieder klare Machtverhältnisse herzustellen.

Der genaue Hergang der Auseinandersetzung lässt sich über zwei Schriftstücke rekonstruieren, die bei Johann Christoph Berens abgedruckt sind. Zum einen findet sich hier die Klage- bzw. Bittschrift Herders. Wie Berens zurecht anmerkt, hat Herder dieses Schreiben bewusst nicht direkt an das evangelisch-lutherische Stadtkonsistorium gerichtet – wie es dem Protokoll entspräche –, sondern „in Form einer Supplik“ beim Stadtrat eingereicht, da „er auf die Unterstützung seiner im Rathe zahlreich vertretenen Freunde gehofft haben mochte.“⁷⁹ Der Stadtrat habe jedoch, „unbeeinflusst durch diesen diplomatischen Schachzug“, die Angelegenheit zur weiteren Verhandlung und Entscheidung „an das competente Forum“ weitergeleitet.⁸⁰

In seiner Supplik rekonstruiert Herder zunächst den Tathergang:⁸¹ Am 4. Januar 1769 habe Hauptpastor Bärnhoff „öffentlich auf der Kanzel vor seiner Gemeinde der Jesuskirche beklaget“, so Herder, „wie bejammernswürdig es sey, dass dieselbe einen Adjunctus unterhalte, und doch von ihm keine Hülfe habe.“ Einerseits will Herder zeigen, dass diese „öffentliche Anklage“ nicht den Tatsachen entspricht, sondern „eine völlige Unwahrheit“ sei (DA 1, 121). So führt Herder den Nachweis, dass er seine Amtspflichten als Pastor Adjunctus keineswegs vernachlässigt, sondern mehr als gewissenhaft erfüllt habe. Nicht nur habe er alle „Busstags- und Feyertagspredigten“ gehalten, die ihm als Pastor Adjunctus auferlegt worden seien, er habe seinen Vorgesetzten auch häufig bei den „Wochenpredigten“ und der „Sonntagspredigt“ vertreten und ihm darüber hinaus „bis in die kleinsten Amtspflichten“ ausgeholfen (DA 1, 121). Andererseits betont Herder, welcher Schaden ihm durch diese „öffentliche Anklage“ entstanden sei, die nicht nur als „grobe Personelle Beleidigung“, sondern ebenso als „Priesterliche Amtsinjurie“ zu werten sei (DA 1, 121): Er selbst sei beleidigt, und dadurch zugleich das Amt beschädigt worden, das er als Pastor

⁷⁹ Ebd., S. 532.

⁸⁰ Ebd., S. 532.

⁸¹ Diese Supplik ist in Wilhelm Dobbeks und Günter Arnolds Gesamtausgabe der Briefe Herders kritisch ediert worden, zunächst im ersten Briefband (DA 1, 121–125), dann erneut im ersten Kommentarband (DA 11, 78–83). Hier findet sich auch der Hinweis, dass die Supplik nach wie vor im Zentralen Historischen Staatsarchiv Lettlands liege (vgl. DA 11, 82). Im folgenden wird Herders Schreiben nach der Briefausgabe zitiert.

Adjunctus zu verkörpern habe. Dies ist der Fluchtpunkt von Herders Argumentation: „O was ist ein Prediger, wenn er keine Achtung bei seiner Gemeinde besitzt?“, fragt er rhetorisch, um auszurufen: „Nichts!“. „Und wenn ihm diese Achtung gar öffentlich geraubt wird?“, spitzt Herder zu: „Weniger als nichts!“ „Ich bin vor einer Gemeinde gebrandmalt“, führt er aus, „der ich im Namen Gottes und der Obrigkeit selbst Pflichten predigen soll; nichts ist kränkender als eine Injurie in Sachen meines Amts, meines Predigergewissens; des mir von meiner Obrigkeit im Namen der Heiligen Dreieinigkeit öffentlich aufgetragenen Berufs.“ (DA 1, 124)

Die Integrität seiner Person, die Herder in seiner Antrittspredigt als konstitutiv für den Predigerberuf ausgewiesen hatte, sei durch die öffentliche Anklage infrage gestellt worden; seine weitere Wirksamkeit als Pastor Adjunctus an den vorstädtischen Gemeinden sei dadurch verunmöglicht worden. Vor der Gemeinde „und vor der ganzen Stadt um meinen Priesterlichen guten Namen gebracht“, beschreibt Herder die kritische Lage, in der er sich befinde, „nehme ich meine Zuflucht zu der Obrigkeit, die mich derselben vorsetzte, und ihn allein wiederherstellen kann.“ (DA 1, 124) Um diesem Appell an die Obrigkeit weiteren Nachdruck zu verleihen, verweist Herder drittens und schließlich darauf, dass die „öffentliche Anklage“, die Bärnhoff gegen ihn geführt habe, auch einen „Eingrif (sic!) in die Rechte der Obrigkeit“ darstelle (DA 1, 123). Allein diese Obrigkeit sei befugt, um in Fragen der kirchlichen Amtsführung zu urteilen. „Dass aber mein Ankläger sich an seine Gemeinde wendet“, so Herder, „und die Kanzel zum Richterstuhle macht; dass er seine Obrigkeit vorbeigeht, und mit einem autorisirten Wir! ,wir beklagen, wie bejamernswürdig es sei, dass Wir keine Hülfe haben“, als ob er im Namen der Gemeinde redete, an sie appelliret; ja was appelliret? da er offenbar nicht gegen mich, sondern gegen die Obrigkeit selbst sich erklärt.“ (DA 1, 123–124) Nicht zuletzt aufgrund dieses Übergriffs sei eine Reaktion der Obrigkeit, also des Stadtrats oder des geistlichen Stadtkonsistoriums, unbedingt erforderlich.

Wäre tatsächlich ein kirchenrechtliches Verfahren gegen George Bärnhoff eingeleitet worden, so hätte dieses möglicherweise dazu geführt, dass dieser seines Amts als Oberpastor der Jesuskirche enthoben worden wäre. Das gilt umso mehr, als Herder in seiner Anklage geltend macht, dass Bärnhoff gegen die geltende Kirchenordnung verstoßen habe, und zwar gleich doppelt, sowohl durch die „personelle Beleidigung“, als auch die „priesterliche Amtsinjurie“, die mit seiner gegen Herder gerichteten Kanzelrede verbunden seien. So zitiert Herder aus einem Paragraphen dieser Kirchenordnung aus dem Jahr 1690, in dem es heißt, dass „der Pastor sich gegen den Capellan freundlich, geneigt und höflich bezeugen und bedenken“ solle, „dass er sein Mitdiener am Wort sey: er soll ihm, als einem Priester, seine gebührende Ehre lassen, auch seinen Wohlstand und gutes Ansehen bei der Gemeinde erhalten.“ (DA 1, 124–125)

Gegen diesen Grundsatz habe Bärnhoff verstoßen; mit dem Verweis auf diesen Gesetzesverstoß schließt Herder sein Plädoyer an den Stadtrat mit dem Appell, dass er ihm möglichst bald „Genugthuung“ für die ihm „öffentlich geschehene Beleidigung“ verschaffe (DA 1, 125). Wie aus einem Aktenvermerk vom 9. Januar 1769 hervorgeht, leitet der Stadtrat dieses Gesuch an das geistliche Stadtkonsistorium weiter.⁸² Dieses hat sich mit der Angelegenheit befasst, wie aus einem Protokoll des Stadtkonsistoriums hervorgeht, das sich auf eine Gerichtssitzung „contra Pastor George Baernhoff“ bezieht, die auf den 22. Januar 1769 datiert wird.⁸³ Bevor die Sitzung eröffnet wurde, war es durch die Vermittlung gemeinsamer Freunde jedoch bereits zur außergerichtlichen Schlichtung des Konflikts gekommen, Herder hatte bereits Abstand von seinen Satisfaktions- und an Bärnhoff gerichteten Widerrufsforderungen genommen. Daher wurde Bärnhoff nicht mehr förmlich vor Gericht geladen, gleichwohl wurde ihm der einschlägige Paragraph aus der Kirchenordnung, den auch Herder in seiner Supplik angeführt hatte, „zu seiner Nachachtung“ vorgelesen, mit dem Hinweis, „sich künftig aller beleidigenden Ausdrücke (sic!) auf der Canzel, es sey gegen wen es wolle, insonderheit aber gegen seinen Amtsbruder auf das Sorgfältigste zu enthalten [...]“.⁸⁴ Bärnhoff gelobte, all dies zu berücksichtigen.

In seinem Beitrag *Zwei Manuscripte eines deutschen Klassikers im Rigaschen Rathssarchive* belässt es Johann Christoph Berens jedoch nicht bei der Rekonstruktion dieses Streitfalls zwischen Herder und Bärnhoff, der sich im Januar 1769 entwickelte, jedoch schon bald außergerichtlich geschlichtet werden konnte. Vielmehr druckt Berens auch Herders Abschiedsgesuch an den Rigaer Stadtrat aus dem Mai 1769 ab, in dem Herder um die Freistellung von all seinen geistlichen Ämtern bittet.⁸⁵ Es wäre nun sicher ein Kurzschluss, einen direkten Zusammenhang zwischen beiden Quellen herzustellen: Herder ist sicher nicht allein wegen der Kontroverse mit Bärnhoff aus Riga aufgebrochen, zumal diese ja erfolgreich beigelegt werden konnte. Wenigstens indirekt wird sie jedoch zu Herders Entschluss zum Aufbruch beigetragen haben. So wurde Herder in dieser Auseinandersetzung erneut bewusst, wie eingeschränkt seine Gestaltungsfreiheit als Prediger in Riga – *de iure* und *de facto* – war. Zwar konnte er als Pastor Adjunctus in den Jahren 1767 bis 1769 durchaus eine individuelle Predigtweise entwickeln, weit deutlicher, als noch während seiner

⁸² Der weitere Verlauf der Auseinandersetzung wird am ausführlichsten bei Johann Christoph Berens dargestellt. Vgl. Berens: *Zwei Manuscripte* (wie Anm. 72), S. 538. Bei Günter Arnold findet sich im Kommentarband eine knappe Zusammenfassung mit weiteren Quellenverweisen (vgl. DA 11, 82).

⁸³ Die Protokolle des Stadtkonsistoriums liegen heute im Archiv des Rigaer Museums für Stadtgeschichte und Schifffahrt. Das angeführte Protokoll findet sich in einem Band mit Protokollen aus den Jahren 1768 und 1769 (VRVM, fonds 1377, apraksta 1, lieta 30, S. 210-214). Berens hat dieses Protokoll weitgehend zuverlässig transkribiert. Vgl. Berens: *Zwei Manuscripte* (wie Anm. 72), S. 538-541.

⁸⁴ Zit. n. Berens: *Zwei Manuscripte* (wie Anm. 72), S. 540.

⁸⁵ Auch dieses Abschiedsgesuch ist in Wilhelm Dobbeks und Günter Arnolds Gesamtausgabe der Briefe kritisch ediert worden, zunächst im ersten Briefband (DA 1, 144–145), dann erneut im ersten Kommentarband (DA 11, 103–104). Auch dieses Gesuch liegt dem Kommentar zufolge nach wie vor im Zentralen Historischen Staatsarchiv Lettlands (vgl. DA 11, 104). Im folgenden wird Herders Schreiben wieder nach der Briefausgabe zitiert.

Candidatenjahre in den Jahren 1765 bis 1767: Allzu große Abweichungen von institutionellen Vorgaben erwiesen sich jedoch durchaus als riskant – zumal Herder von Vorgesetzten abhängig war, die der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit angehörten.

Auf diese amtsfunktionale Zwangslage deutet er wenigstens implizit auch in seinem Abschiedsgesuch hin, wenn er auf „so manchen unbefriedigten Wunsch und unausgeführte Anlage“ verweist, die in der Vergangenheit noch nicht realisiert werden konnten (DA 1, 144). Dabei verfolgt er gegenüber dem Magistrat die rhetorische Strategie, die Bedeutung seines Aufbruchs für das kirchliche Bildungswesen der Stadt herunterzuspielen. Den möglichen Vorwurf, dass er seine Gemeinde verlasse, will Herder entkräften, indem er darauf hinweist, dass ihm als Pastor Adjunctus schon von Amtes wegen keine *eigene* Gemeinde zugewiesen sei, zumal er an den vorstädtischen Gemeinden ja nur für das Predigen, nicht jedoch für die Seelsorge zuständig gewesen sei. Zugleich betont er, dass er den Predigerstand nicht endgültig, sondern nur vorübergehend verlassen wolle, ja langfristig sogar eine höhere Position anstrebe, und zwar bestenfalls in Riga: „Ich werde also immer nicht meinem Stande und Amte untreu“, betont Herder im Abschiedsgesuch, „sondern versuche vielmehr denselben (sic!) würdiger zu werden, und wenn kann ich dies auf die genannte Art anders, als noch in meiner Lage?“ (DA 1, 144)

Die geplante Reise stellt Herder gegenüber dem Magistrat gleichsam als eine *berufliche Fortbildungsmaßnahme* dar, durch die er sich weiterentwickeln will, um sein geistliches Amt künftig noch besser wahrnehmen zu können: „Es gibt Bedürfnisse des Körpers“, argumentiert Herder, „die Reisen nöthig machen: sollte es nicht dringendere und ebenso nothwendige für den Geist geben?“ (DA 1, 144) Wie in der Abhandlung *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten* wird dabei insbesondere die öffentliche Bildungsfunktion seines doppelten Amtes als Collaborator und Pastor Adjunctus betont. „Von jeher hatte ich die Bestimmung“, schreibt Herder, „nur zu lernen, indem ich lehrte, und mich dem Publicum zu erziehen, indem ich andere erzog.“ (DA 1, 144) Nach seiner Bildungsreise könne Herder diese Funktion sogar noch besser erfüllen, zumal wenn er von einigen seiner Dienstpflichten als Collaborator befreit würde: „Wenn ich also einen Hochedlen Rath um die Erlassung von meinen Stellen demüthigst ansuche“, so spitzt Herder diesen Grundgedanken zu, „so ists zugleich, um mich der Geneigtheit Desselben von neuem zu empfehlen.“ (DA 1, 144) Wie Berens vermerkt, wurde das Gesuch am 8. Mai 1769 vom Magistrat bewilligt; „von den in feinverblümter Weise in den Schlusspassus des Gesuches hineingeflochtenen Andeutungen des angehenden Klassikers um Gewährung einer materiellen Unterstützung aber an massgebender Stelle“, so kommentiert Berens, „nicht weiter Notiz genommen.“⁸⁶

⁸⁶ Berens: *Zwei Manuscripte* (wie Anm. 72), S. 542.

Es ist nun aufschlussreich, dieses *Abschiedsgesuch* mit der *Abschiedspredigt* zu vergleichen, die Herder am 17. Mai 1769 an der St. Gertrudkirche hält. Die eher knappe Begründung der eigenen Motivationslage für den Aufbruch, die im Schreiben an die *Obrigkeit* skizziert wird, entwickelt Herder in seiner Ansprache an die *Gemeinde* deutlich weiter. So betont Herder im Schlussteil dieser Predigt, dass er den „geistlichen Stand“ durch seine Reise keineswegs „aufgebe“, sondern vielmehr die Absicht verfolge, sich weiter- und fortzubilden, um „in ihm noch nützlicher und würdiger zu werden.“ (FHA 9/2, 65). Auch hier relativiert Herder die Bedeutung seines Aufbruchs, indem er darauf hinweist, dass er eine *eigene* Gemeinde insofern nicht verlasse, als ihm bisher nur das Predigen, aber „keine eigentliche Seelsorge“ anvertraut gewesen sei (FHA 9/2, 65). Noch deutlicher kommen dabei die eigenen beruflichen Ambitionen zum Ausdruck: „Und ists da wohl ein geistliches Verbrechen wenn ein Hoffnungs- und Hülfsprediger deswegen eine Reise unternimmt,“ fragt Herder seine Gemeinde rhetorisch, „um etwa die Hoffnung und Erwartung von ihm noch zu erhöhen, und also mehr als ein Hoffnungs- und Hülfsprediger sein zu können.“ (FHA 9/2, 65; vgl. DA 11, 104). Auf die Kontroverse mit Bärnhoff wird dabei allenfalls angespielt, nämlich mit diesem nur für Eingeweihte verständlichen Hinweis: „Ich wünsche nicht, Ärgernisse im Andenken meiner Zuhörer nachzulassen, die meinen Namen auf eine bösertige Weise schwärzen.“ (FHA 9/2, 66). Zu berücksichtigen ist jedoch, dass die *Predigt* insgesamt durchaus der Rhetorik einer *Gerichtssrede* folgt und damit jedenfalls formal auf die genannte Auseinandersetzung reagiert.⁸⁷ So verfolgt Herder in dieser Abschiedspredigt offenkundig die Absicht, seine bisherige *Wirksamkeit* als Pastor Adjunctus vor seiner Gemeinde zu rechtfertigen, indem er zugleich die Reflexionen über die eigenen *Wirkungsabsichten und -möglichkeiten*, die er bereits in seiner Antrittspredigt skizziert hatte, weiterentwickelt. Mit besonderem Blick auf diese – gleichermaßen theologisch wie juristisch codierte – Rhetorik der Selbstrechtfertigung soll die Abschiedspredigt im folgenden daher einer genauen Lektüre unterzogen werden.

V) Abschiedsgesuch und Abschiedspredigt

Am 17. Mai 1769 hält Herder also seine Abschiedspredigt an der St. Gertrudkirche.⁸⁸ Herder nimmt seinen kurz bevorstehenden Aufbruch von Riga zum Anlass, um einen Rückblick auf seine Predigertätigkeit in Riga zu entwickeln. Hatte sich Herder in seiner Antrittspredigt vom 15. Juli 1767 noch gefragt, wie er sein geistliches Amt in Zukunft auffassen wolle, so reflektiert er in seiner Abschiedspredigt darüber, wie er es in der Vergangenheit geführt hat. Die Geschichte der

⁸⁷ Vgl. Hambsch: *Rhetorik bei Herder* (wie Anm. 12), S. 124.

⁸⁸ Vgl. zur Abschiedspredigt grundlegend den (sehr knappen) Überblicks- und Stellenkommentar, den Christoph Bultmann und Thomas Zippert für die Frankfurter Ausgabe erarbeitet haben (vgl. FHA 9/1, 909–915).

eigenen Predigertätigkeit soll dabei nicht nur rekonstruiert, sondern zugleich kritisch geprüft werden. Herder fragt sich selbstkritisch, ob er seine „Pflicht“ als Prediger gegenüber der Gemeinde angemessen interpretiert und erfüllt habe (FHA 9/1, 47). Dadurch gewinnt Herders Abschiedspredigt den Charakter einer öffentlichen „Prüfung“ seines Predigergewissens (FHA 9/1, 47), die vor einem doppelte Forum inszeniert wird, nämlich vor Gott einerseits und dem Gemeindepublikum andererseits: „Großer Gott!“, ruft Herder in der Einleitung seiner Predigt aus, „hier stehe ich vor dir und vor dem Richterstuhle der Gemeine, von der ich scheide, um mich selbst über die Gesinnungen zu prüfen, mit denen ich mein Amt unter ihr geführt, und mit denen ich von ihr gehe.“ (FHA 9/1, 47). Um sich und seine Amtsführung zu rechtfertigen, appelliert Herder also an dasselbe vorstädtische Gemeindepublikum, an das sich auch Bärnhoff gewandt hatte, um ihn anzuklagen. Dieses Publikum, in das Herder zu Beginn seiner Predigt explizit auch die „gnädigen und geneigten Zuhörer[.]“ aus dem Stadtgebiet einschließt (vgl. FHA 9/1, 45-46), sei die einzig berufene Urteils- und Entscheidungsinstanz, um seine vergangene Wirksamkeit als Prediger angemessen bewerten zu können: „Mein Gott!, vor dem wir stehen,“ formuliert Herder abschließend im Gebet, „mache uns in dieser Prüfung unparteiisch und menschlich.“ (FHA 9/1, 46)

Das Kriterium, um die eigene Predigertätigkeit zu beurteilen, entwickelt Herder in der Bibelexegese, die den Hauptteil seiner Predigt bildet. Die Exegese geht von einer Perikope aus dem Jakobusbrief aus: „*Nehmet das Wort mit Sanftmut etc.*“, heißt es in Herders Predigtmanuskript; das „etc.“ wäre nach einer zeitgenössischen Lutherbibel aufzulösen als das Wort, „das in euch gepflanzt ist und Kraft hat, eure Seelen selig zu machen.“ (vgl. Jak 1,21). Aus dieser kurzen Passage entwickelt Herder die Grundzüge seines Predigtverständnisses: Die Aufgabe eines Predigers sei nämlich nichts anderes, als „ein Wort zu pflanzen, das Menschliche Seelen“ selig mache, und in dieser Aufgabe habe auch Herder selbst schon früh seine „Bestimmung“ erkannt (FHA 9/1, 48 u. 49). Der Predigttext wird dabei in mehrfacher Hinsicht aktualisiert: Vor allem wird der biblische Grundbegriff der Seele, der für Herders Exegese blickleitend ist, anthropologisch gewendet: So führt Herder aus, dass die Voraussetzung dafür, „*Menschliche Seelen selig machen*“ zu können, zunächst darin besteht, „Menschliche Seelen zu *kennen*,“ vor allem mit Blick auf das Verhältnis von latenten Ursachen und manifesten Wirkungen; es gehe also darum, die Seelen „von ihren Schlupfwinkeln und offenen Seiten aus zu kennen“ (FHA 9/1, 50; Hervorhebung K.R.). Dies sei das „das große Studium eines Predigers“ (FHA 9/1, 50).⁸⁹

⁸⁹ Diese Perspektive wird im Kommentar der Frankfurter Ausgabe nur kurz angedeutet (vgl. FHA 9/1, 910–911) und wäre mit Blick auf die von Thomas Zippert skizzierten anthropologiegeschichtlichen Entwicklungen auszuführen; vgl. Zippert: *Bildung durch Offenbarung* (wie Anm. 9), S. 12–15.

Die Funktionsweise der menschlichen Seele möglichst genau zu erforschen, sei zugleich die notwendige Bedingung, um auf diese einwirken zu können. Den Modus der Einwirkung beschreibt Herder dabei als „Erziehung und Bildung menschlicher Seelen“ (FHA 9/1, 49), also in einem pädagogischen Vokabular, das er bereits in seiner Antrittspredigt entwickelt hatte. Das Konzept einer geistlichen Seelenpädagogik, das Herder entwickelt, ist keineswegs naiv, vielmehr weiß er um die „kleine Unmöglichkeit“, die menschliche Seele so zu beeinflussen, „daß sie *keinen einzigen* Trieb, *keine einzige* Leidenschaft über die Grenzen des Wahren und Guten erhöhe, und bei *keinem einzigen* Auftritte ihres Lebens von der Bahn der Glückseligkeit abweiche“ (FHA 9/1, 49, Hervorhebung K.R.). Eine totale Affektkontrolle sei also weder möglich noch erstrebenswert. Die Aufgabe des Predigers bestehe vielmehr darin, längerfristig auf die Affekt*dispositionen* seines Publikums einzuwirken; er wird als ideale Mittler- und Lenkerfigur eingeführt, der die verschiedenen Seelenkräfte seiner Zuhörer in ein proportionales Verhältnis zueinander setzen könne – in dieser Proportionalität der Seelenkräfte wird der Schlüssel für einen (nicht nur individuellen) Zustand der „Glückseligkeit“ erkannt (FHA 9/1, 49, Hervorhebung K.R.), der gleichsam das innerweltliche Pendant zu jener „Seligkeit“ bilden soll, die im Jakobusbrief angesprochen wird.

Den „wahren Gesichtspunkt“, wie das Predigtamt zu betrachten sei, will Herder also aus der Exegese der biblischen Schriften selbst gewinnen, und zwar in kritischer Abgrenzung von den „so verschiedenen Gesichtspunkten“, unter denen der „Stand der Prediger“ im zeitgenössischen Diskurs typischerweise beurteilt wird (FHA 9/1, 48). Durch den Rekurs auf die Bibel soll dabei vor allem eine ganz bestimmte Gruppe von Kritikern widerlegt werden. Herder wendet sich insbesondere gegen jene Vertreter der lutherisch-orthodoxen Geistlichkeit, die ihm vorwerfen, das Kerngeschäft der christlichen Verkündigung vernachlässigt zu haben, um sich stattdessen den Geschmacksnormen eines aufgeklärten Publikums zu unterwerfen: „Ich weiß, daß manche die Güte gehabt, mich für einen Weltweisen in schwarzen Kleidern zu halten, der wohl nicht als Theolog predige, sondern dessen Lehren ganz in ein ander Feld, auf das Katheder, oder in das Kabinett gelehrter Leute, nicht aber auf Vorstadt-Kanzeln gehörten.“ (FHA 9/1, 52).

„Das, was ich auf Kanzeln und vor Altären vorgetragen“, verteidigt sich Herder gegen diesen Vorwurf, „ist nie etwas weniger, als Gelehrsamkeit, es sind immer wichtige *Menschliche* Lehren und Angelegenheiten gewesen.“ (FHA 9/1, 52-53, Hervorhebung K.R.). Der Begriff des Menschlichen, von dem Herders Biblexegese ihren Ausgang nimmt und den er in seiner Abschiedspredigt ebenso häufig wie emphatisch gebraucht, gewinnt dadurch eine doppelte Bedeutung: Einerseits bringt er die *anthropologisch begründete Totalitätsvorstellung* zum Ausdruck, dass durch die Predigt „der ganze Mensch“ angesprochen werden könne (nicht nur in seinen intellektuellen,

sondern ebenso in seinen affektiven Vermögen), andererseits verweist er auf das *soziologisch beschreibbare Integrationsprojekt*, dass ein Prediger für „die ganze Gesellschaft“ sprechen solle (nicht nur für die gebildeten, sondern auch für die ungebildeten Stände). „Menschlichkeit in diesem großen Umfange“, so pointiert Herder diesen Grundgedanken, „das war jederzeit das große Thema meiner Predigten, meines Unterrichts, meiner Ermahnungen.“ (FHA 9/1, 52).⁹⁰

Von dieser allgemeinen Funktionsbestimmung des Predigtamts ausgehend diskutiert Herder die Frage, wie er seine vergangenen Predigten an den vorstädtischen Gemeinden konzipiert hat, um die *doppelte Wirkungsabsicht von affektiver Bildung und sozialer Integration*, die mit dem Begriff der „Menschlichkeit“ aufgerufen ist, realisieren zu können. Damit verschiebt sich der Fokus seiner Bibelexegese, die in zwei Teilen entwickelt wird. Hatte sich Herder zunächst darauf konzentriert, aus dem Jakobusbrief ein neues Konzept der *Seelenbildung* als *Wirkungsziel* zu entwickeln („Menschliche Seelen glücklich machen“; FHA 9/1, 49), so geht es ihm nun darum, die im Jakobusbrief bereits angelegte Metaphorik der *Wortpflanzung* als *Wirkungsmodus* weiter zu entfalten („ein Wort zu pflanzen“; FHA 9/1, 49). Er diskutiert also die Frage, wie „das Wort“ in alle Glieder des Publikums „gepflanzt“ werden könne, um „gleichsam mit den Bestandteilen ihres Wesens zusammen“ zu wachsen (FHA 9/1, 51).

Dabei grenzt sich Herder von überkommenen Vorstellungen der Rhetorik ab, um drei wesentliche Fluchtlinien für eine neue Form der geistlichen Beredsamkeit zu skizzieren.⁹¹ Das betrifft erstens spezifische Programme der *Einführung*, die Herder in seinen Predigten bereits entwickelt habe, um sein Publikum gleichsam unterhalb der Schwelle der ständischen Differenzierung ansprechen zu können, das heißt als Individuen und nicht als Standespersonen zu adressieren: „Daher kams, daß ich mich so gerne in die Person Andrer versetzt, und in einzelne Temperamente eingelassen“, führt Herder aus: „denn einmal handelt doch jeder Mensch nach solch persönlicher und ihm eigner Denkart: er muß sich also selbst sehen, stark und lebhaft geschildert sehen, Beweggründe aus seinem Herzen und nach der Wendung seiner Seele hören: oder man predigt tauben Ohren.“ (FHA 9/1, 54).

Damit sind zweitens bestimmte Modi der *Anregung* angesprochen, durch welche die Gefühlslagen des Publikums langfristig so konditioniert werden sollen, dass sie bestimmte, auch vernunftmäßig begründbare Imperative verinnerlichen und freiwillig so ausführen, als ob sie sich diese selbst gegeben hätten; dieser *Anregungsmodus* wird gerade im Gegensatz zur *Erregung* begründet: „Nie

⁹⁰ Vgl. Zippert: *Bildung durch Offenbarung* (wie Anm. 9), S. 16.

⁹¹ Vgl. Hamsch: *Rhetorik bei Herder* (wie Anm. 12), S. 122.

habe ich also auch große Leidenschaft zu erwecken gesucht“, stellt Herder klar: „mit einer kleinen Anstrengung meiner Stimme, zumal in dieser Kirche, mit heftigen Ausrufungen, wohl gar mit erpreßten Tränen wäre dies endlich wohl möglich gewesen. Aber ich weiß“, argumentiert er weiter, „daß die wahre Besserung, nie in einer wilderregten Seele, nie im Taumel von Empfindungen gewürkt wird [...]“ „Und daher m. Z.“, wird demgegenüber die eigene Wirkungsabsicht beschrieben, „war das mein liebster Vortrag, für eine Menschliche stille heitre Seele zu predigen, meine Zuhörer in sanftes Nachdenken, in einen heiligen Trieb von Gedanken Überlegungen Entschlüssen zu bringen [...]“ (FHA 9/1, 55). Hinzu kommt drittens eine Strategie zur aktualisierenden *Verlebendigung* der biblischen Sprache, die Herder bereits in seiner Predigt *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel* skizziert hatte: „Das ist noch keine biblische Predigt, die bloß eine Kette von biblischen Worten und Ausdrücken, ohne Verstand und Zusammenhang ist“, wird dieser Grundgedanke aufgegriffen: „sondern das [ist eine biblische Predigt,] die nach den Lehren der Schrift in unsrer Sprache des Lebens so deutlich, so nachdrücklich, so eigentümlich für uns als der Vortrag der Bibel zu den Zeiten war, in welchen sie geschrieben worden.“ (FHA 9/1, 55).

Die Frage, ob es Herder durch diesen *dreifachen Bewirkungsmodus von Einfühlung, Anregung und Verlebendigung*, der als Grundlage einer neuen Form der geistlichen Beredsamkeit etabliert wird, gelungen sei, sein gleichermaßen anthropologisch fundiertes wie sozialreformerisch gerichtetes Projekt der Seelenbildung zu realisieren, diese Frage wird rhetorisch vervielfältigt und amplifiziert, um an das Gemeindepublikum selbst zurückgegeben zu werden: „Aber ist denn unter meinen bisherigen so öftern, geliebten Zuhörern keine Seele“, fragt Herder ins Publikum, „die auch nur in der Stille, zu sich selbst, vor ihrem Gewissen und vor ihrem Gott sagen könne: daß sie etwa durch mein Wort Nutzen geschöpft?“ (FHA 9/1, 60). Diese rhetorische Frage wiederholt Herder mehrfach, um das, was die aufgerufene Seele sagen könnte, schließlich in direkter Rede wiederzugeben: „Ist keine redliche Seele, die sagen könnte: ‚voraus hatte ich von Buße und Änderung der Seele alberne Mönchsbegriffe, jetzt sehe ich dies wirklich als mein Ziel, mein Vergnügen als meine Vollendung in dieser Welt an, an der ich mit Vergnügen mit Eifer mit Wohlgefallen arbeite, in der ich meine Seligkeit finde‘“ (FHA 9/1, 60). Es ist also ein ganzer Chor von Seelen, den Herder anruft und aus dem Gemeindepublikum hervortreten lässt, um Zeugnis von seiner vergangenen Predigertätigkeit ablegen zu lassen. Findet sich nur *eine* Seele, die für ihn zeugt, so ist er gerechtfertigt – findet sich jedoch *keine*: „freilich so wäre mein Amt vergeblich“, schließt Herder diesen Teil seines Plädoyers, „so müßte ich mit einem niedergeschlagenen Blick das Buch meiner diesjährigen Predigtstage niederlegen und erröten –“ (FHA 9/1, 60).

Das Urteil über die eigene Predigertätigkeit delegiert Herder jedoch nicht vollends an das Gemeindepublikum. Vielmehr geht er im abschließenden Teil seiner Verteidigungsrede dazu über,

sich auf seine *eigene Augenzeugenschaft* zu berufen: „m. Z. mit einem redlichen und aufrichtigen Vergnügen habe ich gesehen,“ wird dieser Passus eingeleitet, „daß eine große gute Anzahl von Personen beiderlei Geschlechts, Standes und Alters, sich gern und oft und willig zu meinen Predigten eingefunden, mir aufmerksam zugehört hat“, führt Herder aus: „und warum sollte ich also nicht von der Gnade Gottes hoffen, daß ein redlich gemeintes Wort, das aus dem Herzen kam, nicht bloß offne und willige Ohren sondern auch offne und willige Herzen gefunden habe.“ (FHA 9/1, 61-62). Herder argumentiert also, dass er mit seinen Predigten tatsächlich ein verhältnismäßig großes Publikum erreicht habe. Einiges spreche dafür, dass er seine Wirkungsabsichten realisieren konnte: „Ich habe ja gesehen“, bekräftigt Herder dies, „wie meine Stimme des Unterrichts, auch bei Seelen von verschiedener Denkart, Stand und Alter oft sichtbaren Eindruck gemacht, wie manche allmählich einen Geschmack an den Wahrheiten fassen gelernt [...]“ (FHA 9/1, 61). Zweimal betont Herder also, dass er sein Projekt der Seelenbildung durchaus stände-, alters- und geschlechtsübergreifend habe verwirklichen können, wobei er die besondere Wirkung seiner Predigten auf das „Alter der Jugend“ hervorhebt (FHA 9/1, 61).

Gerade in dieser Passage wird deutlich, dass seine Abschiedspredigt vor allem einer apologetischen Tendenz folgt: Herder will den Nachweis führen, dass er an den vorstädtischen Gemeinden „keine andre[n] Gründe und Absichten“ verfolgt habe, „als ein *würdiger Lehrer der Menschheit* zu werden“ und dass ihm dies sowohl mit Blick auf den intendierten *Wirkungsradius* (alle Stände der Gesellschaft anzusprechen), als auch den *Wirkungsmodus* (alle Kräfte des Individuums zu aktivieren) tatsächlich gelungen sei (vgl. FHA 9/1, 52). Das eigene, auf Einfühlung, Anregung und Verlebendigung setzende Wirkungsprogramm wird dabei in durchaus polemischer Abgrenzung von einer Predigtweise profiliert, die sich allein auf den zeitgenössischen Publikumsgeschmack verpflichtet. Offenbar war Herder in Riga nicht nur mit dem Vorwurf konfrontiert worden, als (aus dem Stadtgebiet kommender) Prediger einen allzu *akademischen Habitus* zu pflegen, sondern stand auch im Verdacht, seine Predigten (an den vorstädtischen Gemeinden) vor allem nach *ästhetischen Kriterien* zu organisieren; beide Kritikpunkte weisen auf die lutherisch-orthodoxe Geistlichkeit zurück: „Die denken wenigstens etwas klein von mir“, so verteidigt sich Herder nun gegen den zweiten Punkt, „die meine Predigten für ein Geklingel von schönen Worten nach Beifall der Beredsamkeit, für eine Kette von Gleichnissen, Bildern und Anspielungen, um eine halbe Stunde zu divertieren, um ein Prediger von Geschmack zu heißen, gehalten haben.“ (FHA 9/1, 54)

Ein derartiges Predigtverständnis, das den *Regeln der Ästhetik und der klassischen Rhetorik* gehorcht, sei allenfalls unter Berufsanfängern verbreitet, die sich vor ihren Zuhörern noch zu profilieren haben: „So lange man noch nach einem geistlichen Amte ringt, so mag ein solches Schöntun um zu gefallen noch hingehen“, konzediert Herder, um zu betonen: „aber von einem eingesetzten

Prediger in seinem Amte urteilt man immer [un]gerecht, wenn man ihm solche Absichten bei-
mißt, die seinem Zwecke gerade entgegen stehen.“ (FHA 9/1, 54) Durch eine ästhetizistische
Predigtweise könnten jedoch nur ebenso *kurzfristige wie oberflächliche Effekte* auf das Publikum er-
zielt werden: „Was kann mein Gott ihm doch wohl das Lob, wenn ein gähnender Zuhörer sich
aus der Kirchtüre drängt und ausruft: das war eine *schöne Predigt!* Oder was kann seinem Zwecke
hinderlicher sein, als wenn man die heilige Stunde, da man hört, zu einem Divertissement seiner
Gedanken macht.“ (FHA 9/1, 54; Hervorhebung K.R.). Dies aber stehe im Widerspruch zu den
längerfristigen und zugleich tiefgreifenden Wirkungen, die er durch die eigene Predigtweise erzielen wolle:
„Nichts in der Welt habe ich mehr erwünscht, als einen solchen kleinen Zweck zu hören, bei
dem alle wahre Besserung Menschlicher Seelen verschwindet.“ (FHA 9/1, 54)

Zum Abschluss des Hauptteils seiner Predigt wiederholt Herder den Imperativ, von dem seine
Exegese des Jakobusbriefs ausgegangen war: „*Nehmet das Wort an [mit Sanftmut, das in euch gepflanzt
ist.]*“ (FHA 9/1, 62). Dabei vollzieht sich jedoch ein doppelter Blickwechsel. Zunächst in *persona-*
ler Hinsicht: Hatte Herder die Predigtsituation zunächst vor allem aus der Perspektive des Predi-
gers selbst betrachtet („Welche Wirkung kann durch eine bestimmte *Art des Redens* erzielt wer-
den?“), so nimmt er nun auch die Zuhörer selbst in den Blick („Wie kann die beabsichtigte Wir-
kung durch den *Modus des Zuhörens* verstärkt werden?“). Es wird also betont, dass eine erfolgrei-
che Einpflanzung des Worts nur in einem kooperativen Akt gelingen kann, an dem Prediger und
Zuhörer gleichermaßen beteiligt sind. Entsprechend reformuliert Herder den Imperativ, der im
Jakobusbrief vorgegeben ist, als Kohortativ: „Wir wollen uns, nicht daran gewöhnen“, lautet die-
ser Aufruf, „eine Predigt nach ihrer Disposition so aus dem Gedächtnisse hersagen zu können,
sondern wir wollen sie mit ganzem offenem Herzen hören, wir wollen uns den redlichen Eindrü-
cken derselben überlassen und sie auf den Grund unsrer Seele einpflanzen: so werden sie bleiben,
sie werden Früchte tragen.“ (FHA 9/1, 62-63).

Gleichsam als Äquivalent zu den Bewirkungsmodi von *Einfühlung*, *Anregung* und *Verlebendigung*, die
der Prediger entwickeln soll, werden nun also Techniken der *Verinnerlichung* beschrieben, welche
die Gemeinde zu berücksichtigen habe, um die Predigt angemessen auffassen zu können. Das
heißt zugleich, dass die Metapher der Wortpflanzung, die für Herders Exegese des Jakobusbriefs
blickleitend ist, in *temporaler* Hinsicht entfaltet wird: So verschiebt Herder den Fokus von den
Wirkungen, die durch den Akt des Predigens selbst ausgelöst werden („Wie kann das Wort *ge-*
pflanzt werden?“) auf die *Nachwirkungen*, die durch einen Prozess der Verinnerlichung ermöglicht
werden sollen („Wie kann das Wort, das gepflanzt wurde, künftig *aufgeben?*“). Mit dieser doppelten
Neuperspektivierung der eigenen Wirkungspoetik, nämlich in personaler und in temporaler Hin-

sicht, verfolgt Herder zugleich die Absicht, seinen Aufbruch aus Riga argumentativ vorzubereiten: „Sollte ich nicht hoffen dürfen, daß hier und da ein guter Keim in den Seelen meiner Zuhörer blühe, der auch in meiner Abwesenheit Früchte tragen wird“, heißt es mit Blick auf den eigenen Weggang, „und dies m. Z. dies ist die beste Art des Gedächtnisses, das ich nachlasse, und des guten Andenkens, das ich mir erbitte.“ (FHA 9/1, 63).

An der Zentralstellung des „Gedächtnisses“⁹² in diesem Zitat wird bereits deutlich, dass die Techniken der *Verinnerlichung*, die Herder an sein Publikum vermitteln will, zugleich als Techniken der *Erinnerung* eingesetzt werden sollen, d.h. als *Mnemotechniken*: „Erinnert euch!“, lautet entsprechend der Imperativ, mit dem Herder seine letzte Relektüre des Jakobusbriefs beginnt (FHA 9/1, 62). Das impliziert nicht nur vermögenspsychologische Fragen (etwa nach dem Verhältnis von Gefühl, Verstand und Gedächtnis), sondern vor allem auch mediale Fragen (insbesondere nach der Relation von Mündlichkeit und Schriftlichkeit), die Herder in seiner Abschiedspredigt ausführlich diskutiert: „Ich bin verschiedentlich von meinen Zuhörern ersucht worden, Predigten ihnen im Druck zu liefern“, leitet Herder diese Diskussion ein, „ich habe es verboten nicht aus Furcht, [nicht] aus falscher Bescheidenheit, sondern aus Grundsatz“. Dieser Grundsatz wird wie folgt expliziert: „Predigten müssen gehalten sein sie müssen lebendig gefaßt, sie müssen im Herzen und nicht auf dem Papier bleiben, sie müssen ewigen Eindruck nachlassen.“ (FHA 9/1, 62). Herder argumentiert also zunächst, dass die von ihm skizzierte Wirkungspoetik mit Blick auf die Produktion („gehalten“) ebenso wie in Bezug auf die Rezeption („gefaßt“) nur unter den Bedingungen einer Mündlichkeit funktionieren kann, die im Gegensatz zur Druckschriftlichkeit gedacht wird: Nur unter den Bedingungen der mündlichen Rede könne sich das ideale Interaktionsverhältnis von Einfühlung, Anregung und Verlebendigung einerseits (Prediger) und von Verinnerlichung andererseits (Gemeinde) realisieren.

Zugleich wird die Verinnerlichung, die Herder von seiner Gemeinde einfordert, bereits im Sinne einer *Archivierung* des gesprochenen Worts konzipiert, die der Verschriftlichung in dreifacher Hinsicht überlegen sei. Der nur *externen* Archivierung „auf dem Papier“ (FHA 9/1, 62), die überdies nur für eine *begrenzte Dauer* und in *geringer Intensität* möglich sei, wird eine *interne* Archivierung „im Herzen“ (FHA 9/1, 62) gegenübergestellt, deren *Intensität größer* und deren *Dauer unbegrenzt* sei: Der „Druck“ *auf* dem Papier wird mit dem „ewigen Eindruck“ *im* Herzen konfrontiert (FHA 9/1, 62). „Da verwahre man *sie*“, das heißt die Predigten, führt Herder diesen Gedanken fort, indem er wieder an die Metaphorik des Jakobusbriefs anknüpft, „da drücke man sich tief ein das Wort, das tief in uns gepflanzt werden soll, und Gott wird [sein Gedeihen dazu geben]“ (FHA

⁹² Vgl. zu Herders Gedächtnis-Konzeption grundlegend Ralf Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1998, bes. S. 1–9.

9/1, 62, Hervorhebung K.R.). Herder entwickelt hier die Vorstellung, dass sich die einzelnen Mitglieder der Gemeinde in ein *lebendiges*, gleichsam *organisches* Archiv seiner Predigten verwandeln, das gerade im Gegensatz zur Schrift gedacht wird, die – der zeitgenössischen, aus der Antike abgeleiteten Topik gemäß – als ebenso *tot* wie *mechanisch* codiert wird. Vor diesem Hintergrund ist auch der bereits zitierte Gedächtnisbefehl zu verstehen: „und dies m. Z. dies ist die beste Art des Gedächtnisses, das ich nachlasse, und des guten Andenkens, das ich mir erbitte.“ (FHA 9/1, 63).

Der Begriff des „guten Andenkens“, der denjenigen des „Gedächtnisses“ erweitert und ergänzt, verweist dabei auf einen zweiten Aspekt jener Erinnerungskultur, die Herder in seiner Abschiedspredigt skizziert. Einerseits geht es ihm also um die Frage, wie das *Wort seiner Predigten* zu archivieren sei, andererseits um die Frage, welches *Bild des Predigers* zu überliefern sei. So ist es für Herders Konzept des Predigens grundlegend, dass das, was gepredigt wird, zugleich durch die Lebensführung des Predigers selbst verbürgt wird; diesen Grundgedanken hatte Herder bereits in seiner Antrittspredigt vom 15. Juli 1767 entwickelt, und zwar mit Blick auf das von Jesus verkörperte *Vorbild* einer Einheit von Leben und Lehre. Dieser Bezug wird in der Abschiedspredigt aktualisiert. So erinnert der Aufruf, den Herder in seiner Abschiedspredigt formuliert – „dies ist die beste Art des Gedächtnisses“ (FHA 9/1, 63) – nicht zufällig an jenen Gedächtnisbefehl, den Jesus beim letzten Abendmahl ausgesprochen haben soll – „das tut zu meinem Gedächtnis“ (Luk 22,19). So sollen der Leib des Predigers und seine Worte in ihrer „Abwesenheit“ wenigstens symbolisch vergegenwärtigt werden, um durch diese *symbolische Vergegenwärtigung* jedoch eine *reale Wirkung* zu zeitigen: „Wenn sich eine Seele etwa eines guten Worts [...] von mir erinnert wenn dies gute Wort alsdenn vermögend wäre, sie etwa vom Entschluß zum Bösen zurückzuhalten“ (FHA 9/1, 63).

Die *Applicatio* einer Predigt, die hier beschrieben wird (vgl. FHA 9/1, 910–911), soll also selbst dann noch gelingen, wenn der Prediger schon längst abwesend ist, von seinem Zuhörer jedoch vergegenwärtigt wird, und zwar in seiner ganzen *leiblichen Präsenz*: „wenn sie sich alsdenn meiner im Besten erinnere“, heißt es mit Blick auf die Seele des Zuhörers, „und Segen von meiner Erinnerung habe[.]“ (FHA 9/1, 63). Hier wird deutlich, dass das Herder-Gedenken, das sich in den folgenden Generationen ausbilden wird, seinen Ursprung nicht zuletzt in der *Wirkungs- und Nachwirkungspoetik* findet, die Herder in seinen Predigten entwickelt. Mit Blick auf diese Predigten selbst ergab sich jedoch eine eigentümliche Diskrepanz in der auf Herder bezogenen Gedächtnisgeschichte: So wurde Herder zwar als *Predigergestalt* erinnert – nicht nur memoriert, sondern im eingangs genannten Herder-Denkmal aus dem Jahr 1864 sogar monumentalisiert –, während seine *Predigten selbst* zu diesem Zeitpunkt weitgehend in Vergessenheit geraten waren – da sie in den Herder-Ausgaben ab dem Jahr 1805 nur sehr unvollständig dokumentiert waren. So hatte man zwar ein Bild des Predigers, nicht aber seine Worte.

VI) Bibliographie zu Herders Predigertätigkeit in Riga

A) Herder-Texte

a) Verwendete Werkausgaben:

- *Johann Gottfried von Herders Sämtliche Werke*, hrsg. v. Johann Georg Müller u.a., 45 Bde., Tübingen: Cotta 1805–1820 (= HSW).
- *Herders Sämtliche Werke*, hrsg. v. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin: Weidmann 1877–1913 (= SWS).
- *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Günter Arnold u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1985–2000 (= FHA).

b) Aus der Frankfurter Ausgabe zitierte Herder-Werke:

- Johann Gottfried Herder: *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*, FHA 1, 40–55 (Text) sowie FHA 1, 918–927 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Über die neuere Deutsche Literatur. Erste, zweite, dritte Sammlung von Fragmenten sowie zweite, völlig umgearbeitete Ausgabe der ersten Sammlung*, FHA 1, 161–649 (Text) sowie FHA 1, 1004–1232 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Die Kritischen Wälder zur Ästhetik*, FHA 2, 9–442 (Text) sowie FHA 2, 812–1105 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Der Redner Gottes*, FHA 9/1, 9–17 (Text) sowie FHA 9/1, 879–892 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Über die Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel*, FHA 9/1, 19–44 (Text) sowie FHA 9/1, 893–908 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Abschiedspredigt von Riga*, FHA 9/1, 45–66 (Text) sowie FHA 9/1, 909–915 (Kommentar).
- Johann Gottfried Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, FHA 9/2, 11–126 (Text) sowie FHA 9/2, 863–972 (Kommentar).

c) Aus Suphans Ausgabe zitierte Herder-Werke:

- Johann Gottfried Herder: *Die Homiletik erfordert eine ganz andre Beredsamkeit*, SWS 2, 233–245.
- Johann Gottfried Herder: *Antrittspredigt in der Jesuskirche 1767*, SWS 31, 17–43.
- Johann Gottfried Herder: *Über das Gebet 1768*, SWS 31, 73–96.
- Johann Gottfried Herder: *Erste Predigt zu Riga. 15. März 1765*, SWS 32, 241–251.

d) Briefausgabe:

- Günter Arnold u. Wilhelm Dobbek (Bearb.): *Johann Gottfried Herder. Briefe. Gesamtausgabe*, hrsg. v. Goethe- und Schiller-Archiv, 16 Bde., Weimar: Böhlau Verlag 1977–1985 (= DA).

e) Nachlassbestände:

- Berliner Johann Gottfried von Herder-Nachlass, Bestände der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, 45 Kapseln (= Herder Nachlass).

B Weitere zeitgenössische Quellen

- [Immanuel Justus von Essen u.a.]: *Hand=Buch für die Kirchen der Stadt Riga, zum bequemen Gebrauch dem Druck übergeben*, Riga 1760.

- Immanuel Justus von Essen: *Die gnädige Vorsorge Gottes für das Wohl einer Stadt durch Verleibung eines guten Regiments. Am Einweihungstage des Neuen Rathauses der Kayserlichen Stadt Riga, aus Jes. I, 26, in einer dazu besonders angeordneten Predigt, einer sehr zahlreichen Versammlung vorgetragen, und auf Verlangen dem Druck überlassen*, Riga 1765.
- Immanuel Justus von Essen: *Kirchen, als heilige Stätten, Gottes=Häuser und Pforten des Himmels. Bei der Einweihung der neuen Catharinen=Kirche zu Bickern, den 1. October 1766 vorgestellt, und, nebst einer kurzen Nachricht, von dieser Gemeinde auf Verlangen dem Druck vorgeleget*, Riga 1766.
- Immanuel Justus von Essen: *Briefe an Friedrich Konrad Gadebusch*, Riga 1760–1777 (LNB, fonds R X 111, apraksta 4, lieta 22).
- [Immanuel Justus von Essen u.a.]: *Annales Ecclesiastici Rigenses*, Riga 1759–1800 sowie 1843 (LVVA, fonds 4038, apraksta 2, lieta 788).
- [Johann David Heilmann]: *Der Prediger und Seine Zuhörer in ihrem wahren Verhältnis betrachtet. Eine Abhandlung, womit die theologische Fakultät zu Göttingen die Erneuerung des unter ihrer Aufsicht stehenden homiletischen Seminarii öffentlich anzeigt*, Göttingen 1763.

C Lokalgeschichtliche Forschungen und Quellensammlungen

- Austra Avotiņa: Jēzus baznīca Rīgā (Onlinequelle: http://www.jezusdraudze.lv/data/2010_02_01_baznicas%20vesture%20lat.pdf; letzter Zugriff: 30.10.2014).
- Johann Christoph Berens: *Zwei Manuscripte eines deutschen Klassikers im Rigaschen Ratsarchive*, in: *Baltische Monatschrift* XXVII (1880) 7, S. 529–543.
- Christian August Berkholz: *Beiträge zur Geschichte der Kirchen und Prediger Riga's. Erste Abtheilung. Geschichte der einzelnen Kirchen nebst chronologischem Verzeichniss der Prediger und statistischen Auszügen aus den Kirchenbüchern*, Riga 1867.
- Arthur Brusdeylins: *Geschichte der Jesus=Kirche zu Riga anlässlich ihres 300=jährigen Bestehens 1638 – 1938*, Riga 1938.
- Gustav Buddenbrock: *Sammlung der Gesetze, welche das heutige livländische Landrecht enthalten*, kritisch bearbeitet, Zweiter Band: *Aeltere hinzugekommene Landesrechte*, Zweite Abtheilung und Anhang: *Kirchenrecht und Richterregeln*, Riga 1821.
- Johannes Kirschfeld: *Herders Konsistorialexamen in Riga im Jahre 1767*, Riga 1935 (Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga, Band 5, Nummer 5).
- Peter Harald Poelchau: *Zwei Jahrhunderte Rigascher Kirchengeschichte. 1710-1910*, Riga 1910.
- Erich von Schrenck: *Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit*, Riga 1933.
- Ojārs Spāritis: *Legende zur Karte „Riga im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung“*, in: *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Teil 3, hrsg. v. Matthias Asche, Werner Buchholz u. Anton Schindling, Münster 2011, S. 110–116.
- Johann Schweder: *Abhandlungen und Lebensläufe Rigaischer Stadt=Prediger zum Behuf des Ordinations=examens*, Riga 1817 (LVVA, fonds 4038, apraksta 2, lieta 820).
- Jegor von Sivers (Hrsg.): *Herder in Riga. Urkunden*, Riga 1868.

D Aktuelle Herder-Forschungsliteratur

- Wilhelm Ludwig Federlin: *Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders*, Göttingen 1982.
- Wilhelm Ludwig Federlin: *Anmerkungen Herders zu einem Predigtentwurf J. Georg Müllers zu Johannes 6,1ff. Pilotstudie für eine neue Herderpredigten-Edition*, in: Brigitte Poschmann (Hrsg.), *Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder*, Rinteln 1989, 321–342.
- Wilhelm Ludwig Federlin: *Kirchliche Volksbildung und Bürgerliche Gesellschaft. Studien zu Thomas Abbt, Alexander Gottlieb Baumgarten, Johann David Heilmann, Johann Gottfried Herder, Johann Georg Müller und Johannes von Müller*, Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- Björn Hamsch: *„... ganz andre Beredsamkeit“. Transformationen antiker und moderner Rhetorik bei Johann Gottfried Herder*, Tübingen 2007.

- Hans Dietrich Irscher: „Johann Georg Müller und die erste Gesamtausgabe Johann Gottfried von Herders Werken“, *Schaffhauser Beiträge zur Vaterländischen Geschichte* (1960), 98–131.
- Martin Keßler: *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern. Das Amt des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar*, 2 Bde., Berlin, New York 2007.
- Kaspar Renner: „Und wehe der Predigerfalte!“ *Der Lebensentwurf des jungen Herder als Kritik der geistlichen Laufbahn*, *Herder Jahrbuch* 12 (2014), 35–66.
- Kaspar Renner: *Herder und der geistliche Stand. Neue Perspektiven für die germanistische Forschung*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 89 (2015) 2, S. 198-234.
- Ralf Simon: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1998.
- Ulrike Zeuch: *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2000.
- Thomas Zippert: *Bildung durch Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerks*, Marburg 1994.