

»Ueber die Eide«

MARCUS TWELLMANN, geb. 1972, ist derzeit wissenschaftlicher Koordinator der Forschungsstelle »Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären« im Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* an der Universität Konstanz. Mit der vorliegenden Schrift hat er sich 2009 im Fach Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Bonn habilitiert. 2004 erschien seine Dissertation *Das Drama der Souveränität. Hugo von Hofmannsthal und Carl Schmitt* im Wilhelm Fink Verlag.

Marcus Twellmann

»Ueber die Eide«

Zucht und Kritik im Preußen der  
Aufklärung

Konstanz University Press

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz *Kulturelle Grundlagen von Integration*.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Konstanz University Press ist ein Imprint der  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,  
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

[www.fink.de](http://www.fink.de) | [www.k-up.de](http://www.k-up.de)

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz  
Printed in Germany.  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-000-7

# Inhalt

## Einleitung 7

Zur Genealogie des Eids 7 / Zucht und Kritik – zur Dialektik von Konfessionalisierung und Säkularisierung 14 / Die Befreiung des Gewissens 18 / Veridiktion und Zensur 22

## I. Der Eid als ein Werkzeug der inneren Zucht und die Eideslist des »gemeinen Mannes« 27

Die »Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Königlich-Preussischen Staaten« 28 / Eine »Anekdote« 32 / Schwören im Rechtsgang 35 / Recht und Moral 38 / Glaube und Aberglaube 43 / Die List des »gemeinen Mannes« 52

## II. »Fetischbäume, Fetischfische, Fetischvögel« – das Zeremoniellwesen der Aufklärung 55

Höfisches und kirchliches »Ceremoniel« 55 / Die »Politisierung« des Gottesdiensts 67 / Gegen eine Religion der Observanzen 72 / Die Schwurzeremonie 81 / »Die Neger«, ihre Fetische und die preußische Rechtspraxis 84

## III. Die Läuterung der *tortura spiritualis* durch die Universitätsphilosophie. Schwören nach Immanuel Kant 91

Kants Eide 91 / Rechtsphilosophie und Rechtspolitik 95 / Verfolgung und die Kunst des Schreibens 100 / Das Ende der Gottesfurcht 111 / »Nur auf den Fall, daß ein Gott sei« – Schwören gemäß der Postulatenlehre 117 / Die Restauration des Eids 130

## IV. Klerikalmoden. Historische Dogmenkritik im populären Roman: Friedrich Nicolais *Sebaldus Nothanker* 135

Mode im Zeitalter der Aufklärung 135 / Perücken und Gewänder preußischer Priester 138 / Die Theologische Historisierung der Dogmen 141 / Wissenschaft und Polizei 144 / Literarische Dogmenkritik 152

## V. »Überall kein Kirchenrecht« – Judeneide und Eide überhaupt nach Moses Mendelssohn 161

Schutzjude in Preußen 161 / Eid und Toleranz 164 / Judenfeindlichkeit im Prozeßrecht 167 / Zeremonielle Differenz 171 / Gesetzliche Doppelbindung 178 / Jüdische Philosophie? 189 / Verschiebungen im System des Naturrechts 196 / »Überall kein Kirchenrecht« 198 / Das »ächte« Judentum 205 / Empfindsame Religionsgespräche 210

VI. Fahneneid und Vaterlandsliebe im bürgerlichen Trauerspiel:

Johann Jakob Engels *Eid und Pflicht* 215

Ein bürgerliches Trauerspiel und Soldatenstück 215 / Kontributionserpressung und Zwangsrekrutierung 224 / Der preußische Fahneneid 226 / Eine Ausgeburt der Kriegspublizistik 232 / Eidespflicht 234 / Vaterlandsliebe 239

VII. Gegen-Aufklärungen: Johann Georg Hamann,

Carl Schmitt und »die Juden« 251

Die Entseelung des Leviathan 251 / »Existentielle Bindung« 254 / Judentum und Kritizismus 260 / »Zwo todte Hälften« 264 / Schwurverbot und Gottesbund 267 / Sprachverwirrung als Wortbruch 272 / Deutsche Aufrichtigkeit 277

Schluß 281

Nach der Aufklärung 281 / Die lange Dauer der Zucht und das bleibende Recht der Kritik 282 / »Rückkehr des Religiösen«? 285

Siglen 291

Literaturverzeichnis 293

Abbildungsnachweise 331

Personenregister 333

# Einleitung

## *Zur Genealogie des Eids*

Geht man von dem aus, was Friedrich Nietzsche über die Genealogie der Moral, der Strafe und anderer »Dinge« geschrieben hat,<sup>1</sup> dann ist der Sinn des Schwörens nicht im Rückgang auf einen Ursprung zu klären, sondern entlang einer »Zeichenkette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen«.<sup>2</sup> Auch diese Sache ist in doppelter Hinsicht zu untersuchen: Es gilt, »das relativ Dauerhafte an ihr, den Brauch, den Akt, das ›Drama‹, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren« einerseits und »andererseits das Flüssige an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft«,<sup>3</sup> zu unterscheiden. Allerdings sind im Falle des Schwörens die Praktiken historisch so vielfältig wie ihre Interpretationen. »Die divergentesten Weltanschauungen und Vorstellungen«, darauf haben historische Darstellungen des Eids immer wieder hingewiesen, »sind bei seiner Entstehung und Ausbildung tätig«.<sup>4</sup> Er hat Jahrtausende überdauert und unterschiedlichste Bedeutungen angenommen. Ursprünglich wohl mit magischen Handlungen verbunden, wurde der Eid von den Griechen der Aufsicht von Fluchgöttinnen unterstellt, bevor das Christentum ihn als Anrufung seines Gottes gedeutet hat. Diesen Umdeutungen entsprechend wandelten sich auch die Praktiken: Der christliche Eidgeber schwört nicht auf die beinernen Überreste seiner Vorfahren,<sup>5</sup> hält auch nicht die Hand auf die Lende wie nach biblischem Zeugnis Abrahams Knecht;<sup>6</sup> er streckt, so er an die Dreifaltigkeit glaubt, drei Finger himmelwärts und gibt damit für seinen Glauben ein Zeichen.<sup>7</sup> Dennoch ist ein relativ Dauerhaftes dieser Prozedur in der Bezugnahme auf eine übermenschliche

<sup>1</sup> »[...] dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird.« (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 313)

<sup>2</sup> Ebd., S. 314.

<sup>3</sup> Ebd., S. 316.

<sup>4</sup> Lasch, *Der Eid*, S. 3.

<sup>5</sup> Kant handelte von solchen Praktiken im Anschluß an die Reisebeschreibungen seiner Zeit (vgl. MdS, 304).

<sup>6</sup> »Lege deine Hand unter meine Lende, daß ich dir einen Eid abnehme bei Jahve«, sagt Abraham zu seinem Knecht (Genesis, 24, 2 f.).

<sup>7</sup> Das ist eine christliche Deutung der Schwurgebärde unter anderen; siehe dazu von Künssberg, *Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung*.

Instanz zu erkennen:<sup>8</sup> Indem der Schwur den Bezug zu einer Gottheit herstellt, transzendiert er das Verhältnis von Eidgeber und Eidnehmer. Das unterscheidet ihn auf den ersten Blick als religiöse Handlung von einer bloßen Beteuerung der Zuverlässigkeit einer Aussage oder eines Versprechens, mag diese auch feierlich sein. Klassisch ist Ciceros Bestimmung des *jus jurandum* als »affirmatio religiosa«.<sup>9</sup>

Die vorliegende Untersuchung behandelt die lange Geschichte des Schwörens im Ausschnitt: Ihr Untersuchungsfeld ist das Preußen des 18. Jahrhunderts. Berücksichtigt werden Bedeutungszuweisungen, die das Schwören in den Grenzen dieser historischen Herrschaftseinheit von ihrer Gründung als Königreich im Jahre 1701 bis zur Staatskatastrophe von 1806 erfahren hat. Diese Eingrenzung ist pragmatisch, aber auch sachlich begründet: Eine bestimmte Form von Herrschaft ist für das Schwören in diesem Jahrhundert bestimmend. Die räumliche Umgrenzung des Untersuchungsfeldes dient der Präzisierung: Die Rede über den Eid, seine Rechtfertigung wie seine Kritik, ist beispielhaft für eine besondere, nicht vorschnell mit gesamtdeutschen oder europäischen Entwicklungen zu identifizierende Form von Aufklärung, die in Preußen im Zusammenspiel mit dem Absolutismus entstanden ist. Der Streit um den Eid läßt dieses Zusammenspiel hervortreten. Zwar hatte er für das gesellschaftliche Leben in diesem Zeitraum nicht mehr jene zentrale Bedeutung, die ihm während des Mittelalters und noch in der Frühen Neuzeit zukam. Doch war die Vereidigung in vielen Bereichen der Gesellschaft, in Kirche, Rechtsprechung, Verwaltung und Militär, noch immer geübte Praxis. Darum läßt sich mit Blick auf dieses Institut das Gesamtbild einer Gesellschaft im Umbruch zeichnen.

In seiner Studie über das »Sakrament der Herrschaft« hat Paolo Prodi hervorgehoben, daß der Eid über lange Zeit eine »Brücke zwischen Recht und Theologie, zwischen Weltlichem und Geistlichem« war, auf die von staatlicher wie kirchlicher Seite Kontroll- und Monopolansprüche erhoben wurden. Eben darum habe der Eid aber »Niemandland oder, besser gesagt, gemeinsames Land und Begegnungstätte«<sup>10</sup> sein können. Dieser Dualismus habe eine Relativierung der Herrschaftsgewalt durch die Kirche des Mittelalters ermöglicht, die ihre Mitglieder etwa von sündhaften Schwüren entbinden und damit in weltliche Angelegenheiten intervenieren konnte, bevor der Eid im 15. Jahrhundert zunehmend unter die Gewalt des entstehenden Staates geraten sei. Daß auf dem europäischen Kontinent des 18. Jahrhunderts »die Existenz und die Rolle des Eides von zentraler Bedeutung für die neuen Entwicklungen der Verfassungsgebung und der Bildung der neuen Verwaltungsapparate« waren, und dabei »das Monopol des Eides fest in der Hand des

<sup>8</sup> Nach Hirzel kannte die Antike auch andere Formen des Eids (vgl. Hirzel, *Der Eid*, S. 13–22), doch »die offizielle Auffassung des Schwurs war die einer Anrufung Gottes; nur Eide dieser Art hatten der Regel nach im politischen und rechtlichen Leben Geltung« (ebd., S. 13).

<sup>9</sup> Cicero, *Vom rechten Handeln [De officiis]*, III, 29, S. 306.

<sup>10</sup> Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 200.

Staates lag«,<sup>11</sup> ist ein Befund, der zu vertiefen, aber auch zu modifizieren sein wird.<sup>12</sup> Dabei ist die herkömmliche Frage nach der Herausbildung des staatlichen Monopols legitimer Gewalt zu erweitern um »die neue Dimension des Monopols der legitimen metaphysischen Gewalt«:<sup>13</sup> Mittels des Eids sollte der Staat auch auf das Innere des Untertanen Zugriff haben, auf sein Gewissen. Den Erfordernissen dieser Indienstnahme entsprechend wurde das Schwören interpretierend »zurechtgemacht«.

Eine genealogische Sichtung der historischen Interpretationen ist durch den Umstand erschwert, daß neuere Theorien des Eids sich auf Bahnen bewegen, die durch jene vorgezeichnet sind. Diese Nachfolge läßt Deutungen evident erscheinen, die in der Vergangenheit im Kampf mit anderen, heute vergessenen lagen. Das betrifft etwa die im 18. Jahrhundert ursprungs- und verfallsgeschichtlich formulierte Bestimmung seines Zwecks: »Ursprünglich wußte man nichts von Eiden«,<sup>14</sup> davon geht Christian Gottlieb Konopak aus, um ihre »böse Ursache« in einer Verletzung der Pflicht zur Wahrhaftigkeit zu vermuten, mit der das Mißtrauen in die Welt gekommen sei. Dieses habe man zunächst durch Beteuerungen zu beseitigen versucht, durch zusätzliche Worte der Versicherung, die jedoch »von derselben Ursache, welcher sie ihre Entstehung verdankt, ich meine von dem Mangel an Achtung für die Wahrheit, wieder in ihr Nichts zurückgeworfen« wurden. Denn wie ein Versprechen oder eine Aussage selbst, so war auch eine darauf bezogene Beteuerung dem Mißtrauen ausgesetzt. Auch ihre »Kraft« beruhte allein auf den »schwachen Stützen einer stillschweigenden Convention«.<sup>15</sup> Weil Worte mit Dingen und Taten nur konventionell verbunden waren, ging ihr Gebrauch jederzeit mit der Möglichkeit des Betrugs einher. Angesichts dieser nicht auszuschließenden Möglichkeit der Lüge, die alles Sprechen und noch solches enthält, das sich auf das Sprechen zurückwendet, um seine Wahrhaftigkeit zu versichern, verfiel man nach Konopak auf eine »Einmischung der Religion«: »Man erfand den Eid«.<sup>16</sup> Die Anrufung eines transzendenten Dritten sollte die menschliche Rede mit einer über sie hinausgehenden Garantie versehen. Nicht anders erklärt auch die neuere Ritualforschung die Entstehung des Eids. Nach Walter Burkert handelt es sich dabei um ein »Phänomen der Sprache, das sein Dasein eben der Unzulänglichkeit der Sprache verdankt«.<sup>17</sup> Kompensieren konnte das Schwören diesen Mangel jedoch nur als eine »rituelle Veranstaltung«,<sup>18</sup> in der die Gegenwart eines göttlichen Garanten

<sup>11</sup> Ebd., S. 406.

<sup>12</sup> »Dies ist der Teil des Weges, über den es die wenigsten Untersuchungen gibt.« (Ebd., S. 386)

<sup>13</sup> Holenstein, »Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides«, S. 60.

<sup>14</sup> Konopak, »Ueber den Eid«, S. 199.

<sup>15</sup> Ebd., S. 200.

<sup>16</sup> Ebd., S. 203.

<sup>17</sup> Burkert, *Kulte des Altertums*, S. 205.

<sup>18</sup> Ebd., S. 206.

sinnlich erfahrbar gemacht und die Bestrafung des Meineids in Aussicht gestellt wird.<sup>19</sup>

Informiert durch eine Anthropologie, die sich daran gewöhnt hat, rituelles als symbolisches Handeln zu begreifen,<sup>20</sup> erkennt der heute auf solche Praktiken Zurückblickende allzu schnell die Vergeblichkeit jedes Versuchs, dem Mangel sprachlicher Zeichen durch ein zusätzliches Ritual abzuhelfen – ist dieses doch ebenfalls zeichenhaft und also mangelhaft wie die Sprache, jeder Eid mithin potentiell ein Falscheid. Das diesen Schluß nahe legende Ritualverständnis ist jedoch eine späte Folgeerscheinung von Diskussionen, die im 18. Jahrhundert noch unentschieden waren. Die damals vorherrschende, mit Blick auf den Hofdienst entwickelte, jedoch auch auf den Gottesdienst angewandte Lehre vom »Zeremoniell« bediente sich wie die Sakramentaltheologie zwar semiotischer Begriffe. Der Begriff des »Zeichens« aber und seine typologische Differenzierung waren ihrerseits der Gegenstand eines Streits, den die protestantische Kritik der Abendmahlslehre vertieft hatte. Fortgesetzt wurde die kontroverstheologische Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des Zeremoniellen durch eine praktische Philosophie, die sich im 18. Jahrhundert um eine ethische Deutung des Religiösen bemühte. In diesem Zusammenhang wurde auch das Schwören zum Thema. Während die Juristen in der Sinnlichkeit des Zeremoniellen eine Möglichkeit sahen, dem zu vernünftiger Erkenntnis nicht Fähigen seine Wahrhaftigkeitspflicht begrifflich zu machen, versuchte eine kritische Religionsphilosophie den Eid wie das Gebet als eine Übung zu deuten, deren Zweck Moralität ist. Wo diese Philosophie sich gegen die herrschende Praxis wandte, verwarf sie das Schwören allerdings als einen abergläubischen Kult.

Im Mittelpunkt dieses Streits steht eine Frage, auf die in der Geschichte des Eids sehr unterschiedliche Antworten gegeben wurden: Worin ist die besondere Kraft der beschworenen Selbstverpflichtung begründet? Das Paradigma der neuzeitlichen Gesellschaftslehre war der Kontrakt. Geltungsgrund vertraglicher Übereinkünfte sollte der Wille der Individuen sein. Unter diesen Vorgaben kam der Eid nurmehr als ein sekundärer Zusatz in Betracht, als »a clause annexed to a promise«,<sup>21</sup> wie Hobbes formuliert: »And by the definition of an oath, it appeareth that it addeth not a greater obligation to perform the covenant sworn, than the covenant carrieth in itself.«<sup>22</sup> Auch Pufendorf machte geltend, der Eid sei ein »vinculum accessorium obligationum«, das lediglich eine bereits bestehende Verbindlichkeit in Erinnerung zu rufen vermöge,<sup>23</sup> ohne an der Natur des Versprechens oder Ver-

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 208–212.

<sup>20</sup> Siehe dazu Asad, »Toward a Genealogy of the Concept of Ritual«.

<sup>21</sup> Hobbes, *Elements of Law*, S. 80.

<sup>22</sup> Ebd., S. 81.

<sup>23</sup> »Est autem & hoc probe observandum, iuramenta in se non producere novam & peculiarem obligationem, sed obligationi in sese validae velut accessorium quoddam vinculum supervenire.« (Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, IV, II, § 6, S. 333)

trags, dem er hinzugefügt werde, etwas zu ändern.<sup>24</sup> Die neuere Rechtsanthropologie bleibt dem kontraktualistischen Paradigma verpflichtet, wenn sie im Schwur nur die Ergänzung eines Versprechens oder einer Aussage durch die Bezugnahme auf eine höhere Gewalt erkennt;<sup>25</sup> eine mögliche »Herkunft aus dem Zauberglauben und -ritual«<sup>26</sup> verliert sie damit aus dem Blick. Hält das neuzeitliche Recht mit dem Eid trotz seiner Umwandlung an dem Rest eines »prédroit« fest, in dem Recht, Religion, und Magie ungeschieden waren?<sup>27</sup> Schon im 18. Jahrhundert berichtete die Reiseliteratur von Schwurpraktiken,<sup>28</sup> die preußischen Lesern – protestantischen zumal – als Zauberei erscheinen mußten. Kritiker des Eids nutzten solche Berichte polemisch, um die Techniken der Rechtsverwaltung der menschheitsgeschichtlichen Rückständigkeit zu überführen. Andere waren dagegen bemüht, die wahre, christliche Bedeutung des Schwörens zu erläutern. Vorherrschend in den Lehrbüchern wie in juristischen und philosophischen Monographien war bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts die Vorstellung, der Schwörende rufe Gott als einen Zeugen und Rächer an, der auch die Herzen zu ergründen und jeden Meined noch im Jenseits zu strafen vermag.<sup>29</sup> Die Wirkung des Eids beruht dieser Deutung nach auf »Gottes-Furcht«.<sup>30</sup>

Zwar ist eine Verbindung des Schwörens mit der Vorstellung einer rächenden Gottheit auch für andere Völker und Zeitalter belegt, notwendig ist sie jedoch keineswegs – Cicero etwa verneint sie ausdrücklich.<sup>31</sup> Die Theoretiker des frühneuzeitlichen Staats haben das Schwören jedoch als eine Erweiterung menschlicher Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten begriffen. Inhalt der eidlichen Vertrags-

<sup>24</sup> Vgl. ebd. IV, II, § 11, S. 337 f.

<sup>25</sup> »C'est un mécanisme consistant dans l'invocation d'une puissance supérieure, pour garantir et éventuellement sanctionner la véracité d'une affirmation ou la sincérité d'une promesse.« (Lévy-Bruhl, »Réflexions sur le serment«, S. 385)

<sup>26</sup> Lasch, *Der Eid*, S. 6. Über den Eid als »ethnologisches Urphänomen« siehe Erler, Art. »Eid«, Sp. 861.

<sup>27</sup> Vgl. Gernet, *Anthropologie de la Grèce Antique*, S. 253.

<sup>28</sup> »Und in welchem Winkel der Erde hätten sich Eidschwüre nicht geltend gemacht? Reisebeschreiber haben Inseln in der Gegend von Neu-Guinea entdeckt, wo noch keine Spuhr von Tempeln oder des öffentlichen Cultus ist, und dennoch Gebrauch des Eides!« (Meister, *Ueber den Eid*, S. 44)

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 2: »Nach der gemeinen Vorstellungsart – selbst nach der herrschenden in der Schule der Juristen und der Philosophen, bis auf die neueste Zeit – wäre der Eid eine religiöse Betheuerung, wodurch der Schwörende Gott zum *Zeugen* aufruft und zum *Rächer* bestellt, entweder der geflissentlichen Untreue gegen sein Versprechen – *promissorischer Eid!* – oder der willentlichen Unwahrhaftigkeit in seiner Aussage – *assertorischer Eid!*« Nach Meister wurde dieser »gemeine Begriff des Eides« erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Frage gestellt; vgl. ebd., S. 70.

<sup>30</sup> »Gottes-Furcht ist diejene Gemüths-Beschaffenheit, da man sich hütet, daß man GOTT nichts zu wieder thue, weil derselbe uns deswegen zu bestraffen mögte. Der Grund dazu ist die Vorstellung von GOTTES Macht und Gerechtigkeit. Jene weiset, daß Gott diejenigen, so ihm zuwieder sind, unendlich straffen könne; diese aber, daß er auch straffen wolle.« (Art. »Gottes-Furcht«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 11, Sp. 392–394, 392)

<sup>31</sup> Vgl. Cicero, *Vom rechten Handeln [De officiis]*, III, 29, S. 306.

klausel ist nach Hobbes der Verzicht auf Gottes Gnade im Falle der Untreue. Zwar erhöhe sie nicht die Verbindlichkeit eines Kontrakts, wohl aber die drohende Strafe.<sup>32</sup> Voraussetzend, daß die Kraft der Worte zu schwach ist, um die Menschen zur Worttreue anzuhalten, empfiehlt Hobbes im *Leviathan* – hier allerdings mit Blick auf einen Naturzustand, in dem noch kein Staat über die Verträge wacht – zwei Hilfsmittel: Ehrliche Liebe und Furcht. Vor allem auf letztere könne man zählen. Größer noch als die Furcht vor Menschen, die einen Vertragsbruch bestrafen könnten, sei die vor unsichtbaren Geistern, das ist nach Hobbes: Religion. Da er vor allem diese Leidenschaft erregen soll, wird der Eid nicht etwa als religiöse Beteuerung definiert, sondern als bedingte Selbstverfluchung.<sup>33</sup> In Preußen bestimmte diese Denkweise um 1800 noch die Rechtslage: Die »Verordnung wegen zweckmäßiger Einrichtung der Eidesleistungen« vom 26. Oktober 1799 enthält eine »Vorhaltung«, die dem Eidgeber vorzulegen war. Darin heißt es:

Gott ist allwissend, allgegenwärtig und gerecht, ihm ist nicht verborgen, ob der Zeuge der Wahrheit treu bleibt, und der Allerhöchste wird in dieser oder jener Welt denjenigen strafen, der ein falsches Zeugnis ablegt. Das Bewußtsein, ein solches Verbrechen begangen zu haben, störet alles zeitliche Glück; die Vorwürfe des Gewissens sind schrecklich und verfolgen den Frevler lebenslang, wenn er auch der Ahndung der Obrigkeit entgeht.<sup>34</sup>

Der Niedergang der orthodoxen Vergeltungstheologie zwang jedoch auch die Verteidiger des Eids, das Bild eines gnädigen Gottes in ihre Lehre zu übernehmen. Nach einer preisgekrönt publizierten Schrift von 1810 hat der »gemeine Begriff [des Eids, Anm. MT], als höchst unphilosophisch; durchaus als unhaltbar«<sup>35</sup> zu gelten.

Die Verwendung des Eids im Preußen der Aufklärung war vielfältig: Geschworen wurde noch immer in der Form eines Huldigungseids beim Regierungsantritt eines neuen Landesherrn. Angehörige des Militärs hatten einen Eid auf die Fahne ihres Regiments zu leisten. Geschworen wurde zudem bei der Amtsübernahme von Staats- und Kirchendienern wie auch bei der Vergabe akademischer Titel. Nicht zuletzt versicherte man durch Eide die Wahrhaftigkeit von Aussagen vor Gericht. Schon das altjüdische und das antike Recht kannten die Unterscheidung zwischen promissorischem und assertorischem Eid: Jener bekräftigt ein Versprechen zukünftigen Verhaltens und wird auch heute noch Ministern, Richtern, anderen Beamten

<sup>32</sup> Vgl. Hobbes, *Elements of Law*, S. 80 f.

<sup>33</sup> »Swearing, or OATH, is a Forme of Speech, added to a Promise; by which he that promiseth, signifieth, that unless he performe, he renounceth the mercy of of his God, or calleth to him for vengeance on himselfe.« (Hobbes, *Leviathan*, S. 99)

<sup>34</sup> Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 10, 1799, Nr. 60, Sp. 2672.

<sup>35</sup> Meister, *Ueber den Eid*, S. 2.

und Soldaten abverlangt; dieser bekräftigt die Wahrheit einer Aussage und wird noch immer für Zwecke der Rechtsfindung verwendet. Heinrich Nagel hat unterstrichen, »daß kaum ein Beweismittel in der Geschichte eine solche Bedeutung gehabt hat wie der Eid.«<sup>36</sup> Zu unterstreichen ist außerdem, daß diese Geschichte keineswegs die eines kontinuierlichen Bedeutungsverlusts ist. Im 18. Jahrhundert nahm das Schwören vor Gericht einen Aufschwung: Die Herausbildung des auf die Feststellung einer materialen Wahrheit ausgerichteten Inquisitionsprozesses in Verbindung mit einem Verbot der Folter, jenes Instruments also, dessen die Richter sich zur Ermittlung der Wahrheit vorzugsweise bedient hatten, ließ den Eid für die preußische Rechtsverwaltung unverzichtbar werden. Darum waren vor allen anderen die Gelehrten des Rechts darum bemüht, das Schwören zu rechtfertigen.

Zwar vollzog sich die Indienstnahme der Eidprozedur, indem ein Sinn in sie »hineingedeutet«<sup>37</sup> wurde, ihre juristische Rationalisierung aber blieb nicht ohne Widerspruch. Darum darf eine Genealogie des Eids sich nicht auf eine Geschichte rechtswissenschaftlicher Lehrmeinungen und rechtlicher Regelungen beschränken. Sie hat Praktiken in den Blick zu nehmen, deren Regeln wissenschaftlich expliziert, als staatlich sanktionierte Satzungen fixiert und verbindlich gemacht wurden, trotzdem aber umstritten waren. Nicht die Autoritäten der Kirche, wohl aber die Regierten stellten das staatliche Kontrollmonopol in Frage. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren vor allem der Amtseid und der Gerichtseid Gegenstand einer breiten öffentlichen Diskussion. Ein allgemeines Interesse bezeugt Friedrich Nicolais *Sebaldus Nothanker*, mit 12.000 bis 1799 verkauften Exemplaren einer der meistgelesenen Romane dieser Zeit – auch darin geht es um den Eid. An dem Streit um dieses Institut beteiligten sich Theologen, Philosophen und Literaten, neben den Angehörigen einer Bildungselite aber auf andere Weise auch der »gemeine Mann«. Um zu verstehen, welche Bedeutung das Schwören in diesem Zeitraum hatte, sind Sinnzuschreibungen nicht nur in einem zeitlichen Nacheinander, sondern auch in einem gleichzeitigen Neben- und Gegeneinander zu erfassen, das über die Grenzen universitärer Fakultäten und administrativer Einrichtungen hinausgeht. In einem Streit der Interpretationen wurde der Eid zum Kreuzungspunkt unterschiedlicher Diskurse: Hier handelten Juristen von Gott, Theologen äußerten sich zu Fragen des Rechts und Philosophen bemühten sich um eine Bestimmung der wahren Religion. In jedem Falle aber reichte die Deutungshoheit der Gelehrten nicht hin, die kulturelle Bedeutung des Eids festzulegen. Denn sie widersprachen nicht nur einander. Wo sie den »gemeinen Mann« als Eidgeber in den Blick nahmen, blieb dieser zwar Gegenstand einer Diskussion, an der er nicht selbst beteiligt war. Die Monumente der Gelehrsamkeit enthalten jedoch Einschlüsse, die von eigensinnigen Praktiken zeugen.

<sup>36</sup> Nagel, *Die Grundzüge des Beweisrechts*, S. 88.

<sup>37</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 316.

*Zucht und Kritik – zur Dialektik von  
Konfessionalisierung und Säkularisierung*

Eine genealogische Untersuchung des Schwörens wirft auch ein Licht auf die Denkweisen und Praktiken der »Kritik«. Michel Foucault hat die These formuliert, seit Kant habe die Philosophie nicht allein die wissenschaftliche Vernunft kritisch in die Grenzen der Erkenntnis zu weisen, sie habe auch »die Aufgabe, die überzogene Macht der politischen Rationalität zu überwachen.«<sup>38</sup> Die Anfänge solcher Kritik, die nicht nur als eine moralische und politische Haltung, sondern als eine Kunst zu verstehen ist, »nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden«,<sup>39</sup> sind im 15. und 16. Jahrhundert auszumachen, in eben jenem Zeitraum also, in dem auch der moderne Staat entsteht. Ausgehend von dieser Gleichursprünglichkeit ist zu vermuten, daß die Kunst der Kritik sich herausbildet als Antwort auf eine »wirkliche Explosion der Menschenregierungskunst.«<sup>40</sup>

Eine vor allem von deutschen Historikern im Hinblick auf das Heilige Römische Reich geführte Diskussion hat die im Zusammenhang der frühmodernen Staatsbildung zu beobachtende Intensivierung von Herrschaftstechniken auf den Begriff der »Konfessionalisierung« gebracht.<sup>41</sup> Entgegen der These, die Entstehung des Staates sei als Vorgang der Säkularisierung zu begreifen,<sup>42</sup> bringt die Konfessionalisierungsthese zur Geltung, daß die Religion nach dem Schisma der Kirche nicht lediglich von einem souverän über ihren streitenden Parteien stehenden Staat neutralisiert, sondern für Zwecke der Politik instrumentalisiert wurde. Vor allem dort, wo sich eine Einheit von politischem und religiösem Raum herstellen ließ, konnten Staatskirchen zur Disziplinierung der Untertanen beitragen. Aber auch ein Nebeneinander verschiedener Glaubensgemeinschaften auf einem Territorium zwang die staatlich anerkannten unter ihnen zur Konfessionalisierung. Zu den Merkmalen dieses Prozesses zählt Wolfgang Reinhard die Herausbildung und schriftliche Fixierung eines Glaubensbekenntnisses, dessen propagandistische Verbreitung und Durchsetzung innerhalb der jeweiligen Kirche, die Zensuraufsicht über Druckschriften und die Disziplinierung der Anhänger.<sup>43</sup> Hier hat jene Form des Eids ihren Ursprung, die im Untersuchungszeitraum vor allem diskutiert wurde: Der Bekenntniseid diente dazu, Geistliche auf das kirchliche Lehrgesetz zu verpflichten.

<sup>38</sup> Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 271.

<sup>39</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 11.

<sup>40</sup> Ebd., S. 10.

<sup>41</sup> Einen Überblick bieten Ehrenpreis/Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, S. 62–79.

<sup>42</sup> Vgl. Böckenförde, »Die Entstehung des Staates«.

<sup>43</sup> Vgl. Reinhard, »Zwang zur Konfessionalisierung?«, S. 132–137.

Seit dem Augsburger Reichstag von 1530 ist »Bekenntnis« ein Zentralbegriff des deutschen Reichsrechts. Die katholische Partei war um eine klar erkennbare Abgrenzung von der als Häresie gekennzeichneten Lehre der Protestanten bemüht.<sup>44</sup> »Bekenntnisschriften« im engeren Sinne hat jedoch nur der reformatorische Glaube hervorgebracht.<sup>45</sup> Die protestantische Partei setzte der katholischen Glaubensnorm ein eigenes Bekenntnis als »theologisches wie juristisches Verteidigungsdokument«<sup>46</sup> entgegen. Die Bekenntnisbildung kam in einem 1580 erschienenen Konkordienbuch zum Abschluß,<sup>47</sup> das die sogenannten »Symbole« der lutherischen Kirche vereint. Dieses *Corpus doctrinae* schloß die Anhänger der Augsburger Konfession zu einer Gemeinschaft des Glaubens zusammen und unterschied sie auch von den Calvinisten, die zu einer dritten staatlich anerkannten Religionspartei werden sollten. Doch dienten die Bekenntnisschriften nicht nur dem Schutz der lutherischen Kirche nach außen; sie wirkten auch nach innen: Durch die verbindliche Zusammenfassung und urkundliche Fixierung der Lehraussagen erfuhr die kirchliche Verkündigung eine Normierung. So trat an die Stelle des »spontanen Laufs des Evangeliums die durch Behörde und theologische Fakultät reglementierte Lehre.«<sup>48</sup>

Mit der »politisch-juristischen Veräußerlichung des evangelischen Bekenntnisgedankens«<sup>49</sup> im Rahmen der Reichsverfassung wurde die Herausbildung einer protestantischen Orthodoxie vorbereitet,<sup>50</sup> die in Lehre und Gottesdienst keine Abweichungen duldete. Das war nicht allein durch die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der in den Bekenntnissen formulierten Glaubensartikel motiviert. Die Kirche war reichsrechtlich verpflichtet, ihr Personal zur öffentlichen Lehre gemäß den Bekenntnisschriften anzuhalten, um weitere Glaubensspaltungen zu verhindern. Landesherrliche Verordnungen schrieben die Lehrverpflichtung auf die symbolischen Bücher vor. Hier liegt der Ursprung des Religionseids. Zum ersten Mal war durch die *Confessio Augustana* der Eid mit einem Glaubensbekenntnis verbunden worden.<sup>51</sup> Zur Ausbildung und Festigung neuer institutioneller Strukturen hatten die Reformatoren, so Prodi, dieses Instruments dringender bedurft als die katholische Kirche, die das *iuramentum religionis* später erst von der evangelischen übernahm.<sup>52</sup> Auch durch die Inhalte ihrer Lehre stützte die altprotestantische

<sup>44</sup> Reinhard, »Was ist katholische Konfessionalisierung?«, S. 428 f.

<sup>45</sup> Wirsching, Art. »Bekenntnisschriften«, S. 488. Siehe dazu auch Müller, Art. »Bekenntnisse, Bekenntnisschriften«; Hauptmann, Art. »Bekenntnisschriften«; Gäckle, Art. »Bekenntnisschrift/en«.

<sup>46</sup> Heckel, »Reichsrecht und »Zweite Reformation«, S. 1003.

<sup>47</sup> Siehe dazu Lohse/Neuser/Gaßmann/Dantine/Slenczka/Benrath, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2.

<sup>48</sup> Krumwiede, *Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments*, S. 140.

<sup>49</sup> Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, S. 81.

<sup>50</sup> Siehe dazu Lau, Art. »Orthodoxie, altprotestantische« und Zscharnack, Art. »Orthodoxie, Altprotestantische«.

<sup>51</sup> Vgl. Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 255–268.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 248.

Orthodoxie den Eid: Sie propagierte eine auf dem Gedanken der Vergeltung beruhende Theologie, die mit der juristischen Lehre eine Verbindung eingehen und so auch für das Verständnis des Gerichtseids maßgeblich werden konnte. Welche Bedeutung dabei bestimmten Lehren wie etwa der von den ewigen Höllenstrafen zukam, zeigt Nicolais Roman. Die staatliche Justiz sollte es mit Untertanen zu tun bekommen, die von den Kirchenlehrern mit den göttlichen Strafen für Meineid und Blasphemie vertraut gemacht und so dazu gebracht worden waren, über ihr Denken und Handeln vor einem inneren Forum des Gewissens zu urteilen.<sup>53</sup>

Während die Konfessionsbildung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts für die Staatsbildung in verschiedener Hinsicht an praktischer Bedeutung verlor, hielten die Anhänger einer späten Orthodoxie am Eid als einem Mittel zur Bewahrung der reinen Lehre auch im Zeitalter der Aufklärung noch fest. Zwar war der Einfluß der Lutheraner in Preußen begrenzt:<sup>54</sup> Indem das brandenburgische Herrscherhaus nach seinem Übertritt zum Calvinismus im Jahre 1613 auf eine Ausübung des *ius reformandi* verzichtete, schuf es die Voraussetzung für eine tolerante Kirchenpolitik, die der lutherischen und der reformierten Konfession neben der römisch-katholischen Rechtsgleichheit garantierte. Trotz religiöser Indifferenz übten die späteren preußischen Könige ihr bischöfliches Recht neben der katholischen über die beiden evangelischen Kirchen aus. Leitend war dabei der Gedanke einer Union der letzteren. Auch darauf reagierte eine lutherische Spätorthodoxie, deren prominentester Vertreter noch heute als Gegner der Aufklärung berüchtigt ist: Der Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze unternahm es am Ende des Reichs, an dessen rechtliche Verfassung zu erinnern und die Symbole seiner Kirche sowie den Bekenntniseid gegen die Kritik zu verteidigen. Die Bedeutung dieser Debatte geht über das Anekdotische hinaus: Nimmt man die letzten, so zeitfremd anmutenden Ausläufer der Konfessionalisierung in den Blick, wird ihr Zusammenhang mit einer Verbreitung und Vertiefung der Religionskritik erkennbar, die das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts im Rückblick als eine Zeit der beschleunigten Säkularisierung erscheinen läßt.

Vorangetrieben wurde die Kritik an der engen Verklammerung von Politik und Religion auch durch Gelehrte, die von dem landesherrlichen Kirchenregiment nur mittelbar betroffen waren. Die Frage des Schwörens ging auch religiöse Gemeinschaften an, die keine Konfessionsbildung vollzogen: Die jüdische Gemeinde genoß auch in rechtlicher Hinsicht lange Zeit eine Autonomie, die erst im Zuge einer Zentralisierung der Rechtsaufsicht und kodifikatorischen Vereinheitlichung der Gesetze beschnitten wurde. In Fragen des Erb- und Eherechts etwa entschieden in Streitigkeiten zwischen Juden die Rabbinatsgerichte auf der Grundlage des Talmud. Vor staatlichen Gerichten hatten Juden den Eid *more judaico* zu leisten. Ein

<sup>53</sup> Ob die Versuche einer religiösen Durchsetzung des Gewissens ihr Ziel erreicht haben, ist fraglich; vgl. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 215–225.

<sup>54</sup> Siehe dazu Hintze, »Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen«.

besonderes Zeremoniell sollte die Glaubwürdigkeit jüdischer Eide erhöhen, an der christliche Eidnehmer – darin bestärkt durch eine weit zurückreichende judenfeindliche Überlieferung – ihre Zweifel hegten. Begründet waren diese nicht zuletzt in der geistlichen Autorität der Rabbiner, die im Unterschied zu den Geistlichen christlicher Konfession nicht der summeepiskopalen Aufsicht des Landesherrn unterstanden. Eine Dualität von Weltlichem und Geistlichem war im Falle der Juden also noch gegeben. So blieb der Verdacht, daß sie sich von Eiden, die sie gegenüber Christen geschworen hatten, durch ihre Rabbiner entbinden ließen. Mit Vorurteilen dieser Art mußte Mendelssohn sich bei seinen Bemühungen um eine rechtliche Gleichstellung der in Preußen lebenden Juden auseinandersetzen. Denn die Verlässlichkeit ihrer Eide war für die Frage der Toleranz von großer Bedeutung. Indem er seine Kritik nicht gegen judenfeindliche Vorurteile allein, sondern auch gegen das Institut des Eids richtete, wurde Mendelssohn zu einem Kritiker des Staatskirchentums und der christlichen Orthodoxie.

Der enge Zusammenhang von »Disciplin«<sup>55</sup> – im 18. Jahrhundert gebrauchte man in ähnlicher Bedeutung auch das Wort »Zucht«<sup>56</sup> – und Kritik, auf den die vorliegende Untersuchung zielt, konnte bisher auch darum weitgehend übersehen werden, weil Reinhart Kosellecks bahnbrechende, in weiten Teilen an Frankreich orientierte und insgesamt auf eine europäische Entwicklung abhebende Studie *Kritik und Krise* die Erforschung der deutschen Aufklärung lange Zeit auf die Säkularisierungsthese verpflichtet hat. Unter dem Eindruck von Carl Schmitt hatte Koselleck an der frühneuzeitlichen Souveränitätslehre die Trennung von innerer Gesinnung und äußerem Handeln nachvollzogen: Der Bürgerkrieg zwischen den konfessionellen Parteien sei nur durch die »Ausklammerung des privaten Gewissens«<sup>57</sup> zu befrieden gewesen, in dem die religiösen Bindungen verankert waren. Die Herausbildung einer überparteilichen Autorität des religiös neutralisierten Staates habe die Privatisierung der Religion erfordert und damit die Freistellung nicht nur der religiösen Meinung. Rechtsrelevant seien in der Folge nurmehr äußere Handlungen gewesen, die Gedanken hingegen frei. Indem er auf die Hobbesche Staatslehre zurückging, übergang Koselleck jedoch ihre deutsche Rezeption und damit ihre Fort- und Umschreibung zu einem »preußischen Naturrecht«,<sup>58</sup> das in verschiedener Hinsicht durch konservative Tendenzen gekennzeichnet ist: Eine

<sup>55</sup> »Hernachmals bedeutet *Disciplin* überhaupt eine Anweisung so wohl zur Erkenntniß derer Sachen als guten Sitten. So ist z.E. *Disciplina Ecclesiastica* in der Catholischen Kirche eine Art Geisseln [...] Krieges-Disciplin ist die Zucht, so die Officirer unter denen Soldaten halten sollen.« (Art. »*Disciplin*«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 7, Sp. 1043–1044, 1043)

<sup>56</sup> »Zucht, (Krieges-) oder Kriegs-Disciplin, Lat. *Disciplina Militaris*, heißt eine strenge und genaue Beobachtung derer von dem Kriegs-Herrn seinen auf den Beinen habenden Kriegs-Völkern vorgeschriebenen Kriegs-Artickel und Ordren von dem Höchsten bis zum Niedrigsten.« (Art. »Zucht (Kriegs-)«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 63, Sp. 998–1000, 998)

<sup>57</sup> Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 17.

<sup>58</sup> Dilthey, »Das Allgemeine Landrecht«, S. 152–155.

Trennung von Innerem und Äußerem wurde hier durchaus nicht konsequent vollzogen. Freiheit des Gewissens war darum nicht etwa eine Gegebenheit, unter deren Voraussetzung die »Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden«,<sup>59</sup> sich entfalten konnte, sondern deren Ziel. Hervorgerufen wurde die Kritik nicht zuletzt durch die administrativen Praktiken der Gewissensregulierung und deren juristische Rationalisierung.

Wie vor ihm Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Christian Thomasius wußte auch Christian Wolff die Institution des Eids zu rechtfertigen. In seiner *Deutschen Politik* erklärt er, »daß man den Eyd im gemeinen Wesen höchst nöthig habe«. <sup>60</sup> Zum einen diene er zur Loyalitätsversicherung: »Man verbindet [...] die Unterthanen zur Unterthänigkeit durch den Eyd der Treue, den sie ablegen, wenn die Obrigkeit die Regierung antritt, welches man die Huldigung zu nennen pfeget«. <sup>61</sup> Zum anderen diene er dazu, im Gerichtsverfahren die Wahrheit zu ermitteln: »Wer sich für GOtt fürchtet, den kann man durch einen Eyd zum Geständniß der Wahrheit bringen.« <sup>62</sup> Auch daraus folge, »daß die Religion, ohne welche der Eyd nicht bestehen kan, im gemeinen Wesen höchst nöthig sey«. <sup>63</sup> Wolffs Schüler Joachim Georg Darjes und Daniel Nettelblatt haben diese Lehre als Professoren der Universitäten Halle und Frankfurt an der Oder den angehenden Staatsdienern vermittelt und damit ihre Umsetzung in der Verwaltungspraxis befördert.

Daß die Trennung von Staat und Kirche sowie das Recht auf Gewissensfreiheit im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung mit der preußischen Regierungsmentalität gefordert wurden, legt eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von »Konfessionalisierung« und »Säkularisierung« nahe: <sup>64</sup> Die staatliche Instrumentalisierung der Religion hat der religiösen Neutralisierung des Staates Vorschub geleistet, insofern diese durch die Kritik an jener vorangetrieben wurde.

### *Die Befreiung des Gewissens*

In den Reformwerken des »aufgeklärten Absolutismus« hatte Gerhard Oestreich den »Schluß- und Höhepunkt« eines in der Frühen Neuzeit einsetzenden Disziplinierungsprozesses ausgemacht, eine »massive Überspitzung der Tendenzen zur Fundamentaldisziplinierung«: <sup>65</sup> Wissenschaft, Wirtschaft und Erziehung wurden in einem umfassenden »Vermachtungsprozeß« auf eine einzige zentrale Staatsge-

<sup>59</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 11.

<sup>60</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 332.

<sup>61</sup> Ebd., § 465, S. 503.

<sup>62</sup> Ebd., § 365, S. 319 f.

<sup>63</sup> Ebd., § 366, S. 324.

<sup>64</sup> Siehe dazu Stolleis, »Konfessionalisierung« oder »Säkularisierung«.

<sup>65</sup> Oestreich, »Strukturprobleme des europäischen Absolutismus«, S. 194.

walt hingeordnet. Diese Form der hierarchischen Integration war zuvor im Bereich des Heereswesens erprobt worden. Neben den naturrechtstheoretischen Gesellschaftsentwürfen, daran hat Foucault erinnert, gab es auch ein

militärisches Träumen von der Gesellschaft; dieses berief sich nicht auf den Naturzustand, sondern auf die sorgfältig montierten Räder einer Maschine; nicht auf einen ursprünglichen Vertrag, sondern auf dauernde Zwangsverhältnisse; nicht auf grundlegende Rechte, sondern auf endlos fortschreitende Abrichtungen; nicht auf den allgemeinen Willen, sondern auf die automatische Gelehrigkeit und Fügsamkeit.<sup>66</sup>

Im Bereich des Militärs diente der Fahneneid dazu, ein personales Treueverhältnis zu konstituieren. Seitdem in Brandenburg unter dem Großen Kurfürsten an die Stelle der nach Bedarf ausgehobenen Söldnerheere ein stehendes Herr getreten war, hatten alle Soldaten ihrem Landes- und Kriegsherrn den Eid der Treue und des Gehorsams zu schwören.<sup>67</sup> Wie Krünitz' *Oekonomisch-technologischer Encyclopädie* von 1791 zu entnehmen ist, hatte die Religion sich im Bereich der »Kriegs-Zucht« als das »beste Mittel« erwiesen »den gemeinen Mann zu regieren«.<sup>68</sup> Auch hier diente die Gottesfurcht als Hebel für die Durchsetzung von Ordnung und Gehorsam: Sie sollte es ermöglichen, über die Grenzen einer körperlichen Dressur hinaus auch die Seele des Soldaten zu erreichen. Mittels des Fahneneids sollten die zu beschwörenden Kriegsartikel in seinem Gewissen verankert werden.

Johann Jakob Engels Trauerspiel *Eid und Pflicht* erinnert an eine aufsehenerregende Begebenheit des Siebenjährigen Kriegs und läßt damit ein Moment hervortreten, das nicht nur für den militärischen Eid dieser Zeit charakteristisch ist: 1756 war versucht worden, die bei Pirna zur Kapitulation gezwungenen Truppen Sachsens in die preußische Armee einzugliedern. Zu diesem Zweck nahm man den Kriegsgefangenen unter Einsatz von Gewalt einen Treueeid auf den preußischen König ab. Dieser ungewöhnliche Vorgang wirft Licht auf eine Asymmetrie, die für das Schwören im Zeitalter des Absolutismus bestimmend war. Die im militärischen Bereich erprobten Regierungstechniken kamen auch in anderen Bereichen der Gesellschaft zur Anwendung. So bei der Ausbildung eines zivilen Beamtenkörpers: Nicht nur rekrutierte man das untere Beamtenpersonal vielfach aus altgedienten Unteroffizieren. In Analogie zur militärischen Gehorsamspflicht wurde das Verhältnis der Staatsdiener zum König als völlige Unterordnung unter dessen Willen gedacht.<sup>69</sup> Auch dieses Unterwerfungsverhältnis sollte abgesichert werden durch Eide. Nach dem *Allgemeinen Landrecht* waren die Staatsdiener »außer den allgemeinen Unterthanenpflichten, dem Oberhaupte besondre Treue und Gehor-

<sup>66</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 218.

<sup>67</sup> Schmoller, »Die Entstehung des preußischen Heeres von 1640 bis 1740«, S. 755.

<sup>68</sup> Krünitz, Art. »Kriegs-Zucht«, S. 350.

<sup>69</sup> Mommsen, »Beamtentum und demokratischer Verfassungsstaat«, S. 19.

sam schuldig«. Ein jeder sollte »nach der Beschaffenheit seines Amtes, und nach dem Inhalte seiner Instruktion, dem Staate noch zu besondern Diensten durch Eid und Pflicht zugethan« sein.<sup>70</sup>

Von allen anderen Instrumenten der Zucht unterscheidet sich der Eid also dadurch, daß er einen Zugriff auf das Innere ermöglicht – auch der »politische Eid« dient zur »Herbeiführung einer religiösen Bindung, einer Bindung im Gewissen«.<sup>71</sup> An diesem Institut wird eine Konstellation von Wissen und Macht kenntlich, die grundlegend war für das monarchische Regime und eine noch zu bestimmende Weise der Subjektivierung. Wenn die frühneuzeitliche Regierungsintensivierung darin bestand, »in einer sozialen Praxis die Individuen zu unterwerfen – und zwar durch Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen«,<sup>72</sup> dann kommt der aufklärerischen Forderung nach Gewissensfreiheit eine besondere Bedeutung zu: In diesem Zusammenhang wird Subjektconstitution als innerliche Unterwerfung reflektiert.

In einer Kontinuität mit der älteren kirchlichen Seelsorge sieht Foucault die sich im Staat des 18. Jahrhunderts etablierende »neue Form der Pastoralmacht«,<sup>73</sup> da noch die neuere Sorge auf das Heil des Einzelnen ausgerichtet ist – nicht auf sein ewiges Seelenheil allerdings, sondern auf sein zeitliches Wohlergehen: Gesundheit, Wohlstand, Sicherheit. Die christliche Pastoralmacht kommt hier nur insofern noch in den Blick, als sie Techniken der individualisierten Erkenntnis ausgebildet hatte, die ihr eine umfassende Betreuung und Leitung ihrer Subjekte ermöglichte.<sup>74</sup> Nicht mehr von Belang ist für diese Genealogie der modernen Regierungstechniken hingegen, daß es sich dabei um Techniken der Gewissensprüfung und Geständnisexaminierung handelte, die es erlaubten, die innere Wahrheit der Individuen zu erkunden. Der Eid wäre als eine späte Form der Gewissensregulierung im Rückgriff auf Foucaults ältere Arbeiten zur Institutionalisierung der Pflichtbeichte im 13. Jahrhundert zu betrachten,<sup>75</sup> insofern diese nicht nur mit der Ausbildung des Inquisitionsverfahrens verbunden war, sondern auch mit einer Kriminalisierung der Sünde.

Diese Zusammenhänge gehen weit über die Grenzen der vorliegenden Untersuchung hinaus und sind hier nur anzudeuten: Die Frage nach der subjektivierenden Wirkung von Rechtspraktiken berührt auch Prodi mit der These einer »Urver-

<sup>70</sup> *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* II, 10, §§ 1–3, S. 538.

<sup>71</sup> Friesenhahn, *Der politische Eid*, S. 4.

<sup>72</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 15.

<sup>73</sup> Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 278.

<sup>74</sup> Foucault begreift den modernen Staat als eine zugleich individualisierende und totalisierende Form der Macht: »Unsere Gesellschaften haben sich als wirklich dämonisch erwiesen, indem es ihnen gelang, diese beiden Spiele miteinander zu kombinieren – das Spiel des Gemeinwesens und des Bürgers und das Spiel des Hirten und der Herde.« (Foucault, »Omnes et singulatum«, S. 181)

<sup>75</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 69–93.

knüpfung im unbestimmten Terrain zwischen Leben und Recht«,<sup>76</sup> die im Lichte einer Unterscheidung des kanonischen Rechts zu betrachten sei. Die Rechtsgelehrten der römischen Kirche hatten in Analogie zum *forum ecclesiasticum*, dem Gerichtshof des Bischofs oder Papstes, ein *forum internum* konzipiert.<sup>77</sup> Das Eindringen des römischen Zivilrechts in das Kirchenrecht hatte zur Folge, daß religiöse Gebote die Form von Gesetzen annehmen und als solche vor beiden Foren zur Anwendung gebracht werden konnten. Erst diese Verrechtlichung des Glaubens scheint die Entstehung des »Gewissens« ermöglicht zu haben, eines inneren Gerichtshofs, vor dem der Einzelne sich selbst anklagt.<sup>78</sup> War es zunächst ein religiöses, kirchlich verfügbares Gesetz, das auf diese Weise verinnerlicht wurde, konnte der Staat in den folgenden Jahrhunderten ein weltliches an seine Stelle setzen:

Durch die Kriminalisierung der Sünde wurde die Grundlage für eine neue Art und Weise geschaffen, Bürgerschaft als dem Befehl des eigenen Gewissens unterstellt wahrzunehmen. Die Kirche schuf die Grundlage dafür, indem sie die Grenze zwischen dem, was wahr ist, und dem, was befohlen wurde, abschaffte oder doch verkleinerte und durchlässig machte.<sup>79</sup>

Indem er das ausschließliche Vorrecht in Anspruch nahm, Eide zu fordern, etablierte sich in der Neuzeit der Staat als Mittler zwischen den Untertanen und Gott. Zu seiner Aufgabe machte er es auch, den Meineid zu strafen. Erst im 19. Jahrhundert setzte sich allmählich die Auffassung durch, auch die eidliche Falschaussage sei lediglich ein Verbrechen gegen die Rechtspflege. Zuvor wurde der Falscheid als Gotteslästerung angesehen und damit als eine Sünde, die den Verlust des ewigen Heils nach sich zieht. Die Seele des Schwörenden war ein Gegenstand staatlicher Sorge. Lange Zeit wurde die strafrechtliche Verfolgung des Meineids mit Verweis auf den Zorn des beleidigten Gottes gerechtfertigt, der durch Vergeltung zu besänftigen sei. Das punitive Handeln der Justiz wurde auf diese Weise mit einem pastoralen Anspruch verbunden, staatliche Straf- und kirchliche Bußdisziplin miteinander verschränkt. So konnte die christliche »Culpabilisation«<sup>80</sup> auch im Bereich des weltlichen Rechts ihre Wirkung entfalten.

Kant, der die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Gerichtshof von den Naturrechtstheoretikern seiner Zeit übernahm, wußte auf dieser Grundlage nicht nur die Machttechnik des Eids zu analysieren.<sup>81</sup> Er wußte auch, den Begriff

<sup>76</sup> Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 21.

<sup>77</sup> Siehe dazu mit Blick auf eine Theorie des Geständnisses nach Michel Foucault und Pierre Legendre: Schneider, »Forum internum – forum externum«.

<sup>78</sup> Vgl. Illich, *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 212–219.

<sup>79</sup> Ebd., S. 119.

<sup>80</sup> Siehe dazu Delumeau, *Le péché et la peur*.

<sup>81</sup> »Nun versucht man in foro externo in solchen Sachen, wo keine äußerliche gültige Gründe sind, ob man das forum internum nicht im foro externo gebrauchen könnte. Man zwingt einen solchen

des Gewissens in Fortschreibung der juridischen Metaphorik so neu zu fassen, daß er nicht länger einer inneren Unterwerfung dienen konnte: »Sclavisch ist ein Gewissen, das sich im Urtheilen selbst schrecken läßt.«<sup>82</sup> Vielmehr sollte der Gewissensbegriff ein am Ideal der Autonomie orientiertes Selbstverhältnis ermöglichen. Dabei vollzog Kant nicht etwa eine Ausgrenzung aller religiösen Bezüge,<sup>83</sup> sondern deren Verinnerlichung: »Gott«, so steht es im *Opus postumum*, ist »keine außer mir befindliche Substanz sondern bloß ein moralisch Verhältnis in Mir.«<sup>84</sup> Man wird Pierre Legendres Deutung zustimmen müssen: »Il s'est passé là quelque chose de radical pour l'esprit européen moderne, que je résumerais volontiers ainsi: Kant a sécularisé le christianisme en sécularisant le sujet.«<sup>85</sup> Die Kantsche Gewissenslehre, das Herzstück seiner Philosophie,<sup>86</sup> hat dabei auch an die Verbindung von Leben und Recht gerührt. Seither kursieren und kollidieren auch auf dem Feld der Human-, Geistes- und Kulturwissenschaften unterschiedliche Vorstellungen davon, was es heißt einem Gesetz unterworfen zu sein. Sie bestimmen noch die historiographischen Narrative, deren eigene konfessionelle Gebundenheit erst zu erhellen wäre. Wie das aufklärerische »désassujettissement«<sup>87</sup> sich zu den modernen Phänomenen der »désobjectivation«<sup>88</sup> verhält, steht dabei in Frage.

### *Veridiktion und Zensur*

Neben Schriften von Kant werden im folgenden solche von Nicolai, Semler, Lessing, Mendelssohn, Engel und anderen behandelt, die über das Schwören geschrieben haben. Denn im Zeitalter der Aufklärung sind nicht nur unterschiedliche Argumente vorgetragen worden, es sind – mit Rücksicht auf die jeweiligen Bedingungen, unter denen der Kritiker schrieb – auch unterschiedliche Künste der Kritik geübt worden: Der Herausgeber einer Zeitschrift und Verfasser eines populären Romans etwa bediente sich anderer Schreibweisen als der im Dienst der Kirche stehende Theologe oder der Gymnasialprofessor und Leiter des Berliner National-

vor das forum divinum zu treten (obgleich es wirklich in ihm schon vorgegangen ist), man nöthiget ihn sich vor demselben strafwürdig zu finden, wenn es unrecht ist, man zwingt ihn es öffentlich zu deklariren, und das ist ein Schwur.« (Kant, *Moralphilosophie Collins*, S. 297)

<sup>82</sup> Kant, Refl. 6576, in: AA XIX, S. 91.

<sup>83</sup> So aber Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 267.

<sup>84</sup> Kant, *Opus postumum*, S. 149.

<sup>85</sup> Legendre, *Le Désir politique de Dieu*, S. 278.

<sup>86</sup> Darauf ist wiederholt hingewiesen worden: »Mehrere Indizien legen es nahe, das gesamte Projekt der Transzendentalphilosophie von dem Gewissensbegriff her zu verstehen, den sie entwickelt hat.« (Hübsch, *Philosophie und Gewissen*, S. 108)

<sup>87</sup> Foucault, »Qu'est-ce que la critique?«, S. 39.

<sup>88</sup> Legendre, *Le Crime du Caporal Lortie*, S. 33. Für vergleichende Überlegungen zu Foucault und Legendre siehe noch einmal Schneider, »Forum internum – forum externum«.

theaters; der öffentlich mit einem Vertreter der Orthodoxie streitende Literat mußte anders vorgehen als der Professor einer staatlichen Lehranstalt und anders als die christlichen Kritiker des Eids mußte das Mitglied einer nur geduldeten jüdischen Minderheit taktieren. Gemeinsam ist ihnen jene »kritische Haltung«, die Foucault auf die antike »Parrhesie« zurückgeführt hat,<sup>89</sup>

eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern.<sup>90</sup>

Solches Wahrsprechen kann stattfinden, wo der Sprecher sich an einen Machthaber richtet, der auf das Aussprechen der Wahrheit mit Gewalt antworten könnte. Der *parrhesiastes* entscheidet sich gegen die Sicherheit eines Lebens in Unwahrheit und setzt sich einer Gefahr aus, *a limine* der Gefahr, sein Leben zu verlieren. So konstituiert er sich als Subjekt in einem Bezug zur Wahrheit, der vor allem ein ethischer ist. In diesem, ihren Bezug zum Politischen bestimmenden Ethos der Philosophie ist nach Foucault eine mögliche Aktualität der Aufklärung zu sehen. Als kritische Haltung hat er dieses Ethos wiedergefunden bei Mendelssohn und vor allem bei Kant, die nach den Forderungen der Gegenwart an ein öffentliches, der Wahrheit verpflichtetes Denken gefragt haben.<sup>91</sup>

Wenn die Aufklärer auch den Mut hatten, die Wahrheit zu sagen, so sagten sie jedoch keineswegs – dem Wortsinn des aus »pan« und »rhema« zusammengesetzten »parrhesia« gemäß – alles; sie vermieden auch nicht jede rhetorische Form.<sup>92</sup> Eben weil der Wahrsprecher des 18. Jahrhunderts auf die Bedingungen seines Tuns reflektiert, paßt er ihnen seine Sprech- oder Schreibweise an.<sup>93</sup> »Das 18. Jahrhundert«, daran hat Hans Erich Bödeker erinnert, »war ein Jahrhundert der unerschrockenen freien Meinungsäußerung; es war allerdings ebenso ein Jahrhundert der Zensur und der unablässigen Versuche der Autoren, die Zensur zu umgehen.«<sup>94</sup> In besonderem Maße gilt dies für die Kritik des Eids. Hier macht die Aufklärung die institutionellen Voraussetzungen ihrer selbst zum Thema. Denn viele ihrer Prota-

<sup>89</sup> Vgl. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 178.

<sup>90</sup> Ebd., S. 19.

<sup>91</sup> »Die kritische Ontologie unserer selbst darf man sicher nicht als eine Theorie, eine Lehre und noch nicht einmal als ein durchgängiges, in Akkumulation begriffenes Wissenskorpus ansehen; man muss sie als eine Haltung, als ein ethos, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.« (Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 706 f.)

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S. 10.

<sup>93</sup> Das konnte Foucault, der sich in eingestandener Unkenntnis der diesbezüglichen Gesetzgebung allein auf Kants kleine Schrift von 1784 bezieht, entgehen. Vgl. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, S. 43.

<sup>94</sup> Bödeker, »Raisonnement, Zensur und Selbstzensur«, S. 184.

gonisten hatten Eide geschworen und gerieten mit den Vorschriften ihres Amts in Konflikt, wo sie Kanzel oder Katheder zur Verbreitung aufklärerischer Ideen nutzten. Eben darum mußte die Beantwortung der Frage »Was heißt Aufklärung?« ja die vielzitierte Unterscheidung zwischen »privatem« und »öffentlichem« Vernunftgebrauch treffen, um Gedanken- und Publikationsfreiheit jenseits ihrer Amtstätigkeit auch Staats- und Kirchendienern einzuräumen.<sup>95</sup> Nach dem Regierungswechsel im Jahre 1786 erfuhr dieser Konflikt durch die darauf folgenden religionspolitischen Maßnahmen eine Verschärfung, die ihn durchsichtig werden läßt auf jenen wesentlichen Konflikt zwischen Philosophie und Politik, den Leo Strauss in der griechischen Antike wie im 18. Jahrhundert aufgezeigt hat.<sup>96</sup> Auch den Kritikern des Eids drohte Verfolgung. Nicolais Zeitschrift wurde zensiert, dann verboten, Kant untersagte man jede Äußerung zu Fragen der Religion, Mendelssohn drohten Bann und Ausweisung.

Von jenem idealtypischen *parrhesiastes*, den Foucault vorstellt, unterscheidet sie zum einen, daß ihr Mut durchaus Grenzen kannte. Kant, der von der ethischen Pflicht zur Wahrhaftigkeit den strengsten Begriff hatte, bemerkt in einem Brief an Mendelssohn: »Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke.«<sup>97</sup> Zum anderen hielt sich ihr Wahrsprechen in Grenzen, die ihm durch den Machthaber gesetzt wurden. Privatim hat Kant seine Haltung gegenüber der Zensurgesetzgebung einer Notiz anvertraut:

Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanspflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr seyn muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.<sup>98</sup>

Ein verschwiegenes Denken entging der Zensur jedoch nur, indem es sie vorwegnahm und sich selbst auferlegte. Uneingeschränkt konnte es seine ethische Pflicht hingegen erfüllen, indem es der Wahrheit eine Form gab, die sie für den Blick des Zensors unkenntlich machte.

Durch zwei Momente sind die Künste der Eidkritiker bestimmt: Die Schreibweisen einiger, die Mendelssohns etwa, auch die Kants, entsprechen zunächst den Erfordernissen einer durchaus mit rhetorischen Mitteln verfolgten Wirkungsab-

<sup>95</sup> Vgl. Kant, »Was heißt Aufklärung?«.

<sup>96</sup> »Persecution«, so Strauss, »gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines.« (Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 25)

<sup>97</sup> Kant, Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1796, in: AA X, S. 69–73, 69.

<sup>98</sup> Zit. n. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, S. 380.

sicht. Um die Rationalität der Macht zu verändern, bewegen sie sich auf dem Feld der Regierungsdiskurse und bedienen sich jener Sprache, in der die Techniken der Macht gerechtfertigt wurden. Das war die Sprache des älteren Naturrechts. Auf der Grundlage einer von Michel de Certeau vorgeschlagenen Unterscheidung kann man sagen, daß eine solche Kritik nicht eine »Strategie« anwendet, sondern auf dem Feld des Anderen »taktisch« vorgeht.<sup>99</sup> Sie erschöpfte sich nicht darin, für eine Abschaffung des Eids Vernunftgründe beizubringen. Vielmehr bewirkte sie innerhalb der naturrechtlichen Systemkonstruktionen Verschiebungen, die eine Änderung seiner Bedeutung zur Folge hatten. Ähnlich verfuhr Nicolai bei seinem Angriff auf das kirchliche Lehrgesetz und die Praktiken seiner Durchsetzung: Auf dem neuesten Stand ihrer Rechtfertigung ansetzend trieb er deren eigene Argumentation mit literarischen Mitteln bis zur letzten, von den Kirchenbeamten gemiedenen Konsequenz weiter. Auch einfache Leute verhielten sich auf dem Feld des Anderen taktisch: Anstatt sich der Rechtsverwaltung zu widersetzen, wußten sie deren Lehre vom Eid wie die Vorschriften des Zeremoniells im eigenen Sinne zu deuten.

Neben den Erfordernissen solcher Taktiken unterstanden die Schreibkünste der Kritik den Bedingungen der Zensur. Kant etwa verfaßte seine Rechtslehre und die darin enthaltenen Ausführungen zum Eid unter dem Eindruck eines königlichen Edikts, das auf die Bewahrung von christlicher Religion und Gottesfurcht zielte. In den Schriften eines Universitätsphilosophen, dessen rechtliche Stellung sich im Preußen des 18. Jahrhunderts kaum noch von derjenigen anderer Staatsdiener unterschied, wird das politische Problem einer philosophischen Kritik des Eids greifbar. Ein Professor und zeitweiliger Kanzler einer staatlichen Lehranstalt, der mehrfach Amts- und Huldigungseide leisten und damit auch dem Regenten die Treue hatte schwören müssen, trug seine Lehre in einem staatsfreien Raum vor, der nur durch den Staat eröffnet und garantiert werden konnte. Seine Grenzen waren abgesichert durch Eide. Die Kritik bewegt sich an dieser Grenze, dort, wo Wissen und Macht konfligieren.

<sup>99</sup> »Als *Strategie* bezeichne ich die Berechnung (oder Manipulation) von Kräfteverhältnissen, die in dem Moment möglich wird, wenn ein mit Willen und Macht versehenes Subjekt (ein Unternehmen, eine Armee, eine Stadt oder eine wissenschaftliche Institution) ausmachbar ist. Sie setzt *einen Ort* voraus, der als etwas *Eigenes* beschrieben werden kann.« »Im Gegensatz zu den Strategien [...] bezeichne ich als *Taktik* ein Handeln aus Berechnung, das durch das Fehlen von etwas Eigenem bestimmt ist [...]. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. [...] Dieser Nicht-Ort ermöglicht ihr zweifellos die Mobilität – aber immer in Abhängigkeit von den Zeitumständen –, um im Fluge die Möglichkeiten zu ergreifen, die der Augenblick bietet. Sie muß wachsam die Lücken nutzen, die sich in besonderen Situationen der Überwachung durch die Macht der Eigentümer auftun. Sie wildert darin und sorgt für Überraschungen.« (Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 87, 89)



## Der Eid als ein Werkzeug der inneren Zucht und die Eideslist des »gemeinen Mannes«

Ohne Verfasserangabe ist der folgende Text 1789 im dritten Band der *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Königlich-Preussischen Staaten* erschienen:

Er kann nicht schwören!  
Eine Anekdote.

Ein Geistlicher in der Churmark hatte mit seiner Dorf Gemeinde, wegen verschiedener ihm streitig gemachten Pfarr-Einkünfte einen weitläufigen Prozeß geführt. Drey gleichförmige Erkenntnisse hatten die Gerechtsame des Pfarrers in so weit begründet erachtet, daß von ihm nur noch ein Erfüllungs-Eid erfordert worden. In dem hierzu anberaumten Termine erschien der Geistliche auf dem Kammergerichte, und erklärte sich zur Eidesleistung bereit. Bey dieser hielt er die aufgehobenen Finger von sich abgewendet, weshalb ihn der eidabnehmende Kammer Gerichts-Rath um deswillen nicht unterbrechen wollte, weil er glaubte, ein Mann seines Standes werde nicht in den Wahne stehen, man könne dadurch die Folgen eines Meineides von sich abwenden. Als aber die anwesenden Deputirten der Gemeinde durch Zeichen darauf aufmerksam zu machen suchten, hielt man es für nothwendig, die bereits angefangene Nachsprechung der Eides-Formul abzubrechen, und dem Schwörenden bekannt zu machen, er werde nach dem Verlangen seiner Gegner, dem Gerichts-Gebrauche gemäß, die Hand umwenden müssen. Zu der anwesenden Gerichts-Personen größten Erstaunen erklärte nun der Geistliche, wenn man ihn hiervon nicht dispensiren wolle, könne er den Eid nicht leisten. Hierbey verblieb er, ungeachtet man ihn bedeutete, eine solche Erklärung werde die Folge haben, daß er den ganzen Prozeß verlieren, und zu beträchtlichen Entschädigungen und Kosten-Erstattungen werde verurtheilt werden. Diese beharrliche Weigerung war um so mehr auffallend, da der Geistliche nach seinem äußern biedern Ansehen unter den ehrwürdigsten Mitgliedern seines Standes einen vorzüglichen Platz zu verdienen schien. Hierdurch ward einer der Anwesenden zu der Äußerung bewogen, er könne unmöglich glauben, daß ein Geistlicher, dessen graues Haar ihm Achtung einflöße, durch ein Vorurtheil, welches man nur von dem verworfensten Pöbel erwarten könne, sein Gewissen einschläfern zu können geglaubt habe.

Dem Greise entfielen einige Thränen, und er beklagte sein trauriges Schicksal. Auf ferneres Zureden entdeckte er endlich, es sey ihm vor einigen Jahren die rechte Hand durch einen Schlagfluß dergestalt gelähmt, daß er die Finger nicht in die verlangte Stellung bringen könne, dieses sey den Bauern bekannt, welche den Prozeß in der Hoffnung angefangen hätten, es werde zum Schwur kommen, und diesen werde er gehörig abzuleisten nicht im Stande seyn. Man erkundigte sich hierauf bey den anwesenden Bauern, ob es gegründet sey, daß ihr Pfarrer dergestalt durch einen Schlagfluß gelähmt sey, daß er die Finger der rechten Hand nicht bewegen könne. Sie bejahten dieses einmüthig mit dem Beyfügen, der liebe Gott habe ihn gestraft und um deswillen müßten sie den Prozeß gewinnen. Vernünftige Bedeutungen waren vergeblich, und als man hierauf den Geistlichen den Eid in der Art schwören ließ, wie es die gelähmte Hand ihm gestattete, droheten die Bauern, mit der damals ihnen gewöhnlichen Unverschämtheit, wegen des ihnen geschehenen Unrechts höhern Orts Beschwerde zu führen. Der Geistliche hingegen versicherte, da er noch nie vor Gericht erschienen, und geglaubt, es werde den Bauern gelingen ihre böse Absicht zu erreichen, so habe nur freundschaftliches Zureden ihn zu der erfolgten Entdeckung bewegen können, und würde er sich sonst lieber dem härtesten Urtheil unterworfen haben.

---

Auch dieser Vorfall beweiset den Nachtheil abergläubiger Meinungen, und wie nöthig es sey, daß auch dem gemeinen Manne gereinigte Religions-Begriffe beygebracht werden. So lange man noch auf das Nachbeten vorgeschriebener Formeln und das Mitmachen gewisser Gebräuche einen zu hohen Werth legt: so lange wird man sich auch nicht wundern dürfen, wenn der Bauer glaubt, daß es bey Eidschwüren mehr auf Hand und Lippen, als auf Gedanken und Gesinnungen ankomme.<sup>1</sup>

### *Die »Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Königlich-Preussischen Staaten«*

In der Ankündigung des ersten Bands zur Ostermesse des Jahres 1788 erklärt Ernst Ferdinand Klein, der Herausgeber der *Annalen*, sein Vorhaben, »besonders den preussischen einländischen Rechtsgelehrten ein Werk zu liefern, welches ihnen bei der Führung ihrer ehrenvollen Aemter, auf mehr wie eine Art nützliche Dienste leisten und nicht bloß bey der ersten Erscheinung, sondern auch fortdauernd zum Handbuche dienen«<sup>2</sup> soll. Neben den »auswärtigen Rechtsgelehrten« werden darüber hinaus auch die »Philosophen« angesprochen, denen Klein »reichen Stoff zu psychologischen Erörterungen«<sup>3</sup> bieten will. Nicht zuletzt die »philosophischen

<sup>1</sup> Anon., »Er kann nicht schwören! Eine Anekdote«, S. 334–336.

<sup>2</sup> Klein, [Verlagsanzeige], S. 620.

<sup>3</sup> Ebd., S. 621.

Rechtsgelehrten« waren für die von Friedrich Nicolai verlegte Zeitschrift zu interessieren: In erster Linie nämlich hatte dieses Periodikum einer geregelten Rechtsfortbildung zu dienen.<sup>4</sup>

1784 war der *Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuchs für die Preussischen Staaten* publiziert worden. Im Manuskript ist durchgestrichen noch der Titel *Corpus Iuris Fridericianum*<sup>5</sup> zu lesen, der das preußische Kodifikationsunternehmen von Beginn an mit der Tradition des in den römischen *Corpus Iuris Civilis* eingegangenen *Codex Iustinianis* verband. Dessen Titel nennt den Herrscher, der es nicht nur in Auftrag gegeben, sondern auch in Kraft gesetzt hat. Die preußische Kodifikation verfolgte das Ziel einer einheitlichen staatlichen Rechtsordnung, die in ihrer logischen Systematik umfassend und lückenlos sein sollte und jeder weiteren Erläuterung also unbedürftig. Nicht nur war die monarchische Rechtshoheit gegenüber den ständischen Gewalten durchzusetzen, im gleichen Zuge wurde die Vernunft als Rechtsquelle geltend gemacht: »Ein vollkommenes Gesetzbuch«, so philosophiert Friedrich II.,

wäre das Meisterstück des menschlichen Verstandes im Bereiche der Regierungskunst. Man müßte darin Einheit des Planes und so genaue und abgemessene Bestimmungen finden, daß ein nach ihnen regierter Staat einem Uhrwerke gleiche, in dem alle Triebfedern nur einen Zweck haben.<sup>6</sup>

Vorläufig allerdings war die Rationalität des Gesetzeswerks und seiner Anwendung nur durch ein Interpretationsmonopol des Regenten zu sichern, das ausgeweitet wurde zu einem allgemeinen Kommentierungsverbot. Der Zentralisierung staatlicher Autorität entsprach ein Gesetzesabsolutismus, der kein Richterrecht zuließ: Wie die Rechtsfortbildung durch Kommentare wurde auch die Berücksichtigung von Lehrmeinungen unterbunden. Kodifikation, das hat Franz Wieacker hervorgehoben, heißt: »Unterwerfung des Richters und der Rechtsgenossen unter die Herrschaft eines lückenlosen Normensystems, das in widerspruchsfreier Folge vom einzelnen Rechtssatz, vom einzelnen Rechtsinstitut zu den obersten Begriffen und Grundsätzen aufsteigt.«<sup>7</sup> Im Falle einer Regelungslücke war jeder Richter verpflichtet, »diesen vermeintlichen Mangel der Gesetze dem Chef der Justiz sofort an[zu]zeigen.«<sup>8</sup> Damit war nicht der König gemeint, dessen Interventionsmöglichkeiten vielmehr – das zeigen die Bemühungen der Kodifikatoren um ein »Machtspruch-

<sup>4</sup> Siehe zu dieser Funktion der partikularrechtlichen Zeitschriften allgemein Klippel, »Die juristischen Zeitschriften im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert«, S. 31–34.

<sup>5</sup> Vgl. Schwennicke, *Die Entstehung der Einleitung des Preussischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, S. 30.

<sup>6</sup> Friedrich II., »Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen«, S. 32.

<sup>7</sup> Wieacker, »Aufstieg, Blüte und Krisis der Kodifikationsidee«, S. 34.

<sup>8</sup> *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, Einleitung, § 50, S. 51.

verbot«<sup>9</sup> – minimiert werden sollten. Die Spätaufklärung konzipierte das Gesetz nicht mehr als ein Werkzeug der königlichen Macht, sondern als »rechtsstaatliches Korrektiv absoluter, willkürlich handhabbarer Staatsgewalt«.<sup>10</sup> So dachten auch die Redaktoren des Landrechts: »Man ist schon länger darin übereingekommen«, formuliert Klein,

daß der höchste Grad der bürgerlichen Freiheit da vorhanden sei, wo man von der Willkür der Menschen am wenigsten abhängig ist, und nur die Gesetze, nicht aber die Grillen der Obrigkeit zur Richtschnur unseres Verhaltens annimmt.<sup>11</sup>

Der ursprüngliche Titel des von ihnen verfaßten Werks lautete *Allgemeines Gesetzbuch*. Die angestrebte Herrschaft des Gesetzes erforderte eine allgemeingültige Norm, die ihre Geltung der menschlichen Vernunft verdankt. Die Streichung des Königsnamens aus dem Titel des Gesetzbuchs bewirkt ganz buchstäblich ein Schwinden des Gesetzgebers, dessen souveräne Person in der Rechtspraxis ersetzt werden sollte durch die sogenannte »Gesetzkommission«,<sup>12</sup> ein Sachverständigen-gremium von Ministerialbeamten und Fachjuristen, das für die lückenlose Rationalität des Gesetzeswerks zu sorgen hatte.

Der Diskurs einer im Vergehen monarchischer Repräsentation entstehenden Bürokratie bildete auch eigene Publikationsorgane aus; die *Annalen der Rechtsgelehrsamkeit* sind dafür ein Beispiel: Die Entscheidungen der Kommission sollten die Richtlinien für zukünftige Prozesse geben und mußten darum laufend publiziert werden. Eben damit war der Kammergerichtsrat Klein beauftragt, der sich nicht nur neben Svarez als Verfasser des neuen Gesetzeswerks, sondern auch als juristischer Publizist hervorgetan hatte. Er gab die *Annalen* nicht nur heraus, sondern nutzte sie auch zur Publikation eigener Reformideen. Den Erfolg seines Zeitschriftenprojekts – Klein selbst führt darauf einen Großteil seiner Bekanntheit »in und ausserhalb der Preußischen Staaten«<sup>13</sup> zurück – belegt die Liste der Pränummeranten: 1790 enthält sie bereits mehr als tausend Namen preußischer und ausländischer Juristen.<sup>14</sup>

Schnell wurden die *Annalen* zum »Sprachrohr der preußischen Reformjuristen«,<sup>15</sup> zirkulierten aber nicht ausschließlich in Gelehrtenkreisen. In der Vorrede zum ersten Band wird mit Bedauern festgestellt, daß die Entscheidungen der Gesetzkommission so viel Raum einnehmen, daß wenig bleibt für die »gesammelten merk-

<sup>9</sup> Siehe dazu Schwennicke, *Die Entstehung der Einleitung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, S. 136–173.

<sup>10</sup> Link, »Das Gesetz im späten Naturrecht«, S. 151.

<sup>11</sup> Zit. n. ebd., S. 152.

<sup>12</sup> Siehe dazu ebd., S. 177–189.

<sup>13</sup> Klein, [Autobiographie], S. 57 f.

<sup>14</sup> Vgl. *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit*, Bd. 5 (1790), o. S. [III f.].

<sup>15</sup> Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 188.

würdigen Rechtsfälle«,<sup>16</sup> die Klein außerdem in Aussicht gestellt hatte: »Diese sind von der Art, daß sie auch denjenigen Lesern, die keine Rechtsgelehrten sind, eine angenehme und nützliche Lektüre verschaffen werden.«<sup>17</sup> Wie vor ihm François Gayot de Pitaval mit seinen *Causes célèbres*<sup>18</sup> und nach ihm Paul Johann Anselm von Feuerbach mit seiner *Aktenmäßigen Darstellung merkwürdiger Verbrechen* richtet sich also auch Klein mit seinen *Annalen der Rechtsgelehrsamkeit* an ein größeres Lesepublikum: Neben der autoritativ kontrollierten Fortbildung dient dieses Periodikum einer Popularisierung der neuen Gesetzesordnung und damit der rechtlichen Kultivierung der preußischen Untertanen, die zu einsichtigen Staatsbürgern werden sollten. Darum mußte das Gesetz ihnen verständlich sein. Nachdem Klein 1788 in seiner Zeitschrift die Frage »Ist es zuträglich das der gemeine Mann die Gesetze wisse?« positiv beantwortet hatte,<sup>19</sup> wurde das neue Gesetzbuch dem König 1791 mit dem Entwurf zu einem Publikationspatent vorgelegt. Es enthält die Forderung, daß das Ganze

in der Sprache der Nation und dergestalt allgemein verständlich vorgetragen werde, daß ein jeder Einwohner des Staats, dessen natürliche Fähigkeiten durch Erziehung nur einigermaßen ausgebildet sind, die Gesetze, nach welchen er seine Handlungen einrichten und beurteilen lassen soll, selbst lesen, verstehen, und in vorkommenden Fällen, sich nach den Vorschriften derselben angehörig achten könne.<sup>20</sup>

Zu diesem Zweck publizierten Svarez und Gossler 1793 einen populären Auszug des neuen Gesetzbuchs.<sup>21</sup> Da auch die *Annalen* sich über Gelehrtenkreise hinaus an das lesende Volk richteten, war ihr Herausgeber um eine populäre Darstellungsweise bemüht: »Ich suchte auch die Theilnehmung des ganzen Publicums an diesen Gegenständen dadurch lebhafter zu machen, daß ich sie auf eine auch für unjuristische Leser anziehende Weise behandelte.«<sup>22</sup> Das Erzählen von merkwürdigen Rechtsfällen hatte eine didaktische Tradition: Schon der Rechtsanwalt Pitaval hatte mit seiner Sammlung juristischer Fallgeschichten aufklärerische Absichten verfolgt. Ihren literarischen Überschuß macht das unvorhergesehene Interesse deutlich, das Friedrich Schiller an diesen lehrhaften Exempelerzählungen finden konnte, von denen er zwischen 1792 und 1795 eine übersetzte Auswahl unter dem Titel *Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit* herausgeben sollte. Er empfiehlt sie den deutschen Lesern allerdings nicht zur Unterhaltung, sondern

<sup>16</sup> Klein, »Vorrede«, S. IV.

<sup>17</sup> Ebd., S. IV.

<sup>18</sup> Siehe dazu Lüsebrink, *Kriminalität und Literatur*, S. 104–173.

<sup>19</sup> Klein, »Ist es zuträglich das der gemeine Mann die Gesetze wisse?«.

<sup>20</sup> Zit. n. Hattenhauer, »Berlin und die deutsche Rechtssprache«, S. 106.

<sup>21</sup> Svarez/Gossler, *Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der Preussischen Staaten*.

<sup>22</sup> Klein, [Autobiographie], S. 58.

zur Mehrung ihrer Rechts- und Menschenkenntnis und wünscht eine Erweiterung der Sammlung durch deutsche Rechtsfälle zu einem »vollständigen Magazin für diese Gattung«. <sup>23</sup> Seit 1783 erschien das von Karl Philipp Moritz begründete *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, das in der Abteilung »Seelenkrankheitskunde« auch Fallgeschichten von Verbrechern enthielt.

### *Eine »Anekdote«*

Ihrem generischen Index folgend ist die vorliegende Erzählung als »Anekdote« zu lesen. Karl Mächler, der 1784 erstmals sein *Anekdotenlexikon für Leser von Geschmack* herausgibt, erklärt im *Teutschen Merkur* vom April des Jahres in einem Aufsatz *Ueber den Werth der Anekdoten*: »Ich definire mir Anekdote so, daß sie eine charakterisirende Herzens- oder Geistesäusserung einer Person enthalte.« <sup>24</sup> Gemeint sind hier vor allem die »wichtigen Personen«, <sup>25</sup> z. B. »Fürsten«. <sup>26</sup> Während diese Gattungsdefinition noch erkennbar an den posthum publizierten Indiskretionen über den oströmischen Kaiser Justinian orientiert ist, die Prokopios als »anekdoton«, das nicht Herausgegebene, bezeichnet hatte, macht die Publizistik der Aufklärung von dieser Textform einen anderen Gebrauch: Für die Volksaufklärung bot sie die Möglichkeit, die zeitgenössische Gelehrtentendenz in erzählerischer Konkretion zu veranschaulichen und damit dem größeren Publikum zu vermitteln. Einem »gemeinen Mann«, der zu logischer Erkenntnis vermeintlich nicht fähig war, wollte man durch das Exemplarische einen Zugang zu Vernunftwahrheiten eröffnen. So erschienen in der *Berlinischen Monatsschrift* Anekdoten, die in Gehalt und Form erkennbar durch diese neue didaktische Funktion bestimmt waren: Auf den Bericht einer merkwürdigen Begebenheit folgte ein nicht selten ausführlicher Kommentar, der ihren moralischen Sinn verdeutlichte. »Die aufklärerischen Anekdoten im engeren Sinn«, so Sonja Hilzinger, »sollten Phänomene des Aberglaubens, des Übernatürlichen und der Geistererscheinungen decouvrieren, indem sie die rationalen Hintergründe beleuchteten.« <sup>27</sup> Ihnen scheint der vorstehende Text in mehrfacher Hinsicht zugehörig: Auch er handelt nicht von fürstlichem Personal, sondern von einfacher Landbevölkerung, »Bauern« vor allem, erzählt von Superstition und stellt sie als solche aus. Von der erzieherischen Absicht des Verfassers zeugt ein auch graphisch vom Haupttext abgesetzter Kommentar, der feststellt, was »dieser Vorfall beweiset«, also vorschreibt, welche Lehre aus dem Erzählten gezogen

<sup>23</sup> Schiller, »Vorrede zu dem ersten Teile der merkwürdigsten Rechtsfälle nach Pitaval«, S. 286.

<sup>24</sup> Mächler, »Ueber den Werth der Anekdoten«, S. 82.

<sup>25</sup> Ebd., S. 82.

<sup>26</sup> Ebd., S. 85.

<sup>27</sup> Hilzinger, *Anekdotisches Erzählen im Zeitalter der Aufklärung*, S. 116.

werden soll. Das Exemplum bleibt nicht als Einzelfall stehen; es wird einem allgemeinen Satz unterstellt, hier einem religionspolitischen Programm. Offenkundig ist dieser Kommentar nicht an das Volk gerichtet. Die Anekdote soll die Notwendigkeit von Aufklärung »beweisen« – soll sie auch aufklärerisch wirken? Das Volk ist zunächst Gegenstand der Erzählung; als Adressat scheint es trotz ihrer generischen Popularität nicht in Betracht zu kommen. Durch seine Verortung in der 1701 im Königreich Preußen aufgegangenen »Churmark« wird der berichtete »Vorfall« allerdings zeitlich auf Abstand gebracht. Damit unterscheidet die Anekdote das behandelte Volk auch von solchen Lesern der *Annalen*, die selbst der preußischen Administration nicht angehören. Während sie das breite Publikum rechts-erzieherisch über das Schwören belehrt, macht diese doppelt adressierte Erzählung den Beamten die Notwendigkeit fortgesetzter Volksaufklärung deutlich.

In seiner Reflexion »Ueber das Studium merkwürdiger Rechtsfälle« erklärt Klein, bei der Auswahl der Fälle unter anderem die Absicht verfolgt zu haben,

denjenigen Rechtsgelehrten, welche, ermüdet von praktischen Arbeiten, keine Zeit oder Lust haben, sich mit der Rechtsgelehrsamkeit selbst wissenschaftlich zu beschäftigen, ein Buch in die Hände zu geben, welches sie auf eine angenehme Weise unterhält, und sie dabei unvermerkt, wo nicht belehrt, doch an die eine oder andere nützliche Wahrheit erinnert.<sup>28</sup>

Horaz' *prodesse et delectare*, das sich der philosophisch-literarische Aufklärungsdiskurs zum Programm gemacht hatte, ermöglicht hier auch dem juristischen Diskurs den Anschluß an frühneuzeitliche Schwanktraditionen. Dazu scheint das formalistische Ritual des gerichtlichen Eidschwurs sich als Stoff in besonderem Maße zu eignen, da die vielen Möglichkeiten der Eideslist sich leicht zu einer schwankhaften Kasuistik entfalten lassen. Auch an solche Erzähltraditionen schließt die Anekdote an,<sup>29</sup> wobei sie als merkwürdig nicht einen geglückten Betrugsversuch darstellt, sondern ein damit zusammenhängendes Mißverständnis. Die Lust am Unterhalt-samen und Kuriosen bestimmt dabei nicht nur die Wahl des Stoffs, sondern auch eine erzählerische Darbietung, die sich um »Lebhaftigkeit« bemüht und »rühren« will:<sup>30</sup> Daß ein »ehrwürdigster« »Greis« hier »einige Thränen« vergießt, macht ermüdeten Justizbeamten die sympathetische Teilnahme an dem »traurigen Schicksal« eines »Geistlichen« möglich, der – darin dem Leser ähnlich – schwer an den Mühen der Volkserziehung trägt.<sup>31</sup> Durch den Hinweis auf die »gewöhnliche

<sup>28</sup> Klein, »Ueber das Studium merkwürdiger Rechtsfälle«, S. 119.

<sup>29</sup> Siehe dazu Moser-Rath, Art. »Eideslist«.

<sup>30</sup> Solche literarischen Bemühungen werden in August Ludwig Schotts *Vorbereitung zur juristischen Praxis besonders in Rücksicht auf die Schreibart in rechtlichen Geschäften*, Erlangen 1784, ausdrücklich angeraten; siehe dazu Meyer-Krentler, »Geschichtserzählungen«.

<sup>31</sup> Siehe in diesem Zusammenhang Rublack, »Der wohlgeplagte Priester«.

Unverschämtheit«, mit der andererseits die Bauern das Urteil des Gerichts für »Unrecht« erklären, wird der Leser in einer Parteinahme bestätigt, zu der auch der Erzähler offenkundig neigt. Allerdings kommt der »gemeine Mann« nicht als Gegner der Rechtsverwaltung zur Darstellung, sondern als Gegenstand obrigkeitlicher Sorge.

Diese Perspektivierung des Geschehens entspricht jenem patrimonialen Aufklärungsentwurf, der nach Eckhart Hellmuth unter den preußischen Administrationsangehörigen vorherrschend war.<sup>32</sup> Ihr elitäres Selbstverständnis war durch eine Naturrechtslehre vermittelt, die den späteren Beamten im Zuge eines obligatorischen Philosophiestudiums beigebracht worden war. Auf den Konservatismus dieser vor allem von Christian Wolff über dessen Schüler Darjes und Nettelblatt sich herschreibenden Lehre hebt Diltheys Darstellung eines »preußischen Naturrechts«<sup>33</sup> ab. Die Rechtskultur der Spätaufklärung aber ist darüber hinaus durch Motive bestimmt, die erst das jüngere Naturrecht<sup>34</sup> und vor allem der Kantsche Kritizismus zur Geltung bringt. An der vorstehenden Anekdote, die eine kuriose Dysfunktionalität überkommener Rechtspraktiken vor Augen stellt, ist zu beobachten, wie sich die philosophische Auseinandersetzung um die Frage der sittlichen und rechtlichen Autonomie auf dem Feld der Erziehung des »gemeinen Mannes« niederschlägt.<sup>35</sup> Daß der Absolutismus durch die Disziplinierung nicht nur der militärischen, sondern auch der politischen und ökonomischen Individuen eine geistig-moralische und psychologische Strukturveränderung bewirkt hat, ist im Anschluß an die Arbeiten von Gerhard Oestreich ausgeführt worden.<sup>36</sup> Durch die Lehre vom Staatszweck der Glückseligkeit legitimiert, hatte der Herrscher danach gestrebt, die staatliche Einflußnahme auf alle Bereiche der Gesellschaft auszudehnen.<sup>37</sup> Die Vervollkommnung der Untertanen wurde als Aufgabe einer Erziehungs-, Sitten-, Medizinal- und Religions-Polizei betrachtet. Die hier angemahnte Volksaufklärung geht jedoch erkennbar über die älteren Programme polizeistaatlicher »Zucht« hinaus. Wie Kittsteiner beobachtet hat, setzten die gebildeten Schichten den jeweils neuesten Stand ihres Wissens und ihre eigenen mentalen Techniken zur Missionierung des Volkes ein: »Die Gelehrtenkultur experimentiert nach dem Stand ihres jeweiligen Wissens mit der Volkskultur.«<sup>38</sup> Darum kritisieren die Diskurse der normsetzenden Schichten auch periodisch sich selbst. Am Ende des 18. Jahrhunderts mußte auch in Preußen der »Pöbel« zu einem »Volk« werden, wie es im Nach-

<sup>32</sup> Vgl. Hellmuth, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont*.

<sup>33</sup> Dilthey, »Das Allgemeine Landrecht«, S. 152–155.

<sup>34</sup> Zur Unterscheidung von älterem und jüngerem Naturrecht siehe Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, S. 14 f.

<sup>35</sup> Einen Forschungsbericht zur Volksaufklärung, der ein Desiderat im Bereich des Rechts erkennen läßt, bietet Böning, »Der »gemeine Mann« als Adressat aufklärerischen Gedankengutes«.

<sup>36</sup> Siehe vor allem Oestreich, »Strukturprobleme des europäischen Absolutismus«.

<sup>37</sup> Siehe dazu Vesting, »Absolutismus und materielle Rationalisierung«.

<sup>38</sup> Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 228.

barland schon bald zum Souverän erklärt und an die Stelle des Königs als »mythische« Referenz der Rechtsordnung gesetzt werden sollte.<sup>39</sup> Diese neuartige Anforderung wurde an die Untertanen auch in rechtlichen Zusammenhängen gestellt. Dabei wurde das Eidritual zum Problem. Denn die obrigkeitliche Anrufung des Individuums als autonomes Rechtssubjekt konfiguriert mit einer religiösen Triangulierung, wie sie vor Gericht noch immer durch die Bezugnahme auf einen göttlichen Dritten vollzogen wurde.

### *Schwören im Rechtsgang*

Als kooperative Suche nach Wahrheit mittels rationaler Kommunikation ist das Rechtsverfahren nicht immer verstanden worden. Für das römische Recht etwa gewann dieses Moment nach Auskunft der Rechtshistoriker erst in der Spätantike größere Bedeutung.<sup>40</sup> Auch im germanisch-fränkischen Rechtsgang ging es zunächst nicht um die Aufklärung eines Sachverhaltes, sondern unmittelbar um die Schuld-Frage: »Es ist, als ob sich im germanischen Recht die Frage nach der Wahrheit in unserem Sinn gar nicht gestellt habe!«<sup>41</sup> Erst für den zunächst von der Kirche entwickelten Inquisitionsprozeß, dessen Grundlagen auch in der Peinlichen Gerichtsordnung Karls V., der *Constitutio Criminalis Carolina*, verankert sind, wird außer einer amtlichen Verbrechenverfolgung die Feststellung des objektiven Tathergangs maßgebend: Strafverfolger und Gerichte sind nun verpflichtet, nach Tat und Täter zu forschen. In Brandenburg-Preußen hat diese Art des Strafverfahrens sich vergleichsweise früh und endgültig mit der *Criminal-Ordnung vor die Chur- und Neumarck* von 1717 gegen das ältere Anklageverfahren durchgesetzt.<sup>42</sup> Im April 1781 lag als erster Teil des *Corpus Juris Fridericianum* das *Buch von der Prozeß-Ordnung* vor, das einen weitgehenden Systemwechsel zum Abschluß brachte.<sup>43</sup> Die Urteile sollten nicht mehr auf formelle, sondern allein auf materielle Wahrheit gegründet werden, die von Amts wegen zu ermitteln war.

Im Zuge dieser Entwicklung wird der Unschulds- durch den Wahrheitsbeweis abgelöst. Dem entspricht ein langfristiger Bedeutungswandel des Eids, der ausgehend vom germanischen Recht zu verdeutlichen ist: Hier war er neben dem Gottesurteil das wichtigste Beweismittel.<sup>44</sup> Dem Beklagten stand das Recht zu, durch einen Reinigungseid die Klage abzuwehren, wobei er von Eideshelfern unterstützt

<sup>39</sup> Siehe dazu Lenoble/Ost, *Droit, Mythe et Raison*.

<sup>40</sup> Vgl. Archi, »Les preuves dans le droit du bas-empire«, S. 397 f.

<sup>41</sup> Kroeschell, »Wahrheit und Recht im frühen Mittelalter«, S. 473.

<sup>42</sup> Vgl. Schmidt, *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, S. 201 f.

<sup>43</sup> Siehe dazu Eckert, »Die Entstehung der Allgemeinen Gerichtsordnung«; Nörr, *Naturrecht und Zivilprozeß*.

<sup>44</sup> Vgl. Hippel, »Zeugeneid – Beweismittel – Beweisrecht«, S. 119.

wurde, die nicht als Wahrnehmungs-, sondern als Leumundszeugen fungierten. Die von ihnen beschworenen Aussagen bezogen sich nicht auf rechtserhebliche Tatsachen, sondern bekräftigten lediglich, daß der Parteieid »rein und nicht mein« sei.<sup>45</sup> Noch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Recht konnte auf diese Weise die Wahrheit der Behauptung einer Prozeßpartei verbindlich festgestellt werden: Mit der Eidesleistung wurde der Beweis selbst erbracht.

Im Preußen des 18. Jahrhunderts fand der Eid vor allem dann noch Anwendung, wenn mit anderen Beweismitteln lediglich eine *semiplena probatio* erbracht werden konnte. Auch im deutschen gemeinen Prozeß hatte man auf der Grundlage von Artikel 22 der *Constitutio Criminalis Carolina* eine Teilung des Beweises vollzogen:<sup>46</sup> Unter der Voraussetzung, daß zur Erbringung eines vollen Beweises durch Zeugen zwei Aussagen erforderlich sind, war festgesetzt worden, daß eine Zeugenaussage einen halben Beweis erbringt, der durch andere Beweismittel zu einer *probatio plena* vervollständigt werden muß. Ziel eines Prozesses war, vollen Beweis für den Kläger oder den Beklagten zu erlangen; auf der Grundlage des geteilten Beweises aber ergab sich häufig ein *non liquet*. Reichte der vorhandene Beweis zur Urteilsbegründung nicht aus, konnte die beweisführende Partei zu einem *juramentum suppletorium* zugelassen werden.

Im vorliegenden Fall hat der Pfarrer, für dessen Sache »drey gleichförmige Erkenntnisse« sprechen, einen »Erfüllungs-Eid« zu leisten, um die Beweislage zu vervollständigen. Daß ein solches Beweisverfahren die juristische Fachwelt noch 1789 interessiert, hat mit der rechtspraktischen Bedeutung zu tun, die der Reineigungseid wieder gewonnen hatte, nachdem am 3. Juni 1740 durch eine Kabinettsorder des preußischen Königs der Gebrauch der Folter weitgehend eingeschränkt worden war. Damit war den Richtern ein wichtiges Instrument genommen, denn das Geständnis galt im Rahmen des Inquisitionsprozesses als *regina probationum* und wurde im Bedarfsfall unter Gewaltanwendung herbeigeführt.<sup>47</sup> Das Verbot der Folter hatte eine Beweislücke zur Folge. Denn wo nicht mindestens zwei Augenzeugen beigebracht werden konnten, war trotz Indizienbeweisen eine Verurteilung nicht möglich. In dieser Situation sah man sich gezwungen, auf unzeitgemäße Beweismittel wie den Parteieid zurückzugreifen<sup>48</sup> – eine Praxis, gegen die sich der König am 15. Januar 1776 mit der Anweisung wandte, »die Eydesleistungen und Erkenntnisse auf Eyde, soviel nur immer möglich, zu vermeiden und einzu-

<sup>45</sup> Siehe dazu Musielak, *Die Grundlagen der Beweislast im Zivilprozeß*, S. 212 f.

<sup>46</sup> Zum Beweisrecht der *Constitutio Criminalis Carolina* siehe Ignor, *Geschichte des Strafprozesses in Deutschland*, S. 62–73.

<sup>47</sup> Siehe die diesbezüglichen Regelungen in der *Criminalordnung* von 1717, Cap. IX, in: Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 2. Teil, 3. Abteilung, Nr. XXXII, Sp. 95–102.

<sup>48</sup> Siehe dazu Morschel, *Der Kampf um die Abschaffung der Folter*, S. 61 f.

schränken«. <sup>49</sup> Die endgültige Abschaffung des Parteieids erfolgte in Preußen erst mit der *Criminalordnung* von 1805.

Im Anschluß an die Arbeiten Foucaults läßt dieser rechtsgeschichtliche Befund sich wahrheits- und subjektgeschichtlich vertiefen: Die sich im Wandel der rechtlichen Verfahrensweisen herausbildende »enquête« ist als eine »Wissensform« zu betrachten, »die sich am Knotenpunkt zwischen einer Form von Macht und einer Reihe von Erkenntnisinhalten befindet«, <sup>50</sup> als rechtliche Praxis der Bildung wahrer Aussagen nämlich zugleich eine politische Machtpaxis ist. Dieses zweite Moment ist am älteren Verfahren der »épreuve« noch offensichtlich: Der germanische Rechtsgang hat agonalen Charakter; er legt die Fehde durch ihre Fortsetzung in der ritualisierten Form eines streng geregelten Wortstreits bei, der durch Eidesablegung oder nötigenfalls durch einen Zweikampf zur Entscheidung gebracht wurde. Dieses Moment der Gewalt im Recht wird in der Neuzeit durch die Referenz auf eine Wahrheit verdeckt, deren Feststellung dem Staat als einer Instanz vorbehalten ist, die sich gegenüber den Streitparteien als Dritter installiert und die rechtsprechende Gewalt monopolisiert: »Mit der Untersuchung nahm die souveräne Macht das Recht in Anspruch, das Wahre mittels gewisser geregelter Techniken zu ermitteln.« <sup>51</sup> Nicht als Ergebnis intersubjektiver Verständigung ist »Wahrheit« hier zu verstehen, sondern als Effekt diskursiver und nichtdiskursiver Praktiken. Dabei wird Macht als »Mechanismus der Übertragung von Selektionsleistungen« <sup>52</sup> nicht einfach ersetzt: Die Praktiken der Wahrheitsproduktion bleiben mit Machtpraktiken unauflöslich verbunden. Auch der Eid, der zunächst nur eine »Verlagerung der Gewalt im Kampf um das Recht auf die magische Ebene« ist, bleibt trotz seiner »Umwandlung in ein Instrument verfahrensmäßiger Wahrheitsforschung und Rechtsfeststellung« <sup>53</sup> in der Hand des Staates eine Technik der Macht. Seine Wirkung kann dieser Komplex von Wissen und Macht erst durch eine bestimmte Subjektivierungsweise entfalten, eine Unterwerfung, die vor jedem äußerlichen Zwang Subjekte als solche erst konstituiert. In der Annahme, daß »unter den sozialen Praktiken, deren historische Analyse die Entstehung neuer Formen des Subjekts zu lokalisieren erlaubt [...], die im engeren Sinne juristischen Praktiken die wichtigsten« <sup>54</sup> sind, ist die Frage der juristischen Rationalisierung und des praktischen Gebrauchs des Eids durch die Souveränitätsmacht mit der anderen zu verbinden, welche historisch spezifische Form von Rechtssubjektivität dem entspricht. Vor diesem Hintergrund sollte das gespannte Verhältnis deutlich werden, in dem diese Rechtspraxis zu Bemühungen steht, den Untertanen im Zuge der Zentralisierung,

<sup>49</sup> Vgl. Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 6, S. 19.

<sup>50</sup> Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 77.

<sup>51</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 289.

<sup>52</sup> Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, S. 25.

<sup>53</sup> Luhmann, *Rechtssoziologie*, S. 112.

<sup>54</sup> Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 12.

Homogenisierung und Rationalisierung des Rechts zu einem nicht nur disziplinierten, sondern auch aufgeklärten Rechtssubjekt werden zu lassen, das sich selbst als autonom versteht.

### *Recht und Moral*

Die traditionelle Auffassung, daß die verpflichtende Kraft des Schwörens sich der Furcht vor einer Gottheit verdankt, hat das ältere Naturrecht übernommen: »Wer demnach schweeren soll«, so heißt es bei Wolff, »der muß glauben, daß ein Gott sey, daß Gott alles wisse und sehe, und deßwegen ihn bestraffen werde, wenn er Unwahrheit saget, und ihn doch darüber zum Zeugen und Rächer anruffet.«<sup>55</sup> Zwar wird der Eid in der Wolffschen Pflichtenlehre nicht im Abschnitt über die »Pflichten gegen Gott« abgehandelt, sondern im Zusammenhang mit »Pflichten des Menschen gegen andere«. Weil sich der Eidgeber nicht nur zum Eidnehmer, sondern darüber hinaus zum transzendenten Dritten verhält, wird ein Falsch eid gleichwohl nicht als bloßer Rechtsbruch angesehen, sondern als sündhaftes Vergehen gegen Gott – nach Wolff ist »ein falscher Eyd eine Gottes-Lästerung«.<sup>56</sup> Von besonderer Schwere ist dieses Vergehen, weil es sich ähnlich der Majestätsbeleidigung nicht gegen ein Gesetz unter anderen, sondern gegen den Geltungsgrund aller Gesetze richtet. Zwar hatte Wolff in seiner *Deutschen Politik* klargestellt, das Naturgesetz gelte selbst unter der Annahme, daß es keinen Gott gebe; nachdem er des Atheismus angeklagt worden war, erklärte er im dritten Kapitel der *Philosophia practica universalis* aber ausführlich, Gott sei der Urheber der *lex naturalis*.

Diese Verknotung von Verbrechen und Sünde ist für das ältere Naturrecht unproblematisch, da es eine Differenzierung von Recht und Moral, wie sie seit Kant geläufig ist, nicht vollzieht. Dabei hatte Christian Thomasius das Gesetz in seinen *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* als heteronome, sanktionsbewehrte Verpflichtung durch seine Erzwingbarkeit definiert und dementsprechend die Gewissenspflicht als *obligatio interna* von der Rechtspflicht als *obligatio externa* unterschieden:<sup>57</sup> Gottes Gebote, auch die des Naturgesetzes, erzeugen lediglich eine innere Verpflichtung und können nicht mit menschlicher Hoheitsgewalt durchgesetzt werden. Damit wird im Bereich der Moral Autonomie denkbar.

In seiner *Deutschen Ethik* bezeichnet auch Wolff die Vernunft als »Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur«,<sup>58</sup> um zu erklären, daß »ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetze ist«, »ausser der natürlichen Verbindlichkeit keine andere«

<sup>55</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 997, S. 695.

<sup>56</sup> Ebd., § 1001, S. 697.

<sup>57</sup> Vgl. Thomasius, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, I, IV, § LXI, S. 135.

<sup>58</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 23, S. 18.

braucht und damit auch »keinen Oberen«<sup>59</sup> – der Verständige erkennt das Gesetz der Natur und unterwirft sich freiwillig. »Es sind aber im gemeinen Wesen die wenigsten Menschen vernünftig, die meisten sind unverständlich und sehen die Beschaffenheit der freyen Handlungen nicht recht ein«<sup>60</sup> – davon geht im Unterschied zur *Ethik* Wolffs vorwiegend unter dem Aspekt der praktischen Staatsklugheit stehende *Politik* aus. Thomasius' Differenzierung von individueller Gewissenspflicht und rechtlicher Zwangspflicht wird rückgängig gemacht zugunsten einer »durchgehenden Moralisierung der Rechtsverhältnisse«.<sup>61</sup> So wird der Obrigkeit eine väterliche Fürsorgepflicht und umfassende Regelungsbefugnis auch in Gewissensangelegenheiten zugeschrieben.

Der Eid kommt damit als ein nützlich Instrument der Zucht in den Blick, das auch zur Disziplinierung der Untertanen vor Gericht gebraucht werden kann. Da es seine Wirksamkeit der Furcht des Schwörenden vor göttlicher Strafe verdankt, muß ihm diese drohend vor Augen gestellt werden. Das Imaginäre des Schwörens wurde massenmedial propagiert: Seit dem frühen 17. Jahrhundert wurden Schwur- und Eidestafeln in Rathhäusern und Gerichtsräumen aufgehängt.<sup>62</sup> Eine vermittelnde Funktion hatten dabei illustrierte Flugblätter mit sagenhaften Berichten angeblich wirklichen Strafgeschehens infolge eines Meineids. So lautet die Überschrift eines 1579 in Wien gedruckten Flugblatts (siehe Abb. 1):

Ein warhaftige und Erschreckliche Newe zeittung / Von einem Falschen Eyd welcher zu Bresburck im Angerlandt / den 24. Septembris im 1579. Jahr von Messerschmidt umb 4. gulden halben geschworen ist worden / wie ihn auch Gott endlich gestraffet hat / Als baldt er geschworen hat / ist ihm die halbe Hand schwarz blieben und am dritten tag gestorben / allen frommen Christen zu einem Exempel fürgestellt.

Anders als diese aufsehenerregende Ankündigung vermuten läßt, berichtet der Haupttext, der sich im 16. und 17. Jahrhundert über den gesamten deutschsprachigen Raum ausbreitete, nicht ausführlicher von dieser schrecklichen Begebenheit. Stattdessen erläutert er dem neugierigen Leser die Bedeutung der Schwurgebärde und den Falscheid als eine Selbstverfluchung, die über die sinnfälligen körperlichen Strafen hinaus den Verlust des Seelenheils nach sich zieht. Es ist darauf hingewiesen worden, daß solche Flugblätter, deren Produktion häufig von der Obrigkeit gefördert oder in Auftrag gegeben wurde, mit der zeitgenössischen Gesetzgebung übereinstimmen. Das ist in diesem Fall belegt: Die Ausführungen über Schwurhand und Meineid finden sich gleichlautend nicht nur auf Flugblättern und Eidestafeln, sondern auch in Gerichtsordnungen, Land- und Stadtrechten

<sup>59</sup> Ebd., § 38, S. 28 f.

<sup>60</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 329.

<sup>61</sup> Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, S. 146.

<sup>62</sup> Vgl. Brückner, Art. »Eid, Meineid«, Sp. 1130.

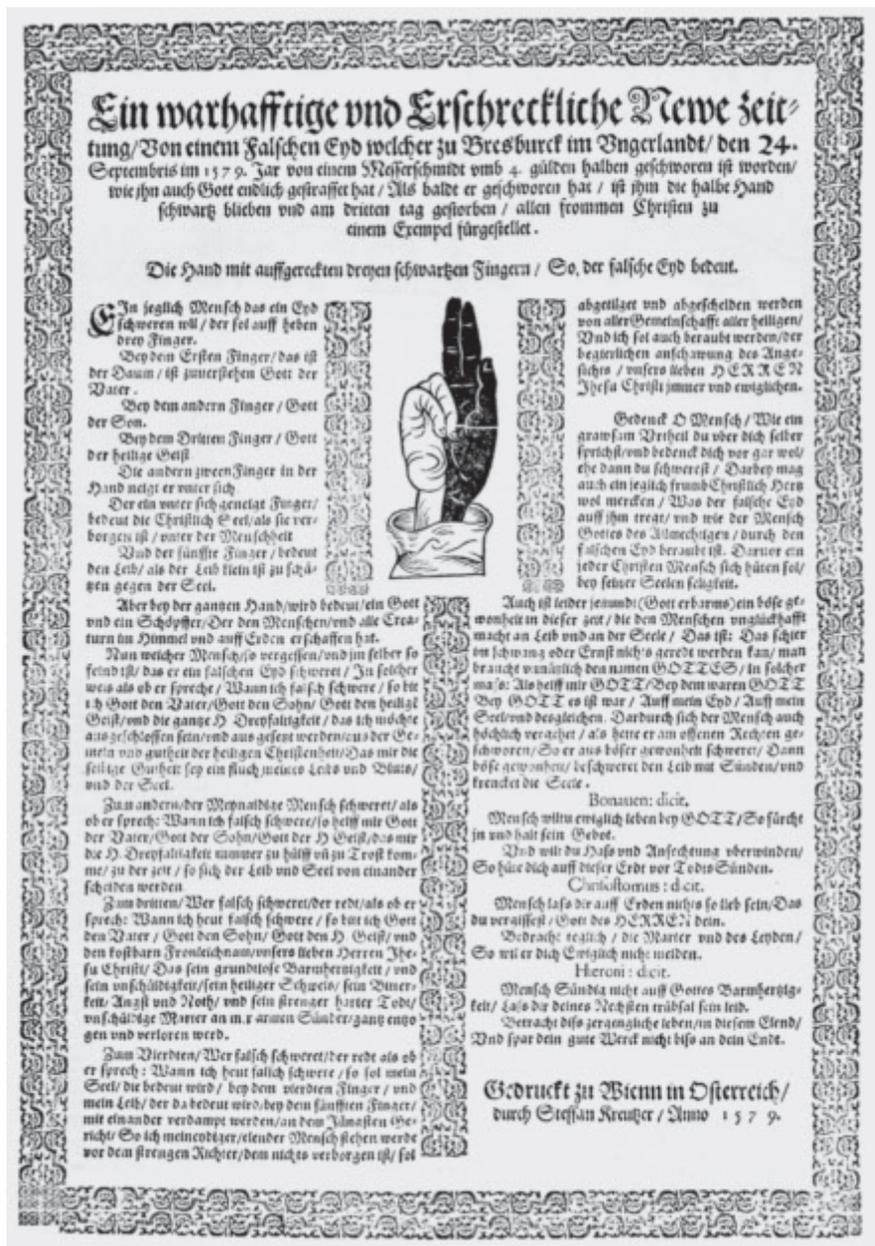


Abb. 1: »Ein warhaffteige und Erschreckliche Newe zeitung/ Von einem Falschen Eyd...«.

des gesamten deutschsprachigen Raums vom frühen 15. bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert.<sup>63</sup> Offenbar ist die obenstehende Anekdote gegen eben jenen Glauben gerichtet, der durch solche Flugblätter verbreitet wurde. Insofern die eine wie die anderen der Volkserziehung dienten, tritt an ihnen eine Spannung zwischen den Disziplinierungstechnologien der politischen Klugheitslehre und dem Autonomieideal der ethischen Pflichtenlehre hervor. Diese Spannung bestimmt im 18. Jahrhundert die Diskussion über das Schwören. Nachdem eine bürgerliche Bildungselite sich nach Maß der Aufgeklärtheit gegenüber dem Adel auf der einen Seite und dem Volk auf der anderen abgegrenzt hatte,<sup>64</sup> wurde das letztere für die »gesitteten Stände« zum Gegenstand erzieherischer Aktivitäten. Nicht zuletzt wurde für die Spätaufklärung eine erstmals sogenannte »Volksreligion« zum Problem.<sup>65</sup> In den Bauern – am Ende des Jahrhunderts waren vier Fünftel der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig – sah das Bildungsbürgertum die »niedere Klasse« schlechthin;<sup>66</sup> gerade hier trat die Unterschiedlichkeit der Ansätze hervor.<sup>67</sup> Während eine egalitär gesonnene Volksaufklärung von einer universellen Vernunft ausging, mit der jeder Mensch als Mensch von Natur aus begabt ist, hing ein elitäres Aufklärungsverständnis der Wolffschen »Doktrin vom beschränkten Untertanenverstand«<sup>68</sup> an, die vom *status civilis* ausgehend mit der ständischen auch eine Ungleichheit der Verstandeskräfte voraussetzte.

Daß die Bevormundung der Vielen durch eine aufgeklärte Elite als vorläufige Notwendigkeit angesehen wurde, verdeutlicht die Diskussion der 1778 von der Akademie der Wissenschaften im Auftrag des Königs ausgeschriebenen Preisfrage »Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induit dans des nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?«. Auch die anschließende Diskussion in der Berliner Mittwochsgesellschaft war von der Sorge um die öffentliche Moral bestimmt: Johann Friedrich Zöllner etwa zeigte sich überzeugt, daß es nicht »zum Aufklären eines Volkes gehört, ihm alle Vorurtheile und Irrthümer nehmen zu wollen«. Vielmehr hielt er es für zweckmäßig, auch »unrichtige Volksvorstellungen«<sup>69</sup> aufrechtzuerhalten, um dem »gemeinen Mann« seine sittliche Orientierung nicht zu nehmen. Auch Carl Wilhelm Möhsen vertrat die Ansicht, »daß dem allgemeinen Haufen nicht sogleich, alle und jede Aufklärungen nützlich und nötig«<sup>70</sup> seien.

<sup>63</sup> Vgl. Schilling, »Das Flugblatt als Instrument gesellschaftlicher Anpassung«. Siehe in diesem Zusammenhang auch Holenstein, »Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides«, S. 33–40.

<sup>64</sup> Vgl. Vierhaus, »Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland«; Bödeker, »Die gebildeten Stände im 18. und frühen 19. Jahrhundert«.

<sup>65</sup> Vgl. Dipper, »Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert«, S. 74 f.

<sup>66</sup> Vgl. Zorn, »Sozialgeschichte 1648–1800«, S. 594 f.

<sup>67</sup> Siehe dazu Sauder, »Verhältnismäßige Aufklärung«.

<sup>68</sup> Dilthey, »Das Allgemeine Landrecht«, S. 196.

<sup>69</sup> Johann Friedrich Zöllner, zit. n. Hellmuth, »Aufklärung und Pressefreiheit«, S. 323.

<sup>70</sup> Carl Wilhelm Möhsen, zit. n. ebd., S. 324.

Vor allem die Polizeiwissenschaft hielt die »Religion des Pöbels« für politisch notwendig.<sup>71</sup> Ein Gutachten, das Johann Jacob Moser 1780 zu der Frage verfaßte, ob die Obrigkeit sich gegen die aufgeklärte Theologie wenden solle, enthält die dringende Warnung: »Wenn es aber nun einmal dahin kommt, daß ein Unterthan keine ewige Belohnung des Guten mehr hoffet, und keine ewige Bestrafung des Bösen mehr fürchtet [...] wo wird da ein Regent seines Lebens und Thrones mehr sicher seyn!«<sup>72</sup> Die Anekdote nimmt also zu einer zentralen Frage der Volksaufklärung Stellung. Indem ihr Kommentar den »Nachtheil abergläubiger Meinungen« beweist, verneint der Verfasser ihre vermeintliche Nützlichkeit für die Zwecke der Rechtsverwaltung.

Von der Beantwortung dieser Frage hing in hohem Maße auch die Bewertung zeremonieller Praktiken ab. Aufschlußreich ist Wolffs Rechtfertigung des höfischen Zeremoniells: Da der »gemeine Mann« unfähig sei zur Erkenntnis abstrakter Vernunftwahrheiten und »bloß an den Sinnen hanget«, bekomme er »einen obzwar undeutlichen, doch klaren Begriff von seiner Majestät, oder Macht und Gewalt«<sup>73</sup> nur vermittels zeremonieller Zeichen. So befürwortet Wolff auch in Rechtsangelegenheiten »Strafen, die mit tüchtigen Zeremonien vollzogen werden«, da sie denen, »die dem unvernünftigen Vieh gleich sind und der natürlichen Verbindlichkeit keinen Raum geben [...], dasjenige ins Gedächtnis bringen, was bei der Schändlichkeit der Verbrechen, die gestraft werden, zu bedenken«<sup>74</sup> ist. Von seiner Wertschätzung dieses Disziplinierungsinstruments zeugt die Empfehlung, man solle »auf Zeremonien dencken, wo man keine hat«.<sup>75</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Einschätzung zu verstehen, »daß man den Eyd im gemeinen Wesen höchst nöthig habe«.<sup>76</sup> Darin hat nach Wolff die »Notwendigkeit der Religion im gemeinen Wesen« ihren Grund: Nur eine »kindliche Furcht vor Gott« kann »gemeinen Leuten, die nur an ihren Sinnen, der Einbildungs-Krafft und Affecten handeln«,<sup>77</sup> zur Moralität anhalten. »Gottes-Furcht«, so heißt es in Zedlers *Universal-Lexicon*, »ist diejene Gemüths-Beschaffenheit, da man sich hütet,

<sup>71</sup> »Es ist wahr, die Religion des Pöbels erstreckt sich allenthalten ebensowenig auf das Wahre und Wesentliche der Religion und es ist sehr zweifelhaftig, ob dasjenige, was der Pöbel in allen Landen von der Religion kennt, diesen Namen in der Tat verdient. Unterdessen müssen doch die groben Begriffe, die er von der Religion hat, die Tugend, die Liebe des Vaterlandes, die Ehre und die Religion selbst ersetzen. Man nehme dem Pöbel diese Begriffe, so wird man [...] auch das ganze Band zerreißen, womit er an der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.« (Justi, *Natur und Wesen der Staaten*, S. 363)

<sup>72</sup> Johann Jacob Moser, *Unterthänigstes Gutachten, wegen der jetzigen Religionsbewegung besonders in der evangelischen Kirche, wie auch über das Kayserliche Commissionsdecret in der Bahratischen Sache*, o. O. 1780, S. 37, zit. n. Burkhardt, *Die Diskussion über die Unkirchlichkeit*, S. 75.

<sup>73</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 466, S. 505.

<sup>74</sup> Ebd., § 355, S. 303 f.

<sup>75</sup> Ebd., § 355, S. 304.

<sup>76</sup> Ebd., § 369, S. 332.

<sup>77</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 367, S. 325.

daß man GOtt nichts zu wieder thue, weil derselbe uns deswegen zu bestraffen mögte. Der Grund dazu ist die Vorstellung von GOttes Macht und Gerechtigkeit. Jene weiset, daß Gott diejenigen, so ihm zuwider sind, unendlich straffen könne; diese aber, daß er auch straffen wolle.«<sup>78</sup>

### *Glaube und Aberglaube*

Innerhalb der neuen, »rationalisierten«<sup>79</sup> Prozeßform, die allein auf der Erlangung der materiellen Wahrheit ausgerichtet ist, hat sich mit dem Zeremoniell der Wahrheitsversicherung ein formales Moment erhalten: »Nous sommes en présence d'un rite verbal traditionnel«, so Henri Lévy-Bruhl, »dont l'efficacité est strictement liée a son accomplissement régulier.«<sup>80</sup> Tatsächlich ist die Formelhaftigkeit des Schwurs für dieses Zeremoniell von entscheidender Bedeutung: Wie Lévy-Bruhl hervorhebt, spricht der Schwörende nicht etwa spontan, er spricht vorgeschriebene Worte nach: In den meisten Fällen wiederholt er, was eine Autorität ihm vorliest. Nach Benveniste bedeutete *iurare* in Rom, »daß man eine Formel aussprach, den ›Eid‹, *ius iurandum*, d. h. buchstäblich ›die zu formulierende Formel.«<sup>81</sup> Das Wesentliche der Zeremonie bestand darin, daß der Initiator des Schwuraktes die Worte vorsagen mußte, *praeire uerbis*, die vom anderen, der sich verpflichten sollte, wortwörtlich nachzusprechen waren.<sup>82</sup> Der zusammengesetzte Ausdruck *ius iurare* verweist also nicht auf den Eidestext selbst, sondern auf »die Art des Verfahrens und den feierlichen Charakter der Aussage«.<sup>83</sup>

Eine besondere Bedeutung der Form hat Heinrich Brunner auch am germanischen Recht aufgezeigt: »Für die Ablegung des Eides bestand strenger Formenzwang. Ein Fehler im Worte, eine unrichtige Bewegung, z.B. vorzeitiges Senken oder Wegziehen der Schwurhand, machte beweisfällig.«<sup>84</sup> Generell wurden in formalistisch geprägten Kulturen Rechtsakte mit besonderer Solennität begangen; um Rechtswirkungen zu erzeugen, mußten solche Handlungen »in gemessener und feierlicher, formelhaft genommter und fixierter Gestalt«<sup>85</sup> vollzogen werden. Die Form, so pointiert Wilhelm Ebel, ist »die älteste Norm«.<sup>86</sup> Der Vollzug eines be-

<sup>78</sup> Art. »Gottes-Furcht«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 11, Sp. 213.

<sup>79</sup> Siehe zu diesem Topos der Rechtsgeschichte Lepsius, *Der Richter und die Zeugen*, v. a. S. 3–42.

<sup>80</sup> Lévy-Bruhl, »Réflexions sur le serment«, S. 386.

<sup>81</sup> Benveniste, *Indoeuropäische Institutionen*, S. 378 f.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 384.

<sup>83</sup> Ebd., S. 386.

<sup>84</sup> Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 2, S. 433.

<sup>85</sup> Ebel, *Recht und Form*, S. 13.

<sup>86</sup> Ebd., S. 14.

stimmten, allgemein gewußten Rituals war im frühen römischen *ius civile* gleichbedeutend mit der Rechtsausübung.<sup>87</sup>

Ohne selbst tätig zu werden, assistierte auch im Mittelalter der Richter dem Vollzug von Formen, um allein deren Regelmäßigkeit zu beurteilen. Sieger im gerichtlichen Verfahren war nach Sellert »meist nicht derjenige, der die gerechtere Sache vertrat, sondern derjenige, der die Kampfregeln besser beherrschte«.<sup>88</sup> Medien-geschichtlich ist dieses ausgeprägte Formbewußtsein auf Schriftlosigkeit zurückzuführen: »Es war das Bedürfnis nach absoluter Eindeutigkeit dieser öffentlichen Erklärungen«, so Rehfeldt mit Bezug auf den germanischen Thing, »das hier den Formalismus notwendig machte.«<sup>89</sup> Durch seine Feierlichkeit wurde zunächst die rechtliche Relevanz eines Akts kenntlich gemacht; durch seinen öffentlichen Vollzug, dem über die Streitparteien hinaus Dritte als Zeugen beiwohnten, konnte er Objektivität und Geltung erlangen. So wurden vor ihrer schriftlichen Fixierung rechtliche Vorgänge durch den »Rechtsritus« im Gedächtnis der Gemeinschaft festgehalten. Wie Rehfeldt bemerkt, konnte die Wirksamkeit solcher Handlungen auch als eine magische verstanden werden; möglicherweise stellten die Beteiligten sich vor, daß es die »Form an sich, das äußere Verfahren und die Wortformeln selber seien, die da etwas vollbringen«<sup>90</sup> – dazu mögen auch die körperlichen Gebärden beigetragen haben, von denen die Schwurworte begleitet wurden.<sup>91</sup>

Während die Landbevölkerung in unserer Anekdote einem älteren Verständnis der prozessualen Wahrheitsversicherung noch anzuhängen scheint, ist der Erzähler bemüht, es als unzeitgemäß zu verabschieden. Es sollen »gereinigte Religions-Begriffe« sein, die »damals« dem »gemeinen Manne« fehlten. Damit ist auf populäre Frömmigkeitsformen gezielt, die der Reformjurist im Bereich der Rechtsprechung als funktionsstörend ansieht: Die Abnahme von Eiden erweist sich als anfällig für magische Deutungen. Das betrifft nicht nur die Schwurformel, die eine gewisse Nähe zur Zauberformel aufweist,<sup>92</sup> sondern auch die über eine bloße Sprachhandlung hinausgehende Schwurgebärde. Ein »körperlicher« Eid, so Meissner nach Wolff, liegt dann vor, »wenn man äusserliche Ceremonien, oder solenne Zeichen dabey brauchet«, etwa »zwey Finger aufrecket«.<sup>93</sup> Bei dem Schwur mit erhobener

<sup>87</sup> Vgl. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*, S. 253.

<sup>88</sup> Sellert, »Gewohnheit, Formalismus und Rechtsritual«, S. 35.

<sup>89</sup> Rehfeldt, »Recht und Ritus«, S. 56.

<sup>90</sup> Ebd., S. 55.

<sup>91</sup> Ruth Schmidt-Wiegand vermutet, daß die Gebärden im Recht »ursprünglich Ausdruck eines Denkens gewesen sind, das in Zauber und Magie wurzelt«, und erläutert dies mit Bezug auf den Eid; vgl. Schmidt-Wiegand, »Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht«, S. 375–377. Zur Frage eines Zusammenhangs von Eid und Magie siehe Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, S. 225–232, mit weiteren Literaturhinweisen.

<sup>92</sup> Siehe dazu Hirzel, *Der Eid*, S. 52–54.

<sup>93</sup> Meissner, *Philosophisches Lexicon*, S. 181. Männer schworen traditionell mit erhobener Hand, Frauen legten die Finger auf die Brust. »Daß die Weiber weder mit aufgereckten Fingern noch mit

Hand handelt es sich um eine späte, durch einen hohen Abstraktionsgrad gekennzeichnete Form. Lange Zeit hatte der Schwörende heilige Gegenstände zu berühren: eine Reliquie etwa oder ein heiliges Buch. Die anfängliche Berührung scheint sich zu einer Geste des Zeigens auf den Kultgegenstand gewandelt zu haben, die später himmelwärts auf die Gottheit gerichtet wurde.<sup>94</sup> Eine weitgehende Reduktion des Dinglichen und Körperlichen sahen die Theoretiker des kanonischen Rechts vor. Sie erklärten die Formalitäten des *juramentum corporaliter praestitum* für überflüssig und sahen selbst das Heben der Hand als nicht erforderlich an.<sup>95</sup> Wo diese Gebärde beibehalten wurde, hob man den Transzendenzbezug des Schwurs durch ihre Ausdeutung hervor: Drei Finger sollten die Trinität symbolisieren, zwei Finger die doppelte, menschliche und göttliche, Natur Christi.<sup>96</sup> Die Bedeutung der Hand wurde lange Zeit auch durch die an eben diesem Körperteil vollzogene Bestrafung des Meineids hervorgehoben: zunächst durch Abhauen der Schwurhand, später der Schwurfinger.<sup>97</sup> Das sah noch das unter Friedrich Wilhelm I. erlassene *Revidierte Preußische Landrecht* von 1721 vor.<sup>98</sup>

Dem Zedler zufolge war trotz ihrer Äußerlichkeit an den Schwurgebärden doch festzuhalten, »denn obschon solche Ritus zur *substanz* des Juraments nichts beytragen, so sind sie doch zu einem zierlich gelehrten, und körperlichen Eid, so nöthig, daß sie auch durch etwas gleichgültiges nicht können ersetzt werden.«<sup>99</sup> Um 1800 jedoch waren den Gelehrten die damit zusammenhängenden »barbarischen Ausdrücke«<sup>100</sup> bereits rätselhaft. Gotthelf Friedrich Müller versteht unter einem »körperlichen Eid« einen solchen, »den der Schwörende durch mündliche Aussprechung der Eidesworte leistet.«<sup>101</sup> Obwohl er über christliche Reliquieneide und ältere Feierlichkeiten informiert ist, bei denen der Schwörende die Hände auf einen Altar und in die Eingeweide eines Opfertiers legte, kann sich der Justitiar den fortwährenden Gebrauch dieses Ausdrucks nur sprachgeschichtlich durch ein Mißver-

Berührung des Euangeli schwören, sondern die Finger an die Brust lenken, ist schon seit vielen Seculis beobachtet worden.« (Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 475–500, 495). Siehe dazu Hofmeister, *Die christlichen Eidesformen*, S. 107–109.

<sup>94</sup> Vgl. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, S. 233–246.

<sup>95</sup> Vgl. Courtois, »Le serment, perspectives de recherche«, S. 76.

<sup>96</sup> Vgl. dazu Künssberg, *Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung*, S. 10 f., 23.

<sup>97</sup> Vgl. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, S. 329.

<sup>98</sup> »Derselbe aber/ so zum zweytenmahl einen Mein-Eyd Vorsatz committiren würde/ soll ohngeachtet Er den Schaden zu erstatten vermöchte/ über die vorgesezte Straffe/ mit Abhauung der fördern Glieder/ der beyden Finger/ damit er geschworen/ gestraffet/ und in Unsern Landen nicht weiter geduldet werden.« (*Friedrich Wilhelms/ Königes in Preußen/ Verbessertes Landrecht des Königreichs Preußen*, Königsberg 1721, Pars III, 6. Buch, Tit. V, Art. II, § 4, zit. n. Sellert/Rüping, *Studien- und Quellenbuch*, Bd. 1, S. 476)

<sup>99</sup> Artikel »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Sp. 495.

<sup>100</sup> Müller, »Etwas über die Ausdrücke: Körperlicher Eid, leiblicher Eid, *Juramentum corporale*«, Sp. 55.

<sup>101</sup> Ebd., Sp. 49.

ständnis erklären: Der niederdeutsche Ausdruck »lipplich«, d. h. mit den Lippen schwören, sei zunächst zu »libblich« und dann im Hochdeutschen zu »leiblich« geworden, bevor der lateinische Ausdruck »juramentum corporale« in Gebrauch kam.<sup>102</sup> Die Rechtswissenschaft der Spätaufklärung registriert die Körperlichkeit der Eidzeremonie als eine sinnliche Verunreinigung, die über religiöse Bedenken hinaus auch verfahrenstechnische hervorruft. In der Anekdote kommen sie zum Ausdruck: In dem Wissen, daß nur die nach Wort und Gebärde formgerecht vorgenommene Rechtshandlung gültig, ihr Pfarrer aufgrund eines körperlichen Gebrechens aber unfähig ist, die Schwurhand den rituellen Vorschriften entsprechend zu halten, lassen die Bauern es auf einen Rechtsstreit ankommen. Da der Kläger den Ergänzungseid nicht in gültiger Form leisten kann, halten sie sich für die sicheren und rechtmäßigen Prozeßgewinner. Das geht aus dem Bericht des Erzählers hervor: Er schreibt den »Deputirten der Gemeinde« den Glauben zu, »daß es bey Eidschwüren mehr auf Hand und Lippen, als auf Gedanken und Gesinnungen ankomme«, ihre Wirksamkeit also in einem dem »Gerichts-Gebrauche« entsprechenden Vollzug begründet sei: Als ginge seine prozeßentscheidende Wirkung aus dem fehlerfreien Nachsprechen der Schwurformel und dem Heben der – vorschriftsgemäß gehaltenen – Schwurhand automatisch hervor!

Hier treffen also zwei unterschiedliche Deutungen des Eidzeremoniells aufeinander: Eine legitime, die in der Erzwahlwelt offiziell durch die »Gerichts-Personen« vertreten und durch die Erzählung selbst mit juristischer Autorität propagiert wird, steht einer anderen Meinung gegenüber, die als »abergläubig[e]« bezeichnet wird. Keineswegs folgt die Illegitimität der letzteren schon daraus, daß sie dem Eid eine magische Wirkungsweise beilegt. Das offiziell geregelte Zeremoniellwesen der mittelalterlichen Kirche konnte durchaus Vorstellungen wie jene aufnehmen, die soteriologische Wirkung der Sakramente entfalte sich *ex opere operata*, durch ihren bloßen Vollzug auch ohne innere Beteiligung. Die Reformation zog zum ersten Mal eine scharfe Grenze zwischen Religion und Magie.<sup>103</sup> Der alte Glaube an übernatürliche Kräfte kirchlicher Rituale, Symbole und Gegenstände, der sie in verfügbare Objekte transformiert hatte, die aus sich heraus ihre Wirksamkeit entfalteten, wurde als Aberglaube verworfen. Nachdem er das Übernatürliche auf den Willen Gottes und seine Vorsehung reduziert und jede Beeinflussung von Glück und Unglück in die Schranken des Materiellen gewiesen hatte, bedurfte der Protestantismus weder einer kirchlichen Magie noch Geistlicher, die sie ausüben konnten. Um diese neue, aus einer elitären Theologie hervorgegangene Definition des Glaubens im religiösen Leben zur Geltung zu bringen, bot die Konfessionskirche des 16. Jahrhunderts ein großes Arsenal von Kontroll- und Disziplinierungsinstrumentarien auf: Hausvisitationen, Zensuren der Pfarrgemeinde, Kirchen- und Sendge-

<sup>102</sup> Der Herausgeber des *Braunschweigischen Magazins* stellt in einem Zusatz richtig, daß dieser Ausdruck durchaus bei den Klassikern zu finden ist; vgl. ebd., Sp. 56–62.

<sup>103</sup> Siehe dazu van Dülmen, »Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum«, S. 22–28.

richte, Kirchenbußen, kirchenbehördliche Mandate, herrschaftliche Edikte, Anordnungen und Erlasse.<sup>104</sup> Solche Maßnahmen führten zu einer Trennung der kirchlichen Frömmigkeit, von einer außerkirchlichen Volksfrömmigkeit, die an den alten Denkweisen festhielt. Auch Magie wurde nicht eliminiert, sondern abgedrängt in den unregulierten Bereich eines volkstümlichen Zauberesens. Doch die Grenze zur offiziellen Religion blieb durchlässig: Ein kirchliches Zeremoniell, das den Austausch zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt bewerkstelligen sollte, blieb offen für Deutungen, die mit seiner offiziellen Interpretation nicht im Einklang standen. Es konnte in dem Glauben vollzogen werden, unmittelbar zwingend zu wirken.<sup>105</sup>

Magische Kausalität, das belegt der Eintrag im Zedler, konnte im 18. Jahrhundert auch dem Eid beigelegt werden: Die herrschende Meinung kann hier noch mit dem Satz wiedergegeben werden, »die Vernunft« habe »wieder die Eide nichts einzuwenden«.<sup>106</sup> Zuvor allerdings wird ein verbreitetes Mißverständnis der Vergangenheit zugeschrieben: »Man wüste in denen abergläubischen Zeiten die Natur derer Eyd-Schwüre nicht, und fiel nach der gewöhnlichen Art des Pöbels an dessen Stat auf das äußerliche nemlich auf die Wörter, und dabey üblichen Cerimonien.«<sup>107</sup> Allerdings habe »dieser Wahn so tieffe Wurzeln gefasset, daß sich noch heutiges Tages Leute finden, die davon nicht abgehen wollen«.<sup>108</sup> Vor diesem Hintergrund ist wahrscheinlich, daß auch die kurmärkische Landbevölkerung – Luthers Spiritualisierung des Abendmahls zum Trotz – an einer magischen Auffassung des Sakramentalen festgehalten hat.<sup>109</sup>

Um dem Zauberglauben entgegen zu wirken, ist die Anekdote offensichtlich bemüht, das Äußerliche als ein sekundäres Moment abzuwerten und ein Primat des Inneren geltend zu machen gegenüber allen Formalitäten. Dem entspricht eine Aufmerksamkeit für physiognomische Indizien wie »graues Haar« und pathognomische Körperzeichen wie »Thränen«, die allemal mehr Aufschluß zu geben scheinen als der Vollzug des Zeremoniells. Nicht auf »das Nachbeten vorgeschriebener Formeln und das Mitmachen gewisser Gebräuche« soll es ankommen, sondern auf eine innerliche Überzeugung. Von der »wahrhaften Natur derer Eyd-Schwüre« ist im Zedler zu lesen, der Schwörende gebe dem Eidnehmer zu erkennen, »daß er der Göttlichkeit seiner Pflicht, das ist, daß sie dem Willen GOTTes als dem Grunde aller Verbindlichkeit gemäß sey, in der That überzeuge sey«.<sup>110</sup> Über diese Richtigstellung hinaus aber tendiert die Anekdote – das wird in der Gegenüberstellung

<sup>104</sup> Vgl. Labouvie, »Wider Wahrsagerei, Segneri und Zauberei«.

<sup>105</sup> Siehe dazu Scribner, »Reformation, Volksmagie und die »Entzauberung der Welt«.

<sup>106</sup> Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Sp. 488.

<sup>107</sup> Ebd., Sp. 476.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Siehe dazu Scribner, »Magie und die Entstehung einer protestantischen Volkskultur«.

<sup>110</sup> Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Sp. 475.

mit Kleins zeitnah entstandener Abhandlung deutlich – zu einer Abwertung des Zeremoniellen überhaupt.<sup>111</sup>

Ein Inbild verinnerlichter Religiosität und Gewissenhaftigkeit wird dem Leser mit der Figur des »Geistlichen« vor Augen gestellt: »Stand« und Grauhaarigkeit dieses Landpfarrers schließen jeden Zweifel an seiner vorbildlichen Gesittung aus. Ausgeschlossen ist damit auch, daß er in dem abergläubischen »Wahne« steht, durch listiges Abweichen vom »Gerichts-Gebrauche« im Vollzug der Eidesförmlichkeiten könne er »die Folgen eines Meineides von sich abwenden«. Die Erklärung des Landvolks hingegen, sein Gebrechen sei eine Strafe Gottes, dessen Wille es also sei, daß der Eidunfähige im Rechtsstreit unterliegt, scheint abermals eine Religiosität zum Ausdruck zu bringen, die kritischer Läuterung dringend bedarf: »Aberglaube« zählt nach Norbert Hinske zu den »tragenden Grundideen« der deutschen Aufklärung, und zwar zu ihren »Kampfdieen«, die »sich gegen diejenigen Einstellungen, Haltungen und Mächte« wenden, »die sich der Verwirklichung ihrer positiven Zielsetzungen entgegenstellen« und darum »in manchen Fällen nur ein Spiegelbild« ihrer »Programmideen« sind.<sup>112</sup> Der reine Glaube, den die Spätaufklärung dem Rechtssubjekt beibringen will, ist der an seine sittliche Autonomie. »Die Autonomie des Willens«, so will es Kant,

ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.<sup>113</sup>

Moralität soll nicht länger religiös begründet werden, sondern umgekehrt soll sich der Glaube an Gott aus einem moralischen Pflichtbewußtsein ergeben, dessen der Mensch vor aller Religion kraft seiner Vernunft fähig ist. Durch das Zeremonielle der Vereidigung, das eine bloße Regelkonformität äußerer Handlungen in den Vordergrund stellt, wird nicht das Bewußtsein einer moralischen Wahrhaftigkeitspflicht gestärkt, sondern allenfalls eine Furcht erweckt, die keine lautere Triebfeder ist. Unter Berufung auf das Schwurverbot der Bergpredigt, behauptet Kant, daß »im Punkte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue« (RGV, 159). Über das kirchliche

<sup>111</sup> Daß sie in den von Klein herausgegebenen Annalen publiziert und möglicherweise von ihm selbst verfaßt wurde, belegt zunächst eine gewisse Vielfalt der Meinungen. Daß nicht in der Abhandlung, sondern in der Anekdote eine Position bezogen wird, die im weiteren Verlauf der Diskussion vorherrschend werden sollte, läßt vermuten, daß diese kleine literarische Form es erlaubt, frühzeitig in den juristischen Diskurs Denkweisen einzubringen, die in größeren Formen noch nicht zu vertreten sind.

<sup>112</sup> Hinske, »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung«, S. 426.

<sup>113</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 33.

Zeremoniellwesen hinaus nimmt eine »Religiosität der Gebildeten«<sup>114</sup> auch auf den Bereich des Rechts Einfluß und verändert die juristischen Praktiken. Spätestens 1789 zählt auch Klein sich zu den Anhängern Kants.<sup>115</sup>

Während Kant programmgemäß – »Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung«<sup>116</sup> – den Vorwurf erhebt, dort, »wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann (aufs Recht der Menschen), ankommt«, folge man nicht dem unbedingten Wahrheitsgebot der Vernunft,<sup>117</sup> sondern falle auf eine abergläubische Kulthandlung zurück, und glaube »noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können« (MdS, 486), läßt Johann Christoph Schwab 1798 in neun fiktiven Gesprächen mit einem Kantianer den 1754 verstorbenen Wolff literarisch wiederauferstehen, um seine Lehre gegen den Kritizismus zu verteidigen: »Nach meinen Begriffen kann der Gedanke an Gott, als den Urheber des Sittengesetzes, uns nicht hindern, als freye Wesen zu handeln. Er ist bloß ein Beweggrund, und zwar ein sehr edler Beweggrund weiter, das Sittengesetz zu beobachten.«<sup>118</sup> Unter dieser Voraussetzung kann auch die Eidpraxis im Rahmen der staatlichen Rechtspflege als rechtgläubig geltend gemacht werden: »Hier ist keine Superstition, es sei denn daß man den reinsten Theismus mit diesem Namen, d.i. alle Religion leugnen wolle.«<sup>119</sup> Daß die metaphysische Sittenlehre jeder sinnlichen Verunreinigung der praktischen Vernunft abhorriert, läßt Schwab seinen »Kantianer« selbst erklären: Die Kantsche Moral sei »so erhaben und rein, daß selbst die Vorstellung der Gottheit, wenn sie Triebfeder unserer moralischen Handlungen ist, die Moralität derselben verunreiniget«.<sup>120</sup> Gegen diese Auffassung unternimmt er den Versuch, die »Vorstellung einer Gottheit, als eines Wesens, das das Innerste des Menschen durchschaut«,<sup>121</sup> zu rechtfertigen: Nur ein sinnlicher Beweggrund könne den widervernünftigen Leidenschaften entgegengesetzt werden. »Gerade einem solchen Interesse, einer solchen Leidenschaft soll der Eyd das Gleichgewicht halten oder sie überwiegen.«<sup>122</sup> Und zwar soll er nicht nur das Bewußtsein einer Pflicht zur Wahr-

<sup>114</sup> Siehe dazu Bödeker, »Die Religiosität der Gebildeten«.

<sup>115</sup> Vgl. Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 191. In diesem Jahr kommt es auch zu einem kurzen Briefwechsel mit Kant; vgl. ebd., S. 192. Deutlich wird eine Bezugnahme auf Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1784 vor allem an Kleins Begründung des Naturrechts im Begriff der Freiheit statt in dem der Vervollkommnungspflicht; vgl. Kleinsang, *Das Konzept der bürgerlichen Gesellschaft bei Ernst Ferdinand Klein*, S. 69–75.

<sup>116</sup> Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, S. 294.

<sup>117</sup> Vgl. Kant, »Über ein vermeintes Recht aus Menschliebe zu lügen«.

<sup>118</sup> Schwab, *Neun Gespräche*, S. 94.

<sup>119</sup> Schwab, *Bemerkungen*, S. 10.

<sup>120</sup> Ebd., S. 98.

<sup>121</sup> Schwab, *Neun Gespräche*, S. 94.

<sup>122</sup> Ebd., S. 94.

haftigkeit rege machen, sondern auch die Furcht vor einem strafenden Gott wecken:

Der Eyd ist eigentlich nichts anders, als die mit einer Aussage oder mit einem Versprechen verknüpfte feyerliche Erinnerung an die Gottheit, als ein allwissendes und wahrhaftiges Wesen, dem alle Lüge, Unwahrheit und Unredlichkeit misfällt, und das, weil es allmächtig ist, Lügen und Unredlichkeit strafen kann.<sup>123</sup>

Mit der polemischen Ausformung der Eidkritik, die in Kants Schriften zumeist in den Vordergrund tritt und die allein von seinen Zeitgenossen zur Kenntnis genommen wurde, ist auch im Bereich der Rechtsverwaltung eine metaphysische Sittenlehre wirksam geworden, die keine bloße Theorie, sondern Teil einer philosophischen Lebensform ist. Ihre grundlegende Unterscheidung zwischen *homo noumenon* und *homo phaenomenon* führt nicht nur den christlichen Dualismus des geistigen und fleischlichen Menschen fort, sondern vor allem eine philosophische Tradition der Askese: Reine Sittlichkeit ist zunächst das Ziel einer »intellektuellen Paideia«,<sup>124</sup> die der Philosoph sich selbst auferlegt. Kant aber macht die Teilhabe an einem logischen Sein in der Welt des Intelligiblen, das sich als Sollen in der gegenständlichen Welt auswirken, nämlich sinnliche Neigungen niederschlagen soll, allgemein verbindlich. Die Selbstsorge des Philosophen wird hier zu einem aufklärerischen Programm der Volkserziehung, in dem das reformatorische eine Fortsetzung findet. Kant führt die Kritik des Aberglaubens auch dort zu Ende, wo die politischen Eliten ihn aus Gründen der Klugheit bestehen lassen wollten oder gar propagierten. Der von Schwab vertretene Wolffianismus hingegen mutet dem Volk eine rationale Affektkontrolle nicht zu. Stattdessen rechtfertigt er eine obrigkeitliche Regulierung der Leidenschaften, die über die Sinne auf das Innere der Untertanen einwirkt, eine politische Instrumentalisierung des Ästhetischen im Zeremoniell.

Eine mittlere Position bezieht 1810 Johann Christian Friedrich Meister in seiner Beantwortung einer Preisfrage der Universität Leiden:

Da es von dem höchsten Interesse ist für das gesellige Leben, über den wahren Begriffen, den Gebrauch, die Wirksamkeit des Eides entschieden zu seyn; einige neuere Philosophen aber den Eid verwerfen, nicht nur weil er kein kräftiges Mittel sey zur Behauptung der Wort-Treue, sondern auch als beruhe er auf Aberglauben, vertrage sich nicht mit würdigen Begriffen von der Gottheit, und stehe in gleichem Widerspruch mit dem Begriff von menschlicher Freyheit, und mit den Grund-Zwecken des

<sup>123</sup> [Schwab], *Bemerkungen*, S. 10.

<sup>124</sup> Siehe dazu Hunter, »The Morals of Metaphysics«.

geselligen Lebens: so fragt es sich, was denn eigentlich Vernunft und Philosophie über den Eid lehre und bestimme?<sup>125</sup>

In seiner preisgekrönten Schrift *Ueber den Eid nach reinen Vernunft-Begriffen* unternimmt er es, gegen Kants Verwerfung den Eid durch die Reinigung des Begriffs von allen abergläubischen Elementen zu verteidigen. Meister räumt ein, daß in einer

Classe der Wesen höherer Vollkommenheit der Eid ein fremdartiges Unding – etwas Undenkbares wird. Nur in dem Gebiet der *angewandten* Moral – der *angewandten* auf Menschennatur und Geschlecht! – bleibt mir der Eid eine philosophisch denkbare Idee; und sogar ein wesenhaftliches Bedürfnis.<sup>126</sup>

Statt Furcht als Triebfeder der Sittlichkeit geltend zu machen, verwirft auch dieser Philosoph die Anrufung eines rächenden Gottes als abergläubisch. Gleichwohl schreibt er dem Eid eine Wirkung zu und bestimmt diese als eine subjektive: Die Pflicht der Wahrhaftigkeit und der Worttreue haben eine objektive Gültigkeit für jede Aussage und jedes Versprechen, »aber die *subjective* Wirksamkeit derselben hängt von der wirklichen, möglichst deutlichen und lebhaften Darstellung ihrer in der *Seele* des Aussagenden, des Versprechenden ab.«<sup>127</sup> Im Anschluß an das Wolffsche Konzept einer *pietas philosophica*<sup>128</sup> bestimmt Meister der Eid als

eine religiöse Betheuerung, bestehend in dem ausdrücklichen, genau bestimmten, öffentlichen und feierlichen Bekenntniß, daß man in eben dem Augenblick der Aussage (des Versprechens) nicht überhaupt die Pflicht der Wahrhaftigkeit (der Worttreue) in der Seele ernsthaft sich vorgestellt habe, sondern auch in ihrer unmittelbaren Beziehung zu Gott; als wesentliches Attribut göttlicher Natur; und als Gebot Gottes an die Menschheit zur Grundlegung des geselligen Lebens, folglich unter einem solchen Aufgebot aller sittlichen, aller religiösen Beweggründe, daß, wenn nach jener Ueberlegung dennoch der Wahrhaftigkeit (der Worttreue) entgegengehandelt werde, der Schwörende in der höchsten sittlichen Verdorbenheit, und auf welche gar keine Triebfeder des Guten mehr wirken könne, durch eine Thatsache sich darstellen würde.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Meister, *Ueber den Eid*, S. 1.

<sup>126</sup> Ebd., S. 9.

<sup>127</sup> Ebd., S. 24.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>129</sup> Ebd., S. 25.

*Die List des »gemeinen Mannes«*

Das »Volk« hat in diesem Gelehrtenstreit keine Stimme. Auch in der Anekdote kommt es nicht selbst zu Wort. Diese narrative Darstellung eines »Vorfalls« ist funktional eingebunden in die preußische Verwaltung, durch die spezifische Perspektive des Erzählers wie ihre Adressierung zugerichtet und darum nicht als ein objektiver Tatsachenbericht zu lesen – allzu deutlich ist für den Leser die Stimme eines Administrationsangehörigen zu vernehmen. Eine Gegendarstellung liegt nicht vor. Das Eidverständnis des Volks hat kein Archiv, auf das der Historiker zugreifen könnte. Die historische Forschung läßt vermuten, daß die Prozeßreformen der Rechtsverwaltung wie die Liturgiereformen der Kirche auf einen gewissen »Widerstand« trafen gegen

die Zerstörung der alten Sinnlichkeit, oder genauer gegen die Modellierung einer neuen Sinnlichkeit, deren Zuschnittlinien nicht mehr von eingeübten Bedürfnissen, Bedarfslagen und bewährten Gewohnheiten, von Sitte und Brauch ausgingen, sondern vom Ideal eines aufgeklärt-absolutistischen Menschenbildes, das von Kategorien der Verwaltbarkeit und Berechenbarkeit bestimmt wurde.<sup>130</sup>

Doch stellt sich die Frage, ob die Erforschung der Volkskultur sich an jenem Bild des »gemeinen Mannes« orientieren kann, das die Eliten der damaligen Zeit sich für Zwecke der Regierung gemacht haben. Sollte die Kulturwissenschaft den Gemeinplatz des sinnlichen Volks übernehmen? Eine Subjektivierungsweise ist nicht im ausschließlichen Zugriff auf jene Diskurse zu analysieren, von denen die rechtlichen Praktiken normiert werden. Denn unter den Vorgaben des juristischen Diskurses kommt kaum in den Blick, was die vorliegende Erzählung über die im Kommentar explizierte Absicht hinaus zu verstehen gibt: Das mit obrigkeitlicher Perspektive als passiver Gegenstand administrativer Akte angesehene Volk könnte die Spielräume offiziell regulierter Praktiken mit List für die Verfolgung eigener Zwecke genutzt haben. Denn Widerstand kann andere Formen annehmen als Protest und Kampf. Sie kann auch durch eine Aneignung von Handlungsformen ausgeübt werden, die von den Absichten der Autoritäten abweicht, ohne sich ihnen offen zu widersetzen. Verfolgt man die »Taktiken«, mittels derer die Machtunterworfenen eigene Interessen verfolgen,<sup>131</sup> kann man im »gemeinen Mann« einen »Helden des Alltags«<sup>132</sup> erkennen, der in einem dynamischen Kräfteverhältnis agiert. Eine »kriegswissenschaftliche Analyse der Kultur«<sup>133</sup> könnte auch die vorliegende Erzählung als ein Zeugnis für »gelungene Tricks des ›Schwachen‹ in der vom

<sup>130</sup> Korff, »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit«, S. 140.

<sup>131</sup> Siehe dazu Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 87, 89.

<sup>132</sup> Ebd., S. 9.

<sup>133</sup> Ebd., S. 20.

›Starken‹ etablierten Ordnung<sup>134</sup> verstehen. Anders als Kleriker und Juristen dürfte der Kulturwissenschaftler eine »Volksreligion« nicht durch einen Gegensatz zur legitimen Religion definieren. Vielmehr wären Prozesse der Aneignung in den Blick zu nehmen.<sup>135</sup> Wenn offizielle Formen wie der Gerichtseid den populären nicht getrennt gegenüberstehen, sondern in ihrem Vollzug populär werden, ist die Perspektive der Administration nicht die einzig maßgebliche. Zu berücksichtigen ist auch die andere Perspektive der vermeintlich Verwalteten. Das zeremonielle Handeln, an dem beide beteiligt sind, wird so als ein Kampf um seine Bedeutung erkennbar.

Behandelt man die Anekdote erzählanalytisch als ein Artefakt, das unter kontingenten Bedingungen nach bestimmten Regeln produziert wurde, läßt sich fragen, welches Geschehen hier auf diese Weise als Geschichte zur Darstellung kommt. Daß die Landbevölkerung den Formalismus des Zeremoniells nicht abergläubisch mißverstanden hat, wie der Erzähler unterstellt, sondern taktisch auf eine Strategie der Macht reagiert, läßt der Text – dem Kommentar zum Trotz – immerhin vermuten: Indem sie die Lähmung des Pfarrers als göttliche Strafe deuten, führen sie eben jenes Imaginäre in eigener Sache an, das die Obrigkeit zur Disziplinierung ihrer Untertanen propagiert hatte. In eigener Sache machen die Bauern vor Gericht das sinnfällige Gebrechen des Geistlichen als ein göttliches Zeichen seiner Meineidigkeit geltend. Der Vollzug des formalistischen Zeremoniells sollte im Rahmen der gerichtlichen Untersuchung nicht eine materielle Wahrheit produzieren, sondern die Eidunfähigkeit der gegnerischen Partei offensichtlich machen. Nicht aufgrund eines Aberglaubens erweist diese Wahrheitstechnik sich im vorliegenden Fall als dysfunktional, sondern weil mit ihr ein potentiell agonales Moment im verstaatlichten Rechtsprozeß fortbesteht: Zwischen den Parteien und dem Gericht wird auf der Ebene der rechtlichen Verfahrensformen im Rahmen der »enquête« ein Kampf um die Bedeutung der Eidformalitäten ausgetragen, der die Züge einer »épreuve« trägt. Solche Deutungskämpfe können auch dort eine Fortsetzung finden, wo ein Anspruch auf ein Monopol der gesetzgeberischen Gewalt sie auszuschließen scheint. Eine »kritische Haltung«, verstanden als »Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu mißtrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entwischen oder sie immerhin zu verschieben zu suchen«,<sup>136</sup> wußte im Preußen des späten 18. Jahrhunderts auch der »gemeine Mann« einzunehmen.

<sup>134</sup> Ebd., S. 92.

<sup>135</sup> Siehe dazu Chartier, »Volkskultur und Gelehrtenkultur«.

<sup>136</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12.



## »Fetischbäume, Fetischfische, Fetischvögel« – das Zeremoniellwesen der Aufklärung

### *Höfisches und kirchliches »Ceremoniel«*

Da die Kritik des Eids sich nicht zuletzt auf sein Zeremonielles bezog, ist zu klären, wie darüber im Zeitalter der Aufklärung gedacht wurde. Das erfordert einen Schritt über die Eideslehre hinaus. Denn die maßgeblichen Auseinandersetzungen über den Sinn zeremoniellen Handelns wurden in anderen Zusammenhängen geführt: im Zusammenhang des Hofes zum einen, im Zusammenhang der Kirche zum anderen.

Eine »Ceremonie«<sup>1</sup> wird in Zedlers *Universal-Lexicon* bestimmt als ein »äußerliches Wesen, welches nach den Regeln der Wohlanständigkeit eingerichtet ist« und »sonderlich an den Höfen großer Herren wohl in acht genommen« wird. »Ceremoniel« bedeute generell dasjenige, »was man *ratione* der Stellung des Leibes, Kleidung des Gehens, Sitzen und Stehens beobachtet«, speziell die Anordnungen für Zusammenkünfte von Potentaten oder Gesandten. Nur als ein Beispiel für die generelle Bedeutung eines Zeremoniells, das »bey allen Völkern« und »zu allen Zeiten« zu finden ist, wird neben »Regiments-Sachen« auch der »Gottesdienst« erwähnt.<sup>2</sup> Ungefähr bedeutungsgleich, jedoch – nach der Länge des Eintrags zu schließen – seltener wurde das Wort »Ritus« gebraucht,<sup>3</sup> das Adelungs *Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* um 1800 nicht mehr verzeichnet. Bekannt war das *Rituale Romanum*, »eine von denen Römischen Kirchen-Agenden, in welcher alle und jede Ceremonien, so bey Pflege des Kirchen-Dienstes beobachtet werden, verzeichnet stehen.«<sup>4</sup> Daß es sich dabei um ein katholisches Buch handelt, dürfte den Gebrauch des Wortes »Ritual« in der deutschen, protestantisch geprägten Diskussion verhindert haben.<sup>5</sup> Das *Universal-Lexicon* bezeugt nicht nur die lange

<sup>1</sup> Art. »Ceremonie«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 5, Sp. 1873 f.

<sup>2</sup> Art. »Ceremoniel«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 5, Sp. 1873–1875, 1874.

<sup>3</sup> »RITUS, die Gewohnheit, Weise, die väterliche Satzung, wohl hergebrachte Ordnung und Ceremonie, so bey Pflege des Kirchen-Dienstes oder andern solennen Handlungen pflegen beobachtet zu werden.« Auf die Artikel »Ceremonie« und »Mode« wird verwiesen. (Art. »Ritus«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 31, Sp. 1832)

<sup>4</sup> Art. »Rituale Romanum«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 31, Sp. 1832.

<sup>5</sup> So Bremmer, »Religion«, »Ritual« and the Opposition »Sacred vs. Profane«, S. 16.

Dauer eines Wortgebrauchs, für den schon im Mittelalter der Unterschied zwischen Sakral- und Profanbereich nicht entscheidend war: Im religiösen Bereich hat »Ceremonie« der Etymologie nach seinen Ursprung; bei Cicero ist von »*caerimonia*« im Zusammenhang mit »*religio*« die Rede. Im Deutschen ist »Zeremonie« Anfang des 16. Jahrhunderts belegt, »Zeremoniell« fand erst im 18. Jahrhundert Verwendung.<sup>6</sup> Die Bedeutung des spätmittelhochdeutschen *cerimonia*, einer Entlehnung aus dem Spätlatein, wurde unter dem Einfluß des Französischen über feierliche Handlungen im kirchlichen Bereich hinaus erweitert auf den weltlichen.<sup>7</sup> Die Königshöfe hatten das Zeremoniell von der Kurie übernommen. »Der gröste Theil von denen, so das Ceremonien-Wesen untersucht«, so Johann Christian Lünig 1720, »sind der beständigen Meynung, Rom sey die Quelle aller Ceremonien, so bey den meisten Europäischen Höfen heute zu Tage im Schwange sind.«<sup>8</sup> Am Papsthof war an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert das Amt eines Zeremonienmeisters eingerichtet worden, was die Entstehung eines besonderen, das Zeremoniellwesen betreffenden Schrifttums ermöglichte.<sup>9</sup> »*Caeremoniales*« nannte man die das Zeremoniell regelnden Bücher.<sup>10</sup> Im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation hat der Dreißigjährige Krieg diese Entwicklung aufgehalten; erst in der Folge des Westfälischen Friedens von 1648 wurde das Zeremonielle zum Thema gelehrter Abhandlungen. 1699 erschien ein *Ceremoniale Brandenburgicum*.<sup>11</sup>

Schon die Kirche bezeichnete gottesdienstliche wie repräsentative Handlungen am Papsthof als *cerimoniae*. Nicht anders führt der Artikel »Ceremonie« im Adelung sowohl kirchliche als auch höfische Feierlichkeiten an;<sup>12</sup> noch in aktuellen

<sup>6</sup> Ehm, Art. »Zeremoniell«, Sp. 533.

<sup>7</sup> Vgl. Art. »Zeremonie«, in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, hg. von Wolfgang Pfeifer, 3 Bde., Berlin 1989, Bd. 3, S. 2019.

<sup>8</sup> Lünig, *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum*, Bd. II, S. 199.

<sup>9</sup> Seine Anfänge hat dieses Schrifttum im 12. Jahrhundert. Seit dem 7. Jahrhundert erschienen sogenannte »Ordines« mit einer ähnlichen Funktion. Siehe dazu Martimort, *Les »Ordines«, les Ordinaires et les Cérémoniaux*; Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*.

<sup>10</sup> »Le cérémonial est un livre qui décrit avec plus de précision que l'ordinaire le déroulement des rites tout au long de l'année liturgique et dans les circonstances exceptionnelles de la vie conventuelle, le rôle qu'y jouent chacun des acteurs avec leur vêtement, leurs gestes, leurs attitudes, les déplacements qu'ils doivent effectuer, l'ordre des processions et des cortèges, en un mot les cérémonies.« (Martimort, *Les »Ordines«, les Ordinaires et les Cérémoniaux*, S. 89)

<sup>11</sup> Siehe dazu Vec, *Zeremonialwissenschaft*, S. 15–23.

<sup>12</sup> »Ceremonie« heiße »überhaupt ein jedes Zeichen dessen, woran man bey einem Vorhaben denken soll. So ist die Musik in den Kirchen eine Ceremonie, d. i. ein Zeichen der Freude, die man über die Wohlthaten Gottes empfinden soll. In engerer Bedeutung, ein jeder außerwesentlicher Umstand einer Handlung, vermittelst dessen sie im Andenken erhalten werden soll. Die Ceremonien bey einer Krönung, bey der Audienz eines Gesandten. Die Taufe des Prinzen geschahe mit vielen Ceremonien. Gottesdienstliche, kirchliche Ceremonien.« (Art. »Ceremonie«, in: Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Wien 1811, Bd. 1, Sp. 1318 f.)

Lexika werden »Förmlichkeiten, die bei feierlichen Anlässen im staatlichen und religiösen Bereich Anwendung finden«,<sup>13</sup> unterschiedslos als »Zeremoniell« bezeichnet. Der Eintrag im Zedler bezeugt auch, daß die Schriften über das Hofzeremoniell, aus denen er kompiliert ist, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestimmend waren für den Begriff. Das Folgende geht zunächst der Vermutung nach, daß dieses Schrifttum damit indirekt auch das Verständnis des anderen »Ceremoniels«, des Gottesdiensts, geprägt hat. Wo sie ihn direkt thematisiert, vollzieht die am Hof orientierte Lehre eine »Politisierung« des kirchlichen Kults im Sinne der Privatklugheit. Zu zeigen ist sodann, daß die kritische Religionsphilosophie der Spätaufklärung sich diese Lehre zunutze machte, um das herrschende Verständnis des Gottesdiensts zu ergründen, eine Ethik des Zeremoniellen aber nicht zur Entfaltung kommen ließ. Die Auffassung des kirchlichen Zeremoniells, das soll deutlich werden, hat sich nicht unabhängig von der des weltlichen entwickelt, sondern war in mehrfacher Weise an diese gebunden.<sup>14</sup>

Kants in den 1770er und -80er Jahren gehaltene Vorlesungen über praktische Philosophie sind aufschlußreich im Hinblick auf die Entwicklung seiner eigenen Moralphilosophie,<sup>15</sup> die 1797 in der *Metaphysik der Sitten* zum Abschluß kam, aufschlußreich aber auch im Rückblick auf die *Vernünfftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, die Christian Wolff 1720 in deutscher Sprache hatte erscheinen lassen. Bis zur Veröffentlichung der Kantschen blieb diese Ethik für die Schulphilosophie in Deutschland bestimmend.<sup>16</sup> Eine Mittelstellung nimmt Wolffs Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten ein. Dessen *Ethica philosophica* und *Initia philosophiae practicae primae* legte Kant dem eigenen Vortrag als Kompendien zugrunde. »Ursache aller Ceremonien in der Religion ist der Unglaube«,<sup>17</sup> konnten die Zuhörer seiner Vorlesungen mitschreiben. Die Spannung, in der dieser Satz zur Baumgartenschen Vorlage steht, läßt erahnen, »daß alle Differenzierungen, die Kant hinsichtlich der Grundbegriffe der Ethik gelangen, als ersten negativen Bezugspunkt die Wolffsche *philosophia practica* voraussetzen«.<sup>18</sup> Nach Wolff wußte auch Baumgarten noch zeremonielles Handeln mit Vernunftgründen zu rechtfertigen. Erst bei Kant tritt in dieser Reihe ein Antizeremonialismus hervor, dessen Nachwirkungen auch im Bereich der historischen Forschung zu beobachten sind. Der Anschein, die Ablehnung des Zeremoniellen sei auf die Reformation zurück-

<sup>13</sup> Art. »Zeremoniell«, in: *Meyers enzyklopädisches Lexikon*, Bd. 25, Mannheim/Wien/Zürich 1979, S. 692.

<sup>14</sup> Daß politische Verhaltenslehren bereits im Zeitalter der Renaissance auf den Begriff und die Praxis der christlichen Riten eingewirkt haben, deutet Talal Asad mit Bezug auf Francis Bacon an. Vgl. Asad, »Toward a Genealogy of the Concept of Ritual«, S. 65–69.

<sup>15</sup> Siehe dazu Schwaiger, »Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe«.

<sup>16</sup> Vgl. Arndt, »Einleitung«, S. V f.

<sup>17</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 136.

<sup>18</sup> Henrich, »Über Kants früheste Ethik«, S. 421.

zuführen, ist nicht zuletzt darin begründet, daß deren Zeremonielllehre nachauflärerisch auf »Papstkritik«<sup>19</sup> reduziert wird.

Luther erklärt in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, »das der glaub allein mag frum machen, und on alle werck ßo ueberschwencklich reychtumb geben, ßo doch sovill gesetz, gebot, werck, stend und weyße uns furgeschrieben seyn ynn der schrift«.<sup>20</sup> Werke sind für den Christenmenschen, »todte ding«<sup>21</sup> und können »nit das rechte gutt seyn, davon er frum und gerecht sey fur gott«.<sup>22</sup> Vielmehr ist er von allen Gesetzen und Geboten entbunden, weil er nur des Glaubens bedarf, um fromm zu sein. An dieser Freiheit aber fehlt es dem »wirckheyligenn«,<sup>23</sup> der gebunden bleibt an die »untzlichen gepotten und gesetzen des Babsts, der Bischoff, der kloester, der stiftt, der fursten und herrnn, die etlich tolle prelaten also treyben, als weren sie nott zur seligkeit«.<sup>24</sup> Dennoch konnte er an anderer Stelle erklären, daß es unmöglich sei, dieses Leben ohne Zeremonien zu führen.<sup>25</sup> Der *Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* erklärt, Christus habe sein Testament »nit in todte schrift und sigill, sondern lebendige wort und zeychen gesetzt, die man teglich widderumb handelt«.<sup>26</sup> Schrift und Siegel werden mit dem Tod identifiziert, Wort und Zeichen hingegen sollen in täglicher Wiederholung lebendig bleiben. Allerdings wird das »Wort« als »zusage« und »testament« wiederum unterschieden von »zeychen«, insofern es spirituell von aller Zeichenhaftigkeit frei ist. Die protestantische Präferenz ist deutlich: Es »ligt vil mehr an den Worten den an den tzeychen«, auch wo diese als »sacrament, das ist heylige zeychen«, fungieren. Das Wichtigste sind allemal »die wort vnd gelubd gottis, on wilche die sacrament todt unnd nichts seynn«.<sup>27</sup> Was aber über das Wort Christi hinausgeht, wird als »eußerlicher Zusatz«<sup>28</sup> den Adiaphora zugerechnet.<sup>29</sup> Luthers Kritik zielt auf eine falsche »Lehre gottloser Menschen«, die einem kirchlichen Brauch, einer von Menschen gesetzten Zeichenordnung, Heilsnotwendigkeit beilegen und behaupten, die »Messe wirke kraft ihres äußeren Voll-

<sup>19</sup> So akzentuiert auch Berns, »Luthers Papstkritik als Zeremoniellkritik«. Krochmalnik schreibt: »Für die Reformation ist das Wort ›Zeremonie‹ ein Synonym für ›Werke‹, und geht davon aus, »daß dieser Begriff seit dem Mittelalter negativ besetzt war«. (Krochmalnik, »Mendelssohns Begriff ›Zeremonialgesetz‹«, S. 133, 131.

<sup>20</sup> Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, S. 23.

<sup>21</sup> Ebd., S. 26.

<sup>22</sup> Ebd., S. 31.

<sup>23</sup> Ebd., S. 34.

<sup>24</sup> Ebd., S. 37.

<sup>25</sup> »Sit ergo hoc positum: Quod hanc vitam sine ceremoniis agi est impossibile.« (Luther, *Operationes in Psalmos*, S. 401.

<sup>26</sup> Luther, *Ein Sermon von dem neuen Testament*, S. 359.

<sup>27</sup> Ebd., S. 363.

<sup>28</sup> Ebd., S. 355.

<sup>29</sup> Vgl. Niebergall, »Die Auffassung vom Gottesdienst in den lutherischen Bekenntnisschriften«, S. 28 f.

zuges (als ›opus operatum‹).<sup>30</sup> Diese Lehre verleitet zum »Vertrauen auf Werke und äußerliche Zeremonien wie deren Übung, durch welche alle der Glaube an Gott ausgetilgt und Abgötterei begünstigt wird.«<sup>31</sup> Luthers Abwertung der äußerlichen Zeichen aber verwirft diese nicht überhaupt, sondern insofern nur, als »der falsch anhang und die vorkerete meynug dryn ist, das durch die werck wir frum und selig werden wollen.«<sup>32</sup> Es geht ihm darum, ihren Mißbrauch abzuwehren. Diese Auffassung des Zeremoniellen beruht auf einer Anthropologie, die zwischen dem äußeren und inneren Menschen unterscheidet. Als Sinnenmensch ist er angewiesen auf Eindrücke, durch die ihm Glaubensdinge erst faßlich werden. »Dan wir arme menschen, weyl wir in den funff synnen leben, muessen yhe zum wenigsten ein eußerlich zeychen haben neben den worten.«<sup>33</sup> So kann vom sakramentalen Zeichen gesagt werden, »das es euserlich sey, und doch geystlich ding hab und bedeut, damit wir durch das euserliche in das geystliche getzogen werden, das euserlich mit den äugen des leybs, das geystliche, ynnerliche mit den äugen des hertzen begreyffen.«<sup>34</sup> Für Luther sind Sakramente nichts anderes als »Zeichen, die zum Glauben dienen und reizen.«<sup>35</sup> Sie dienen »zu mehrer sicherung oder sterck unszers glaubens.«<sup>36</sup> Auch Calvin versteht sie als »verae pietatis adiumenta«<sup>37</sup> und Melancthon behauptet in der *Apologie* ihre Nützlichkeit für die Zwecke der Erziehung.<sup>38</sup>

Anders als die anthropologische Rechtfertigung des Zeremoniellen beinhaltet die pädagogische eine Asymmetrie, die erstere nur eingeschränkt für die »Kleinen« noch gelten läßt, die zur Freiheit eines Christenmenschen erst hinzuführen sind. Die Aufklärung hat solche Erziehung kritisch als Priesterherrschaft gedeutet. Sie hat eine Erziehung nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Menschheit denken und die Zeremonien geschichtsphilosophisch einer Entwicklungsstufe zuordnen können, die sie hinter sich lassen wollte. Dagegen sprach allein die sich formierende Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, nach Baumgarten: *Aesthetica*, die sich jedoch bald auf die schönen Künste konzentrierte.

Um 1800 werden zunehmend Klagen laut über »Religions-Indifferentismus«, über die »Lauheit des Zeitalters gegen Religion« und einen »Verfall der Religiosität«, einen »Verfall des öffentlichen Religions-Cultus«<sup>39</sup> insbesondere. »Die gottes-

<sup>30</sup> Luther, *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, S. 195.

<sup>31</sup> Ebd., S. 221 f.

<sup>32</sup> Ebd., S. 33.

<sup>33</sup> Luther, *Ein Sermon von dem neuen Testament*, S. 359.

<sup>34</sup> Ebd., S. 359.

<sup>35</sup> Luther, *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*, S. 686.

<sup>36</sup> Luther, *Ein Sermon von dem neuen Testament*, S. 358.

<sup>37</sup> Calvin, *Institutio Christianae religionis*, IV, 14, 19, S. 277.

<sup>38</sup> »Solche mancherlei Gottesdienst dienen das Volk in Zucht zu halten und zu erinnern der Historien.« (Melancthon, *Apologie der Konfession*, XV, 20–21, S. 301)

<sup>39</sup> Vgl. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, S. 73.

dienstlichen Häuser werden immer leerer«,<sup>40</sup> stellt etwa Christian Konrad Jakob Dassel 1818 fest und vermutet, daß dieser Prozeß »bis zur gänzlichen Auflösung der Kirche unaufhaltsam fort dauern werde.«<sup>41</sup> Es sei, »als wenn ein eigener Genius im Stillen und Verborgenen unter den Gemeinen umherschleiche und den Menschen einen Sinn gegen die Kirchendienste unwiderstehlich einflöste.«<sup>42</sup> Es ist der Geist der Aufklärung und Dassel kennt seinen Namen: »Die Theologie und mit ihr alle positive Religion hat unstreitig durch Kant, den berühmten Philosophen von Königsberg, den stärksten und empfindlichsten Stoß bekommen.«<sup>43</sup> Dieser zeitnahen Krisendiagnose zufolge war nicht zuletzt eine akademisch institutionalisierte Philosophie im 18. Jahrhundert bestimmend für die gesellschaftliche Bedeutung der Religion. Angesichts einer schwindenden Teilnahme am öffentlichen Kult stellt sich die Frage, ob die philosophische Rationalisierung des Gottesdiensts ursächlich zusammenhängt mit ihrem Bedeutungsverlust. Dassels Ausführungen lassen vermuten, daß die Lehre Kants zumindest im Kreis seiner Anhänger auch die Lebenspraxis verändert hat: daß sie nicht nur das Denken über die Religion bestimmt, sondern auch zu Praktiken der Selbstsorge angeleitet hat, die sich zunehmend vom Kultus entfernten: »Die ächten Kantianer, und wie groß ist nicht ihre Anzahl! halten also für ihre Person die Kirche und den Religions-Cultus aus Grundsatz für überflüssig.«<sup>44</sup>

Bevor die Theologie eine erstmals 1786 so genannte »Liturgik« in die Selbständigkeit einer Fachdisziplin entließ,<sup>45</sup> hatte sich im ersten Drittel des Jahrhunderts eine »Ceremoniel-Wissenschaft« formiert, deren Gegenstand zunächst die höfischen Umgangsformen waren. Nicht nur das Zeremoniell regelnde Bücher, auch eine Reihe gelehrter Schriften lag bereits vor, als Wolff in seiner *Deutschen Ethik* auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung dieses Gegenstands hinwies.<sup>46</sup> Verwirklicht wurde sie von seinem Schüler Julius Bernhard von Rohr, dessen *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen* von 1728 und *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herrn* von 1729 als »Krönung«<sup>47</sup> dieses Schrifttums gewürdigt worden sind, zu dem Moser mit seinem *Teutschen Hofrecht* 1754/55 einen letzten Beitrag lieferte.<sup>48</sup> Daß ein anderer Wolffianer, Moses Mendelssohn, ein halbes Jahrhundert später unter dem Titel *Jerusalem oder*

<sup>40</sup> Dassel, *Ueber den Verfall des öffentlichen Religions-Cultus*, S. 3.

<sup>41</sup> Ebd., S. 12.

<sup>42</sup> Ebd., S. 20.

<sup>43</sup> Ebd., S. 24.

<sup>44</sup> Ebd., S. 26 f. Siehe in diesem Zusammenhang Burkhardt, *Die Diskussion über die Unkirchlichkeit*, S. 29–92.

<sup>45</sup> Siehe dazu Ehrensperger, »Motive und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdiensttheorie«.

<sup>46</sup> »Man begreiffet ohne mein Erinnern, daß man eine besondere Wissenschaft von den Ceremonien machen könnte.« (Wolff, *Deutsche Ethik*, § 179, S. 109)

<sup>47</sup> Frühsorge, »Prolegomena einer Zeremonialwissenschaft«, S. 359.

<sup>48</sup> Friedrich Carl von Moser, *Teutsches Hof-Recht*, 2 Bde., Frankfurt/Leipzig 1754/55.

über religiöse Macht und Judentum vom jüdischen Zeremonialgesetz handelt, konnte die Hofkulturforschung vernachlässigen.<sup>49</sup> Eine im Hinblick auf Mendelssohns Apologie des Judentums umrissene Geschichte des Zeremoniellbegriffs dagegen mußte auf das Hofzeremoniell nicht eingehen.<sup>50</sup> Daß hier ein Wirkungszusammenhang besteht, bleibt zu zeigen.

Das Zeremoniell der Hofkultur hat man vor allem als ein »Element der Herrschaftstechnik«<sup>51</sup> erfaßt. Dabei konnte man sich auf seine historische Rationalisierung berufen:

Der gemeine Mann, welcher bloß an den äußerlichen Sinnen hangt, und die Vernunft wenig gebraucht, kann sich nicht allein vorstellen, was die Majestät des Königs ist, aber durch die Dinge, so in die Augen fallen, und seine übrigen Sinnen rühren, bekommt er einen klaren Begriff von seiner Majestät, Macht und Gewalt.<sup>52</sup>

Gleichlautend hatte Wolff dies zuvor in seiner *Deutschen Politik* vorgetragen mit dem Zusatz: »Und hieraus erhellet, daß eine ansehnliche Hoff-Staat und die Hoff-Ceremonien nichts überflüssiges, vielweniger etwas tadelhaftes sind.«<sup>53</sup> Diese Rechtfertigung des Zeremoniellwesens gibt die philosophischen Voraussetzungen zu erkennen, auf denen von Rohrs und Lünigs Wissenschaft ruht. Weil der »gemeine Mann« nach Wolff im Bann der Sinnlichkeit von Eindrücken, Empfindungen und Leidenschaften steht, können ihm abstrakte Begriffe nur auf jener verworren-klaren Vorstufe der eigentlichen, deutlichen Erkenntnis zugänglich gemacht werden, deren Regeln erst Baumgarten systematisch aufklären wollte.<sup>54</sup> Die ästhetische Bestimmung der »Ceremonien« verbindet sich bei Wolff mit einer semiotischen, die ebenfalls für seinen Schüler verbindlich bleibt: Sie werden definiert als »Zeichen dessen, daran wir bey einem Vorhaben gedencken sollen.«<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Siehe vor allem Berns/Rahn, *Zeremoniell als höfische Ästhetik* und Vec, *Zeremonialwissenschaft* mit weiteren Literaturhinweisen.

<sup>50</sup> Siehe Krochmalnik, »Das Zeremoniell als Zeichensprache« und ders., »Mendelssohns Begriff ›Zeremonialgesetz«.

<sup>51</sup> Holenstein, »Huldigung und Herrschaftszeremoniell«, S. 21. Siehe auch Gestrich, *Absolutismus und Öffentlichkeit*, S. 156–167.

<sup>52</sup> Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der großen Herren*, S. 2. Ähnlich formuliert Lünig, *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum*, Bd. I, S. 5.

<sup>53</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 466, S. 505. Siehe in diesem Zusammenhang Holenstein, »Huldigung und Herrschaftszeremoniell«, S. 31–36.

<sup>54</sup> Diesen Zusammenhang unterstreichen Berns/Rahn, »Zeremoniell und Ästhetik«. Berns formuliert in einem früheren Aufsatz die These, daß Autoren wie Rohr, Lünig und Stieve »unter dem Begriff des Zeremoniells nicht nur eine mechanistische Verklammerung, sondern eine systematisch funktionale Vermittlung von politisch-verfassungsrechtlicher Wirklichkeit und ästhetischer Wirkungsabsicht versuchten, die später die bürgerliche Ästhetik nicht mehr wahrnahm.« (Berns, »Der nackte Monarch und die nackte Wahrheit«, S. 334)

<sup>55</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 176, S. 107.

Unter der Voraussetzung, »daß allezeit der Anfang unserer Gedanken von einer Empfindung geschiehet«,<sup>56</sup> wird äußeren Erinnerungszeichen zugemutet, durch Einwirkung auf die Sinne – hier berühren sich Semiotik und Ästhetik – die Vernunft in Tätigkeit zu setzen und zur Erkenntnis von Pflichten anzuregen. Darin liegt ihre Relevanz für Ethik und Politik.

Eine eigene Lehre vom Zeremoniell hat Wolff im zweiten Hauptteil seiner *Philosophia Practica universalis* von 1738/39 »De modo consequendi summum Bonum & Felicitatem terrestrem« entwickelt.<sup>57</sup> Da diese lateinische Schrift in der jüngeren Diskussion – wie wohl im 18. Jahrhundert schon – kaum berücksichtigt wurde, konnte der Eindruck entstehen, seine zeremoniellwissenschaftlichen Intentionen hätten in den Ausführungen Rohrs ihre gültige Realisierung gefunden. Bei Wolff aber heißt es zehn Jahre nach deren Publikation über die *scientia ceremoniarum*: »Cum ea hactenus in desideratis sit, nec nomen peculiare sortita est, Philosophiam ceremonialem appellare poterat.«<sup>58</sup> Rohr hatte mit seiner *Ceremoniel-Wissenschaft Der großen Herren* allein jenen Ansatz verfolgt, der sich in der *Politik* seines Lehrers abgezeichnet hatte. Die Ethik ist im streng systematischen Aufbau des Wolffschen Lehrgebäudes von der Politik gemäß der naturrechtlichen Unterscheidung von *status naturalis* und *status civilis* getrennt.<sup>59</sup> Erstere betrachtet den Menschen im natürlichen Stand der Freiheit, letztere im gesellschaftlichen der Unterwerfung. In der Tradition der aristotelischen *Politeia* schreibt Wolff einerseits ein seit der Antike geläufiges Zwei-Klassen-Schema fort, das die wenigen Vernünftigen von den vielen Unvernünftigen unterscheidet. Demnach ist allein der Weise fähig, seine Sinnesindrücke dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen und sich davon frei zu machen für rationales Handeln. »Es sind aber im gemeinen Wesen die wenigsten Menschen vernünftig, die meisten sind unverständlich und sehen die Beschaffenheit der freyen Handlungen nicht recht ein«<sup>60</sup> – davon geht die Wolffsche *Politik* aus, um eine obrigkeitliche Führung der Uneinsichtigen zu rechtfertigen. Die *Ethik* hingegen kennt die Vernunft als »Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur«<sup>61</sup> und kann erklären, daß »ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetze« sei, »ausser der natürlichen Verbindlichkeit keine andere« brauche und damit auch »keinen Oberen«.<sup>62</sup> Zeremonien sieht Wolff für beide Zustände vor, für den natürlichen wie für den gesellschaftlichen – sie können also auch anderes sein als eine Technik der Herr-

<sup>56</sup> Ebd., § 177, S. 107.

<sup>57</sup> Siehe dazu Krochmalnik, »Zeremoniell als Zeichensprache«, S. 257–259.

<sup>58</sup> Wolff, *Philosophia practica universalis, pars posterior*, § 511, S. 439. Vgl. Krochmalnik, »Zeremoniell als Zeichensprache«, S. 257.

<sup>59</sup> Vgl. Riedel, »Emendation« der praktischen Philosophie«, S. 231.

<sup>60</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 329.

<sup>61</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 23, S. 18.

<sup>62</sup> Ebd., § 38, S. 28 f.

schaft. Die Ethik bringt sie in Zusammenhang mit einer »Kunst die freyen Handlungen vernünftig zu regieren.«<sup>63</sup>

Hier wie bei sämtlichen Autoren des 18. Jahrhunderts hängt die Auffassung des Zeremoniellen entscheidend davon ab, an welcher Stelle im weiten und veränderlichen Verbund der *Philosophia practica* sie entwickelt wird. Die semiotische Definition findet sich im ersten von zwei Hauptteilen der *Deutschen Ethik*, der von den Grundlagen praktischer Philosophie handelt, auf denen Ethik, Politik, und Ökonomik ruhen. Hier deutet sich an, daß Zeremonien nicht nur »Mittel der politischen Steuerung der Massen«<sup>64</sup> sind. Sie können der Führung anderer, aber auch der Selbstführung dienen. »Die Vollkommenheit unser und unseres Zustandes« ist nach Wolff »die Haupt-Absicht in unserem gantzen Leben.«<sup>65</sup> Danach zu streben ist der Mensch verpflichtet durch das oberste Gesetz der Natur. Die Pflicht zur Vervollkommnung konkretisiert sich in Pflichten, die traditionell in drei Bereiche unterteilt werden: Pflichten des Menschen gegen sich selbst, Pflichten des Menschen gegen Gott und Pflichten des Menschen gegen andere. Die Erfüllung dieser Pflichten im Tun setzt ihre Erkenntnis und Erinnerung voraus, die ein Hilfsmittel erfordert: »Damit wir uns aber den gantzen Tag über besinnen, daß man bey einer jeden vorfallenden Handlung an ihre Verknüpfung mit der letzten Absicht gedencken soll; so muß man etwas, so uns immer vor Augen schwebet, dazu zum Zeichen setzen.«<sup>66</sup> Das ist der ethische Zweck zeremonieller Zeichen: Da die unteren Seelenvermögen mit den oberen im Widerstreit liegen, die meisten Menschen von ihren Sinnen und Leidenschaften gefangen bleiben und auch die Vernunft der wenigen, die sittlicher Freiheit nahe kommen, in dauernder Gefahr einer Trübung durch sinnliche Empfindungen bleibt,<sup>67</sup> ist es nach Wolff »der Vernunft gemäß, dass man die Sinnen durch etwas einnimmet, wodurch die bey dem Vorhaben nöthige Gedancken erregt werden.«<sup>68</sup> Diesem Zweck diene das christliche Kreuz zum Beispiel wie auch die Kirchenmusik, indem sie den Menschen an die letzte Absicht seiner Pflichterfüllung erinnern: die Vollkommenheit seines innerlichen und äußerlichen Zustands.<sup>69</sup>

Zwar behandelt Wolff den kirchlichen Kultus in Übereinstimmung mit der Tradition unter dem Titel »Pflichten gegen Gott«. Er konzipiert diese Zeremonie jedoch nicht als ein transitives Zeichen, das der Mensch als ein Mittel gebraucht, um mit Gott zu verkehren, sondern als ein reflexives, das er sich selbst gibt. Da der Gottesdienst moralischen Zwecken unterstellt werden soll, kann Wolffs Semiotik

<sup>63</sup> Ebd., § 179, S. 109.

<sup>64</sup> Gestrich, »Höfisches Zeremoniell und sinnliches Volk«, S. 73.

<sup>65</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 40, S. 30.

<sup>66</sup> Ebd., § 175, S. 106.

<sup>67</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia practica universalis, pars posterior*, § 565, S. 520; § 568, S. 523 f.; § 571, S. 526; §§ 584–586, S. 541–544.

<sup>68</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 177, S. 107 f.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., § 762, S. 537.

des Zeremoniellen sich von der Abendmahlslehre, dem traditionellen Kernstück der theologischen Zeichentheorie, lösen. Von kontroverstheologischen Motiven frei scheint sie sich nicht zuletzt durch eine Verkürzung ihrer Zeichentypologie zu machen. Die Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts konnte im Hinblick auf die Eucharistie noch vom bloß bezeichnenden *signum significativum* ein darreichendes *signum exhibitivum* unterscheiden, das die Präsenz des Bezeichneten vermittelt.<sup>70</sup> Denkbar war auch ein *signum efficax*, das bezeichnet, daß etwas, und zwar aufgrund der Zeichenhandlung, der Fall ist, oder sein wird.<sup>71</sup> Wolffs metaphysische Erörterung des Zeichens ist nicht mehr an der Sakramentaltheologie orientiert, sondern an der von Leibniz entwickelten Theorie eines Kausalnexus der Dinge. Die Unterscheidung von *signum rememorativum*, *demonstrativum* und *prognosticum* legt das Zeichen auf eine anzeigende Funktion fest. Die Bestimmung des natürlichen Zeichens geht, Feuer und Rauch vor Augen,<sup>72</sup> von einem Kausalzusammenhang aus: Wo immer zwei Dinge regelmäßig miteinander oder nacheinander auftreten, sei das eine als Zeichen des anderen zu betrachten.<sup>73</sup> Dabei könne dem Begriff des bezeichnenden Dings entnommen werden, was dem des bezeichneten zukommt, da dieser in jenem enthalten sei.<sup>74</sup> Künstliche Zeichen hingegen, die willkürlich mit dem Bezeichneten verbunden sind, können nur gedeutet werden, wenn diese Verbindung bereits bekannt ist.<sup>75</sup> Allein mit Hilfe der willkürlichen Zeichen, daran besteht für den Rationalisten kein Zweifel, kann der Verstand zu höheren Graden der Klarheit gebracht werden.<sup>76</sup> Gleichwohl würdigt schon Wolff in bestimmten Zusammenhängen die sinnliche Qualität der *signa naturalia*.

Die *Philosophia practica universalis* behauptet, daß über die Beibehaltung von Zeremonien hinaus auch ihre Einsetzung vernunftkonform ist,<sup>77</sup> und erklärt das Vorhaben, für ihre moralische Nützlichkeit im Widerspruch zu all jenen den Beweis zu führen, »qui ceremonias omnes tanquam a ratione alieanas damnant«.<sup>78</sup> Weil das Naturgesetz den Menschen verpflichte, gut und richtig zu handeln, gebiete es auch Zeremonien einzurichten, die solches Handeln befördern,<sup>79</sup> indem sie an Pflichten erinnern.<sup>80</sup> Generell lehnt Wolff solche Zeremonialhandlungen ab, die *indecora* sind und verlangt die Berücksichtigung des *aptum*.<sup>81</sup> Entscheidend für

<sup>70</sup> Vgl. Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens*, S. 326 f.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S. 328.

<sup>72</sup> Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 292, S. 160.

<sup>73</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 955, S. 689.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., § 956, S. 689.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., § 960, S. 692.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., § 319, S. 176 f.

<sup>77</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia practica universalis, pars posterior*, § 443, S. 421 f.

<sup>78</sup> Ebd., § 443, S. 422.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., § 503, S. 475 f.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., § 442, S. 421.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., §§ 480–484, S. 455–459.

die Bewertung zeremonieller Zeichen ist hier jedoch ihre Bestimmung als *signa artificialia*, mit denen jede beliebige Bedeutung verbunden werden kann.<sup>82</sup> Wie nach ihm Baumgarten, Meier und Mendelssohn bevorzugt Wolff in diesem Zusammenhang gleichwohl die *signa naturalia*.<sup>83</sup> Zwar unterscheidet er die Deutung von Zeichen als figürliche oder symbolische Erkenntnis von einer anschauenden Erkenntnis der Sachen selbst.<sup>84</sup> Die ästhetische Semiotik seiner Nachfolger bereitet er jedoch mit dem Gedanken vor, daß die willkürlich mit Bedeutung verbundenen Zeichen selbst sinnlich und ihre Erkenntnis darum intuitiv ist.<sup>85</sup> Weil die natürlichen Zeichen den bildenden Künsten, der Musik und dem Tanz vorbehalten,<sup>86</sup> Sprachzeichen hingegen willkürlich sind, hat die spätere Dichtungstheorie gefordert: »Alle willkürlichen Zeichen müssen also den natürlichen, in einem so hohen Grad *nachahmen*, als es möglich ist, wenn sie recht schön seyn sollen.«<sup>87</sup> Auch darin war Wolff ihr Vorgänger. Was über die älteren Zeremoniellwissenschaften nur anachronistisch gesagt werden kann, trifft hier voll zu: Die Lehre vom Zeremoniell verbindet sich mit einer »Aesthetica«, die Baumgartens Dissertation wenige Jahre zuvor als eine mögliche Wissenschaft vorgestellt hatte.<sup>88</sup> Wolff handelt von der intuitiven Erkenntnis vor allem im Zusammenhang der Politik, wo er von einem nur begrenzt vernünftigen Menschen meint ausgehen zu müssen, der durch seine Sinne bestimmt ist. Nur eingeschränkt gilt darum in diesem Zusammenhang die grundlegende Annahme seiner rationalistischen Ethik, daß eine durch den Verstand vermittelte und darum deutliche Vorstellung des Guten auch ein Beweggrund des Handelns sei. Die von den Späteren gestellte Frage nach ästhetischen Beweggründen der Sittlichkeit zeichnet sich ab: Kann die vernünftige Erkenntnis des Guten durch eine sinnliche ergänzt werden?

Da die Theorie des Ästhetischen hier noch nicht auf die schönen Künste beschränkt ist, kann Wolff den Begriff des Zeremoniellen wie den für die Dramentheorie grundlegenden Begriff der Fabel im selben Teil über die Verfolgung des höchsten Guts entwickeln. In der Vervollkommnung des Menschen haben ästhetische Praktiken wie Schauspiele und Zeremonien ihre gemeinsame Funktion. Da »ceremoniae vestitae« anders als »ceremoniae nudae« den Handelnden zur Erfüllung der in Erinnerung gerufenen Pflichten selbst anregen,<sup>89</sup> werden zeremonielle Handlungen empfohlen, die in einem Verhältnis der Ähnlichkeit zu jenen Handlungen stehen, in denen sie ihren Zweck haben. Ähnlichkeit erleichtere nicht nur

<sup>82</sup> Vgl. ebd., § 451, S. 430.

<sup>83</sup> Siehe dazu Kimpel, »Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung«.

<sup>84</sup> Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 316, S. 174 f.

<sup>85</sup> Vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 312, S. 226–228.

<sup>86</sup> Vgl. Mendelssohn, *Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*.

<sup>87</sup> Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Bd. 2, § 521, S. 626.

<sup>88</sup> Vgl. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, § CXVI, S. 86.

<sup>89</sup> Wolff, *Philosophia practica universalis, pars posterior*, § 462, S. 440 f.; § 490, S. 463 f.

die Erinnerung,<sup>90</sup> sondern rufe ein Wohlgefallen hervor: »ceremonia placet«.<sup>91</sup> Einer solchen Zeremonie, die gegenüber anderen zu bevorzugen sei,<sup>92</sup> kann Wolff eine Schönheit zuschreiben – »pulchra est«<sup>93</sup> –, die er an anderer Stelle als anschauliche Vollkommenheit einer Sache bestimmt, deren intuitive Erkenntnis Lust bereitet.<sup>94</sup> Im kosmologisch begründeten Begriff der Vollkommenheit,<sup>95</sup> den er selbst auch als Quelle seiner praktischen Philosophie bezeichnet,<sup>96</sup> verbindet diese sich mit der Ästhetik: Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen soll als Zweck der Natur auch das Handeln des Menschen leiten.<sup>97</sup> Im Schönen bietet sie sich der intuitiven Erkenntnis dar.

Baumgartens im Folgejahr erschienene *Ethica philosophica* nimmt diese Anregungen kaum auf. Auch hier stehen die Ausführungen über »piae cerimoniae« im Abschnitt über die Pflichten gegenüber Gott unter der Überschrift »Cultus dei externus«. Zwar werden die heiligen Zeremonien unverändert als Zeichen religiöser Pflichten<sup>98</sup> definiert und als »media religionis internae«<sup>99</sup> gerechtfertigt. Wie Wolff warnt Baumgarten vor unsicheren, weil mehrdeutigen Zeichen<sup>100</sup> und empfiehlt solche, die das Bezeichnete leicht erkennen lassen, *signa essentialia* nämlich, die ihm ähnlich sind.<sup>101</sup> Mit Macht drängen hier jedoch Motive in den Vordergrund, die bei Wolff, wo die Vernünftigkeit der Zeremonien gegen deren Feinde behauptet werden sollte, kaum zu bemerken sind: Der wahre Gottesdienst wird unterschieden von der Heuchelei und dem Aberglauben.<sup>102</sup> Indem er vor der Hypokrisie der »OSTENTATORES PIETATIS«<sup>103</sup> und »ceremoniae superstitiosae«<sup>104</sup> warnt, nimmt Baumgarten zentrale Anliegen der Reformation auf. Ihnen hatte eine semiotische Ästhetik des Zeremoniellen zu entsprechen: Schöne Erinnerungszeichen, die zu einer intuitiven Erkenntnis moralischer Pflichten verhelfen

<sup>90</sup> »Si actus, in quo ceremonia consistit, aliquid similitudinis habet cum actu, cujus gratia adhibetur, significatus ejus failius retinetur & id, quod significare debet, in memoriam facilius revocatur.« (Ebd., § 477, S. 453)

<sup>91</sup> Ebd., § 474, S. 450.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., § 478, S. 454.

<sup>93</sup> Ebd., § 475, S. 451.

<sup>94</sup> Vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 544, S. 420 f.

<sup>95</sup> Vgl. Riedel, »Emendation« der praktischen Philosophie«, S. 232 f., 243.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., S. 227.

<sup>97</sup> Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik*, § 142, S. 79 f.

<sup>98</sup> »Ceremoniae sacrae sunt ritus officiorum pietatis signa.« (Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 140, S. 79)

<sup>99</sup> Ebd., § 111, S. 63.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., § 144, S. 81 f.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., § 143, S. 81.

<sup>102</sup> »Actiones, quae cultum externum constituere possunt, si sine interna religione, deo sufficienter placere statuuntur, sunt OPUS OPERATUM.« (Ebd., § 115, S. 65 f.)

<sup>103</sup> Ebd., § 121, S. 68.

<sup>104</sup> Ebd., § 142, S. 80.

sollten, konnten das Bezeichnete auch vergessen lassen und ersetzen. Das antirömische Moment der Lutherschen Zeremonielllehre tritt damit in den Vordergrund. Baumgarten stimmt mit seinem Lehrer darin noch überein, daß kultische Handlungen nicht gänzlich abzulehnen, sondern dem kritischen Urteil der Vernunft zu unterwerfen sind. Eine abolitionistische Tendenz wird erst in den Vorlesungen Kants bemerkbar, der die Kritik an Heuchelei und Aberglaube verschärft. Für das Vordringen dieser Motive aber ist die Wissenschaft vom weltlichen Zeremoniell von weitreichender Bedeutung.

### *Die »Politisierung« des Gottesdiensts*

Da auch für Rohr eine Scheidung von Profan- und Sakralsphäre nicht maßgeblich ist, kann er höfische und das kirchliche Handlungen mit demselben Zeremoniell-Begriff erfassen und sich auch auf das jüdische Zeremonialgesetz beziehen, um für die Vernünftigkeit des Zeremoniellen einen biblischen Beleg anzuführen.<sup>105</sup> Im ersten Kapitel seiner Einleitung zur *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, das von der »Ceremoniel-Wissenschaft überhaupt« handelt, geht er kurz auf eine Wissenschaft der »geistliche[n] Handlungen« ein, die »lehret wie wir uns dieses oder jenes äusserlichen Zeichens zur Erweckung und Beförderung des inneren Gottesdienstes bedienen sollen«,<sup>106</sup> um davon eine Staats- und eine Privat-Zeremoniellwissenschaft zu unterscheiden, die er sich zur eigenen Aufgabe macht. In beiden seiner Abhandlungen wird jedoch auch der Gottesdienst zum Thema. Im einschlägigen Kapitel der ersten erläutert Rohr die Zuständigkeit der Wissenschaften: Nur die geistliche »untersucht eigentlich den Grund der Ceremonien, und erklärt ihre Bedeutung«, die weltliche hingegen

führt einige allgemeine Regeln an, so die Privat-Personen, dem Wohlanstande nach, bey einigen, zu dem äusserlichen Gottesdienst gehörigen Handlungen zu beobachten haben, und überläßt eine weitere und ausführlichere Einschärfung der hierher gehörigen Pflichten der Christlichen Tugend- und Sitten-Lehre.<sup>107</sup>

Mit der Wohlanständigkeit ist das Prinzip dieser Betrachtungsweise benannt, die Christian Thomasius' Lehre vom *Decorum* begründet hatte.<sup>108</sup> Bei Wolff findet es

<sup>105</sup> Vgl. Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, T. 1, C. 1, § 11, S. 9.

<sup>106</sup> Ebd., T. 1, C. 1, § 3, S. 2.

<sup>107</sup> Ebd., T. 2, C. 1, § 1, S. 245 f.

<sup>108</sup> Siehe dazu Kaufmann, »Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius«. Zur Bedeutung der Thomasischen Begriffe für die Zeremoniellwissenschaft Rohrs siehe Vec, *Zeremoniellwissenschaft*, S. 84.

nur am Rande Erwähnung.<sup>109</sup> Wo Rohrs Zeremoniellwissenschaft sich an die Privat-Person richtet, schließt sie an eine andere Tradition des politischen Denkens an. Thomasius hatte das »Schickliche« oder »Anständige« als einen eigenen Normbereich neben dem »Gerechten« (*Iustum*) und »Ehrbaren« (*Honestum*) konzipiert. Zwischen diesen beiden, die später als »Moral« und »Recht« unterschieden werden sollten, ist das *Decorum* als ein Mittleres angesiedelt: Wie das mit Zwangsgewalt ausgestattete *Iustum* regelt es äußeres Handeln, ist wie das inneres Handeln regelnde *Honestum* aber nicht erzwingbar. Dem Kriterium der Wohlanständigkeit werden indifferente, weder gebotene noch verbotene Handlungen unterworfen. Zweck ist die Wahrung der gesellschaftlichen Ordnung, das heißt im Rahmen des Feudalabsolutismus: einer ständischen Ungleichheit, die am Hofe durch zeremonielle Handlungen sichtbar gemacht, aber auch im privaten Umgang berücksichtigt werden muß.<sup>110</sup>

Zwar wird auch die *Decorum*-Lehre im Naturrecht verankert. Ihre Sätze gewinnt sie aber nicht durch logische Deduktion aus vernunftrechtlichen Axiomen, sondern auf dem Wege der Empirie. Die Umgangsformen der jeweils angesehenen Personen werden als vorbildlich zur Nachahmung empfohlen. So kann Thomasius über das »fundamentum decori« sagen, daß es »in nichts anders bestehe, als in der Übereinstimmung des menschlichen Thun und Lassens mit dem Thun und Lassen solcher Personen, die für etwas sonderliches in der menschlichen Gesellschaft aestimiret werden.«<sup>111</sup>

Mit der Anleitung zu schicklichem und klugem Verhalten nicht nur bei Hof entsprechen Zeremonielllehren dem Interesse ihrer Leser – schon im Untertitel adressiert die Abhandlung Rohrs den »jungen teutschen Cavalier« –, ihren gesellschaftlichen Status zu festigen oder zu verbessern. Eine Nähe zur Klugheitslehre besteht in der unterschiedlich ausgeprägten Orientierung am Nutzen unter Vernachlässigung des Guten.<sup>112</sup> Sie bleibt auch bei Rohr bestimmend, obgleich er sich im Namen von Christentum und Vernunft auch kritisch zum Zeremoniellwesen äußert und damit an einer hofkritischen Frühaufklärung beteiligt, in deren Schrif-

<sup>109</sup> Vgl. Vec, *Zeremonialwissenschaft*, Fn. 393.

<sup>110</sup> Eine Vorlesung »über de jure decori« zusammenfassend erläutert Thomasius, »dass durch erbare Sitten hier alles menschliche Thun und Lassen verstanden werde/ die an sich selbst nothwendig die Erhaltung der Güter der Seelen und des Leibes weder befördern noch hindern/ sondern nur euserlich gebraucht werden/ eine Ehrerbietung gegen die Obern/ oder eine Freundschaft und wohl wollen gegen gleiche und niedrigere Personen/ mit welchen man noch nicht völlig vereinigt ist/ zu bezeigen/ oder eine gewisse Ordnung unter allerley Personen von unterschiedenen Ständen zu beobachten/ damit keine Unordnung unter ihnen entstehe/ wenn ein jedweder nach eigenen Gefallen sein Thun und Lassen anstellen wollte.« (Thomasius, »Erinnerung über den vierdten Teil der Grund-Lehren [1701]«, S. 235 f.)

<sup>111</sup> *Christian Thomas eröffnet Der Studierenden Jugend Einen Vorschlag*, S. 258 f.

<sup>112</sup> Vgl. Vec, *Zeremonialwissenschaft*, S. 204–213.

ten sich bereits ein anderes Verständnis des geselligen Umgangs ankündigt.<sup>113</sup> Rohrs Ideal ist der redliche Hofmann, wie Johann Michael von Loen ihn 1742 im Roman darstellen sollte: Hier wird der »Zwang und ein nichts bedeutendes Ceremoniel gehaßt«, weil »dabey die Aufrichtigkeit leidet, und die größte Anmuth in der menschlichen Gesellschaft gehindert wird.«<sup>114</sup> Bei Rohr aber lassen hofkritische Äußerungen die eigentlich leitenden Gesichtspunkte seiner Abhandlung in aller Deutlichkeit hervortreten. Daß »ein grosser Theil der Menschen sich mehr befließiget, seine Handlungen nach dem Wohlstand und dem Gefallen der Höhern einzurichten, als den Sätzen der Tugend-Lehre Folge zu leisten«,<sup>115</sup> wie bereits die Vorrede feststellt, hat hier keine durchgreifende Kritik des Zeremoniellen zur Folge. Kennzeichnend für den Ansatz dieser Zeremoniellwissenschaft ist vielmehr, daß die Orientierung am Nutzen allemal maßgeblich bleibt. Entscheidend kommt es auf einen Erfolg an, der nur durch Anpassung auch an vernünftig nicht zu begründende Umgangsweisen erlangt werden kann.<sup>116</sup> Als ein Mittel der Interessenwahrnehmung wird das Zeremoniell im Sinne einer ethisch nicht gebundenen Privatpolitik abgehandelt, die zweckrationale Ratschläge zur Erlangung zeitlicher Glückseligkeit erteilt.

Im Umgang mit Höhergestellten muß der Aufstiegswillige bemüht sein, ihre Gunst zu erwerben. »Großer Herren Höfe«, so erklärt der Artikel »Höflichkeit« in Zedlers *Universal-Lexikon*, »sind ein Schau-Platz, wo ieder sein Glück machen will. Dieses lässet sich nicht anders thun, als wen man des Fürstens und derer Vohrnehmsten am Hofe Zuneigung gewinnet.«<sup>117</sup> Der Artikel »Gunst und Gewogenheit« zitiert zustimmend eine einschlägige Maxime Gracians und gibt detaillierte Hinweise, wie bei der »Erwerbung des andern Gunst«<sup>118</sup> zu verfahren sei. Rohr empfiehlt »Galanterie«, das ist die »Geschicklichkeit bey seinem äusserlichen Wesen, den meisten oder doch den vornehmsten, zu gefallen«,<sup>119</sup> und »eine gemeine Beobachtung der eingeführten Ceremonien und angenommenen Gebräuche«.<sup>120</sup> Für den Gunsterwerb nützlich sei auch das Kompliment, »eine mit einer wohlständigen Mine oder *Reverence* verknüpfte Rede, dadurch ich meine Ehrerbietung und Hochachtung gegen dem andern an den Tag lege«,<sup>121</sup> die jedoch, wie allgemein

<sup>113</sup> Vgl. Frühsorge, »Nachwort«, S. 11. Zu der diesbezüglichen Kontroverse siehe Vec, *Zeremonialwissenschaft*, S. 89–92.

<sup>114</sup> Loen, *Der Redliche Mann am Hofe*, S. 362. Zu Loen siehe Kiesel, *Bei Hof, bei Höll*, S. 199–206.

<sup>115</sup> Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, Vorrede, o. S. [1].

<sup>116</sup> Vgl. Weber, »J.B. von Rohrs *Ceremoniel-Wissenschaft*«, S. 10.

<sup>117</sup> Art. »Höflichkeit«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 13, Sp. 353–356, 353.

<sup>118</sup> Art. »Gunst und Gewogenheit«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 11, Sp. 1406–1408, 1408.

<sup>119</sup> Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, T. 1, C. 1, § 6, S. 6.

<sup>120</sup> Ebd., T. 1, C. 1, § 34, S. 29.

<sup>121</sup> Ebd., T. 1, C. 5, § 1, S. 140.

bekannt, »mit mancherley Heucheley und Falschheit vergesellschaftet«<sup>122</sup> und darum mit Maß zu gebrauchen sei.

Gleichwohl unterrichtet Rohr seinen Leser auch über gewisse Regeln der »Verstellungskunst, die allenthalben, insonderheit aber an den Höfen, so gar sehr nötig ist«. <sup>123</sup> Die Hofpräzeptistik des 17. Jahrhunderts hatte einen Umgang konzipiert, der nicht an einem Gemeinwohl orientiert, sondern durch divergierende Interessen bestimmt ist, die aus taktischen Gründen gegenüber dem andern stets zu verbergen sind. Unter dieser Voraussetzung hatte sie Künste der *simulatio* und *dissimulatio* entwickelt, die auf der Unterscheidung von Innerem und Äußerem basieren. Sie macht Verbergung im Umgang mit Konkurrenten möglich und »kardiagnostische«<sup>124</sup> Erkundungen erforderlich, die ausgehend vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schließen: Es gilt die Mienen des andern, seinen Gang, sowie seine Kopf- und Körperhaltung zu deuten, um so »das Geheimste seines Hertzens«<sup>125</sup> zu erkunden.

Der maßgeblichen Ausrichtung auf zeitliche Glückseligkeit entsprechend wird neben dem Hofzeremoniell auch der Gottesdienst als ein Anlaß behandelt, bei dem der Privatpolitiker sich wohlanständig verhalten sollte. Zwar adressiert Rohr gleich zu Beginn seiner Ausführungen die »heutigen Schein-Christen« und vor allem eine Generation von »jungen sogenannten *Politicis*, adelichen und bürgerlichen Standes«, die der Auffassung sind, »der *Titul* eines Christen ließe sich nicht wohl mit dem *Titul* eines Weltweisen«<sup>126</sup> vereinbaren. Hier ist von »Mode-Christen« die Rede, die den nachmittäglichen Gottesdienst versäumen oder die Kirche nach Beginn der Predigt betreten, die im Gotteshaus ihre Zeitung lesen und sich durch solches zeremoniellwidrige Verhalten als Aufgeklärte von anderen zu unterscheiden suchen, die der Zeremonien noch bedürfen.<sup>127</sup> Dagegen vertritt Rohr die ältere Auffassung, daß auch der *Politicus* in Gottesfurcht leben sollte, betont aber, daß diese ihm nützlich ist, wenn er sie zeigt. Religiosität, ihre Schauseite vor allem, wird hier dem Kriterium der Utilität unterstellt. »Ein weiser und geschickter *Negotiant* soll nicht nur ein guter Christ würcklich seyn«, wird ein Minister zustimmend zitiert, »sondern auch solches allezeit in seinen Reden und seiner Lebens-Art blicken lassen.«<sup>128</sup> Deutlichen Vorrang gegenüber dem Sein hat der Schein. Dementsprechend rügt die Zeremoniellwissenschaft am Betragen der »Schein- und Maul-Christen«<sup>129</sup> weniger einen Mangel an wirklicher Gottesfurcht, vielmehr vermißt sie im Bereich der kirchlichen Zeremonien »äusserliche Ehren-Bezeugungen«<sup>130</sup>

<sup>122</sup> Ebd., T. 1, C. 5, § 3, S. 142.

<sup>123</sup> Ebd., T. 1, C. 6, § 15, S. 191.

<sup>124</sup> Geitner, *Die Sprache der Verstellung*, S. 127.

<sup>125</sup> Thomasius, *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit* [...], § 64, S. 138.

<sup>126</sup> Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, T. 2, C. 1, § 2, S. 246.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., T. 2, C. 1, § 8, S. 258.

<sup>128</sup> Ebd., T. 2, C. 1, § 3, S. 247.

<sup>129</sup> Ebd., T. 2, C. 1, § 20, S. 267.

<sup>130</sup> Ebd., T. 2, C. 1, § 13, S. 259.

gerade von solchen Personen, die im weltlichen Bereich ihre Interessen mit Schicklichkeit zu verfolgen wissen: Es sei »eine wunderliche Sache, daß solche Leute bey dem Gottesdienst nicht einmahl die äußerliche *Figur* mitmachen wollen, auf die sie doch sonst so gar viel halten.«<sup>131</sup> Der Zeremoniellwissenschaftler verlangt von den aufgeklärten Christen nicht mehr als die wohlstandige Wahrung der äußerlichen Form auch durch Verstellung: »So solten sie doch zum wenigsten den äußerlichen Wohlstand nach, und zur Vermeidung des öffentlichen Aergernisses unter währenden allgemeinen Kirchen-Gebet stille seyn, und sich so anstellen, als ob sie mitbeteten.«<sup>132</sup>

Diese Betrachtungsweise entspricht der Thomasischen Vorgabe, der Gottesdienst falle nicht unter die naturrechtlichen Regeln des *Justum*, sondern unter die des *Honestum* und *Decorum*.<sup>133</sup> Ehrbar habe der innerliche Gottesdienst zu sein, wohlständig der äußerliche, das aber sei der eigentliche und »Gottesdienst schlechtweg«, dem ein innerlicher nur vorausgesetzt werde.<sup>134</sup> Thomasius definiert: »Durch den Dienst (*cultum*) verstehen wir ein euserliches menschliches Thun mit dem Munde, Werck oder Geberden, wodurch die einem andern gebührende *observanz* und Ehrerbietung bezeuget wird.«<sup>135</sup> Daß Gott von den Menschen einen solchen Dienst verlangt, sei jedoch höchst ungewiß und durch die Vernunft allein nicht zu beweisen. Denn Gott bedürfe keiner äußerlichen Ehrbezeugung<sup>136</sup> – Luthers Bibelübersetzung folgend kennt auch Thomasius ihn als einen »Hertz-kündiger«.<sup>137</sup> Das unterscheidet den Umgang mit Gott von einem Umgang mit Menschen, der durch die *conditio humana* einer Unsichtbarkeit des Inneren bedingt ist. Für die Begründung einer Notwendigkeit religiöser Zeremonien kommt darum nur der äußerliche Gottesdienst in Betracht: »Beten, Loben und Danken sind deshalb unter den Menschen als äußerliche Zeichen nötig, weil ein Mensch dem andern nicht ins Herz sehen kann.«<sup>138</sup> Thomasius diskutiert das traditionelle Argument, ein Gottesdienst sei für den Wohlstand des Gemeinwesens erforderlich, da die Bürger sich durch äußerliche Zeichen gegenseitig ihre innerliche Gottesfurcht

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> Ebd., T. 2, C. 1, § 17, S. 262 f.

<sup>133</sup> Vgl. Thomasius, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, II, I, § 20, S. 207.

<sup>134</sup> Vgl. Thomasius, *Göttliche Rechtsgelahrtheit*, II, I, § 4, S. 124.

<sup>135</sup> Ebd., II, I, § 3, S. 123 f.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., II, I, § 12, S. 125.

<sup>137</sup> »Es ist das Hertz trotzig vnd verzagt ding«, so übersetzt Luther Jeremia 17, 9 f., »Wer kann es ergründen? Jch der HERR kann das Hertz ergründen/ vnd die Nieren prüfen/ vnd gebe einem jglichen nach seinem Thun/ nach den fruchten seiner werck.« (Luther, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*, Bd. 2, S. 1304). In der Apostelgeschichte 15, 8 heißt es: »Vnd Gott der Hertzkünder zeugete vber sie.« (ebd., S. 2222 f.)

<sup>138</sup> Ebd., II, I, § 19, S. 117. Vgl. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, S. 33: »Das ist wol war, die werck machen einen frum odder boße fur den menschen, das ist, sie zeigen eußerlich an, wer frum oder boße sey. Wie Christus sagt. Matt. 7. Auß yhren fruchten sollet yhr sie erkennen. Aber das ist alles ym scheyn vnd eußerlich.«

bezeugen.<sup>139</sup> Die im Rahmen der Ethik als reflexiv gedachte Zeichengabe wird hier politisch als eine transitive gedeutet, die nicht zwischen Mensch und Gott, sondern zwischen Menschen geschieht. Diese Auffassung liegt auch dem Hinweis zugrunde, »daß die Zeichen des äußerlichen Gottesdienstes betriegerisch sind«, weshalb ein Mensch den anderen besser seiner Gottesfurcht vergewissern könnte, »wenn er sein Leben nach dem in der Natur ihm offenbarten Willen Gottes in Ansehen der Liebe anderer Menschen anstellt, als wenn er ohne dieser Gleichförmigkeit des äusserlichen Thuns, alle äusserlichen *Ceremonien* noch so sorgfältig in acht nähme«. <sup>140</sup>

Indem sie im kirchlichen Bereich eben jene Beobachtungsverhältnisse zur Geltung bringt, die bei Hof herrschen, vollzieht die am *Decorum* orientierte Zeremoniellwissenschaft eine »Politisierung« religiöser Praktiken, die sie den Regeln kluger Privatpolitik unterstellt. Demnach verrichtet der Mensch seinen Gottesdienst in Anwesenheit anderer, deren Blick – nicht der göttliche – dabei maßgeblich ist.<sup>141</sup> Unter dieser Voraussetzung gibt Rohr detaillierte Anweisungen, wie der Privatpolitiker sich bei Predigt, Gesang, Gebet, Beichte und Abendmahl zu verhalten habe – nicht um die Gunst Gottes zu erwerben, sondern die anderer Personen. Indem sie die Bedeutung zeremonieller Zeichen ignoriert, den äußerlichen Gottesdienst vom innerlichen ablöst und Wohlanständigkeit zum Maßstab kultischen Handelns erklärt, betreibt die Zeremoniellwissenschaft dessen Veräußerlichung. Schon im Zedler stößt diese »Politisierung« jedoch auf Widerstand: Der Artikel »Gottes-Dienst« wendet sich gegen solche, die »zu Beförderung ihrer Absichten« eine »prächtige Schmincke der Schein-Frömmigkeit«<sup>142</sup> auftragen. Gegen ein »System der Religionsschminke und Verstellung«<sup>143</sup> richtet sich später auch Kant, für den »alles, was man Wohlanständigkeit (*decorum*) nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein«<sup>144</sup> ist.

### *Gegen eine Religion der Observanzen*

Baumgartens *Ethica* kommentierend hat der Königsberger Professor im Lehrvortrag sein eigenes Denken entwickelt. Eine Entfernung von der ministeriell genehmigten Textvorlage bezeugen in den Vorlesungsnachschriften wiederkehrende Wendungen der Art: »Autor redet von der innern Religion. Der Unterscheid der

<sup>139</sup> Vgl. Thomasius, *Göttliche Rechtsgelehrtheit*, II, I, § 22, S. 117.

<sup>140</sup> Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre*, 3, § 51, S. 140 f.

<sup>141</sup> Siehe dazu auch Beetz, *Frühmoderne Höflichkeit*, S. 291–301.

<sup>142</sup> Art. »Gottes-Dienst«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 11, Sp. 382–392, 383.

<sup>143</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 157.

<sup>144</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 152.

Religion in die innere und äussere ist sehr schlecht.«<sup>145</sup> So kann unter dem übernommenen Titel »De cultu externo« erklärt werden: »Äussere Religion ist contradiction, alle Religion ist innerlich.«<sup>146</sup> Nach Kant gilt es eine »Religion der Gesinnung« von einer »Religion der Observanzen« zu unterscheiden.<sup>147</sup> Der wahre Gottesdienst ist eine alltägliche Praxis der moralischen Pflichterfüllung. Gleichwohl sind Zeremonien nicht abzuschaffen; geschichtlich sind sie zu rechtfertigen als eine allerdings transitorische Notwendigkeit: Im Rahmen einer »vermischte[n] Religion«, die noch keine »Religion der bloßen Gesinnungen« ist, sondern »mit Sinnlichkeit vermengt«,<sup>148</sup> fungieren kultische Handlungen als »sinnlich[e] Mittel, die nur Vorbereitungen sind, unsere Gesinnungen practisch zu machen.«<sup>149</sup> Auch Kant geht davon aus, daß eine Versinnlichung wie das Gebet nicht einem Verkehr zwischen dem Menschen und Gott dienen kann, »denn Gott sieht unser innerstes, und wir brauchen es daher nicht ihm durch Worte declariren.«<sup>150</sup> Gebete haben, recht verstanden, einen »subjectiven Nutzen«, dienen dazu, »die Moralitæet in dem Innersten des Hertzens anzufeuern.«<sup>151</sup> Unter Vorbehalt geht hier der psychagogische Gedanke in die Religionsphilosophie der Spätaufklärung ein. Seine zeichentheoretische Fassung aber geht dabei verloren. Zwar unterscheidet Kant die Beobachtung des Kultus und die Gewissenhaftigkeit des Lebenswandels als »Zeichen der Religion« in »zweydeutige« und »wesentliche«,<sup>152</sup> betreibt diese Semiotik der transitiven, von Mensch zu Mensch gegebenen Zeichen jedoch nur am Rande. Weder mit einer politischen Betrachtung des Zeremoniellen hält Kant sich auf, noch mit einer Klage über die daraus folgende Veräußerlichung. In der hier allein maßgeblichen moralphilosophischen Hinsicht werden die Zeremonien als reflexive »Mittel« konzipiert, die »das innerliche und die Gedanken der Menschen auf Gott richten.«<sup>153</sup>

Allerdings vergißt Kant nie, einen Vorbehalt deutlich zu machen. Seine sämtlichen Ausführungen zum Sinnlichen der Religion sind begleitet von Warnungen vor einer stets drohenden Verkehrung: Es wecke im Menschen eine Neigung, »das, was den Werth des Mittels hat, für die Sache selbst zu halten, und also die Observanzen für wirkliche gottesdienstliche Handlungen anzusehen.«<sup>154</sup> Im Hinblick auf das Gebet wird dieser Vorbehalt gegenüber dem Sinnlichen zwar in begrifflicher Nähe zur Zeichentheorie des Zeremoniellen, jedoch in theologischer Tradition

<sup>145</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 121.

<sup>146</sup> Ebd., S. 154.

<sup>147</sup> Ebd., S. 121.

<sup>148</sup> Ebd., S. 327.

<sup>149</sup> Ebd., S. 329.

<sup>150</sup> Ebd., S. 143.

<sup>151</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 144. Siehe dazu Winter, *Der andere Kant*, S. 115–161.

<sup>152</sup> Ebd., S. 337.

<sup>153</sup> Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, S. 185.

<sup>154</sup> Kant, *Moralphilosophie Collins*, S. 329.

erläutert. Die paulinische Grundstellung ist deutlich: »in und vor sich selbst ist der Buchstabe todt«; »auf den Geist des Gebets kommt alles an«. <sup>155</sup> Zwar können geübte Menschen den Geist, »die Gott devote Gesinnung«, auch ohne den Buchstaben haben, »gemeine« Menschen aber sind angewiesen auf lautes Beten. Tatsächlich habe das feierliche Beten in der Kirche »bey jedem Menschen großen Effect«, <sup>156</sup> es sei aber stets nur ein Mittel, zum Geist zu gelangen. Damit ist die Auffassung des Gebets als Gnadenmittel verneint. <sup>157</sup> Seinen Zweck muß es nach Kant in einer Gesinnung haben, die sich nicht in zeremoniellen, sondern allein in moralischen Handlungen äußern kann. Dieser alltägliche, wahre Gottesdienst kann und darf durch den kirchlichen nicht ersetzt werden – als »den abscheulichsten Religions-Wahn« <sup>158</sup> verwirft er die Auffassung des Zeremoniellen als »opus operatum, verdienstliches Werk«. <sup>159</sup>

Bevor Kant die wahnhaft »Vorstellung, daß natürliche Handlungen den effect der übernatürlichen haben«, <sup>160</sup> als einen »Fetischglauben« (RGV, 180) mit den primitiven, an fremden Völkern zu studierenden Anfängen der Religion gleichsetzt, sucht er die Ursprünge des abergläubischen Kults in der eigenen Kultur: Die Vorlesungen führen das falsche Verständnis des Gottesdiensts auf einen »Anthropomorphismus« zurück, der auch einer moralphilosophischen Rede von »Pflichten gegen Gott« zugrunde liegt, die eine Analogie herstellt zu Pflichten gegenüber höher gestellten Menschen. »Die Gewohnheit die Gottheit sich wie Fürsten vorzustellen hat viel falsche religionsbegriffe zu wege gebracht«, <sup>161</sup> hatte Kant bereits Mitte der 1760er Jahre notiert und damit die eingangs formulierte These vorweggenommen, daß die Auffassung des Gottesdiensts im 18. Jahrhundert durch die Lehre vom Hofzeremoniell geprägt war. Er hatte dabei nicht eine »Politisierung« im Blick, wie Rohr sie durch die Anwendung dieser Lehre auf das kirchliche Zeremoniell vollzog. Als »Politisierung« ist nach Kant vielmehr eine Schematisierung in Analogie zum Hofzeremoniell zu begreifen: Die »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann«, <sup>162</sup> – so lautet eine spätere Bestimmung der Analogie – hat ein Verständnis des Gottesdiensts hervorgebracht,

<sup>155</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 145.

<sup>156</sup> Ebd. In seiner *Religions-Schrift* akzentuiert Kant, daß »der Buchstabe [...] endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr wie alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee.« (RGV, 197)

<sup>157</sup> »Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen).« (RGV, 194)

<sup>158</sup> Kant, *Moralphilosophie Mrongovius*, S. 1471.

<sup>159</sup> »Opus operatum ist, wenn man das als eine unmittelbare Art des Gottes-Dienstes ansieht, was nur den Werth eines Mittels hat.« (Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, S. 186)

<sup>160</sup> Ebd., S. 185.

<sup>161</sup> Kant, *Aus dem Nachlaß*, in: AA XX, S. 142.

<sup>162</sup> Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, S. 352 f.

das auch die Praxis bestimmt. Die älteren Zeremoniellwissenschaften haben Kant durch die Explikation der höfischen Verhaltensregeln diese Radizierung einer »Religion der Gunstbewerbung«<sup>163</sup> ermöglicht, worin für seine Leser ein weiterer Wirkungszusammenhang zwischen heterogenen Traditionen des Zeremoniellbegriffs zu erkennen ist.

Kants Kritik richtet sich nicht gegen die Versinnlichung des Übersinnlichen überhaupt. Daß endliche, sinnlich affizierte Vernunftwesen, auf indirekte, symbolische Darstellungen angewiesen sind, hat seine Religionsphilosophie stets berücksichtigt: Wir bedürfen, »um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen«; das ist der »Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können« (RGV, 64f.). Kritisiert wird die Analogiebildung zum Hofzeremoniell, weil sie eine Religiosität zur Folge hat, die mit den Zwecken der praktischen Vernunft nicht vereinbar ist. Kant moniert, daß kultische Handlungen als ein »Cour machen«<sup>164</sup> verstanden werden. Die am Ehrerbietungsverhalten der Hofleute orientierte Vorstellung, durch Kult-handlungen könnten »wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen« (RGV, 169), führe zu der Lehre, daß seine Gnade durch bloßen Vollzug der Sakramente auch ohne innere Beteiligung zu erwirken ist. Da solche Handlungen der Hoflehre zufolge nur äußerlich zeremoniellkonform sein müssen, um ihre Wirkung auf den Umworbenen zu tun, bringt diese Lehre »die ärgste Verstellung, nämlich die Gegen das höchste Wesen«<sup>165</sup> hervor. Sie verführt ihre Anhänger zur »Andachteley«, das ist nach Kant

etwas heßliches und Abscheuliches, denn wir glauben alsdenn ohne Moralitaet durch Schmeicheley Gott zu gewinnen und stellen uns Gott vor als einen weltlichen Herrn, dem man durch unterwürfige Dienstleistungen, Lobeserhebungen, Schmeicheleyen zu gefallen sucht.<sup>166</sup>

Auch in seiner 1793 erschienenen Schrift *Über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sieht Kant den Kirchenglauben einschließlich seiner Zeremonien als ein Mittel gerechtfertigt, das nicht in sich selbst, sondern in der moralischen Praxis seinen Zweck hat. Dieser Zusammenhang wird hier allerdings im Rahmen einer Geschichtsphilosophie entwickelt, die alle partikularen Formen des Glaubens als unvollkommene Durchgangsstufen einer zielgerichteten Entwicklung

<sup>163</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 156. Winter vermutet, daß Kant diesen Begriff aus der Rhetorik übernommen hat (vgl. Winter, *Der andere Kant*, S. 127 f.). Die oben zitierten Quellen lassen eine Übernahme aus der höfischen Verhaltenslehre vermuten. Zu den literarischen Hintergründen der Kantschen Theorie der »Gunstbewerbung« siehe ebd., S. 139–152.

<sup>164</sup> Ebd., S. 151.

<sup>165</sup> Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, in: AA XV, S. 871.

<sup>166</sup> Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, S. 129.

versteht. Ihr Ende wäre der »reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet« (RGV, 115) und darum universell ist. Den unvollkommenen Kirchenglauben, in dem allein diese Idee sich geschichtlich realisiert, versteht Kant als ein »Leitmittel«, das dazu dienen soll, »dem reinen Religionsglauben sich kontinuierlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können«. <sup>167</sup> Durch den Bezug auf das transzendente Prinzip einer unsichtbaren Kirche sollte jede sichtbare ihre Fähigkeit zur Reform bewahren. Die positive Realität der Religion sollte sich beständig im Hinblick auf eine ideale Vernunftreligion in Frage stellen, um einen geschichtlichen Prozeß der fortschreitenden Realisierung des moralischen Gesetzes in Gang zu halten. Ihre Reformfähigkeit mußte jedoch verloren gehen, wo historisch zufälligen Satzungen eine Notwendigkeit beigelegt wurde, die nur dem Vernunftglauben zukommt. Das war am 9. Juli 1788 durch das königliche *Edikt, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend* geschehen: In der Vorrede erklärt Friedrich Wilhelm II., »darauf bedacht zu sein, daß in den Preussischen Landen die Christliche Religion der Protestantischen Kirche in ihrer alten ursprünglichen Reinigkeit und Aechtheit erhalten und zum Theil wieder hergestellt werde«. <sup>168</sup> Weil damit die sichtbare Kirche in Preußen zu einem Hindernis für die Gründung eines ethischen Gemeinwesens geworden war, behandelt Kants späte Religionsphilosophie vor allem die Perversion eines zum Zweck erhobenen Mittels.

Die *Kritik der Urtheilskraft* hatte mit dem reflektierenden Urteil über das Erhabene und das Schöne inzwischen ohnehin eine kirchenferne Verbindung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit konzipiert, <sup>169</sup> die nicht nur gegen jede Verkehrung zum Fetischdienst resistent schien, sondern auch den neuartigen Anforderungen entsprach, die eine formalistische Vernunftethik an sinnliche Praktiken stellte: Einen Katalog inhaltlich bestimmter Pflichten erinnerlich zu machen, konnte nicht mehr deren Aufgabe sein. Das ästhetische Erleben sollte ein Gefühl der Freiheit erwecken, das an die Freiheit des Handelns und die Autonomie einer Vernunft erinnert, die über die Verbindlichkeit von Handlungsmaximen anhand formaler Kriterien selbst entscheidet. Die kirchlichen Zeremonien dagegen kommen nurmehr als gleichgültige Handlungen in den Blick, die »der ärgste Mensch also eben sowohl, als der beste« (RGV, 178) rein »mechanisch« vollziehen kann, worin der christliche Kultus »ans Heidenthum sehr nahe angränzt« (RGV, 180). In diesem Zusammenhang erklärt Kant, eine »Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen«, nicht länger mit dem Wort »Zauberei« bezeichnen, sondern dieses wegen seiner Nähe zum Bösen »gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen [zu] wollen« (RGV, 178), da es auch mit moralisch guten Absichten zu verbinden sei. Die zum Paganismus-Vorwurf an die eigene

<sup>167</sup> Ebd., S. 115.

<sup>168</sup> Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, Nr. 49, Sp. 2175.

<sup>169</sup> Siehe dazu Recki, *Ästhetik der Sitten*.

Kultur gewendete Ethnologie verbindet sich hier mit der älteren Rückführung gottesdienstlicher Handlungen auf »Hofdienste«, die den Fürsten bewegen sollen, im Sinne seines Günstlings zu handeln. Kant stellt abermals klar: »Es giebt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken.« (RGV, 180)

Neben dieser vehementen Zeremoniellkritik dürfte auch die teleologische Geschichtsbetrachtung der Kantschen Religionslehre dazu beigetragen haben, daß deren Anhänger am Anfang des 19. Jahrhunderts für die eigene Person den kirchlichen Religions-Kult als überflüssig ansahen. Dassel zumindest handelt, wie schon sein Titel ankündigt, über den Gottesdienst »in teleologischer Hinsicht«, folgt in seiner Betrachtung der Kirchenverfallsgeschichte also den geschichtsphilosophischen Ansätzen der Aufklärung, zu denen er sich bekennt: »Ich glaube an eine moralische Erziehung des Menschengeschlechts, an eine Vervollkommnungsfähigkeit der Vernunft, an ein ununterbrochenes Fortschreiten zum Wahren und Bessern.«<sup>170</sup> Die Rede von einer »Gründung der Herrschaft des guten Principis auf Erden«,<sup>171</sup> konnte den Eindruck erwecken, eine Vollendung der Religionsgeschichte im Diesseits sei möglich. »Ich bin nicht so unbillig und ohne Nachdenken, daß ich die gesamte alte Einrichtung des äusserlichen Gottesdienstes als unrecht verwerfen und verschreien sollte«, versichert Semler, erklärt jedoch, daß »äusserliche Handlungen, Cärimonien« in »alten Zeiten« erforderlich waren, um den Menschen »das Gedächtnis mit Bildern anzufüllen; welche dem Heidentum und den größten Sünden entgegen waren.«<sup>172</sup> Über die Israeliten etwa weiß er zu sagen: »Ihr ganzer äusserlicher Gottesdienst besteht in Gemälden und Bildern [...]; sie waren nicht geradehin solcher Vorstellungen fähig, die uns nun so geläufig sind.«<sup>173</sup> Zwar sieht er in der Sinnlichkeit des Menschen eine bleibende Notwendigkeit des Zeremoniellen begründet, unterscheidet aber »zweierlei Menschen« oder »Classen« von Christen, denen »zweierlei Lehrart«<sup>174</sup> entspreche: Die »Fähigen« bedürfen keiner Belehrung mehr und praktizieren ihre Religion im Privaten. »Nur die Schwachen brauchen die äußerliche Ordnung und Vorschrift.«<sup>175</sup> Lessing ermahnt noch sich und Seinesgleichen: »Hüte dich, du fähigeres Individuum, [...] es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst, oder schon zu sehn beginnest«,<sup>176</sup> das Ziel der Erziehungsgeschichte nämlich: Am Ende wird der Mensch fähig, ohne die Geschichtsbücher und Satzungen der Offenbarungsreligi-

<sup>170</sup> Dassel, *Ueber den Verfall des öffentlichen Religions-Cultus*, S. 2.

<sup>171</sup> Ebd., S. 124.

<sup>172</sup> Semler, »Vorrede«, in: Baumgarten, *Geschichte der Religionsparteien*, S. 5.

<sup>173</sup> Ebd., S. 7.

<sup>174</sup> Semler, *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, S. 87.

<sup>175</sup> Semler, *Versuch einer freien theologischen Lehrart*, S. 8. Vgl. Bödeker, »Die Religiosität der Gebildeten«, S. 180 f. Zu Semlers »Zweiklassentheorie der Christen« siehe Rendtorff, *Kirche und Theologie*, S. 53 f.

<sup>176</sup> Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 68, S. 92.

gion »die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben.«<sup>177</sup> Nach Kant sollten mit der Gründung eines ethischen Staats endlich auch alle Kulthandlungen entbehrlich werden, die sie nur vorbereiten sollten. Zwar unterstrich er, daß »die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt« (RGV, 122), seine Zeitgenossen aber zogen sich aus der Öffentlichkeit in eine kultfreie »Privatreligion« zurück, die sie als das persönlich erreichte Ziel der Menschheitsgeschichte verstanden. »Eine genaue mechanische Beobachtung äußerlicher Andachtsübungen und eingeführter Kirchenbräuche« hält Johann Joachim Spalding für unnötig.<sup>178</sup> »Abgesonderte unmittelbare Beschäftigungen mit religiösen Gegenständen«<sup>179</sup> stellt er dem Gewissen des einzelnen anheim; der »verständige und redliche Gottesverehrer« könne sich auch bei »zufälligen Gelegenheiten [...] zu einem gerührten Andenken an Gott, zur Bewunderung seiner Werke in der Natur, zum Danke [...] erwecken lassen.«<sup>180</sup> Carl Friedrich Bahrdt appelliert an seine Zeitgenossen, »daß ihr die Vorsteher und Ausüber des äußerlichen Zeremoniells in eurer Gesellschaft müßt aussterben lassen. Denn durch lange kaum denkbare Zeiten waren sie die Stifter fast alles Unglückes und Unheiles unter euch.«<sup>181</sup>

Kant hatte erklärt, man könne die Kirchengeschichte »nicht anders als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte«. Zwar knüpfte es an die jüdische Überlieferung an, um »eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu *introduciren*, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstoßen« (RGV, 127). In seiner weiteren Geschichte sollte das Christentum sich jedoch fortschreitend von allen kultischen Elementen frei machen, um das moralische Gesetz zu verwirklichen. In teleologischer Betrachtung mußte das Judentum als ein Hemmnis des Fortschritts erscheinen, da es trotz dieser Revolution festhielt an einem überkommenen Zeremoniell. Mendelssohn hatte 1784 ver-

<sup>177</sup> Ebd., § 80, S. 95.

<sup>178</sup> Spalding, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, S. 199 f. »Es ist vielmehr gar zu leicht möglich und verrät sich auch oft merklich genug, daß diese pünktliche Abwartung solcher abgesonderter Zeiten nicht für das, was sie seyn sollte, nicht als Mittel zur Erweckung und Stärkung des moralisch-religiösen Sinnes, auch nicht als Erhebung der Seele [...] gebraucht wird, sondern vielmehr als ein eigentlicher lohnwürdiger Dienst, den man der Gottheit leistet, und als ein Opfer gelten soll, welches man, nur ihr zu Gefallen, und zwar auf die theuren Kosten der sonst angenehmer zu benutzenden Stunde, darbringt [...]. Wo hergegen bey besser unterrichteten Menschen die Verehrung Gottes, aus richtigen Gründen und um des wahren Zweckes willen, zu einer wahren, dem Herzen wichtigen Angelegenheit geworden ist, da kann man es der Überlegung und dem Gewissen eines Jeden sicher überlassen, von den Gelegenheiten zu einer solchen heilsamen Unterhaltung der Seele, auch ohne ein selbst gemachtes, beständiges Gesetz und ohne einen demselben gemäßen, mechanischen Zwang, den zweckmäßigen Gebrauch zu machen.« (Ebd., S. 244 f.)

<sup>179</sup> Ebd., S. 240.

<sup>180</sup> Ebd., S. 248.

<sup>181</sup> Bahrdt, *Neues Christenthum*, S. 32.

sucht, das jüdische »Zeremonialgesetz« philosophisch zu rechtfertigen, und damit eine Verbindung von Moral und Religion konzipiert, die zur Kantschen eine Alternative hätte sein können. Auch darauf hat Kant mit seiner *Religions*-Schrift reagiert: Der jüdische Glaube sei »ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze« und »eigentlich gar keine Religion« (RGV, 125), da seine Gesetze bloß politische ohne Bezug zur Moral seien und darum nur einen Staat, nicht aber eine Kirche begründeten. Das Judentum wird damit zum Inbegriff dessen erklärt, was eine reine Vernunftreligion ausscheiden muß. »Er will sagen«, so glaubt Kant auch Mendelssohns Ablehnung aller Konversionsaufforderungen verstehen zu dürfen: »schafft ihr erst selbst das Judentum aus eurer Religion heraus [...], so werden wir euren Vorschlag in Überlegung nehmen können.« (RGV, 166) Tatsächlich aber hatte Mendelssohn sich nicht nur von einer Geschichtsphilosophie des Fortschritts distanziert,<sup>182</sup> die der historischen Religion nur eine vorübergehende Bedeutung zugestehen wollte. In der Nachfolge Wolffs hatte er unter egalitären Voraussetzungen eine dauernde Notwendigkeit der Zeremonien positiv begründet. Mendelssohn, der Baumgartens *Ethica* teilweise ins Deutsche übertragen hatte, berücksichtigt in seinem *Jerusalem* auch jene Verkehrung, die dort als Gefahr in den Vordergrund getreten war und die weitere Entwicklung der von Wolff auf den Weg gebrachten Philosophie des Zeremoniellen erschwert hatte.

Anders als seine Vorgänger entwickelt Mendelssohn seine Semiologie in der Weise der neueren Sprachursprungsphilosophie und stellt zunächst die von der Kantschen Metaphysik vernachlässigte »Nothwendigkeit« fest, Begriffe »an sinnliche Zeichen zu binden« (J, 171). Und zwar hält er die »Bezeichnung der Begriffe« für »doppelt notwendig«: für ihre Aufbewahrung zum einen, für ihre Mittheilung zum anderen. Im Hinblick auf ihre mnemotechnische Funktion hebt Mendelssohn das ästhetische Moment der Zeichen hervor: Sie müssen »sich von selbst darbieten«, denn zu ihrer Hervorbringung wäre jener Begriff erforderlich, der durch sie allererst in Erinnerung gerufen werden soll. Das ermöglichen »die sichtbaren Zeichen, weil sie fortdauernd sind, und nicht immer wieder hervorgebracht werden müssen, um Eindruck zu machen« (J, 173). Kulturgeschichtlich wird sodann erläutert, »was für Schwierigkeit es hat, die abgesonderten Begriffe der Religion unter den Menschen durch fortdauernde Zeichen zu erhalten« (J, 184). Mendelssohns Religionsgeschichte handelt nicht allein von einem Wandel der religiösen Begriffe und Meinungen, sondern vor allem von einer Veränderung der Zeichenmittel, die jenem Wandel zugrunde liegt.<sup>183</sup> Im Mittelpunkt steht dabei eine stets drohende Verkehrung der Zeichenfunktion. Sie beruht auf einem »Mißverständnis«,

<sup>182</sup> »Der Mensch gehet weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken, auf und nieder.« (J, 163)

<sup>183</sup> »Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnisse überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionsa-

der sich zuerst bei jenen einstellte, die von den Theoretikern des Zeremoniellen traditionell als dessen Adressaten angesprochen wurden: »Der große Haufe war von den Begriffen, die mit diesen sinnlichen Zeichen verbunden seyn sollten, gar nicht, oder nur halb unterrichtet. Sie sahen die Zeichen nicht als blosse Zeichen an; sondern hielten sie für die Dinge selbst.« (J, 176) In diesem »Irrtum« erkennt Mendelssohn der Ursprung von »Tierdienst, und Bilderdienst, Götzen und Menschendienst« (J, 177).

Nachdem er aufgezeigt hat, »wie ein so unschuldiges Ding, eine blosse Schriftart, in den Händen der Menschen gar bald ausarten, und in Abgötterey übergehen kann« (J, 179), erläutert Mendelssohn die Bestimmung des jüdischen Zeremonialgesetzes: Absicht der Stammväter sei es gewesen, »lautere, von aller Abgötterey entfernte Religionsbegriffe bei ihren Familien und Nachkommen zu erhalten« (J, 183). Um einer Vergöttlichung der Zeichen vorzubeugen, lehrten sie nicht einfach ein Verbot, sondern wählten solche Zeichen, die weniger leicht mit dem Bezeichneten zu verwechseln sind als Tiere und Bilder: »Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts Bleibendes, nichts Fortdauerndes« (J, 184) und können darum als bezeichnender Zusatz religiöser Begriffe dienen, ohne sich in ihren Ersatz zu verkehren. Solche Handlungen schreibt den Juden ein Zeremonialgesetz vor, auf das er ihre Religion reduziert: Mendelssohn unterscheidet »geoffenbarte Religion« und »geoffenbarte Gesetzgebung« (J, 164), um für das Judentum allein letztere in Anspruch zu nehmen: »Vorschriften der Handlungen« (J, 193), nicht des Glaubens. Demnach wurde Mose auf dem Berg Sinai nur eine Wegweisung für das jüdische Leben offenbart. Die vorgeschriebenen »Zeremonialhandlungen, die der Bekenner des Judenthums unaufhörlich zu beobachten hatte« (J, 169), sollten ihren Zweck jedoch nicht in sich selbst, sie sollten vielmehr »Sinn und Bedeutung« (J, 193) haben: »Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden seyn.« (J, 184) Auch für Mendelssohn ist eine Zeremonie also ein Zeichen, »ein Fingerzeig auf religiöse Lehren und Gesinnungen« (J, 196). Der Vorteil dauerhafter Zeichen: daß sie »sich selbst darbiethen«, einen sinnlichen »Eindruck« machen und den Verstand zu Erkenntnissen anregen, kann sich mit dem Vorteil vorübergehender Handlungen: daß sie weniger anfällig sind für eine irrthümliche Vergöttlichung, nur dann verbinden, wenn das Vorübergehende wiederholt wird. Insofern es die Wiederholung zeremonieller Handlungen zur Pflicht macht, beinhaltet das Gesetz ein Moment des Zwangs. Anders jedoch als Kant insinuiert, befürwortet Mendelssohn keineswegs die »Aberwerfung des Jochs äußerer Observanzen« (RGV 166). Vielmehr begründet er im Gesetzeszwang die Freiheit des Denkens. Die »große Maxime dieser Verfassung« lautete nach Mendelssohn: »Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlassen werden.« (J, 184) Die Gesetze waren

chen sehr wichtigen Antheil, und wenn sie dieselben nicht völlig allein verursacht, doch wenigstens mit andern Nebensachen auf eine merkliche Weise mitgewirkt.« (J, 171)

ein »Band, welches Handlung mit Betrachtung, Leben mit Lehre verbinden sollte« (J, 193), ohne den Gläubigen aber an unabänderliche Satzungen zu fesseln. Sie »erwecken zum Nachdenken« (J, 166), binden nicht an feststehende Lehren, sondern »leiten den forschenden Verstand« (J, 193), der frei bleibt, nach der Wahrheit zu suchen, sodaß »jede Zeremonie« für den »Wahrheitsforscher« nur eine »Veranlassung war, über jene geheiligten Dinge selbst nachzudenken« (J, 184). Das Judentum wird somit dargestellt als die eigentliche Religion der Vernunft, da es mit seinen Zeremonien über Zeichen verfügt, die vernunftgemäßer sind als andere. Es ist nicht ihre Lehre, durch die sie sich vor anderen auszeichnet, sondern deren Medium:<sup>184</sup> »Das Zeremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die bedeutungsvoll ist, und ohne Unterlaß zu Betrachtungen erweckt.« (J, 169)

Da es allein dem jüdischen Volk offenbart wurde, kann dessen Religion die eigentliche Religion der Vernunft nur als Kritik aller anderen sein, deren Repräsentationsformen zur Verdinglichung neigen.<sup>185</sup> In einem Brief an Herz Homberg schreibt Mendelssohn die Verbindung aller Juden durch das Zeremonialgesetz werde

in dem Plane der Vorsehung [...] so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen. So lange diese Plagegeister der Vernunft vereint sind, müssen auch die echten Theisten eine Art von Verbindung unter sich Statt finden lassen, wenn nicht jene Alles unter den Fuß bringen sollen. Und worin soll diese Vereinigung bestehen? In Grundsätzen und Meinungen? die halten wie Glaubensartikel, Symbole, Formeln, die Vernunft in Fesseln. Also Handlungen, d.i. *Ceremonien*.<sup>186</sup>

### *Die Schwurzeremonie*

In den Sog dieser Diskussion über das Zeremonielle geriet auch der Eid. Christian Gottlieb Konopak, der 1793 in Kleins *Annalen* Vorschläge zu einer Reform des Eids machte, waren die Gründe für seine zeremonielle Ausgestaltung bekannt:

<sup>184</sup> Siehe dazu Krochmalnik, »Zeremoniell als Zeichensprache« sowie Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«.

<sup>185</sup> Die Juden waren »von der Vorsehung ausersehen, eine *priesterliche Nation* zu seyn; das ist, eine Nation, die durch ihre Einrichtung und Verfassung, durch ihre Gesetze, Handlungen, Schicksale und Veränderungen immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter Nationen gleichsam durch ihr blosses Daseyn, unaufhörlich lehre, rufe, predige und zu erhalten suche« (J, 119).

<sup>186</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 22. September 1783, in: JubA XIII, S. 132–134, 134.

Man wußte, so wichtig und heilig eine Sache an sich auch wäre, daß sie auf die gewöhnlichen Menschen doch sehr wenig Eindruck machte, wenn ihr nicht äußerlich etwas Sinnliches beygefügt wäre, woran sie den Begriff von Würde und Heiligkeit knüpfen könnten. Gewisse äußerliche Cärimonien, womit man die Eidesleistung verband, hielt man daher für ein notwendiges Opfer, das man der überwiegenden Sinnlichkeit solcher Menschen brächte.<sup>187</sup>

Damit bringt Konopak die Eideslehre der Wolffianer auf ihren wirkungsästhetischen Punkt. Ernst Ferdinand Klein, zu dieser Zeit noch Anwalt in Breslau, hatte sie seinerseits in einem Aufsatz »Ueber den Eid« formuliert, der 1779 in einer von Christian Garve herausgegebenen Sammlung erschienen war. Erste Kenntnisse der Lehre Wolffs hatte Klein in der Schule erworben,<sup>188</sup> in den Vorlesungen Nettelblatts hatte er sie vertieft.<sup>189</sup> An der Bedeutung seines Gegenstands läßt dieser Aufsatz keinen Zweifel: »Wir haben den Eid zum Bande aller geselligen Ordnung gemacht.«<sup>190</sup> Kleins »Beobachtungen über die Verwaltung der Gerechtigkeit«<sup>191</sup> lassen deutlich das rechtspraktische Interesse an einer religiösen Handlung erkennen. Zum Anlaß nehmen sie in einer langen Tradition den inflationären und nachlässigen Gebrauch des Eids: »Aber weh uns, daß der zu häufige Gebrauch dieses Zaubermittels schon angefangen hat, ihm seine Kraft zu benehmen.«<sup>192</sup> Dabei sorgt der Jurist sich vor allem um die Funktion des Eids als Instrument der Wahrheitsfindung im Rechtsgang: Ihm geht es um »die Wahrheit, deren Erforschung doch das Ziel aller Arten von Prozeßen seyn muß«,<sup>193</sup> und deshalb um »alle Arten von Versicherungen, welche die Partheien selbst in Person zu Erforschung der Wahrhaftigkeit vor Gericht thun müssen«.<sup>194</sup>

Kleins Auffassung des Zeremoniellen ist deutlich durch die von der Wolffschen *Politik* ausgehende Weise seiner »Politisierung« bestimmt: Er begreift es als ein sinnliches Mittel zur Führung anderer. So ist es ihm zunächst um die Solennität der Eidnahme zu tun; gerade hier nämlich stellt Klein Mängel fest: »Die Abnahme der Eide wird von den Gerichten nur als eine Neben-Sache betrieben«,<sup>195</sup> was ihre Wirksamkeit mindere. Zur »Abstellung der Mißbräuche bey den Eiden«<sup>196</sup> wird

<sup>187</sup> Konopak, »Ueber den Eid«, S. 207.

<sup>188</sup> Vgl. Klein, [Autobiographie], S. 22. Zur Bedeutung der Wolffschen Lehre für die politische Praxis siehe Thomann, »Die Bedeutung der Rechtsphilosophie Christian Wolffs«. Siehe dagegen Hammerstein, »Christian Wolff und die Universitäten«.

<sup>189</sup> Vgl. Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 66.

<sup>190</sup> Klein, »Ueber den Eid«, S. 1.

<sup>191</sup> Ebd., S. 23.

<sup>192</sup> Ebd., S. 1.

<sup>193</sup> Ebd., S. 7.

<sup>194</sup> Ebd., S. 9.

<sup>195</sup> Ebd., S. 2.

<sup>196</sup> Ebd., S. 8.

unter anderem vorgeschlagen, wie sie »zugleich feierlicher und seltner zu machen wären«: seltener durch ihre fallweise Ersetzung durch persönliche Versicherungen, feierlicher durch die bewußte Ausgestaltung der Zeremonie.

Bei seinen diesbezüglichen Ausführungen greift der Jurist weit aus in den Bereich der Religion: »Dieser feierliche Eid müßte das Ansehen einer gottesdienstlichen Handlung bekommen, und in der Kirche bei verschlossenen Thüren, durch den Geistlichen abgenommen werden.«<sup>197</sup> Gerade die auch räumlich sich manifestierende Trennung des religiösen Eidrituals vom rechtlichen Verfahren soll seine Wirksamkeit steigern. Zur Bekräftigung einer am Vortag im profanen Gerichtssaal gehörten Aussage sei im sakralen Raum der Kirche ein Nacheid abzunehmen. Diese Trennung fordert Klein, »damit diese gottesdienstliche Handlung nicht in ein gerichtliches Gezänke ausarten könne«.<sup>198</sup> Eine Wirkung verspricht er sich von dieser Zeremonie, weil sie die Anrufung eines Allwissenden einschließt. Der Ethik ist seine Konzeption des Zeremoniellen verpflichtet, insofern sie von einem göttlichen Blick ausgeht, der das Innere des Menschen erfaßt. Um dem Eidgeber den Gottesbezug und die Heilsrelevanz seiner Handlung ins Bewußtsein zu rufen, hält Klein ein eigens gedichtetes Gebet für geeignet, das vor dem Altar knieend einem Geistlichen nachzusprechen sei und vor allem »die Furcht vor dem« wecken solle, »der die innersten Falten des Herzens erforscht, und deßen unendlicher Macht, die still aber sicher auch jenseits des Grabes fortwirkt, keine rasche That Grenzen setzen kann«.<sup>199</sup>

Großer, Mächtiger, Heiliger Gott! Siehe, hier knie ich vor deinem allgegenwärtigen Antlitz. Die Tiefen der Erde können dir nichts verbergen, und kein Stäubchen bewegt sich ohne deinen Willen. Du hörtest, sahest und wußtest immer, was ich that, redete und dachte; und auch itzt weißt du den heimlichsten meiner Gedanken. Gott der Wahrheit! dich ruffe ich an. Regiere mein Herz, daß es Bosheit und Betrug verabscheue! Lehre mich bedenken, daß ich sterben müsse, und das dieser Athemzug der letzte seyn könne. Lehre mich erkennen, daß es mich ewig reuen würde, wenn ich mich gelüsten ließe, eines zeitlichen Vortheils wegen, meine Seele zu verderben, und mich deiner Wolthaten in Zeit und Ewigkeit verlustig zu machen. Ueberzeuge mich auf das lebhafteste, daß ein gutes Gewißen Armuth und Niedrigkeit versüße, ein böses Gewißen aber den Reichen und geehrten mitten im Genuß seiner Schätze und Würden quäle und ihn hier und dort unglücklich mache. Gerechter Gott schütze Unschuld und Recht! Offenbare die Wahrheit, und bewahre mich für Heucheley und Meineid!<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Ebd., S. 17.

<sup>198</sup> Ebd., S. 18.

<sup>199</sup> Ebd., S. 2.

<sup>200</sup> Ebd., S. 17 f.

Bei anderen Autoren findet sich jedoch eine Auffassung des Eids, die durch jene »Politisierung« des Zeremoniellen bestimmt ist, die im Anschluß an die Lehre vom *Decorum* vollzogen wurde. Für diese ist der Blick eines anderen Menschen maßgeblich. Im Zedler etwa ist von der »wahrhaftigen Natur derer Eyd-Schwüre« zu lesen, der Schwörende gebe zu erkennen, »daß er der Göttlichkeit seiner Pflicht, das ist, daß sie dem Willen Gottes als dem Grunde aller Verbindlichkeit gemäß sey, in der That überzeugt sey.«<sup>201</sup> Auch bei Baumgarten heißt es, mit dem Eid erklärten wir, stillschweigend oder ausdrücklich, nicht nur, daß wir Gott überhaupt, sondern daß wir ihn als allwissend, allgerecht, als Feind der Lügen, der Sünden und des Bösen, als allheilig und allgütig verehrten. Eine solche religiöse Versicherung sei daher ein ziemlich sicheres, fruchtbares und kurzes Mittel, die Frömmigkeit zu zeigen.<sup>202</sup> Demnach dient der Gerichtseid vor allem dazu, jene, die einer Aussage glauben schenken sollen, der Gottgläubigkeit des Eidgebers zu versichern. So erklärt Reinhard in seinem *System der christlichen Moral*, der Eid sei »eine der wichtigsten Religionshandlungen«<sup>203</sup> und zwar »ein Bekenntniß, welches man von seiner Ehrfurcht gegen Gott, und von der Überzeugung ablegt, daß er alles wisse und lenke, und man sich für verbunden achte, nach seinem Willen sich zu richten.«<sup>204</sup>

Kant, der bereits im Rahmen seiner Lehre vom Gottesdienst festgestellt hatte, zeremonielle Handlungen seien »niemahls gewiß in Ansehung der Gesinnungen, die der Mensch hat, weil sie Zeichen von dem seyn können, was er nicht hat«,<sup>205</sup> mußte auch diese Rechtfertigung des Schwurzeremoniells ablehnen:

Worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d.i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht. (MdS, 304)

### »Die Neger«, ihre Fetische und die preußische Rechtspraxis

»In Zeiten des Verfalls des Eides und zwar nicht blos rücksichtlich der Lehre über solchen, sondern auch in Beziehung auf dessen Gebrauch im Leben«<sup>206</sup> stellt Stripplmann 1855 in seiner Schrift über den Gerichts-Eid fest, daß für dessen

<sup>201</sup> Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 475–500, Sp. 475.

<sup>202</sup> Vgl. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 147, S. 83.

<sup>203</sup> Reinhard, *System der Christlichen Moral*, S. 756.

<sup>204</sup> Ebd., S. 764.

<sup>205</sup> Kant, *Praktische Philosophie Powalski*, S. 186.

<sup>206</sup> Stripplmann, *Der Gerichts-Eid*, S. VII.

Geschichte »der Anfang der 1780er Jahre von tief eingreifender Bedeutung war.«<sup>207</sup> »Und der Streit ist noch nicht beendet«, heißt es im Vorwort; umstritten sei vor allem: »ob der Eid in der That, wie Kant und nach ihm seine Jünger, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts gelehrt haben [...], als auf Aberglauben oder widerrechtlichen Gewissenszwang beruhend verwerflich und derselbe daher abzuschaffen«<sup>208</sup> ist. Tatsächlich hat Kant zum einen die Freiheit des Gewissens als ein natürliches Recht geltend gemacht. Da er die Abnahme von Eiden zum anderen als eine abergläubische Praxis kritisiert hat, sind seine diesbezüglichen Äußerungen im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Zeremoniellwesen zu verstehen.

Die dem Schwören zugrunde liegende Vorstellung, eine unsichtbare Macht könne durch das Sprechen von Formeln dazu gebracht werden, den Meineidigen zu strafen, war mit einer Religion der Vernunft nicht zu vereinbaren. Schon in seiner *Religions*-Schrift hebt Kant in einer Anmerkung auf die Vorstellung des Eidnehmers ab, der Eidgeber könne »durch eine Formel dazu bewogen werden« (RGV, 159), die Wahrheit zu sagen. Daß die Eidnahme bei Gericht »nicht auf die Moralität [...], sondern bloß auf einen blinden Aberglauben« rechnet, erläutert er in seiner *Metaphysik der Sitten* damit, daß hier

bloße Märchen den Bewegungsgrund ausmachen; wie z.B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche nach Marsdens Zeugniß bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u.dergl. (MdS, 304)

Hartmut Böhme hat gezeigt, »dass über Jahrhunderte der Fetischismus ein Kampfbegriff ist, mit dem man am jeweils Anderen dasjenige als abergläubisch, primitiv, pervers, entfremdet herabsetzt, was man an sich selbst verpönt, mühsam zügelte oder verdrängt.«<sup>209</sup> Holländische Protestanten hätten durch ihre Reiseberichte einen »Rückschlag des Fetischismus auf die Europäer selbst«<sup>210</sup> bewirkt. Die christlichen Entdecker Afrikas mögen zunächst unbewußt auf die »Neger« eine Verkehrung des Glaubens projiziert haben, die sie selbst fürchteten.<sup>211</sup> Die norddeutsche Aufklärung setzte die afrikanischen Fetischpraktiken nicht mehr mit katholischen Reliquien- und Bildgebräuchen gleich. Sie nutzte den religionsgeschichtlichen Fetischismus-Begriff bewußt zu polemischen Zwecken, indem sie diesen »Zerrspiegel

<sup>207</sup> Ebd., S. 208.

<sup>208</sup> Ebd., S. VI/VII.

<sup>209</sup> Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 168.

<sup>210</sup> Ebd., S. 184.

<sup>211</sup> Vgl. Pouillon, »Fetische ohne Fetischismus«, S. 199 f.

Europas«<sup>212</sup> nicht nur einer protestantischen Staatskirche, sondern auch einer Rechtsverwaltung vorhielt, die sich »abergläubischer« Praktiken bediente.

Der in Königsberg ansässige Professor war bekanntlich ein eifriger Leser von Reisebeschreibungen.<sup>213</sup> Wo er auf fremde Völker zu sprechen kam, fand er selten freundliche Worte: Inder etwa, so wird in einer Vorlesung erklärt, sind »keiner Aufklärung fähig. Sie haben ein Maß, über das sie nicht hinauskommen«.<sup>214</sup> Der Verwirklichung ihres Ziels nähere sich die Menschheit allein in Europa und die Europäer würden »wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben«.<sup>215</sup> Fortschrittlichkeit in Moral und Recht sei dementsprechend auch von den »Negern« nicht zu erwarten. Folgendes wußte Kant in seinen Vorträgen über »Physische Geographie« über Afrika zu berichten:

Die Neger glauben hier überhaupt zwei Götter, einen weißen und einen schwarzen, den sie Demonio oder Diabro nennen; der letztere, sagen sie, sei boshaft und könne kein Getreide, keine Fische und dergleichen geben. Der weiße Gott habe den Europäern alles gegeben. Die souveraine Religion aller Neger an der Küste von Afrika von Sierra Leona an bis an den Meerbusen von Benin ist der Aberglaube der Fetische, von dem portugiesischen Worte Fetisso d. i. Zauberei. Der große Gott nämlich, dies ist die Meinung jener Leute, bemenge sich nicht mit der Regierung der Welt und habe besondere Kräfte in die Priester oder Fetischirs gelegt, daß sie durch Zauberworte einer jeden Sache eine Zauberkraft mittheilen können. Sie tragen daher irgend einen solchen Fetisch, z. E. ein Vogelbein, eine Vogelfeder, ein Horn mit Mist bei sich, welchem sie sich der Erhaltung der Ihrigen wegen anvertrauen. Schwören heißt bei ihnen Fetisch machen. Sie haben Fetischbäume, Fetischfische, Fetischvögel. Sie fluchen, daß der Fetisch sie hinrichten soll. Sie thun Gelübde beim Fetisch.<sup>216</sup>

Nicht für die Metaphysik, wohl aber für die Anthropologie waren solche Berichte aufschlußreich: »Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reisen; sei es auch nur das Lesen von Reisebeschreibungen.«<sup>217</sup> Sie haben Kant nicht zuletzt im Hinblick auf die historischen Religionen und deren »Ausschweifungen« interessiert: »Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superstition), Schwärmerei (Fanaticism) und Gleichgültigkeit (Indifferentism)«.<sup>218</sup> Auch Beschreibungen von Schwurpraktiken waren hier zu finden. Willem Bosman

<sup>212</sup> Böhme, *Fetichismus und Kultur*, S. 185.

<sup>213</sup> Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, S. 79. Bei den meisten der etwa 500 Schriften in Kants nachgelassener Bibliothek handelt es sich um Reisebeschreibungen; vgl. Kant, *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*, S. XXXIV.

<sup>214</sup> Kant, *Anthropologie Dohna*, S. 254.

<sup>215</sup> Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, S. 29.

<sup>216</sup> Kant, *Physische Geographie*, S. 415.

<sup>217</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 120.

<sup>218</sup> Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, S. 250.

etwa, der Ende des 17. Jahrhunderts die westafrikanische Küste bereist hatte, berichtet von hölzernen, mit Erde, Öl, Blut, Gebeinen von Tieren und Menschen, Federn und Haaren gefüllten Gefäßen, bei denen geschworen wird, wobei der Schwörende Teile von Fuß- und Handnägeln sowie Haare opfert.<sup>219</sup> Die Reisebeschreibungen des englischen Orientalisten William Marsden<sup>220</sup> sind dem Königsberger Transzendentalphilosophen für eine polemische Zuspitzung seiner Kritik nützlich. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Kant das 1760 anonym erschienene Buch *Du Culte des Dieux Fétiches* von Charles de Brosses bereits kannte, als er 1764 in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* über die in Afrika weit verbreitete »Religion der Fetische« schrieb. Nachdem der französische Gerichtspräsident über die Bewohner Afrikas mitgeteilt hatte, daß sie bei ihren Kultobjekten schwören und dies der einzige Eid sei, den diese treulosen Völker nicht zu brechen wagten,<sup>221</sup> gilt auch Kant das Schwören als kennzeichnend für diese »Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu sein scheint«: »Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muschel, oder jede andere gemeine Sache, so bald sie durch einige Worte eingeweiht worden, ist ein Gegenstand der Verehrung und der Anrufung in Eidschwüren.«<sup>222</sup> Der konfessionelle Hintergrund dieser Polemik war schon bei de Brosses kaum verhüllt.<sup>223</sup> Sein deutscher Übersetzer Christian Brandanus Hermann Pistorius widmet 1785 seine mit einem Einleitungsversuch über Aberglauben, Zauberei und Abgötterei und andern Zusätzen versehene Übersetzung *Ueber den Dienst der Fetischengötter oder Vergleichung der alten Religion Egyptens mit der heutigen Religion Nigritiens* dem Ober-Consistorialrat Spalding, der nicht nur sein Onkel, sondern auch ein Wortführer der Berliner Neologie ist. De Brosses ergründet die Entstehung der Religion, indem er von den afrikanischen Religionen seiner Zeit zurück auf das ägyptische Altertum schließt. Kennzeichnend für die Anfänge der Religion sei die »Verehrung gewisser irdischen und materiellen Gegenstände, die Fetischen bey den Afrikanischen Negern heissen«. Bereits hier wird dieser Begriff, »ob er sich gleich in seiner eigentlichen Bedeutung nur auf den Glauben der Afrikanischen Negern bezieht«,<sup>224</sup> auch auf andere Völker angewandt. In seinen Zusätzen kennzeichnet Pistorius die »Beschaffenheit des Fetischismus überhaupt«

<sup>219</sup> Siehe den Hinweis bei Böhme, *Fetischismus und Kultur*, S. 193 f. auf Willem Boßman, *Reyse nach Guinea, oder ausführliche Beschreibung dasiger Gold-Gruben/ Elephanten-Zähne und Sklaven-Handels/ nebst derer Einwohner Sitten/ Religion/ Regiment/ Kriegen/ Heyrathen und Begräbnissen/ auch alten hieselbst befindlichen Thieren/ so bishero in Europa unbekandt gewesen*, Hamburg 1708, S. 182 f.

<sup>220</sup> Kant bezieht sich auf die 1783 publizierte und bereits 1785 unter dem Titel *Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra in Ostindien* in deutscher Sprache erschienene *History of Sumatra*.

<sup>221</sup> Vgl. [de Brosses], *Ueber den Dienst der Fetischgötter*, S. 12.

<sup>222</sup> Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, S. 253.

<sup>223</sup> Siehe dazu Kohl, *Die Macht der Dinge*, S. 71–75.

<sup>224</sup> [De Brosses], *Ueber den Dienst der Fetischgötter*, S. 5.

durch einen Glauben an verborgene Kräfte und den Versuch, diese »zum Vortheil des Anbeters zu lenken und sie sich gewissermassen dienstbar zu machen.«<sup>225</sup> Damit setzt er ihn dem Aberglauben gleich:

Unter Aberglaube verstehe ich den Glauben an geheime Kräfte in die Sinne fallender Gegenstände, Handlungen und Worte, welchen der rohe unwissende Mensch Einflüsse auf sein Wohl oder Wehe zuschreibt, und eine diesem Glauben gemässe Bemühung, dieser Kräfte sich zu bemästern und ihre Einflüsse auf sich selbst oder auf andere herab zu leiten.<sup>226</sup>

Wie Christoph Meiners und Philipp Christian Reinhard verstehen de Brosses und Pistorius den Fetischismus als eine unterste Stufe der Religion, die durch den Fortschritt der Menschheit längst überwunden wurde,<sup>227</sup> schreiben ihn jedoch auch dem »Pöbel«<sup>228</sup> ihrer Zeit zu. Die gebildeten Aufklärer sahen die unteren Volksschichten Europas und die Bewohner fremder Kontinente auf derselben, frühen Stufe einer Entwicklung, auf deren höchster sie selbst standen.

Kant setzt die Eidpraxis der preußischen Rechtsverwaltung in eine offene Reihe mit den heidnischen Kulthandlungen. Die ethnographischen Beispiele sollen nicht ein weiteres Mal die menscheitsgeschichliche Rückständigkeit eines fremden Volkes veranschaulichen, sondern die Unaufgeklärtheit des eigenen Volkes in Sachen des Rechts. Indem er sich nicht direkt auf die preußische Rechtspraxis, sondern auf die der »Neger« bezieht, erzielt Kant, die Rechtsrituale vermeintlich fortschrittlicher Kulturmenschen indirekt gleichstellend mit einem rückständigen Aberglauben, eine polemische Wirkung: Diese wie jene »glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird« (MdS, 304). Damit richtet der Philosoph sich nicht gegen einen entwicklungsgeschichtlich zurückgebliebenen »Pöbel«, sondern gegen eine Justiz, die das Schwören für »ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres

<sup>225</sup> Pistorius, Einleitung, in: [De Brosses], *Ueber den Dienst der Fetischgötter*, S. 229.

<sup>226</sup> Ebd., S. 245. Crusius hatte 1767 definiert: »Es ist der Aberglaube eine verkehrte [...] Art theils zu denken von denen Dingen, durch welche die Welt und die Schicksale der Menschen regieret werden, theils deswegen allerlei Ungereimtes vorzunehmen, um eines gehofften Nutzens willen, deswegen auch solche Dinge zu tun, wodurch man mit jenen Ursachen in Verbindung zu kommen, sie gleichsam zu nötigen, daß sie uns helfen müssen, oder, was man wünscht, von ihnen zu erlangen vermeynet, durch erdichtete Gebräuche, Charaktere und Formeln [...] die Ursache des Glücks in Verbindung mit sich zu bringen« (Crusius, *Gründliche Belehrung vom Aberglauben*, S. 9 f.)

<sup>227</sup> Christoph Meiners, *Grundriß der Geschichte aller Religionen*, Lemgo 1785, und Philipp Christian Reinhard, *Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen*, Jena 1794; vgl. Kohl, *Die Macht der Dinge*, 77.

<sup>228</sup> [De Brosses], *Ueber den Dienst der Fetischgötter*, S. 154 und Pistorius, Einleitung, in: [De Brosses], *Ueber den Dienst der Fetischgötter*, S. 226.

Mittel der Aufdeckung des Verborgenen«<sup>229</sup> hält und durch die Bekräftigung eines vernunftwidrigen Glaubens den Fortschritt der Menschheit behindert. Keine Berücksichtigung findet dabei, daß die gerichtliche Wahrheitsermittlung durch Eide, wie Lévy-Bruhl bemerkt, einer höheren Zivilisationsstufe angehört,<sup>230</sup> da sie eine personifizierende Gottesvorstellung erfordert. Kant geht über alle Unterschiede zwischen dem monotheistischen Schwur und dem der Naturreligionen hinweg. Denn seine Verwerfung des Eidrituals richtet sich nicht allein gegen den heidnischen Glauben an eine magische Wirksamkeit der Form, sondern auch gegen eine theonome Gehorsamsethik, wie Wolff sie noch als politisch nützlich behauptet hatte.

Diese Taktik blieb den Lesern seiner Zeit nicht verborgen: Nachdem Schwab in seinen zuvor anonym erschienenen *Bemerkungen über den Kantischen Begriff vom gerichtlichen Eyd in der Metaphysischen Rechtslehre* bemerkt hatte, man müsse »sich in der That wundern, daß H. Kant nur von dem Gebrauche des Eydes bey solchen Völkern redet, welche die Vielgötterey glauben, und die wirklich mit dem Eyd allerley superstitiöse Meynungen verbinden, wovon er absichtlich die ungereimtesten ausgehoben zu haben scheint«,<sup>231</sup> problematisieren auch die *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer* einen Begriffsgebrauch, der »den Glauben an eine Gottheit mit den ausgeführten abergläubischen Vorstellungen gewisser heidnischer Völker in eine Klasse zu setzen scheint«.<sup>232</sup> Die polemische Ausweitung des Gebrauchs von Begriffen wie »Superstition«, »Heidentum« und »Fetischdienst« auf den eigenen Glauben, die staatlich anerkannten christlichen Bekenntnisse nämlich, soll abgewehrt werden durch die Behauptung des Unterschieds zwischen christlichem Monotheismus und heidnischer »Vielgötterey«.

Schwabs Versuch, der Kantschen Eidkritik zu begegnen, stand mit der preußischen Religionspolitik im Einklang. In seinem *Edict die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend* hatte der König erklärt, »daß es Uns ein großer Ernst ist, die christliche Religion in Unsern Staaten aufrecht zu erhalten, und so viel in Unserm Vermögen stehet, wahre Gottesfurcht bey dem Volke zu befördern«.<sup>233</sup> Das staatlich propagierte Bild von Gott war für die Zwecke des Philosophen nicht zu gebrauchen, im Gegenteil: Der darin enthaltene »Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, [müßte] zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre, die Grundlage machen«.<sup>234</sup> Gleichwohl konnte Kant bei seinem Versuch, eine Ethik der Vernunft zu begrün-

<sup>229</sup> Ebd.

<sup>230</sup> Vgl. Lévy-Bruhl, »La Preuve chez les »primitifs«, S. 10.

<sup>231</sup> [Schwab], *Bemerkungen*, S. 8.

<sup>232</sup> Ebd., S. 9. Vgl. Schwab, *Neun Gespräche*, S. 8.

<sup>233</sup> Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, Nr. 49, Sp. 2183.

<sup>234</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 443.

den, den hoheitlich sanktionierten Religionsbegriff nicht ignorieren. Als Professor der Universität Königsberg war er den Anordnungen des Königs in besonderem Maße verpflichtet. Wie die anderen Kritiker des Eids mußte auch Kant sich taktisch verhalten.

## Die Läuterung der *tortura spiritualis* durch die Universitätsphilosophie. Schwören nach Immanuel Kant

### *Kants Eide*

Die emanzipatorische Intention seiner Transzendentalphilosophie hat Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* 1781 öffentlich und unmißverständlich erklärt.<sup>1</sup> Daß Religion und Gesetzgebung sich bereitwillig zur Prüfung ihrer Geltungsansprüche vor den Gerichtshof der Vernunft zitieren lassen würden, war allerdings kaum zu erwarten. Daß Friedrich Wilhelm II. zwei Jahre nach seinem Regierungsantritt, im Juli 1788, seinen vormaligen Erzieher Johann Friedrich Wöllner zum Wirklichen Geheimen Staats- und Justizminister und zum Chef des geistlichen Departments ernennen würde, noch weniger. Bald darauf wurde das *Edikt die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend* erlassen.

Diese empirischen Kontingenzen sind der Transzendentalphilosophie nicht äußerlich geblieben.<sup>2</sup> Am 14. Juni 1792 verweigerte die Immediate Examinationskommission das Imprimatur für einen Aufsatz, der in der *Berlinischen Monatsschrift* erscheinen sollte. Kant nahm ihn in seine Religionslehre auf, die zur Ostermesse 1793 unter dem Titel *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* erschien. Wie er 1798, nach dem Tod des Königs und der Entlassung seines Ministers, in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* publik macht, war ihm im Oktober 1794 ein von Wöllner ausgefertigtes Handschreiben des Königs überstellt worden, den Vorwurf erhebend, er habe seine »Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung manchen Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums« (SdF, 6) mißbraucht. Dem König habe er, Kant, darauf geantwortet, er halte es

um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin

<sup>1</sup> »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« (KrV, A XI)

<sup>2</sup> Siehe zu diesem Vorgang Dilthey, »Der Streit Kants mit der Zensur« und Stangneth, »Kants schädliche Schriften«.

aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde (SdF, 10).

Zu bemerken ist, daß diese untertänige Treueversicherung zwar feierlich, nicht aber in der religiösen Form eines Eids gegeben wird: Kant schwört nicht bei Gott. Das ist kaum überraschend im Zusammenhang seiner eigenen Stellungnahmen zur Frage des Eids, bemerkenswert aber vor dem historischen Hintergrund einer Praxis, die für den alteuropäischen Herrschaftsverband konstitutiv war: Der Magistern, Doktoren, Professoren und Rektoren abgenommene Eid war »eine Brücke, die die Universitäten aus dem Zeitalter der mittelalterlichen Hochschulverfassung in die Zeit der konfessionellen Disziplinierung überführen half«. <sup>3</sup> Dem Absolutheitsanspruch des religiös fundierten Staates entsprach ein konfessioneller Zwang, der sich im Bekenntniseid institutionell konkretisierte. Er diente »als Norm und Verfahren, um Übereinstimmung zwischen persönlicher Gesinnung und staatlich gebotener Wertordnung herzustellen und zu kontrollieren«. <sup>4</sup> Für geistliche wie weltliche Amtstätigkeit war das beschworene Glaubensbekenntnis eine Voraussetzung. Nicht nur Pfarrer, auch Schullehrer und Universitätsprofessoren wurden auf Glaubenssätze eingeschworen, um die Verbreitung häretischer Lehren auszuschließen. In den sächsischen Herzogtümern Weimar, Coburg und Gotha mußten alle Prediger, Lehrer und öffentlichen Beamten – so noch 1776 Herder und Goethe – bei Antritt ihres Amtes einen Eid auf die Augsburger Konfession und das Konkordienbuch leisten. <sup>5</sup>

Johann David Michaelis' *Räsonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland* behandelt 1776 ausführlich das Thema der Promotionseide am Beispiel jener, die an der Universität Göttingen den angehenden Doktoren der Theologie wie den Magistern der Philosophie abverlangt wurden. Den Doktoreid der Theologen hatte jüngst der Hamburger Hauptpastor Goeze in Erinnerung gerufen, nachdem der Oberkonsistorialrat Büsching sich negativ über Geltung der symbo-

<sup>3</sup> Miethke, »Der Eid an der mittelalterlichen Universität«, S. 62. Siehe zu den mittelalterlichen Universitätseiden auch Prodi, »Il giuramento universitario tra corporazione, ideologia e confessione religiosa«.

<sup>4</sup> Schreiner, »Iuramentum Religionis«, S. 214.

<sup>5</sup> Vgl. Thudichum, *Geschichte des Eides*, S. 78. Die Eidformel lautete: »Ihr sollet geloben und schwören, etc. bei der reinen Lehrn und christlicher Bekenntnis dieser Lande, wie dieselbe in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession begriffen und im Christlichen Concordienbuche repetirt und wiederholt ist, beständig ohne einigen Falsch verbleiben und verharren, darwider nichts heimlich oder öffentlich practiciren, auch, wo ihr vermerket, daß andere solches thun wollen, dasselbe nicht verhalten, sondern ohne Scheu bald offenbaren. Wo auch Gott verhängen möchte, das er doch gnädig abwenden wolle, daß ihr euch selbstn durch Menschenwitz und Wahn von solcher reinen Lehre und Bekenntnis Gottes entweder zu den Papisten, Calvinisten oder anderen obbemeldter reiner Konfession widrigen Sekten abwenden würdet, Solches Ihro fürstl. Durchlaucht alsbald vermöge Eurer itzo leistender Pflicht und Eides ungescheut anmelden und dero fernerer Verordnung und Resolution hierinnen erwarten.« (Vgl. ebd.)

lischen Bücher geäußert hatte. Michaelis hält diesen Eid für entbehrlich, den Magistereid der Philosophen aber fordert er abzuschaffen, denn dieser sei »gleich von vorn an ein Religionseid, und zwar der nicht auf die natürliche zur Philosophie gehörende, sondern auf die christliche Religion«. <sup>6</sup> Ein Jude, Moses Mendelssohn zum Beispiel, könne in Göttingen folglich so wenig zum Magister werden wie Sokrates, den Michaelis als Vertreter einer natürlichen Religion anführt. Zudem werde durch eine neuere Eidformel dem König nicht nur »reverentia et gratus animus«, sondern auch »obsequium« gelobt, was den Promotionseid zu einem Huldigungseid mache, den ein Ausländer schwerlich erfüllen könne. <sup>7</sup>

Die Universität Königsberg, eine Stiftung des Landesherrn Herzog Albrecht, war seit ihrer Gründung im Jahre 1544 streng protestantisch, d. h. zunächst lutherisch ausgerichtet. Den Professoren und Studenten verlangte man einen Eid auf die »vera et pura Evangelii doctrina« ab. Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein wurden Katholiken oder Juden mit wenigen Ausnahmen zum Studium nicht zugelassen. Diese konfessionellen Beschränkungen galten für die Besetzung von Professorenämtern noch zur Zeit Kants. <sup>8</sup> Bei Antritt seiner ordentlichen Professur im Sommer 1770 hatte auch er einen öffentlichen Eid abgelegt, <sup>9</sup> mit dem er nicht nur versicherte, daß er »keine fanatischen Meinungen oder Sekten« gutheißen und verteidigen werde. Er bekannte sich auch zur »wahren und reinen Lehre des Evangeliums« und versprach, diese »heilige Lehre« durch sein Philosophieren nicht zu beschädigen. <sup>10</sup> 1780 wurde Kant zum Mitglied des Universitätsrats gewählt;

<sup>6</sup> Michaelis, *Räsonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland*, Tl. 4, S. 154.

<sup>7</sup> Ebd., S. 160 f.

<sup>8</sup> Vgl. Euler/Dietzsch, »Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg«, S. 93.

<sup>9</sup> Vgl. Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, S. 78.

<sup>10</sup> Die Eidformel ist in den Statuten der Universität Königsberg nachzulesen. Sie lautet: »Ego N. teste DEO juro, me Rectori praestitutum eam reverentiam, obedientiam ac fidem, quam legitimo meo Magistratu debeo. Me ad eundem absque contumacia ac recusatione venturum, Reipublicae consilio semper praesto futurum, quandocunque vocabor. Me nullas fanaticas opiniones ac sectas sive Anabaptistarum, sive Sacramentariorum, sive aliorum quorumcunque hic probaturum ac defensurum esse. Quinimo me amplecturum veram ac puram Evangelii Doctrinam, quam uno spiritu ac voce, una Ecclesia DEI Catholica profitetur, nec corrupturum doctrinam sacram ex Philosophia. Adversus Illustrissimum Prussiae Principem & c. Dominum nostrum Clementissimum, nulla me ratione ac via, nec publice, nec privatim, improbe, impie, seditiose, hostiliter consulturum, facturum moliturumve. In deliberationibus nihil consideraturum, nisi pietatem, honestatem ac publicam utilitatem. In cognoscendis causis, iisque dijudicandis, nihil nisi aequitatem spectaturum, ac quae sentiam, intelligam ac norim, candide dicturum. Nulla Decreta Senatus divulgaturum. Rationes bona fide ad aerarium relaturum. Denique concordiam publicam conservaturum omni cura ac studio, nec ullius unquam aut factionis, aut perniciosae dissensionis autorem fore. Perjurii DEUS vindex esto & Senatus./ Qui vero semel juraverit, iterum non jurabit temere.« (*Statuta Acad. Regiomontanae de A. 1554*, zit. n. Arnoldt, *Historie der Königsbergischen Universität*, S. 142)

1786 und 1788 übertrug man ihm das Amt des Rektors. Dabei hatte er abermals zu schwören.<sup>11</sup>

Beide Amtseide enthielten Treueversprechen gegenüber dem »Illustrissimum Prussiae Principem«. Seinem König hatte Kant darüber hinaus einen Huldigungseid geschworen. »Die Huldigung«, so liest man bei Rohr,

ist eine eydliche Versicherung von der Unterthänigkeit und Treue, welche ein Unterthan seinem Landes-Herrn leistet, und sind hierzu alle Unterthanen, Landsaßen und Einwohner, von was Condition sie auch seyn mögen, so oft verbunden, als sich eine Veränderung mit der Person des Landes-Herrn begiebt.<sup>12</sup>

Das war am 17. August 1786 geschehen: Friedrich Wilhelm II. hatte in der Nachfolge Friedrichs II. die Regierung des preußischen Staates angetreten. In Königsberg fand am 19. September die Erbhuldigung statt, bei der man unter anderen den Angehörigen der Stände, der Ministerien und der verschiedenen Verwaltungseinrichtungen einen Huldigungseid abverlangte.<sup>13</sup> Anwesend waren dabei auch Deputierte der Akademie.<sup>14</sup> In seiner Eigenschaft als Rektor der Albertina war Kant mit der Organisation der Feierlichkeiten beauftragt.<sup>15</sup> Am Vortag wurde

<sup>11</sup> Die Formel des Rektoreids lautet nach den Statuten: »Ego N. juro teste DEO, me velle veram Christi Religionem pie casteque colere. Rectori & Primoribus hujus scholae obedire, & eosdem digna reverentia prosequi, neque ulla dictorum factorumve contumelia afficere. Adversus ILLUSTRISSIMUM PRUSSIAE PRINCIPEM &c. Remque publ. cum scholae tum harum urbium, nihil hostiliter, nihil improbe nec scelerate moliri, aut machinari, ulla ratione ac via. In jus me vocatum coram Rectore comparere ac Causam dicere. Denique primo quoque tempore ex Oppidis discedere, si propter improbitatem a coetu Scholasticorum amovear. Atque si discedens quid debitorum reliquerim, nec disolverim, revocatum a Rectore vel fatisfacere statim, vel coram Rectore praesentem sistere intra duorum mensium spatium.

Cum autem Jurisjurandi singularis religio neque profananda esse videatur, cumque multi pueri aetate & animo imbecilli atque imprudenti adduci ad hanc Professionem nominis soleant, qui pueri adhuc fuerint, stipulata manu eos promittere jubebit Rector recitata Capita, monebitque Jurisjurandi hanc promissionem loco accipi, ut meminerint se juratos esse, cum primum quae religio jurisjurandi sit intelligere cooperint. Sed & aliis in promissionibus solennis jurisjurandi sanctitas, nisi re flagitante, non usurpabitur, at stipulatione res peragetur.« (zit. n. Arnoldt, *Historie der Königsbergischen Universität*, S. 148 f.)

<sup>12</sup> Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der großen Herren*, S. 657.

<sup>13</sup> Siehe dazu *Historische Nachricht von denen Feyerlichkeiten*, S. 10–19.

<sup>14</sup> Ebd., S. 12.

<sup>15</sup> Siehe dazu Euler, »Immanuel Kants Amtstätigkeit«, S. 67–73. Es wird berichtet: »Ueberhaupt war die Sittsamkeit, Ordnung und das anständige Betragen der Studenten während dieser ganzen Zeit allerdings bemerkenswerth. Selbst das friedliche und freundschaftliche Zusammentreten mit der jungen Kaufmannschaft nach der Begleitung des Königs lieferte den vollen Beweis, daß die Academischen Bürger Königsbergs sich in der neuern Zeiten mehr ihrem erhabenen Zwecke näherten, als wohl bei gleichen Umständen auf irgend einer anderen Universität geschehen seyn würde.« (Wadzeck/Wippel, *Geschichte der Erbhuldigungen*, S. 75)

neben einigen Mitgliedern des Senats<sup>16</sup> auch Kant persönlich dem neuen König vorgestellt.<sup>17</sup> Am Tag der Huldigung schworen die Anwesenden »zu Gott dem Allwissenden und Allmächtigen einen leiblichen Eyd«. <sup>18</sup> Von seinen Universitäts- und Huldigungseiden unterscheidet jenes briefliche Versprechen, das Kant Friedrich Wilhelm II. später »als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan« geben sollte, sich nicht allein durch seinen negativen Gehalt. Vielleicht unterscheidet es sich davon auch durch seine Ironie,<sup>19</sup> zweifellos aber formal durch die Unterlassung einer Bezugnahme auf Gott.

### *Rechtsphilosophie und Rechtspolitik*

Durch die staatliche Repression war die Spätaufklärung auf ihre institutionellen Voraussetzungen verwiesen worden. Die Debatte um das Wöllnersche Religionsedikt kann als Fortsetzung der berühmteren Diskussion um die Frage »Was ist Aufklärung?« aus dem Jahre 1784 gelten.<sup>20</sup> In seiner Beantwortung dieser Frage hatte Kant sich nach Mendelssohn und Zöllner<sup>21</sup> über die Frage der Amtseide unmißverständlich geäußert: Eine eidliche Bindung an dogmatische Glaubenssätze sei mit dem hier propagierten »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«<sup>22</sup> als Befreiung zum Selbstdenken nicht vereinbar. Auf die Frage, ob »etwa eine Kirchenversammlung« berechtigt sei, »sich eidlich unter einander auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelst ihrer über

<sup>16</sup> *Historische Nachricht von denen Feyerlichkeiten*, S. 10.

<sup>17</sup> Vgl. Jachmann, *Immanuel Kant*, S. 143. Am 21. September fand ein weiterer feierlicher Akt in der Schloßkirche statt, wobei Oberhofprediger Johann Ernst Schultz die »Huldigungspredigt« hielt. An dieser Zeremonie hat Kant nicht teilgenommen – es wird behauptet, er habe sich davor »gedrückt« (Vorländer, *Immanuel Kant*, Bd. 2, S. 48).

<sup>18</sup> Die Formel des Huldigungseids lautete: »Ich gelobe und schwöre für mich und in die Seele meines Machtgebers, zu Gott dem Allwissenden und Allmächtigen einen leiblichen Eyd, daß ich dem Allerdurchlauchtigsten, Großmächtigen Fürsten und Herrn, Herrn Friedrich Wilhelm, Könige von Preußen, [...] meinem Allergnädigsten Könige, als meinem rechtmäßigen Landes=Herrn und Erb=Könige [...] eine rechte wahre Erbhuldigung leiste, und verspreche ich hiermit und in Kraft dieses meines Körperlichen Eydes, daß ich Hochgedachter Seiner Königlichen Majestät und Dero Königlichen Erben und Nachfolgern, wie obgemeldet, zu allen Zeiten getreu, gehorsam, gewärtig und unterthänig seyn [...] wolle [...]. Getreulich ohne alle Gefährde. So wahr mir Gott helfe durch seinen Sohn Jesum Christum.« (*Historische Nachricht von denen Feyerlichkeiten*, S. 32 f.)

<sup>19</sup> Losurdo weist darauf hin, daß im zweiten Teil der *Metaphysik der Sitten* die kasuistische Frage behandelt wird: »Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z.B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen.« (Vgl. Losurdo, *Freiheit, Recht und Revolution*, S. 186)

<sup>20</sup> Siehe dazu Kemper, »Obskurantismus als Mittel der Politik«.

<sup>21</sup> Zöllner, *Mendelssohns Jerusalem*. Siehe dazu Schulz, »Kant und die Berliner Aufklärung«.

<sup>22</sup> Kant, »Was ist Aufklärung?«, S. 35.

das Volk zu führen und diese sogar zu verewigen«,<sup>23</sup> gibt er eine eindeutige Antwort: »Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig«; er wäre »ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht«.<sup>24</sup>

Die Reflexion auf das Institutionelle der Aufklärung setzt sich fort in der letzten von Kant selbst publizierten Schrift über den *Streit der Fakultäten*, die auf das »Ende der Aufklärung« reagiert.<sup>25</sup> Kants Begriff der Universität und ihrer Philosophie gehören der Epoche des »absoluten Beamtenstaats« an, die Conrad Bornhak mit den Gründungen in Halle und Berlin, 1694 und 1810, anfangen und enden läßt.<sup>26</sup> Das Berufsbeamtentum ist eine politische Schöpfung der Monarchie: Ein effizienter Beamtenapparat war für eine zentrale Verwaltung erforderlich, die sich gegen die ständischen Gewalten durchsetzen mußte. Darum sorgte schon der frühneuzeitliche Staat für eine bessere Ausbildung seiner immer zahlreicheren Diener. Zwar waren auch die früheren Universitäten Stiftungen der Landesobrigkeit, Halle aber war die erste Gründung des modernen Staats. Ihre Bezeichnung als »Universität« erinnert noch an die »universitas«<sup>27</sup> des Mittelalters und damit an eine im Genossenschaftswesen verankerte Rechtskonstruktion, die eigene Rechtspersönlichkeit und Autonomie beinhaltet. Die korporative Verfassung blieb auch den landesherrlichen Stiftungen erhalten, deren Satzungen zwar der höheren Bestätigung bedurften, deren Verwaltung aber den Lehrenden vorbehalten war. Nachdem im Zuge der Konfessionalisierung das Kanzleramt zu einem Bestandteil der Landeshoheit geworden war, nahmen deren Aufsichtsbefugnisse beständig zu. Die Professoren wurden nicht nur durch den Landesherrn ernannt, sondern auch versorgt, mußten also nicht mehr allein vom Stiftungsvermögen und den Kolleggeldern der Studierenden leben. Der Charakter einer autonomen Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden ging den Universitäten damit allerdings verloren. Der Stand des durch den Landesherrn berufenen und besoldeten Universitätsprofessors näherte sich dem des Staatsbeamten an. Damit wurden die Universitätseide zu Amtseiden, die zur Loyalität gegenüber dem Staatsoberhaupt verbanden, und die »licentia docendi« zu einem kontrollierten »officium«, was zu einer Verschmelzung des wissenschaftlichen Berufsethos mit dem des Staatsdiensts führte.<sup>28</sup> Das *Allge-*

<sup>23</sup> Ebd., S. 32 f.

<sup>24</sup> Ebd., S. 39.

<sup>25</sup> Siehe dazu Lestition, »Kant and the End of the Enlightenment in Prussia«, v. a. S. 98–108. In einem Brief an Kiesewetter vom 13. Dezember 1793 wendet Kant sich gegen die Immediat-Examinations-Kommission und erwähnt in diesem Zusammenhang zum ersten Mal seine Absicht, der Zensur-Frage eine besondere Schrift zu widmen; vgl. AA XI, S. 476 f. Mit der Arbeit am *Streit der Fakultäten* begonnen hat Kant im Frühjahr 1794.

<sup>26</sup> Bornhak, *Geschichte der preussischen Universitätsverwaltung*, S. 54.

<sup>27</sup> Vgl. Quantin, »*Universitas*«.

<sup>28</sup> Vgl. Boehm, »*Libertas Scholastica* und *Negotium Scholare*«, S. 643.

*meine Landrecht für die königlich Preussischen Staaten* erklärte 1794 die Schulen und Universitäten zu »Veranstaltungen des Staates« und die Lehrer und Professoren zu »Königlichen Beamten«. <sup>29</sup> Sie waren dazu bestimmt, »die Sicherheit, die gute Ordnung, und den Wohlstand des Staats unterhalten und befördern zu helfen«, und »außer den allgemeinen Unterthanenpflichten, dem Oberhaupte besondre Treue und Gehorsam schuldig«. Ein jeder sollte »nach der Beschaffenheit seines Amtes, und nach dem Inhalte seiner Instruktion, dem Staate noch zu besondern Diensten durch Eid und Pflicht zugethan« sein. <sup>30</sup> Als Kant der empirisch vorfindlichen Universität ein Vernunftprinzip unterlegen wollte, hatte er also eine Staatsanstalt vor Augen, die in erster Linie mit der Produktion und Reproduktion der Beamten-schaft beauftragt war. Nicht nur die Lernenden sollten zu Staatsdienern werden, die Lehrenden selbst waren schon Beamte.

Die Unterscheidung von »öffentlichem« und »privatem« Vernunftgebrauch, die Kant 1784 in einer Inversion des bis dahin üblichen Begriffsgebrauchs getroffen hatte, <sup>31</sup> um ein kritisches Rasonieren jenseits ihrer Amtstätigkeit auch den Staatsdienern einzuräumen, verliert fünfzehn Jahre später an Bedeutung. Die Mitglieder der oberen Fakultäten sollen nun an die Statuten der Regierung gebunden sein und als deren »Werkzeuge« (SdF, 18) nur lehren, was ihnen befohlen ist – »(mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle), weil sie sich bei Antrittung ihres Amtes durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben« (SdF, 19). Weil die Annahme und Befolgung des Gebotenen nicht leeres Vorgeben oder Lüge sein darf, muß dem Gehorsam allerdings ein freies Urteil hinzutreten. Vertraglich gebundenen Befehlsempfängern steht es nicht zu. Die Professoren der oberen Fakultäten sollten in der Lehre auf die Bibel, das Landrecht und die Medizinalordnung verpflichtet bleiben. <sup>32</sup> Allein in der unteren Fakultät hatte die Lehre von solcher Bevormundung frei zu sein. Denn Philosophie sollte Selbstgesetzgebung der Vernunft sein, und diese Autonomie durfte durch kein fremdes Gesetz eingeschränkt werden. Statt ihrer bisherigen propädeutischen schrieb Kant der unteren Fakultät eine Wahrheitsfunktion zu, die eine Universität erst von einer bloßen Fachhochschule unterscheidet. <sup>33</sup>

Auch die Angehörigen der anderen Fakultäten sollten jenseits der Lehre frei sein, sich an einem philosophischen, auf Wahrheit ausgerichteten Gelehrtenstreit zu beteiligen. Allerdings untersagt die Universitäts-Schrift, über die *Bien* nicht ganz angemessen sagt, daß sie die »die Radikalität der Abhandlung von 1784 abmildert«, <sup>34</sup> den Gelehrten, sich »vertraulich ans Volk« zu wenden. Nunmehr

<sup>29</sup> *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, Teil II, Titel 12, § 1, § 73, S. 548, 587.

<sup>30</sup> Ebd., Teil II, Titel 10, §§ 1–3, S. 538.

<sup>31</sup> Siehe dazu Laursen, »The subversive Kant«.

<sup>32</sup> Siehe dazu Brandt, *Universität*, S. 77–82.

<sup>33</sup> Siehe dazu Hammerstein, »Vom Rang der Wissenschaften«.

<sup>34</sup> *Bien*, »Rasonierfreiheit und Gehorsampflicht«, S. 631.

gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen für sich nicht anständig finde (SdF, 34).

Der Abhandlung von 1798 zufolge hängt das Recht auf Freiheit von staatlicher Zensur sowohl vom Autor ab als auch vom Adressaten: Allein solche Philosophen, die ein universitäres Amt ausüben, sind frei sich an andere beamtete Philosophen zu richten. Die Universitätsphilosophie würde nicht unmittelbar Zwecken der Regierung dienen, mittelbar aber durchaus. Die Universität ist als Reformagentur des absoluten Beamtenstaats konzipiert: Die Gelehrten sollen sich »ehrerbietig an den Staat« (SdF, 89) wenden, der sich bezüglich seiner Vorschriften für die medizinischen, theologischen und juristischen Fakultäten über deren Wahrheit und Zweckmäßigkeit von den Philosophen belehren lassen möge, auf daß »die obren Fakultäten (selbst besser belehrt) die Beamte immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen« (SdF, 24 f.).

Indem sie nicht zuletzt das Verhältnis der philosophischen Fakultät zur juristischen bestimmt, expliziert Kants Universitätslehre die institutionellen Voraussetzungen der zeitnah verfaßten *Metaphysik der Sitten*. Nachdem die positive Religion aus Gründen der Staatsräson einer Beurteilung durch die philosophische Kritik entzogen worden war, sollte sich bei der Ausführung einer transzendental gesicherten Rechtstheorie *a priori* deren Verhältnis zum positiven Recht als ein weiteres politisches Problem erweisen. Die Professoren der juristischen Fakultät haben nach dem »öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch« (ebd.) ohne jede kritische Prüfung dieser Satzungen zu lehren, »denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist«. Deshalb wäre es »lächerlich«, so Kant, »sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen« (SdF, 25). Das entsprach der Gesetzeslage: »Am allerwenigsten«, so hatte der König von Preußen im Publikationspatent des Allgemeinen Landrechts von 1794 bestimmt,

soll von diesem Zeitpunkte an, kein Collegium, Gericht, oder Justiz-Bedienter sich unterfangen, [...] von klaren und deutlichen Vorschriften der Gesetze, auf den Grund eines vermeinten philosophischen Raisonnements, oder unter dem Vorwande einer aus dem Zwecke und der Absicht des Gesetzes abzuleitenden Auslegung, die geringste eigenmächtige Abweichung, bey Vermeidung Unserer höchsten Ungnade und schwerer Ahndung, sich zu erlauben.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Friedrich Wilhelm II., *Patent wegen Publication des neuen allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten*, S. 207.

Dem Urteil der unteren Fakultät aber sollte nach Kant auch das positive Recht unterworfen sein.

Zuständig war die Philosophie ihrem Selbstverständnis nach also auch für die Beurteilung solcher Gesetze, die sie faktisch selbst in die Schranken wiesen. Ein kritischer, freier und öffentlicher Vernunftgebrauch war nur in einem staatsfreien Raum möglich, der allein durch den Staat eröffnet werden konnte. Durch die preußische Zensurgesetzgebung aber war das Rasonieren der Beobachtung einer Behörde unterstellt worden, die mit der Befugnis ausgestattet war, im Interesse der öffentlichen Ordnung über philosophische Aussagen juristisch zu urteilen. Kant hat sich in dieser Situation nicht auf die selbst erklärten Vorrechte der unteren Fakultät berufen. Schon gar hat er sich jedes »öffentliche Urteil« über die Zensurgesetze strikt untersagt, obwohl er »in der Qualität des Gelehrten« seiner Aufklärungsschrift zufolge frei gewesen wäre, »vor dem ganzen Publicum der Leserwelt«<sup>36</sup> von seiner Vernunft Gebrauch zu machen: Der Aufforderung Berens', in der *Berlinischen Monatsschrift* gegen das Edikt die Denkfreiheit zu verteidigen,<sup>37</sup> kam er nicht nach. In einem Brief an Kiesewetter vom 13. Dezember 1793 heißt es vielmehr, man müsse »sich gedulden, dem Gesetz genaue Folge leisten und die Mißbräuche der litterarischen Polizeyverwaltung zu rügen auf ruhigere Zeiten aussetzen«.<sup>38</sup> Borowski berichtet, von Kant ermahnt worden zu sein, »sich ja an den Buchstaben des Religionsediktes, das vom König sanktioniert wäre, aufs genaueste zu halten«.<sup>39</sup>

Verständlich wird diese Zurückhaltung vor dem Hintergrund der 1798 dann publik gemachten Revision seines Aufklärungsprogramms: Kant hat seine Meinung nur im Raum der universitären Öffentlichkeit in der Qualität eines Mitglieds der philosophischen Fakultät frei geäußert. Darauf beruft er sich in seinem Antwortschreiben an den König: Er habe weder »als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen« (SdF, 7), noch »als Volkslehrer, in Schriften«, über das Christentum und seine Schriften geurteilt. Seine Religionschrift sei »für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch«, das »nur eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt« (SdF, 8). Kant greift damit ein Kriterium des Zensors auf: Hillmer hatte im Frühjahr 1792 eine Publikation des später in die Religions-Schrift aufgenommen Aufsatzes »Über das radikale Böse« genehmigt, »weil er, nach sorgfältiger Durchlesung, diese Schrift«, so berichtet der Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift* an Kant, »wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, Untersuchungs-

<sup>36</sup> Kant, »Was ist Aufklärung?«, S. 37.

<sup>37</sup> Vgl. Berens, Brief an Immanuel Kant vom 25. Oktober 1788, in: AA X, S. 552–554.

<sup>38</sup> Kant, Brief an Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter vom 13. Dezember 1793, in: AA XI, 476–477, 476.

<sup>39</sup> Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, S. 75.

und Unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt, bestimmt u. genießbar finde«. <sup>40</sup>

Eine Aufhebung des Publikationsverbots war durch diese Rechtfertigung allerdings nicht zu erreichen. Das hatte Konsequenzen für Kants Rechtslehre: Er mußte sie unter der Voraussetzung schreiben, daß auch im Raum der gelehrten Republik die Feder nicht frei war. Religion und Recht zugehörig, politisch also doppelt belangvoll, war der Eid. <sup>41</sup> Beispielhaft für die Sichtweise eines Administrationsangehörigen ist Ernst Ferdinand Kleins Aufsatz »Über die Eide«: »Wir haben den Eid zum Bande aller geselligen Ordnung gemacht«, behauptet der später mit der Abfassung eines *Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten* Betraute:

Ihm danken die Fürsten die Sicherheit ihres Throns, die Obrigkeiten ihr Ansehen, die Feldherren den Gehorsam des Heers, die Republiken ihre Freiheit, und ieder Bürger des Staates die Sicherheit seiner Besitzthümer, seiner Ehre und seines Lebens. Er soll das Zaubermittel seyn, welches den Lügner dahin bringen soll, zum Nachtheil seines Vermögens, seiner Ehre, auch wohl seiner Freiheit und seines Lebens die Wahrheit zu sagen. <sup>42</sup>

Im Gegensatz zum herkömmlichen Naturrecht der Juristen hatte eine metaphysische Rechtslehre sich jedoch nicht empirisch an einer bestehenden, staatlich sanktionierten Rechtsordnung zu orientieren. »Es ist ein alter Wunsch«, so heißt es bereits in der ersten *Kritik*, »der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge.« (KrV, B 358) Der Zugang zu solchen Prinzipien sollte allein einer synthetischen Erkenntnis aus Begriffen, nicht aber der Empirie möglich und damit der Philosophie vorbehalten sein. Eben sein Vernunftbegriff des Rechts sollte den Philosophen befähigen und berechtigen, kritisch über positives Recht zu urteilen.

### *Verfolgung und die Kunst des Schreibens*

Im Anschluß an Hermann Cohen haben die Leser Kants auch im 20. Jahrhundert bemängelt, daß seine Rechtsphilosophie, wie sie in der *Metaphysik der Sitten* niedergelegt ist, die geforderte Sicherung jedes Satzes durch strenge Deduktion aus den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Vernunfttätigkeit nicht leis-

<sup>40</sup> Biester, Brief an Immanuel Kant vom 6. März 1792, in: AA XI, S. 328–330, 329.

<sup>41</sup> Auch Hüning weist darauf hin, daß Kant seine Ausführungen zum Eid in der *Rechtslehre* mit Rücksicht auf die Zensur formulieren mußte; vgl. Hüning, »Unrechtmäßiger Geisteszwang«, S. 243.

<sup>42</sup> Klein, »Ueber den Eid«, S. 1.

tet. Von einigen originellen Abwandlungen abgesehen, so Christian Ritter, bleibe Kants Rechtsgedanke der Tradition verhaftet und in den absolutistischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts befangen. Er habe sich seit den Frühschriften bruchlos entwickelt, sodaß keine kritische von einer vor-kritischen Phase zu unterscheiden sei: »Die sein Rechtsdenken wesentlich prägende rechtslogische Intention führt nirgends zu einer transzendental gesicherten Rechtsaprioristik.«<sup>43</sup>

Erklärt hat man diesen Mangel mit Verweis auf die unvermeidliche Aporetik einer Metaphysik des Rechts: Hans-Georg Deggau hat aufgezeigt, daß »der Zusammenhang des Rechts mit der nicht rechtlich verfaßten Welt der gesellschaftlichen und körperlichen Verhältnisse nicht widerspruchsfrei herzustellen ist.«<sup>44</sup> So gelinge es auch Kant nicht, das System des Rechts als intelligible Ordnung mit den Gegenständen zu vermitteln, die durch es geregelt werden sollen. Nachdem die erste Kritik erklärt hatte, daß auch für das Recht apodiktische Gewißheit nachzuweisen ist aufgrund einer a priori gegebenen Regel, nach der über Recht und Unrecht erst zu entscheiden sei (vgl. KrV, B 504–508), konnte die *Metaphysik der Sitten* in ihrer Vorrede lediglich »metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« ankündigen. Ein System wäre nur mit Rücksicht auf eine empirische Mannigfaltigkeit der Rechtsfälle zu entwickeln (vgl. MdS, 205). Deren vollständige Erfassung aber ist unmöglich. Dieses Problem einer Vermittlung von Apriorischem und Empirischem ist jedoch auch als ein politisches zu begreifen: Während die Juristen »nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht« (SdF, 23) ihre Lehren schöpfen, soll der philosophischen Kritik auch das königlich sanktionierte Recht unterworfen sein. Im preußischen Staat aber hat die Metaphysik ihr selbst geschaffenes Richteramt nur in engen Grenzen und mit großer Vorsicht ausüben können. Daß die als transzendentalphilosophische Geltungstheorie sich ankündigende Rechtslehre Kants seinen Lesern nicht auf der Höhe des Kritizismus zu sein scheint, könnte einen Grund also auch darin haben, daß sie der Wirklichkeit nicht nur philosophisch, sondern auch politisch Rechnung zu tragen hatte.

Die Freiheit zur öffentlichen Meinungsäußerung war keine Gegebenheit, von der die Aufklärungsphilosophie ausgehen konnte, sondern eine von ihr erst erhobene Forderung.<sup>45</sup> Jede Deutung ihrer Schriften hat diesen historischen Umstand zu beachten. Denn er bedingt deren Verfaßtheit. Die öffentliche Darstellung der

<sup>43</sup> Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants*, S. 339.

<sup>44</sup> Deggau, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, S. 307.

<sup>45</sup> Losurdo betont »die große Bedeutung der für die deutsche klassische Philosophie bestehenden Notwendigkeit, die Zensur zu besänftigen oder zu umgehen und damit nach einem Kompromiß mit der herrschenden Macht zu suchen« (Losurdo, *Freiheit, Recht und Revolution*, S. 212). Gideon Stiening hat darauf hingewiesen, daß Kant als *civis academicus* der Königsberger Albertina nicht nur durch seine Schriften zum Gegenstand der Universitätszensur, sondern in seinen verschiedenen Ämtern als Professor und Dekan der philosophischen Fakultät sowie insbesondere als Rektor höchstselbst zum Zensor und damit Ausübenden einer Zensurinstitution wurde. In dieser Amtstätigkeit bestehe zu seiner Philosophie kein Widerspruch, da letztere wohl eine staatliche Zensur

Philosophie ist auch eine politische Handlung. Ein Leser der kantischen Rechtslehre und berühmter Verächter der Universitätsphilosophie hat dies übersehen und ihre häufig bemängelte Unverständlichkeit nur durch die »Altersschwäche« der Verfassers zu erklären gewußt. Was als »eine Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer«<sup>46</sup> erscheint, ist nicht vorschnell abzuwerten, sondern mit Rücksicht auf seine historischen Entstehungsbedingungen zu lesen. Daß Kant in der Vorrede zu *Metaphysik der Sitten* auf den »so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit« (MdS, 206) und besonders auf die diesbezügliche Kritik Garves eingeht, ist ein Wink. Wie sein Buch über die Religion ist auch dieses ein »verschlossenes Buch«: verschlossen für das Volk, für einige Gelehrte, nicht zuletzt aber für die staatliche Zensur. Der populärphilosophischen Forderung nach Allgemeinverständlichkeit entgegen hat er sich einer traditionsreichen Kunst des Schreibens bedient. Benjamins Feststellung, »daß Kants Prosa selbst einen Limes der hohen Kunstprosa darstellt«,<sup>47</sup> trifft auch in diesem Sinne zu: Unverständlichkeit ist eine unter Zensurbedingungen entwickelte Strategie, die auch der Vordenker der Aufklärung verfolgte, wo er von einem politisch belangvollen Gegenstand wie dem Eid handelt, in dem Religion und Recht sich verbinden. Darauf gibt auch der »Beschluss« der Sittenlehre einen Hinweis:

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: ›Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen‹. Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt (Quintiliani Inst. Orat. Lib. 3. cap. i.). – Hierin taten ihm die Richter von Athen, als Menschen, zwar sehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfahren sie ganz rechtlich und konsequent; denn, wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat), befohlen wäre: daß es Götter gebe. (MdS, 486)

Der Verweis auf Quintilian ist irreführend, tatsächlich wird Ciceros *De natura deorum* 1, 63 zitiert, einer der Überlieferungszeugen für Protagoras' hier in lateinischer Sprache wiedergegebenen Satz: »De divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere.«<sup>48</sup> Der vollständige Satz begründet dieses Nichtwissen mit der Nicht-Wahrnehmbarkeit der Götter und der Kürze des menschlichen Lebens.<sup>49</sup> Verschiedenen Quellen ist zu entnehmen, daß er einen Asebie-Prozeß gegen seinen Verfasser zur

ablehne, nicht aber eine universitäre. Vgl. Stiening, »Die ›Freiheit der gelehrten Feder‹ und der ›Strich des Censors‹«.

<sup>46</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, S. 483.

<sup>47</sup> Benjamin, Brief an Gershom Scholem vom 22. Oktober 1917, in: Ders., *Gesammelte Briefe*, Bd. 1, S. 388–397, 390.

<sup>48</sup> Cicero, *Vom Wesen der Götter*, I, 63, S. 52. Vgl. Scholten, *Die Sophistik*, S. 49.

<sup>49</sup> Vgl. Protagoras, *Über die Götter*, S. 265.

Folge hatte. Zwar wurden die Athener durch das Theater zum Beispiel mit ähnlichen Aussagen über die Götter konfrontiert, hier aber hatte nicht ein Dichter eine dramatische Person sprechen lassen, sondern ein Lehrer öffentlich erklärt, das Göttliche sei der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich, und diese negative Erkenntnis an seine Schüler weitergegeben.<sup>50</sup> Weil ein solcher Agnostizismus mit dem Kultwesen Athens nicht vereinbar war, konnte er als eine Gefahr für die Ordnung der Stadt angesehen werden.

Indem Kant an Protagoras erinnert, stellt er die eigene Schrift in den Horizont einer Problematik, die es noch im 18. Jahrhundert zu berücksichtigen galt: den Konflikt zwischen Philosophie und Politik. Der Philosoph strebt nach Weisheit; das Leben der Polis basiert auf Meinungen und Vorstellungen, die auch juristische Praktiken wie das Schwören erst möglich machen. Diese Grundlagen hätten einer rationalen Prüfung nicht standgehalten, waren durch ein politisch rücksichtsloses Weisheitsstreben also bedroht.<sup>51</sup> Nach Leo Strauss waren die Philosophen der Antike im Wissen um diesen Konflikt darauf bedacht, ihre öffentliche, exoterische Lehre, von einer geheimen, esoterischen zu unterscheiden. Als einem der letzten sei diese Praxis im Jahrhundert der Aufklärung noch Lessing vertraut gewesen. Dessen Schrift *Leibnitz von den ewigen Strafen*<sup>52</sup> handelt im Zusammenhang des politisch belangvollen Dogmas von der Ewigkeit der Höllenstrafen, zwischen den Zeilen aber auch von der Kunst, zwischen den Zeilen zu schreiben.<sup>53</sup> Ihre Notwendigkeit hat Lessing nach Strauss in Folge einer Erfahrung wiederentdeckt, die nach Plato den Philosophen ausmacht: die Konversion des Erkennenden im Bruch mit der *doxa*. Als ein Bürger der Stadt kann er seine Erkenntnis nur zwischen den Zeilen den Wenigen mitteilen, die dort zu lesen wissen.<sup>54</sup> Solcher Künste mußte auch der Königsberger Philosoph sich bedienen, wo er zu der Staatsform Preußens und der

<sup>50</sup> Vgl. Scholten, *Die Sophistik*, S. 50.

<sup>51</sup> »Philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society.« (Strauss, »On a forgotten kind of writing«, S. 64)

<sup>52</sup> Lessing, »Leibnitz von den ewigen Strafen«.

<sup>53</sup> »He discussed it as dearly and as fully as could be done by someone who still accepted exoticism not merely as a strange fact of the past, but rather as an intelligible necessity for all times and, therefore, as a principle guiding his own literary activity.« (Strauss, »Exoteric Teaching«, S. 64) Eberhard hatte Leibniz eine unaufrichtige Anpassung an die Orthodoxie unterstellt: »Da ihm so viel daran gelegen war, seine Philosophie allgemein zu machen: so suchte er sie den herrschenden Lehrsätzen aller Partheyen anzupassen, sie ihnen allen für ihre Meinung günstig und vortheilhaft zu zeigen, um sich aller Beyfall zu verschaffen.« (Eberhard, *Neue Apologie*, S. 396) Dagegen verteidigt Lessing Leibniz' Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas als exoterische Fassung einer »großen esoterischen Wahrheit« der Philosophie. Siehe dazu Aner, *Theologie der Lessingzeit*, S. 270–285.

<sup>54</sup> »Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines« (Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 25). Zu Kant siehe schon Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, S. 215.

Möglichkeit ihrer revolutionären Veränderung Stellung nahm,<sup>55</sup> oder von den politisch geschützten Grundlagen des Gemeinwesens handelte.<sup>56</sup>

Den konkreten Bezug auf den Eidschwur stellt in seinem Kommentar zur Verbannung des Protagoras erst Kant her. Bei Cicero heißt es weniger konkret:

Deshalb haben auch viele, wie ich annehme, gezögert, sich zu einem solchen Satze zu bekennen, da ja nicht einmal der bloße Zweifel der Strafe hatte entrinnen können. Was werden wir erst über die Tempelräuber, die Gottlosen und die Meineidigen sagen?<sup>57</sup>

Kant dagegen zielt am Ende seiner *Metaphysik der Sitten* auf das konflikthafte Verhältnis, in dem skeptische, agnostische oder gar atheistische Lehren zur staatlich sanktionierten Praxis des Schwörens stehen. In seinem *Ius naturae*, auf dessen Grundlage Kant seine Vorlesungen über Naturrecht hielt, hatte Achenwall erklärt, für die eidliche Absicherung einer Aussage sei es notwendig, daß der Schwörende es für sicher hält, daß Gott existiert, und daß dieser die Gedanken und Absichten der Menschen kennt und Lügen und Treulosigkeit straft.<sup>58</sup> Aus diesem Grund galten Atheisten den Theoretikern des Naturrechts als nicht eidfähig. Weil die öffentliche Behauptung, Gott existiere nicht, eine notwendige Voraussetzung des Schwörens negiert, folgert nicht nur Wolff, »daß man die Atheisterei wegen des Eydes im gemeinen Wesen nicht dulden kann«.<sup>59</sup> Nachdem der König in seinem Religionsedikt zum Ausdruck gebracht hatte, »daß es Uns ein großer Ernst ist, die christliche Religion in Unsern Staaten aufrecht zu erhalten, und so viel in Unserm Vermögen stehet, wahre Gottesfurcht bey dem Volke zu befördern«,<sup>60</sup> mußte Kant die Frage der Existenz Gottes als ein Politikum behandeln und unter dem Eindruck des Zensuredikts mit Konsequenzen rechnen, wie er sie in Erinnerung an Protagoras allegorisch antizipierte. Seine *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* hat er als Untertan Friedrich Wilhelms II. verfasst,<sup>61</sup> der in Preußen bis zu seinem Tod im November 1797 regierte.

<sup>55</sup> Siehe dazu Losurdo, *Freiheit, Recht und Revolution*, S. 179–220.

<sup>56</sup> Siehe dazu Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft*, S. 36–39.

<sup>57</sup> Cicero, *Vom Wesen der Götter*, I, 63, S. 53.

<sup>58</sup> »Iuramenti finis est, vt is, cuius gratia iuratur, certior fiat de mente iurantis: et iuramenti promissorii finis specialis est, vt acceptans certior fiat de fide promittentis. [...] Vt vero finis iste obtineri possit, necesse est, vt iurans pro certo habeat, Deum existere, eumque nosse hominum cogitationes et intentiones, et punire mendacia atque perfidiam.« (Achenwall, *Ius naturae*, § 232, S. 205)

<sup>59</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 331.

<sup>60</sup> Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, 1788, Nr. 49, Sp. 2183.

<sup>61</sup> Die Druckschrift ist im Januar 1797 an die Öffentlichkeit gekommen (vgl. Ludwig, »Einleitung«, S. XXII). Den Abschluß des Manuskripts für die Rechtslehre datiert Ludwig auf Oktober 1796, für die Tugendlehre auf Februar 1797 (vgl. ebd., S. XXIII).

Wie eine Anmerkung zur 1798 erschienenen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erkennen läßt, wußte Kant sehr genau um das Interesse der Regierung an einer religiösen Gewissensbindung. Die Anmerkung gibt eine der Anekdoten von Friedrich II. wieder, die Nicolai nach dessen Tod gesammelt und publiziert hatte:

Als Er mit dem sel. Sulzer vom Erziehungswesen sprach, und dieser bei der Gelegenheit äußerte: Der Mensch habe von Natur weniger Neigung zum Bösen als zum Guten; so schüttelte der König den Kopf, und sagte lächelnd: je vois bien, mon cher Sulzer, que vous ne connaissez pas comme moi cette race maudite à laquelle nous appartenons.<sup>62</sup>

Kant setzt dem folgende Erläuterung hinzu:

Zum Charakter unserer Gattung gehört auch: daß sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde; indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird, eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhehrt, so macht sich diese zum Meister über jene, und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten: ein Übel, was den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener große Monarch, indem er öffentlich blos der oberste Diener des Staats zu sein bekannte, seufzend in sich das Gegentheil in seinem Privatgeständniß nicht bergen konnte, doch mit der Entschuldigung für seine Person, diese Verderbtheit der schlimmen Rasse, welche Menschengattung heißt, zuzurechnen.<sup>63</sup>

Vor allem den Eid mußte ein politisch kluger Regent unter Voraussetzung einer pessimistischen Anthropologie als unentbehrliches Instrument einer innerlichen Disziplinierung begreifen. Das galt für Friedrich II., wie Kant nach dessen Tod einräumte, mehr noch mußte es aber für dessen Nachfolger gelten. Die Auffassung, eine unaufgeklärte Religiosität sei politisch notwendig für Zwecke der Disziplinierung, teilte Kant keineswegs. Gleichwohl behandelt er den Eid mit Vorsicht. Denn die öffentliche Äußerung der gegenteiligen Auffassung hätte Repressionen zur Folge gehabt.

»Religion«, so erklärt der »Beschluss« der Tugendlehre, »liegt jenseits aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus.« (MdS, 488) Gegenstand der letzteren

<sup>62</sup> Friedrich Nicolai, *Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen*, 21790, 3. Heft, S. 274 f., zit. n. AA VII, S. 370.

<sup>63</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 332 f.

sind allein immanente, zwischenmenschliche Verhältnisse, nicht aber transzendente Verhältnisse zwischen Menschen und Gott. Insofern handelt ihr Verfasser seiner dem König gegebenen Zusicherung getreu, sich zu Fragen der Religion öffentlich nicht zu äußern. Allein § 40 scheint gegen sie zu verstoßen: Denn für den Eid, der hier zum Thema wird, ist der Transzendenzbezug wesentlich. Darum kommt Kant nicht umhin, an dieser Stelle seiner Rechtslehre von Religionssachen zu handeln. Seine Antizipation sollte sich erfüllen: Zu der Behauptung, daß »der gerichtliche Eyd von Rechtswegen aufgehoben werden sollte«, konnte ein Kritiker seine Argumentation in mehreren Streitschriften verlängern, um die rechtspolitischen Konsequenzen der metaphysischen Rechtslehre deutlich zu machen: »Das letztere sagt zwar H. Kant nicht ausdrücklich, und er ist zu klug so etwas zu sagen: aber es folgt durch einen strengen Schluß aus seinen Prämissen, so unrichtig und widersprechend auch die letzteren sind.«<sup>64</sup> Tatsächlich meinten um 1800 viele, diesen Schluß ziehen zu müssen. Johann Gottlieb Fichtes 1797 erschienene *Grundlage des Naturrechts* scheint die Kantsche Position in wünschenswerter Klarheit wiederzugeben.<sup>65</sup> Negativ entscheidet in der Frage, ob der Eid ein »nothwendiges Mittel zur Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft«<sup>66</sup> ist, auch eine im gleichen Jahr ohne Angabe von Autor und Ort erschienene Schrift *Ueber den Eid*, die sich im gleichen Zug bemüht, eine drohende Inkrimination abzuwehren: »Wer der Aufklärung die Schuld irgendeines Uebels beymißt, der weiß nicht, was Aufklärung ist.«<sup>67</sup> Der anonyme Verfasser hält mit der Erklärung nicht zurück, »daß das positive Gesetz unmoralisch sey, welches von den Eiden Rechte und Pflichten abhängig macht«,<sup>68</sup> und daß »es eine für die menschliche Gesellschaft viel zu

<sup>64</sup> [Schwab], *Noch etwas über den Kantischen Begriff vom gerichtlichen Eyd*, S. 20 f.

<sup>65</sup> »Da er die Verschuldung der blossen Unwahrhaftigkeit nicht fürchtet, so muss er glauben, dass der Aufruf Gottes zum Zeugen ein übernatürliches, unbegreifliches, und magisches Mittel sey, sich die Ahndung desselben zuzuziehen, wenn man falsch schwört. Dies ist nun ohne alle Zweifel die wahre Natur des der moralischen Religion völlig widerstreitenden Aberglaubens. Der Staat würde in diesem Falle auf die Fortdauer der Unmoralität rechnen, und dieselbe aus allen Kräften befördern müssen, da er davon seine Sicherheit abhängig gemacht hat; welches widersinnig ist. Demnach läßt sich der Eid nur als eine feierliche Versicherung vorstellen; und er kann nicht Statt haben, ausser da, wo in einer Privatsache die eine Parthei es freiwillig auf diese Versicherung der ändern ankommen lassen will. Volenti non fit injuna. In einer öffentlichen Angelegenheit kann er nie angewendet werden; denn der Regent kann dem gemeinen Wesen nichts von seinem Rechte vergeben. – Ist nur die Gesetzgebung sorgfältig genug, so daß sie nichts ohne öffentliche Sanktion abmachen läßt, was derselben bedarf; ist die Policei nur wachsam genug; hat nur der Richter nicht bloß sein Formular im Kopfe, sondern noch überdies gesunden Menschenverstand, so wird es des Eides nie bedürfen.« (Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 83–84) Fichte hat auf die Zensur wenig Rücksicht genommen. 1798 brach der sogenannte »Atheismusstreit« aus, in dessen Folge er seinen Lehrstuhl verlor.

<sup>66</sup> Anon., *Ueber den Eid*, S. 26.

<sup>67</sup> Ebd., S. 8.

<sup>68</sup> Ebd., S. 31.

gefährliche Sache ist, positive Strafen bloß auf den Eid der Zeugen und des Beleidigten zu dictiren.«<sup>69</sup> Zu begründen weiß er dies gemäß der Kantschen Sittenlehre.<sup>70</sup> Bejaht wird eine natürliche Religion, der die furchterregende Vorstellung einer göttlichen Sanktionsinstanz fremd ist.<sup>71</sup> Unter dieser Voraussetzung hält er die Forderung nach einem Verzicht auf den Gebrauch des Eids für philosophisch folgerichtig, politisch aber wenig aussichtsreich:

An sich möchte wohl die practische Anwendbarkeit des Vorschlages: die Eide ganz abzuschaffen, nicht zu bezweifeln seyn. Und doch ist die Realisierung desselben nicht zu hoffen, weil die Regenten nicht einräumen werden, daß die Religion eine bloße Privatsache sey, daß ihnen das Recht nicht zustehe, sich derselben zu Staatsendzwecken zu bedienen, und daß sie in Rücksicht auf die Religion bloß negative Regentpflichten haben.<sup>72</sup>

Johann Christoph Schwab macht in seiner Kritik der Kantschen Eidlehre geltend, daß »das Dogma von dem Daseyn Gottes eine Art von Fundamentalgesetz ist.«<sup>73</sup> In einer bürgerlichen Gesellschaft, in der »alle das Daseyn Gottes glauben, und dabei überzeugt sind, daß keine bürgerliche Gesellschaft ohne einen solchen Glauben bestehen könne«,<sup>74</sup> sei gesetzlich nicht zu verfügen, daß alle Mitglieder des Staates an Gott zu glauben haben, wohl aber, daß ein erklärter Gottesleugner im Staat nicht zu dulden ist.<sup>75</sup> Das wird erläutert mit Bezug auf den Eid.<sup>76</sup> Ausdrücklich

<sup>69</sup> Ebd., S. 32.

<sup>70</sup> »Jeder aus der Sinnlichkeit hergenommene Zusatz zu den moralischen Bewegungsgründen ist unächt und untergräbt das Sittengesetz, weil er dem Begriff der Pflicht sinnliche Vorstellungen unterschiebt, wodurch der sinnliche Mensch gereizt wird, dem Sittengesetz zuwider zu handeln, wenn er die Möglichkeit vor sich sieht, dennoch der Strafe zu entgehen oder die Belohnung zu erhalten, die ihm der Zusatz ankündigt.« (Ebd., S. 25)

<sup>71</sup> »Alles, was die positiven Religionen mehr enthalten als in der natürlichen Religion enthalten ist, beruht entweder auf Heucheley, oder auf sinnlichen Vorstellungen, denn die natürliche Religion enthält alles, was in der Religion nicht sinnlich und doch der Vernunft angemessen ist. Also sind alle aus der positiven Religion hergenommene in der natürlichen Religion nicht enthaltene Bewegungsgründe zur Beobachtung der Pflicht bloß sinnlich, also unächt und verwerflich.« (Ebd., S. 26)

<sup>72</sup> Ebd., S. 46 f. Angesichts dieses Konflikts von aufklärerischer Philosophie und absolutistischen Herrschaftsansprüchen, macht der anonyme Verfasser einen wegweisenden Vorschlag: »Will man den Eid beybehalten, so ist freilich zu wünschen, daß einem jeden die Wahl gelassen werde, entweder die hergebrachte religiöse Formel zu brauchen, oder den zu beschwörenden Satz, bloß unter der Erklärung zu versichern, daß er sich im Fall einer behaupteten Unwahrheit oder Verletzung des Versprechens, den Strafen des Meineides unterwerfe.« (Ebd., S. 44)

<sup>73</sup> Schwab, *Neun Gespräche*, S. 101.

<sup>74</sup> [Schwab], *Noch etwas über den Kantischen Begriff vom gerichtlichen Eyd*, S. 10.

<sup>75</sup> Ebd., S. 13.

<sup>76</sup> »Das Volk, das weiß, daß seine Gesetzgeber, seine Richter, seine Prediger, seine Philosophen u. s. w. den Eyd für eine abergläubische Ceremonie halten, (und warum sollte dieses nicht zu seiner

erklärt Schwab in einer weiteren Stellungnahme, der Staat habe das Recht, Kant für seine Kritik des Eids zur Rechenschaft zu ziehen:

Denn wenn ein Schriftsteller sich die Freiheit nehmen darf, dem Staat öffentlich ins Gesicht zu sagen, daß seine Gesetzgebung, in einem ihrer wesentlichen Punkte, *auf einem Aberglauben beruhe*, und daß durch Vollziehung eines seiner Gesetze, *dem Bürger Unrecht geschehe*; warum soll der Staat nicht das Recht haben, einen solchen Schriftsteller zur Verantwortung zu ziehen?<sup>77</sup>

Kants schriftliche Äußerungen über den Eid sind jedoch weniger eindeutig als Schwabs Konsequenzenmacherei unterstellt. Davon zeugt die Uneinigkeit der Kommentatoren: Meister bemängelt 1810, Kant wolle »mit dem Tadel des gemeinen Begriffes zugleich den Eid überhaupt verwerflich machen«; der Philosoph sei es »sich und der Menschheit schuldig, daß er diesen Begriff immer mehr und mehr ausbilde«, was die Kantsche Rechtslehre jedoch schuldig bleibe: »Widerlegung ist eigentlich diese ganze Schrift.«<sup>78</sup> Stäudlin verzeichnet in seiner *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide* von 1824, Kant habe den Eid »gänzlich verworfen«.<sup>79</sup> Göschel, der 1837 für eine Restauration des Eids eintritt, bemerkt, Kant sehe »in dem Aberglauben die einzige Basis des Eids, in dem religiösen oder superstitiösen Eide die unerläßliche Bedingung aller Treue und alles Glaubens unter den Menschen, und das einzige Band, welches die Gesellschaft zusammen hält«.<sup>80</sup> Am Ende des 19. Jahrhunderts kann Göpfert wiederum bei Kant nur eine »Verwerfung des Eides« erkennen.<sup>81</sup> Die Aufklärung habe »wie mit dem Glauben an Gott, auch mit dem Eid aufräumen woll[en]«.<sup>82</sup> Auch in der neueren Kommentarliteratur finden sich unterschiedlichste Deutungen: Während Annen bei Kant »eine radikale Verurteilung des Eides«<sup>83</sup> feststellt, deutet Brandt seine Ausführungen als eine Zulassung des Eids, die einen »Beigeschmack der Sophistik«<sup>84</sup> habe. Der Garant des Rechts, so werde argumentiert, müsse auch mit rechtswidrigen Mitteln am Leben erhalten werden: »Damit das Recht im Staat real wird und bleibt, muß in bestimmten Zonen das Vernunftrecht suspendiert werden und auch das Verbotene auf Dauer in

Kenntnis kommen, wenn es öffentlich gelehrt wird?) wird dem Richter, der ihm einen Eyd ansinnt, ins Gesicht lachen: und wenn dieser sein Ansinnen durch Ihren und den Kantischen Grund unterstützt, daß eben doch der Eyd zur Rechtsverwaltung unentbehrlich sey, so wird das Volk mit Recht glauben, daß man es zum besten haben wolle.« ([Schwab], *Sendschreiben*, S. 25 f.)

<sup>77</sup> [Schwab], *Sendschreiben*, S. 6.

<sup>78</sup> Meister, *Ueber den Eid*, S. 80.

<sup>79</sup> Stäudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, S. 130.

<sup>80</sup> Göschel, *Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche*, S. 33.

<sup>81</sup> Göpfert, *Der Eid*, S. 135.

<sup>82</sup> Ebd., S. 130.

<sup>83</sup> Annen, *Das Problem der Wahrhaftigkeit*, S. 216.

<sup>84</sup> Brandt, *Universität*, S. 112.

die Rechtspraxis Eingang finden wie z.B. die ›tortura spiritualis‹.<sup>85</sup> Prodi meint, Kant habe »hinsichtlich des Eides eine kopernikanische Wende vollzogen: Gott leitete nun seine Kraft und seine Existenz selbst von der Notwendigkeit ab zu schwören, die in der Natur der menschlichen Gesellschaft lag, und nicht umgekehrt.«<sup>86</sup> Zuletzt hat Dieter Hüning in der bisher umfangreichsten Studie zu Kants Ausführungen über den Eid deren verwirrende Widersprüchlichkeit wieder hervorgehoben: Man gewinne den Eindruck, Kant habe die Rationalisierung eines Rechtsinstituts unternommen, dessen Berechtigung zu seiner Zeit bereits fraglich war.<sup>87</sup>

Vor allem beziehen diese Deutungen sich auf den einschlägigen § 40 der Rechtslehre »Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung (cautio iuratoria)«. Der Titel signalisiert einen Bezug auf die Lehre der Juristen – den Begriff »cautio iuratoria« hat Kant aus Achenwalls *Ius naturae* übernommen,<sup>88</sup> dem Versuch eines Juristen, die vorfindlichen Bestimmungen des positiven Rechts am Leitfaden naturrechtlicher Prinzipien zu systematisieren.<sup>89</sup> Das Verhältnis dieses Unternehmens zum geltenden Recht ist unkritisch: Die Ausführungen Achenwalls beschränken sich auf eine Beschreibung der juristischen Funktion des Eids als Sicherheitsleistung. Kant dagegen fragt kritisch nach deren Rechtmäßigkeit. Doch ist bei genauer Lektüre seines Textes eine Konfrontation unvereinbarer Ansichten zu beobachten. Ein erster Satz gibt die traditionelle Begründung einer Notwendigkeit des Eids und des ihn ermöglichenden Glaubens wieder:

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall, daß ihre Aussage falsch wäre, genötigt werden könnten; wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. (MdS, 303)

Diese hier auch grammatisch in die Möglichkeitsform versetzte Argumentation der Juristen wird im folgenden einer philosophischen Kritik unterzogen. Dabei hat nicht die Philosophie allein das Wort. Vielmehr stellt sie ihre Argumente den juristischen gegenüber, ohne in dieser Streitsache am Ende zu entscheiden. Tatsächlich kann kaum von einem Argumentationsgang die Rede sein; es kommt lediglich zu

<sup>85</sup> Brandt, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 220.

<sup>86</sup> Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 405. Ähnlich schon Stäudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, S. 135: »Die Obrigkeit soll befehlen, Gott oder Götter zu glauben und zu bekennen, ja sie soll befehlen, daß Gott sei, nur darum, damit sie Eide schwören lassen könne.«

<sup>87</sup> Vgl. Hüning, »Unrechtmäßiger Geisteszwang«, S. 251.

<sup>88</sup> Darauf weist Hüning hin; vgl. ebd., S. 235 f.

<sup>89</sup> Vgl. Achenwall, *Ius naturae*, § 232, S. 205.

einer Klärung unvereinbarer Positionen. Deren unüberwindbare Distanz gibt auch das Schriftbild zu erkennen: Typographisch ist sie durch Spiegelstriche und Absätze markiert.

Ein erster Einwand hebt auf einen unmoralischen Aberglauben ab, der dieser Rechtspraxis zugrunde liege. Die Übereinstimmung mit Kants an anderer Stelle im eigenen Namen vorgetragene Kritik an einer Religion der Observanzen läßt den Leser vermuten, auch an dieser Stelle spreche der Philosoph selbst. Der Status der hier getroffenen Aussagen ist jedoch in hohem Maße ungewiß. Gegen die Kritik am Fetischglauben wird im Indikativ die rechtspraktisch orientierte Aussage gestellt, daß solche Superstition für die Rechtssprechung unentbehrlich »ist«. Diese These wird weder als Zitat markiert, noch mit anderen Mitteln distanziert, und doch ist sie dem Verfasser dieses Textes kaum zuzurechnen. Erst die folgende, einen ersten Absatz schließende Feststellung, ein zum Schwören verpflichtendes Gesetz diene den Zwecken des Gerichts, erlaubt es, diese Rede als Rede der Kritik zu identifizieren, die solche Rechtfertigungsgründe zurückweist. Der folgende Absatz kommt zu dem Schluß, daß die Forderung eines Eids von der einen Partei wie die an die andere Partei ergehende Forderung, diesen Eid als Beweisgrund zu akzeptieren, »an sich unrecht« ist. Gegen dieses wohl philosophische Urteil wird jedoch abermals ein Argument der politischen Klugheit gesetzt, das allerdings von einer Kondition abhängig gemacht wird: »Wenn man annimmt«, daß allein der Eid in gewissen Fällen eine Ermittlung der Wahrheit ermöglicht, sei er im *status civilis* rechtspraktisch gerechtfertigt. Ihre Apostrophierung als »Geisteszwang (*tortura spiritualis*)« unterstreicht, daß die Eidnahme mit der folgenden Behauptung unverlierbarer Freiheitsrechte so wenig zu vereinbaren ist wie die Forderung, daß für Zwecke der Rechtssprechung bei jedem Bürger Gottgläubigkeit vorausgesetzt werden »muß«. Die zuvor in kritischer Absicht vorgetragene These, eine Vereidigung wecke nicht moralisches Pflichtbewußtsein, sondern Furcht vor einem strafenden Gott, erfährt jedoch eine pragmatische Wendung: Nur solche Furcht könne abergläubisch geneigte Menschen wirksam zur Wahrhaftigkeit anhalten. Die Ansicht, dieses Mittel sei durch seine Zweckdienlichkeit gerechtfertigt, wird dem »Gerichtshof« zugeschrieben, nachdem ein vorhergehender Paragraph dieser Argumentationsweise den »Fehler der *Erschleichung* (*vitium subreptionis*)«<sup>90</sup> nachgewiesen hatte. Auch hier wird dagegen ein rechtsphilosophisches Urteil gesetzt: Die Sanktionierung der Eidnahme durch den Gesetzgeber sei »im Grunde unrecht«, Verlet-

<sup>90</sup> »Es ist ein gewöhnlicher Fehler der *Erschleichung* (*vitium subreptionis*) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten: da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. – Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese spezifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.« (MdS, 297) Hüning dient diese Warnung als Leitfaden für die Beurteilung der kritischen Ausführungen, die Kant bezüglich des Eids entwickelt; vgl. Hüning, »Unrechtmäßiger Geisteszwang«, S. 245.

zung einer natürlichen Freiheit nämlich, auf die der Mensch unverändert auch nach dem Verlassen des Naturzustands im Gesellschaftszustand noch Anspruch habe. Damit schließt die Rechtslehre ihre Behandlung des Eids, ohne zu einem eigentlichen Schluß gekommen zu sein – seine Abschaffung fordert sie nicht.

Vielmehr erachtet Kant in einer langen Anmerkung zu diesem Paragraphen zunächst die Amtseide als nützlich, sofern sie nicht als promissorische, sondern als assertorische abgenommen werden: Der Beamte solle nicht im vorhinein, sondern im nachhinein seine Amtstreue versichern. Begründet wird diese Empfehlung anhand des weniger philosophischen denn pragmatischen Kriteriums der Wirksamkeit: Ein Versprechenseid könne innerlich unter den Vorbehalt nicht absehbarer Bedingungen einer zukünftigen Amtsführung gestellt werden. Während er die Rechtmäßigkeit der Amtseide also nicht in Frage stellt, begründet Kant ausführlich, warum das Beschwören des Glaubens von einem Gericht nicht verlangt werden »kann« – hier steht zunächst nicht die Vereinbarkeit des Schwörens mit natürlichen Freiheitsrechten in Frage, sondern eine Erkenntnismöglichkeit der Vernunft: Nach Kant »enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann.« (MdS, 305) Wie diese Bemerkungen erkennen lassen berühren Kants Ausführungen zum Eid das Herzstück seiner philosophischen Theologie: die Ersetzung des theoretischen Gottesbeweises durch einen Vernunftglauben.

### *Das Ende der Gottesfurcht*

Der neuzeitliche »Gott der reinen Vernunft« ist ein Konstrukt der Philosophen. In ihren Systemen sollte es die Übereinstimmung von *ordo rerum* und *ordo idearum* garantieren. Auch in der Naturrechtslehre fungiert Gott als Garant.<sup>91</sup> Grotius erklärt,

daß die wahre, allen Zeiten gemeinsame Religion auf vier Sätzen hauptsächlich ruht; der erste ist, daß Gott *ist* und daß es nur *einen* Gott gibt. Der zweite, daß Gott nichts Sichtbares ist, sondern ein geistiges Wesen; der dritte, daß Gott die menschlichen Angelegenheiten leitet und nach Billigkeit entscheidet; der vierte, daß Gott alle Dinge außer sich selbst geschaffen hat.<sup>92</sup>

Daß dieser Glaube von allen Menschen geteilt wird, sei »in der Natur der Sache« begründet: »Die Sinne lehren uns, daß alle Dinge zwar geschaffen sind, aber daß

<sup>91</sup> Zu Grotius siehe Grunert, *Normbegründung und politische Legitimität*, S. 77–107.

<sup>92</sup> Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II, 20, XLV, 1, S. 358.

letzten Endes alle geschaffenen Dinge zu etwas nicht Geschaffenem hinführen.«<sup>93</sup> Gott ist demnach eine *prima causa*, auf die alles Seiende zurückgeführt werden kann, die also den Regress von Bedingten zum Unbedingten beendet und darum auch von den Philosophen zur Begründung ihrer Systemkonstruktionen in Anspruch genommen werden kann.

Die Prolegomena zu *De iure belli ac pacis* experimentieren allerdings mit einem Gedanken scholastischer Herkunft, den sie noch im Irrealis vortragen, der langfristig aber die Annahme eines göttlichen Grunds der Gesetze erübrigen sollte:

Diese hier dargelegten Bestimmungen würden auch Platz greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die größte Sünde nicht geschehen könnte, daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere.<sup>94</sup>

Die erste Quelle des Rechts ist nach Grotius eine natürliche Vernunft, die den Menschen zur Einsicht in die Naturordnung befähigt. Zwar führt er den göttlichen Willen als eine zweite Quelle des Naturrechts an, macht durch sein Gedankenexperiment jedoch deutlich, daß es Geltung auch beanspruchen könnte, falls es keinen Gott gäbe. Denn Gott könne allein solche Handlungen gebieten, deren moralische Notwendigkeit in einer ewigen Ordnung der Natur ihren eigentlichen Grund habe: »So wenig also Gott es bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier sind, ebenso wenig kann er bewirken, daß das nach seiner inneren Natur Schlechte nicht schlecht sei.«<sup>95</sup> Die Ordnung der Natur aber vermöge der Mensch auch ohne göttliche Vermittlung kraft der Vernunft zu erkennen.

Die Annahme eines göttlichen Gesetzgebers sollte jedoch nicht nur einer *more geometrico* verfahrenen Rechtslehre Halt geben, sie sollte auch die Rechtssubjekte zum Gesetzesgehorsam bewegen. Grotius läßt keinen Zweifel daran, daß die Religion »große Wirkungen in der menschlichen Gesellschaft« hat, und nennt sie mit Platon »die Schutzwehr der Macht und der Gesetze und das Band des sittlichen Lebens«.<sup>96</sup> Nicht zuletzt erlaube diese Annahme es, die Untertanen innerlich zu verpflichten: »Denn die Gerechtigkeit bringt die Ruhe des Gewissens, die Ungerechtigkeit die Qualen des Gewissens.«<sup>97</sup> Pufendorf mißt dem so große Bedeutung bei, daß er sich trotz der Zugeständnisse Grotius' gegen dessen unfrome Hypothese wendet.<sup>98</sup> Den juridischen Begriff der Obligation bindet er eng an den theo-

<sup>93</sup> Ebd., II, 20, XLV, 2, S. 359.

<sup>94</sup> Ebd., Vorrede, 2, S. 33. Zur scholastischen Tradition dieses Arguments siehe Chroust, »Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition«.

<sup>95</sup> Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I, I, X, 5, S. 51.

<sup>96</sup> Ebd., II, 20, XLIV, 3, S. 357.

<sup>97</sup> Ebd., Vorrede, 20, S. 35.

<sup>98</sup> Vgl. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, III, § 19, S. 153.

logischen Begriff einer Schuld des Menschen gegenüber Gott, um die Verpflichtungskraft des Zivilgesetzes im göttlichen Willen zu begründen.<sup>99</sup>

Wo die Rechtslehrer von der praktischen Funktion der Religion im Gemeinwesen handeln, nehmen sie nicht auf den Gott der Philosophen Bezug, sondern auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den zürnenden und strafenden Gott des Alten Testaments. Nur ein furchterregender Gott, wie das Mittelalter ihn lebhaft imaginiert hatte, konnte in den Dienst der Rechtsaufsicht gestellt werden. »Der Gedanke, daß die Gottheit die schuldigen Menschen straft«, so Jean Delumeau,

ist sicher so alt wie die Menschheit, im Alten Testament ist er aber besonders ausgeprägt. Angesichts tragischer Ereignisse lag es den Männern der Kirche mehr denn je nahe, diesen Gedanken aus den Heiligen Schriften herauszulösen und ihn den verängstigten Massen als letzte Erklärung vorzuführen, an der es keinen Zweifel mehr geben konnte. Der Zusammenhang zwischen Verbrechen und göttlicher Strafe noch auf Erden wurde für die abendländische Mentalität immer mehr zur Selbstverständlichkeit.<sup>100</sup>

Auch die traditionelle Lehre vom Eid stützte sich auf die religiöse Vorstellung einer engen Wechselbeziehung zwischen menschlichem Handeln und göttlichem Einwirken auf das Geschehen in der Welt. Die Konzeption einer bedingten Selbstverfluchung ging davon aus, die Gottheit werde den Meineid bestrafen. Die Juristen schrieben damit eine Theologie der Vergeltung fort, die auch von der protestantischen Orthodoxie propagiert wurde. Die Vorstellung eines gerechten, strafenden und rächenden Richter Gottes war konfessionsübergreifend im Bewußtsein der Untertanen verankert.<sup>101</sup> Nicht nur die Kirche, auch der Staat konnte die sündenbewußte Angst für Zwecke der Zucht gebrauchen – im 17. und 18. Jahrhundert gerieten das Jüngste Gericht und die Höllenstrafen zunehmend unter eine juristische Perspektive.<sup>102</sup> Eine in jeder Hinsicht vollkommene Gottheit wurde von den Rechtsgelehrten als Gewalt in Anspruch genommen, die von den Mängeln der staatlichen frei ist: Die göttliche Gewalt erschöpft sich nicht im zeitlich begrenzten Diesseits, sondern erstreckt sich auf das Jenseits und seine Ewigkeit.<sup>103</sup> Neben dem Prädikat der Allmächtigkeit sollten dieser übermenschlichen Gewalt auch die der Allgegenwärtigkeit und Allwissenheit zukommen. Denn ihrer Aufsicht sollten auch solche Handlungen nicht entgehen, die dem Staat im Inneren seiner Unterta-

<sup>99</sup> Vgl. Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, S. 81.

<sup>100</sup> Delumeau, *Angst im Abendland*, S. 340 f.

<sup>101</sup> Für Frankreich siehe Delumeau, *Le péché et la peur*, S. 447–469.

<sup>102</sup> Für Frankreich siehe Minois, *Die Hölle*, S. 332–339.

<sup>103</sup> »Alle rechtlichen Leute billigen die Gerechtigkeit und verdammen die Ungerechtigkeit; die letztere hat Gott zum Feinde, die erstere zum Beschützer. Von dem Gericht, das diesem Leben nachfolgt, gibt uns Gott Kenntnis, indem er seine Macht schon in diesem Leben bemerkbar macht, wie viele geschichtliche Beispiele lehren.« (Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Vorrede 20, S. 35)

nen verborgen blieben.<sup>104</sup> Grotius konnte darum behaupten, das Recht wirke noch da, wo menschliche Zwangsgewalt es nicht durchzusetzen vermag. Gesetzesverstöße konnten wohl staatlicher, nicht jedoch göttlicher Strafe entgehen – das schärften auch die Prediger ihren Zuhörern ein.<sup>105</sup>

Ähnlich argumentiert im 18. Jahrhundert noch Christian Wolff. Er geht davon aus, »daß Gott dem Menschen kein ander Gesetze als das Gesetze der Natur geben kann«,<sup>106</sup> hält also eine Annahme seiner Gesetzgeberschaft wie Grotius für begründungstheoretisch entbehrlich. Im Hinblick auf die Rechtspraxis aber scheint sie ihm weiterhin notwendig: Nur eine »kindliche Furcht vor Gott« könne die »gemeinen Leut[e], die nur an ihren Sinnen, der Einbildungs-Krafft und Affecten handeln«,<sup>107</sup> zur Verfolgung des Guten bewegen. Da sie zu seiner vernünftigen Erkenntnis, die ihr Tun und Lassen bestimmen sollte, nicht fähig sind, sei die Mehrzahl der Untertanen nur durch die sinnlich vermittelte Furcht vor einer allmächtigen Strafgewalt zum Gesetzesgehorsam anzuhalten.<sup>108</sup> Erst im 19. Jahrhundert setzte sich der Gedanke durch, daß der Meineid kein Religionsdelikt, sondern ein Verbrechen gegen die Rechtspflege sei.<sup>109</sup> Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts war in der juristischen Literatur die Auffassung verbreitet, es sei Aufgabe der weltlichen Obrigkeit, die Ehre Gottes vor Beleidigungen zu schützen und im Falle ihrer Verletzung den Erzürrnten durch die Verhängung von Strafen zu versöhnen.<sup>110</sup> Das unter Friedrich Wilhelm I. erlassene *Revidierte Preußische Landrecht* von 1721 steht in seiner Strafauffassung noch in der Tradition der *Constitutio Criminalis Carolina* und der Kur-sächsischen Institutionen. Einflußreich hatte Benedict Carpzov diese theokratische Auffassung formuliert:<sup>111</sup> Gott, der oberste Strafrichter habe den Kaiser als irdi-

<sup>104</sup> »Mit dem dritten Gebot wird die Kenntnis und Sorge Gottes für die menschlichen Angelegenheiten, einschließlich der Gedanken, angezeigt, denn dies ist die Grundlage des Schwures. Denn Gott sieht auch das Herz und wird als Rächer für den Betrug angerufen, womit auch die Gerechtigkeit und Macht Gottes ausgedrückt ist.« (Ebd., II, 20, XLV, S. 359)

<sup>105</sup> Vgl. Haag, *Predigt und Gesellschaft*, S. 310 f.

<sup>106</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 29, S. 21.

<sup>107</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 367, S. 326 f.

<sup>108</sup> »Ein Mensch, der GOtt erkennt, ist vergewissert, daß er das böse straffet und fürchtet sich vor ihm. Wenn er demnach weiß, daß etwas seinem Willen zuwieder ist und er es bestraffe, wenn man thut oder auch unterläset, was er haben will; so wird er aus Furcht für GOtt unterlassen, was er sonst thun würde, und thun, was er sonst lassen würde.« (Ebd., § 366, S. 322 f.)

<sup>109</sup> Vgl. Liszt, *Die falsche Aussage*.

<sup>110</sup> Vgl. Leutenbauer, *Das Delikt der Gotteslästerung*, S. 167 f.

<sup>111</sup> Vgl. Sellert/Rüping, *Studien- und Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Bd. 1: Sellert, *Von den Anfängen bis zur Aufklärung*, S. 460 f. Siehe dazu auch Eberhard Schmidt, »Die Kriminalpolitik Preußens«. Vgl. Friedrich Wilhelms/ Königes in Preußen/ Verbessertes Landrecht des Königreichs Preußen, Königsberg 1721. Pars III, 6. Buch, Tit. V, Art. I, §1, zit. n. Sellert/Rüping, *Strafrechtspflege*, S. 467 f.: »Achdemmahlen unter allen Lastern und Mißhandlungen/ welche in denen Gottlichen Gesetzen prohibiret sind/ die Beleydigung der Göttlichen Majestät vor das erstere/ gröste/ und schwereste zu achten/ als wodurch die Menschen/ so den Allmächtigen schwerlich beleydigen/ nicht allein hie zeit- und dort ewiglich der Göttlichen Gnade beraubet/ und un-

schen Statthalter und die Obrigkeit als Verwalter des Richteramts eingesetzt. Indem der Verbrecher gegen die Gesetze der Obrigkeit verstoße, verletze er die göttliche Ordnung. Der Strafzweck besteht demzufolge in der Versöhnung des beleidigten und erzürnten Gottes. Die Vergeltung der Straftat durch die Leiden des Täters sollte ihm Genugtuung verschaffen. Als schwerstes Verbrechen veranschlagte die preußische Strafrechtsordnung die Gotteslästerung; § 3 schrieb die Todesstrafe vor.<sup>112</sup> Deutlich stellt § 1 heraus, daß »der Name Gottes dadurch gleichfalls sehr gemißbraucht wird/ wenn man die Göttliche Majestät zum Zeugen der Wahrheit anruffet«. <sup>113</sup> Jedoch mußte der Meineidige nicht allein weltliche Strafen gewärtigen. Nach Wolff stellt das falsche Schwören bei Gott in erster Linie eine »Gotteslästerung«<sup>114</sup> dar, durch die der Mensch sich versündigt.

Indem sie das Naturrecht der unmittelbaren Verfügungsgewalt Gottes entzog, hatte Grotius' Argumentation eine Säkularisierung vorbereitet,<sup>115</sup> die Kants Kritik aller Gottesbeweise zu vollenden scheint: Der Versuch, die Reihe der auf ihre

würdig werden/ sondern auch der erzürnte und beleydigte Gott selbst deshalb über die Menschen und Länder/da solche abscheuliche Mißhandlung im Schwange gehet/und nicht ernstlich bestrafet wird/ schwere Straffen und Plagen/ als Hunger/ Theurung/ Pestilenz/ Krieg/ Blut-Vergießen/ Mißwachs/ u. d. gl. kommen zu lassen in seinem heiligen Worte ernstlich angedrohet hat/ und es leyder die tägliche Erfahrung bezeuget/ daß viele Menschen/ jung und alt/ Manns- und Frauens-Persohnen den Göttlichen Nahmen vergebens/ unnützlich/ oder üppig führen/ von seinem Wort geringschätzig sprechen oder halten/auch wol gar freventliche/ verächtliche Laster-Worte wieder GOTT ausstossen: Gleichwie aber die Gottes-Lästerung/ das Fluchen und Schweren/ und andere wieder das erste Gebot Gottes lauffende Thaten nicht gleich/ sondern auff mancherley Weise begangen werden/ und daher die Gottes-Lästerer und andere Beleydiger Göttlicher Majestät nach der Beschaffenheit ihres Verbrechens/ ob solches schwer/ oder geringe? Auch nach Gelegenheit anderer dabey vorkommenden Umstände bestrafet werden müssen; Also wollen Wir zu Bezeugung Unsers allgerechtesten Eyffers um die Ehre Gottes/ und damit aller Unseegen und Ruch von Unserm Königlichen Hause und alle verderbliche Plagen und Straffen von Unsern sämtlichen Ländern gnädiglich abgewendet bleiben mögen/ daß hinführe in Bestrafung des Lasters der beleydigten Göttlichen Majestät/ nachfolgende Ordnung gehalten werden solle.«

<sup>112</sup> »Hiernechst setzen/ ordnen und wollen Wir/ daß derjenige/ wes Standes/ Würde und Condition er auch sey/ so entweder von GOTT dem Allerhöchsten vorsetzlicher Weise und praemeditate unflätige und heßliche Dinge redet/ oder wieder denselben Schmäh-Worte und Flüche ausstösset/ oder auch demselben zu messen würde/ was seiner Göttlichen Majestät und Gewalt zuwieder/ oder mit seinen Worten dasjenige/ so Gott zustehet/ abschneiden wolte: Als/ ob Gott ein Ding nicht vermöchte/ oder nicht fromm/gerecht/barmhertzig oder heilig wäre/oder sonst dergleichen freventliche verachtliche und unziemliche Laster-Worte wieder GOTT/ seine allerheiligste Menschheit/ oder die heil. Sacramenta redet/ ohngeachtet solche Gottes-Lästerung von ihm nur einmahl begangen/ mit dem Schwerdt vom Leben zum Tode gestraffet/ und dessen Körper nach der Execution in loco inhonesto begraben werden solle.« (Zit. n. Sellert/Rüping, *Strafrechtspflege*, S. 468)

<sup>113</sup> *Preußisches Landrecht von 1721*, Pars III, 6. Buch, Tit. V, Art. II, § 1, zit. n. Sellert/Rüping, *Strafrechtspflege*, S. 476.

<sup>114</sup> Wolff, *Deutsche Ethik*, § 1001, S. 697.

<sup>115</sup> Siehe dazu Ludwig, »Auf dem Wege zu einer säkularen Moralwissenschaft«.

Gründe zurückgeführten Bedingungen in einem Unbedingten zu vollenden, sei zwar »der natürliche Gang der menschlichen Vernunft« (KrV, B 614), als solcher aber mit einer »natürlichen Illusion« (KrV, B 610) der objektiven Realität Gottes verbunden. Die *Kritik der reinen Vernunft* führt sie auf eine transzendente Subreption zurück, die ein regulatives Prinzip als konstitutives vorstellt, und weist auf, daß für das Dasein Gottes kein Beweis geführt werden kann: Der synthetische Satz der Existenz Gottes könne nur unter der Bedingung der Gegebenheit seines Gegenstands als wahr erwiesen werden; sinnliche Anschauung eines übersinnlichen Wesens sei jedoch nicht möglich (vgl. KrV, B 626). Zunächst zeigt Kant sich mit dieser Argumentation – Protagoras gleich – als Agnostiker. Im Aufweis der Unmöglichkeit einer Erkenntnis von transzendenten Gegenständen sollte sich die Aufgabe der Transzendentalphilosophie allerdings nicht erschöpfen. Sie machte der metaphysischen Lehre von Gott und Unsterblichkeit den Charakter einer Wissenschaft streitig, wollte sie jedoch nicht schlechthin beseitigen. Statt von Erkenntnissen, daran sei hier erinnert, sollte die Metaphysik nach Kant von nicht-theoretischen Mitteln handeln, die eine vor allem moralische Orientierung ermöglichen. »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (KrV, B XXX), erklärt er in der Vorrede zur zweiten Auflage.

Obwohl er dem Gedanken einer göttlichen Gesetzgeberschaft jede Begründungsleistung abspricht, gesteht der Verfasser der *Kritik* ihm eine »gewisse Wichtigkeit« im Hinblick auf Verbindlichkeiten zu, die der Vernunft einsichtig, aber doch ohne Triebfedern sein würden, »wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte« (KrV, B 617). Zwar ist in dieser praktischen Ausrichtung eine Nähe zur Naturrechtslehre erkennbar, die sich im begründungstheoretischen Verzicht auf die Voraussetzung eines Gottes bereits geübt hatte. Gerade in dieser Hinsicht sollte die Kantsche Moral- und Religionsphilosophie jedoch mit der rechtlichen Funktionalisierung eines höchsten Wesens in einen auch politisch relevanten Konflikt geraten.

Zwei Aspekte sind dabei entscheidend: Indem er den »Schein« der Existenz Gottes als solchen aufdeckt, will Kant den regulativen Gebrauch transzendentaler Ideen nicht abschaffen, wohl aber ihrer stets drohenden Hypostasierung entgegen »das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung« (KrV, B 611) zur Geltung bringen. Gott wird als ein Produkt eines »Dichtungsvermögen[s]« (KrV, B 353) kenntlich gemacht, das auch »Einbildungskraft« (KrV, A 124) heißt. Durchaus statthaft sollte es sein, dem erdichteten Gott gewisse Eigenschaften beizulegen – denn wir bedürfen, »um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen«; das ist der »Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können« (RGV, 64f.). Die moralphilosophische Begründung ihrer Notwendigkeit stellt das als Fiktion kenntlich gemachte Gottesbild jedoch unter bestimmte Anforderungen. Das ist der zweite Aspekt: Neben den traditionellen Attributen »der Allmacht, der Allwissenheit, der

Allgegenwart« sollte dem höchsten Wesen auch das der »Allgütigkeit«<sup>116</sup> zukommen. Kant dachte sich einen gnädigen Gott.<sup>117</sup> Indem auch er sich gegen die Lehre von den ewigen Höllenstrafen wandte (vgl. RGV, 69f.), war er bemüht, eine »moralische Liebenswürdigekeit« wieder zur Geltung zu bringen,

welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang bei dem öftern Wechsel der Meinungen immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto hellern Lichte zeigt (EaD, 339).

Da es ein Widerspruch sei, den Menschen zu gebieten, etwas freiwillig zu tun, habe der Stifter dieser Religion ihnen nicht »in der Qualität eines Befehlshabers«, sondern in der eines »Menschenfreundes« ohne Zwang »ihren eignen wohlverstandnen Willen, d.i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz [gelegt]«. Weil allein das Gefühl der Freiheit eine Gesetzgebung liebenswürdig machen kann, unterstreicht Kant, es sei »die *liberale* Denkungsart [...] wovon das Christenthum für seine Lehre *Effect* erwartet« (EaD, 338).

»Nur auf den Fall, daß ein Gott sei« – Schwören gemäß der Postulatenlehre

Zwar stand für Kant zweifelsfrei fest, daß die herrschende Rechtspraxis auf einem Aberglauben beruhte, den der Staat angesichts der kaum aufgeklärten Religiosität seiner Untertanen für wirksamer hielt als jedes Vernunftgebot. Seine Metaphysik des Rechts beschränkt sich jedoch nicht auf eine Verurteilung der herrschenden Praxis. Nicht die Abschaffung des Schwörens war Kants Ziel. Vielmehr war er lange Zeit bemüht, es kritisch zu läutern. Darum gerät er weder in einen Widerspruch, noch zeigt er sich kompromißbereit, wenn er zum einen gegen das Schwören polemisiert und zum anderen Überlegungen zu dessen Modalitäten anstellt. Die Polemik richtet sich allein gegen einen defizienten Modus, nicht aber gegen das Schwören überhaupt. An den diesbezüglichen Ausführungen läßt sich abseits ihrer Programmatik exemplarisch der praktische Umgang der Transzendentalphilosophie mit positiven Statuten studieren, die für die Ordnung des Gemeinwesens als grundlegend erachtet wurden. Leitend war für sie die Frage, wie das Schwören mit einer Religion der Vernunft zu vereinbaren wäre. Zuerst hat Kant diese Frage in der 1791 publizierte Abhandlung *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* gestellt. In seiner *Religions*-Schrift hat er sie weiter verfolgt, bevor er

<sup>116</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 131.

<sup>117</sup> Siehe dazu Blumenberg, »Kant und die Frage nach dem »Gnädigen Gott«.

ihr in der *Metaphysik der Sitten* einen Paragraphen widmete. Diese späteste der zu Lebzeiten publizierten Äußerungen gibt keine abschließende Antwort. Sie setzt sporadische Überlegungen fort, die zuvor weniger in den Haupttexten als in Anmerkungen zu diesen sowie in nicht zur Publikation bestimmten Reflexionen mehr angedeutet als entwickelt worden waren und noch im sogenannten *Opus postumum* weitergeführt werden sollten. Nie war der Eid ein zentraler Gegenstand, stets wurde er am Rande behandelt: ein Faktum, das die Metaphysik nicht außer Acht lassen konnte, weil es sie betraf. Kant, selbst eidlich gebunden, hat die Frage verfolgt, wie das Schwören vernunfttheoretisch zu rechtfertigen wäre.

Er konnte diese Frage stellen, weil er einen endlichen guten Willen von einem heiligen Willen zu unterscheiden wußte.<sup>118</sup> Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* entfaltete Analytik stellt die Forderung einer vollständigen Angemessenheit der Tugendgesinnung an das Sittengesetz auf. Da für endliche, auch sinnlich affizierte Vernunftwesen diese Angemessenheit nicht erreichbar ist, fragt die Dialektik nach den Bedingungen, unter denen das Gute von Menschen realisiert werden kann, deren Wille nicht allein durch die Vernunft bestimmt, sondern auch durch subjektive Neigungen beeinflusst ist. Die Bestimmung des höchsten Guts mußte das menschliche Bedürfnis nach Befriedigung solcher Neigungen berücksichtigen. Während eine rationale Gesinnungsethik das menschliche Glücksstreben in die Begründung der Moral nicht einbeziehen durfte, mußte sie es tun, wo sie nach den Bedingungen fragt, unter denen autonome Moralität real werden kann.

Neben dem Postulat der Freiheit sind dazu nach Kant zwei weitere notwendig: Die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Das erste erlaube es, einen unendlichen Prozeß zu denken, in dem endliche Wesen sich allmählich dem höchsten Gut nähern. Das zweite sei notwendig, weil die physische Welt indifferent sei gegenüber der moralischen. Nur das Postulat eines »intelligibelen Urhebers der Natur« erlaube es, die zum noumenalen Bereich gehörende Tugendgesinnung als verbunden zu denken mit »Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt«.<sup>119</sup> Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele betrifft die Herstellung vollendeter Tugendgesinnung, das Postulat des Daseins Gottes betrifft die Erlangung der ihr proportionierten Glückseligkeit. Weil die Realisierung autonomer Sittlichkeit diese Postulate erfordert, kann die Vorrede zur Religionslehre schließen: »Moral also führt unumgänglich zur Religion.« Letztere ist mithin durch das »moralisch gewirkte Bedürfnis« des Menschen gerechtfertigt, »zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken« (RGV, 6).

Unter einem Postulat versteht Kant »einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, [...] so fern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhangt«.<sup>120</sup> Ohne theoretisches Urteilsfundament folgert

<sup>118</sup> Siehe zum Folgenden Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 263–307.

<sup>119</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 115.

<sup>120</sup> Ebd., S. 122.

das Postulat aus der Gewißheit einer praktischen Regel wie dem Gebot zur Hervorbringung des höchsten Guts die Denkbarekeit ihres Gegenstands. Aus der unbedingten Verbindlichkeit einer solchen Regel folgert es zudem die subjektive Notwendigkeit des Vorhandenseins einer hinreichenden Ursache.<sup>121</sup> Wenn Kant vorsieht, daß sich die Moral in der Religion »zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll« (RGV, 6), so ist damit die Forderung nach einer beständigen Rücksicht auf den Status dieser Idee verbunden. »Das Formale aller Religion«, die Beziehung der Vernunft zur Idee von Gott, erläutert die *Metaphysik der Sitten* durch ihre Bestimmung als »Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote« (MdS, 487). Die Partikel »als« verweist auf eine Leistung des moralischen Bewußtseins. Kant betont, daß es sich hier um eine Idee handelt, welche die Vernunft »sich selber macht«, der also keine objektive »Pflicht gegen (*erga*) Gott, als ein außer unserer Idee existierendes Wesen« entspricht. Dieser Gott ist eine Fiktion des Menschen, der handelt als ob er einem gottgegebenen Gesetz unterstehe. Nachdem die Theologie die moralische Verpflichtung auf den Willen Gottes zurückgeführt hatte, dient diese Vorstellung bei Kant nunmehr als Veranschaulichung eines menschlichen Selbstverhältnisses. Während er alle theoretischen Aussagen über einen göttlichen Gesetzgeber als Anmaßungen der Vernunft verwirft, hält er an der subjektiven Notwendigkeit fest, alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst auf einen göttlichen Willen zu beziehen: Widerspruchsfrei könnten sie nur vorgestellt werden als Pflichten gegen einen anderen. Indem dieser imaginiert wird als Gott, gewinnt die dem kategorischen Imperativ unterstehende Nötigung der Vernunft ein intuitives Moment:

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät. (RGV, 6f.)

Gelegentlich hat Kant dazu angesetzt, diese »ästhetische Darstellungsart« rhetorisch zu analysieren. So bemerkt er in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, Gott sei »gleichsam das moralische Gesetz selbst, aber personifiziert gedacht«.<sup>122</sup> In einer unveröffentlichten Reflexion faßt er diese Personifikation als »*Prosopopöia*«,<sup>123</sup> als eine Figur der Rede also, durch die Abwesendem ein Gesicht verliehen wird – »ja, sogar Götter vom Himmel herab- und aus der Unterwelt heraufzurufen ist bei

<sup>121</sup> Vgl. Beck, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, S. 234.

<sup>122</sup> Kant, *Religionslehre Pöhlitz*, S. 1076.

<sup>123</sup> Kant, Refl. 8092, in: AA XIX, S. 638.

dieser Ausdrucksform statthaft«,<sup>124</sup> so Quintilian. Diese rhetorische Lizenz zur figurativen Vergegenwärtigung Gottes wird dem moralischen Subjekt jedoch entzogen. Die Personifikation des Gesetzes sollte nach einer philosophischen Aufklärung moralischer Prinzipien dazu dienen, »durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben«. <sup>125</sup> Doch galt es, die Illusion ihrer Objektivität zu vermeiden. Wie es in der *Kritik der Urtheilskraft* heißt,

ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch, und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille usw., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphismus, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird.<sup>126</sup>

Indem die Kantsche Konzeption einem anschauungslosen Deismus entgegen dem menschlichen Bedürfnis nach Versinnlichung Rechnung trägt, geht sie die Gefahr eines »Anthropomorphism« ein, »der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist« (RGV, 64f.). Denn er verstellt den Blick auf die eigentliche Begründung der Moralität in der Autonomie des menschlichen Vernunftwesens. Die allein aufgrund subjektiver Notwendigkeit fingierte Pflicht gegen Gott erscheint – darin besteht die Ambivalenz des Ästhetischen – als objektive und das Sittengesetz damit als ein heteronomes. Um die Gefahr solcher Verkehrung abzuwenden, betont Kant wiederholt: »Diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben« (RGV, 5). Weil die rhetorische Figuration einen gegenteiligen Anschein erweckt, kann die Idee Gottes nur durch kritische Läuterung vor ihrer substantialistischen Verkehrung bewahrt werden. Das Zugeständnis an die Sinnlichkeit endlicher Wesen macht eine fortwährende Anstrengung erforderlich. Kant wird nicht müde hervorzuheben: Eine »Erkenntnis Gottes und seines Daseins (Theologie) durch bloß nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Kausalität« hat »in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität«. <sup>127</sup>

Die Postulatenlehre, das wird selten bemerkt, stellt die Bezugnahme auf Gott unter Vorgaben, denen nicht nur theoretische Sätze, sondern auch religiöse Praktiken genügen müssen. Ein Postulat kann die Form äußerer, körperlicher und sprachlicher Handlungen annehmen. Solche Handlungen sind ästhetisch, insofern sie Moralität um ein intuitives Moment erweitern. Das hatte der Eid zu leisten wie das Gebet. Diese Formen kultischer Praxis behandelt Kant in sehr ähnlicher Weise: Beide haben den Anforderungen einer neuen Art von Religiosität zu entsprechen.

<sup>124</sup> Quintilian, *Ausbildung des Redners*, IX 2, 29–31, S. 281.

<sup>125</sup> Kant, »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«, S. 405.

<sup>126</sup> Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, S. 353.

<sup>127</sup> Ebd., S. 619.

Auch der Kultus hat zunächst der Fiktionalität Gottes Rechnung zu tragen – das Problem des Eids stellt sich wie das des Gebets als ein Problem der »Beziehung aufs Objekt« (KrV, B 300), wie die transzendente Deduktion es entwickelt hatte. Wo die Rechtslehre den zu beschwörenden Glauben als ein »Mittelding zwischen Meinen und Wissen« bezeichnet, greift sie eine Unterscheidung auf, die in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet worden war: Im dritten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft werden Meinen, Wissen und Glauben als unterschiedliche Stufen des »Fürwahrhaltens« behandelt. Nachdem Kant erklärt hat, daß »überall bloß in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden« (KrV, B 851) kann, erläutert er dies im Hinblick auf »Geschicklichkeit« und »Sittlichkeit«: Der pragmatische und der moralische Glaube sind Formen eines praktischen Glaubens, der nicht auf theoretischen Gründen, sondern auf praktischen Zwecken beruht. Der pragmatische unterscheidet sich vom moralischen graduell durch eine geringere Notwendigkeit des vorausgesetzten Zwecks. Im Falle des moralischen Glaubens ist diese Notwendigkeit absolut, da der verfolgte Zweck als ein allgemeiner und jederzeit gültiger einzuschätzen ist. Nachdem er der Maximenprüfung des kategorischen Imperativs unterzogen wurde, kann er als ein allgemeines Gesetz behauptet werden. Da diese Prüfung im Falle des pragmatischen Glaubens fehlt, wird hier nur eine auf Regeln basierende Notwendigkeit erreicht. Graduell unterscheidbar ist auch die Notwendigkeit der für die Verfolgung des angestrebten Zwecks anzunehmenden Bedingungen. Im Bereich der Naturforschung gehöre die Lehre vom Dasein Gottes zu einem »doctrinalen Glauben«, der auch die Lehre von einem künftigen Leben der menschlichen Seele umfassen könne. Für weniger schwankend als den doktrinalen, der auf theoretische Urteile bezogen bleibt, hält Kant den moralischen Glauben. Hier stehe der Zweck, die Befolgung des Sittengesetzes, unumgänglich fest; für seine Verfolgung seien das Dasein Gottes wie die Unsterblichkeit der Seele notwendige Bedingungen, und den Glauben daran könne nichts wanken lassen, »weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein« (KrV, B 856). Im Metaphysischen kommt es weniger auf das Wissen denn auf solchen Glauben an. Nicht zuletzt im praktischen Verhalten soll »ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten«<sup>128</sup> ein menschliches Bedürfnis nach Orientierung befriedigen. Wenn »Glauben« als »das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten« (KrV, B 851) bestimmt wird, ist damit also keine Abwertung verbunden. Vielmehr gilt, daß es »dem Grade nach keinem Wissen nachsteht«,<sup>129</sup> weil es »in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert«<sup>130</sup> ist. Gegen den möglichen Einwand,

<sup>128</sup> Kant, »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, S. 141.

<sup>129</sup> Ebd.

<sup>130</sup> Ebd., S. 151.

daß dies allein unter der Voraussetzung einer moralischen Gesinnung gelte, argumentiert Kant, daß dort, wo diese Voraussetzung nicht gemacht werden kann, gleichwohl ein »negativer Glaube« notwendig sei. Auch im Falle eines unmoralischen Menschen, bleibe »genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchtet«. So wenig wie die Existenz Gottes kann nämlich seine Nicht-Existenz bewiesen werden. Weil er sich ihrer nicht gewiß sein kann, muß der unmoralische Mensch das Dasein eines Gottes fürchten, der an seiner unsterblichen Seele die Strafe für unmoralisches Handeln vollstrecken würde – wie Kant betont, ist »kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse« (KrV, B 858).

Mit diesen Überlegungen bewegt er sich in einer gewissen Nähe zu Blaise Pascal,<sup>131</sup> der den Gottesbezug unter ähnlichen Voraussetzungen thematisiert hatte: daß für den Menschen das Dasein oder Nicht-Dasein Gottes nicht erkennbar ist, er gleichwohl aber das eine oder das andere annehmen muß.<sup>132</sup> Probabilistisch argumentierend stellt Pascal diese Wahl als eine Wette dar, bei der es Gewinn- und Verlustchancen abzuwägen gilt. Vor die Wahl zwischen den flüchtigen, zweifelhaften Genüssen im Diesseits und der Möglichkeit ewiger Seligkeit im Jenseits gestellt, gebiete die mathematische Vernunft, auf die letztere zu setzen. Wie ein Vergleich der Chancen ergebe, sei, falls es ein ewiges Leben nicht gibt, mit den Genüssen des diesseitigen nur ein Geringes verloren, im anderen Falle aber ein Unendliches gewonnen. Wer aber das diesseitige Leben der Möglichkeit eines jenseitigen vorzieht, könne nur Geringes gewinnen, aber Unendliches verlieren.

Kant, der Pascals *Pensées* vermutlich nicht gelesen hat und den Gedanken der Wette indirekt in einer der abgewandelten Formen übernimmt, die Locke und Shaftesbury ihm gegeben hatten,<sup>133</sup> ist bestrebt, eine wahre Vernunftreligion und die ihr gemäße Auffassung des Kults davon abzuheben. Das Schwören und das Beten können in der gleichen Weise problematisiert werden, da beide, falsch verstanden, Versuche sind, durch natürliches Handeln eine übernatürliche Wirkung auf Gott zu erreichen. Der Betende will ihn zur Erfüllung seiner Bitten oder Belohnung seiner Ehrerbietung, der Schwörende zur Rächung des Meineids bewegen. Wie oben angedeutet, ist das hier aufgeworfene Problem jedoch subtiler: Vor allem nämlich beinhaltet die eine wie die andere Kulthandlung eine Anrufung Gottes; beide vollziehen also einen sprachlichen Bezug aufs Objekt. Kant erfaßt ihn auch in seiner *Religions*-Schrift rhetorisch: Das laut gesprochene und von Gebärden begleitete Gebet sei eine »förmliche Anrede«, die auf eine »Vergegenwärtigung des höchsten Wesens« zielt. Wo sie auf eine »eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur als eines Gnadenmittels« (RGV, 197) vertraut, liege »ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)« (RGV, 194) vor. Nicht erst der Wille, durch das Bitt-

<sup>131</sup> Pascal, *Pensées*, Fragment 233 (Laf. 418), S. 120.

<sup>132</sup> Vgl. Bruch, »Kant et Pascal«, S. 50.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 44 f. und Winter, *Der andere Kant*, S. 143 f., 472 f.

gebet »auf Gott zu wirken« wird hier kritisiert, sondern eine Behauptung seines Daseins, welche schon durch bloße Anrede vollzogen wird. Schon darum ist

bei dem Gebete Heuchelei; denn der Mensch mag nun laut beten, oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch bloß ein Princip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Daseyn der Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert.<sup>134</sup>

Wer trotz einer mit theoretischen Mitteln nicht zu beseitigenden Ungewißheit in Befolgung einer »Sicherheitsmaxime« (RGV, 188) betet, der nimmt nach Kant

diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne (RGV, 195).

In der nicht publizierten Reflexion »Vom Gebet« heißt es genauer:

Denkt nun der Mensch: Wenn ich zu Gott bete, so kann mir dies auf keinen Fall schaden; denn ist er nicht, nun gut, so habe ich des Guten zuviel gethan; ist er aber, so wird es mir nützen; so ist diese *Prosopopöia* Heuchelei, indem beim Gebet vorausgesetzt werden muß, daß Derjenige, der es verrichtet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existirt.<sup>135</sup>

Obwohl es »rhetorisch von großer Wirkung seyn und einen großen Eindruck machen kann«,<sup>136</sup> will Kant auch das Gebet nicht abschaffen, sondern in Einklang bringen mit einer Religion der Vernunft. Das geläuterte Beten sollte auf einem Wunsch beruhen, durch moralisches Handeln Gott wohlgefällig zu sein. Der Mensch wirke, recht verstanden, durch die Anrufung Gottes nicht auf diesen, sondern zur Belebung seiner eigenen Gesinnung auf sich selbst ein. So verstanden könne »ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß betheuren zu können« (RGV, 195).

In ähnlicher Weise problematisiert Kant das Schwören. Entscheidend ist auch hier die Form der kultischen Bezugnahme auf das göttliche Objekt. Die Schlußanmerkung zur Schrift über die Theodizee erklärt, diese habe es mit einer »Glaubenssache« (MVT, 267) zu tun. »Glaubenssachen (*mere credibile*)« hatte die erste Kritik

<sup>134</sup> Kant, Refl. 8092, in: AA XIX, S. 637.

<sup>135</sup> Ebd.

<sup>136</sup> Ebd., S. 637 f.

unterschieden von »Sachen der Meinung (*opinabile*)« und »Thatsachen (*scibile*)« (KrV, 467). Gegenstände des Glaubens sind nicht erfahrbar und können für die theoretische Vernunft keine Realität beanspruchen, sind aber denotwendig für einen pflichtmäßigen Gebrauch der praktischen Vernunft. Das Fürwahrhalten des Daseins Gottes und der Seelenunsterblichkeit ist nach Kant »ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d.i. ein moralischer Glaube«. <sup>137</sup> Nun hatte er noch in einer Reflexion aus den 1780er Jahren auf das Schwören verwiesen, um den eigentümlichen Gegenstandsbezug des Vernunftglaubens eben davon abzuheben:

Was wir bey aller moralität voraussetzen müssen als triebfedern (Gott und künftig Leben): davon ist jeder moralisch gewiß, aber darum nicht apodictisch und dogmatisch. Ich kan nicht schwören, daß ein Gott sey, aber muß jederzeit so handeln, als ob einer sey; denn er dient blos, *moralitatem* zu roburiren. <sup>138</sup>

Weil er hier davon ausgeht, daß es eine andere als moralische Gewißheit erfordere, muß Kant das Schwören bei Gott als Anmaßung der Vernunft verwerfen. »Der Schwur: *bey Gott* und *beym lebendigen Gott* ist Vermessenheit wenn er in Beziehung der empirischen Wahrhaftigkeit also in Beziehung auf Naturgegenstände abgelegt wird«, <sup>139</sup> pointiert noch das *Opus postumum*. Das Problem des Schwörens stellt sich für Kant also folgendermaßen: Unabhängig vom Inhalt der Eidesnorm – sei es die Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen oder die Pflicht zur Treue im Handeln – ist der Eid ungeeignet zur »Erweckung des [...] Triebes des Gewissens«, <sup>140</sup> weil schon die in der Eidformel enthaltene Anrufung Gottes gegen das Gewissen verstößt. Denn dieses sollte nicht länger die innere Repräsentanz einer äußerlichen Gewalt und ihrer willkürlichen Gesetze sein, sondern der Ort, an dem Selbstgesetzgebung und -anwendung des Subjekts sich vollziehen.

Wie die Schlußanmerkung zur *Theodicee*-Schrift ausführt, ist in Sachen des Glaubens vor allem Aufrichtigkeit erforderlich. Die Wahrheit einer Aussage wird hier unterschieden von ihrer Wahrhaftigkeit, Irrtum von Lüge: Im einen Falle werde eine Aussage mit dem Objekt im logischen Urteil verglichen, im anderen Falle »mit dem Subjekt (vor dem Gewissen)« (MVT, 267). Von dieser formalen Gewissenhaftigkeit unterscheidet Kant des weiteren eine materiale, das ist die »Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen« (MVT, 268). In der *Religions*-Schrift wird dies unter dem Titel »Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen« weiter entwickelt. Einen engen Zusammenhang von Gewissen und Gewißheit behauptet Kant auch hier: Über jede seiner beabsichtigten Handlungen müsse das moralische Subjekt nicht allein urteilend zu einer Meinung

<sup>137</sup> Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, S. 470.

<sup>138</sup> Kant, Refl. 7303, in: AA XIX, S. 307.

<sup>139</sup> Kant, *Opus postumum*, S. 52.

<sup>140</sup> Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 475–500, Sp. 475.

gelangen, »sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei«. Diese Vergewisserung ist Aufgabe eines Gewissens, das also über das Urteilen der praktischen Vernunft zu urteilen hat und somit einen Bezug der Vernunft auf sich selbst darstellt. Kant faßt ihn mit einem juristischen Begriff: »Hier richtet die Vernunft sich selbst« (RGV, 186). Diese Rechtsmetaphorik tritt im § 13 der *Metaphysik der Sitten* »Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst« deutlich hervor. Indem Kant das Gewissen als »Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen« (MdS, 438) definiert, greift er zunächst eine traditionelle Unterscheidung zwischen einem »forum externum« und einem »forum internum« auf. In seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie erklärt er auf der Grundlage von Baumgartens *Initia philosophiae practicae primae*:<sup>141</sup> »Das Forum ist 2erley. Forum externum, welches das forum humanum ist, und forum internum, welches das forum conscientiae ist.«<sup>142</sup> Die Unterscheidung der beiden Foren ist von den Kirchenjuristen des Spätmittelalters entwickelt worden.<sup>143</sup> Noch Kant referiert den Gottesbezug des inneren Gerichtshofs: Er sei zugleich ein »forum divinum«, vor dem noch in diesem Leben, also bevor das letzte Gericht tagt, rechtskräftig auch über unsere »Gesinnungen« geurteilt wird, die einem äußeren Gericht unzugänglich sind. Gemäß der Unterscheidung von Innen und Außen ist die Zuständigkeit der Gerichte abgegrenzt. Unter dieser Voraussetzung erscheint die Vereidigung als Versuch, die Grenze der Foren zu überschreiten:

Nun versucht man in foro externo in solchen Sachen, wo keine äußerliche gültige Gründe sind, ob man das forum internum nicht im foro externo gebrauchen könnte. Man zwingt einen solchen vor das forum divinum zu treten (obgleich es wirklich in ihm schon vorgegangen ist), man nöthiget ihn sich vor demselben strafwürdig zu finden, wenn es unrecht ist, man zwingt ihn es öffentlich zu deklariren, und das ist ein Schwur.<sup>144</sup>

Wer vor Gericht einen Eid ablegt, ruft demnach im äußeren Forum eine Instanz an, die in seinem Inneren ohnehin und unvermeidlich über ihn urteilt – Kant denkt das Gewissen als »einen Instinkt, einen unwillkürlichen und unwiderstehlichen Trieb in unsrer Natur, welcher uns zwingt, über unsre Handlungen rechtskräftig zu urtheilen«.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Die betreffenden Paragraphen Baumgartens sind mit Kants Notizen abgedruckt in: AA XIX, S. 80–91.

<sup>142</sup> Kant, *Moralphilosophie Collins*, S. 296.

<sup>143</sup> Siehe dazu Schneider, »Forum internum – forum externum«.

<sup>144</sup> Kant, *Moralphilosophie Collins*, S. 297.

<sup>145</sup> Ebd., S. 296 f. Ishikawa sieht unter dieser Voraussetzung den Gerichtseid als ein Beispiel an, das erweise, daß Kants Rede von einem »inneren Gerichtshof« kein bloßes Gleichnis sei. Vielmehr könne »gerade der innere Gerichtshof der Ursprung des äußeren sein«, wobei »der äußere Gerichtshof als Entäußerungsform des inneren analog zu diesem betrieben« werde (Ishikawa, »Das

Die juristische Auslegung des Gewissens wird in der *Metaphysik der Sitten* auch zum Thema. Kant macht sich die traditionelle Rede der Juristen zu eigen, bestimmt sie jedoch wie die theologische Rede von Gott neu als Fiktion. Demnach beruht die Rede vom inneren Gerichtshof auf einer Analogie und ist nicht objektiv, sondern subjektiv begründet in einer Notwendigkeit des Denkens. Auch hier muß sich die Vernunft, um ihr Selbstverhältnis widerspruchsfrei denken zu können, als Verhältnis zu einem Anderen vorstellen. Ein Selbstverhältnis liegt dabei insofern vor, als das Gewissen über die praktische Vernunft urteilt: Diese wendet zunächst mit Hilfe des Verstandes das Sittengesetz auf einzelne Fälle an, um die Rechtmäßigkeit einer Handlung zu beurteilen. Das Gewissen beurteilt sodann, ob das praktische Urteilen seiner inneren Bestimmung gemäß konsequent vollzogen wurde.<sup>146</sup> So kann es auch als »die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft« (MdS, 186) bezeichnet werden. Um den darin enthaltenen Widerspruch zu vermeiden, muß das Gewissensurteil einem Anderen zugeschrieben werden und dieser kann »eine wirkliche, oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft« (MdS, 438). Der »autorisierte Gewissensrichter« ist demnach eine notwendige Einbildung, die den Anforderungen ihrer moralisch-praktischen Funktion zu entsprechen hat: Er muß »ein Herzenskündiger« und »allverpflichtend« sein und »alle Gewalt (im Himmel und auf Erden)« haben – »so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen« (MdS, 439). Auch hier bleibt das *forum internum* also ein *forum divinum*. Gott aber steht dem Menschen nicht länger als eine äußere Instanz gegenüber, die ihm Strafen androht; »diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt [...] ist seinem Wesen einverleibt« (MdS, 438). Hinter die Bezeichnung des Gewissens als »Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen« hat Kant in Klammern ein mit Anführungszeichen markiertes Zitat aus Paulus' Brief an die Römer 2, 15 gesetzt: »vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen« (MdS, 438). Bei Paulus aber, darauf hat Kittsteiner hingewiesen, heißt es weiter: »auf den Tag, da Gott das Verborgene der Menschen durch Jesum Christum richten wird laut meines Evangeliums«.<sup>147</sup> Diesen Bezug auf das jüngste Gericht hat Kant getilgt; die letzte Instanz ist in den Menschen hineinverlegt. Gott, so pointiert

Gerichtshof-Modell des Gewissens«, S. 48). Daß bei Kant und seinen Lesern dieser Eindruck entstehen kann, hat jene »Kriminalisierung der Sünde« zur Voraussetzung, an die Ivan Illich erinnert hat (Illich, *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, S. 106–120, 212–219): Das Eindringen des römischen Zivilrechts in das Kirchenrecht hatte zur Folge, daß religiöse Gebote die Form von Gesetzen annahmen und als solche nicht allein durch ein *forum ecclesiasticum*, den Gerichtshof des Bischofs oder Papstes, sondern auch durch ein *forum internum* zur Anwendung gebracht werden konnten. Erst die Juridifizierung des Glaubens durch die Rechtsgelehrten der Kirche hat demnach die Entstehung des »Gewissens« ermöglicht, eines inneren Gerichtshofs, vor dem der Einzelne sich selbst anklagt.

<sup>146</sup> Vgl. Hübsch, *Philosophie und Gewissen*, S. 104.

<sup>147</sup> Vgl. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 278.

das *Opus postumum*, ist »keine außer mir befindliche Substanz sondern bloß ein moralisch Verhältnis in Mir«. <sup>148</sup> Dieser innere Gott diktiert nicht kraft seines Willens ein Gesetz, um dessen Befolgung durch die Androhung von Strafen zu erzwingen. Vielmehr erzeugt er Achtung für ein Gesetz, dessen formale Allgemeingültigkeit objektiv nötig. Der innere Gerichtshof ist nach Kant ein Ort, an dem die Autonomie des moralischen Subjekts sich realisiert.

Als Beispiel mangelnder Gewissenhaftigkeit nennt die *Theodicee*-Schrift ein Glaubensbekenntnis, das ohne Behutsamkeit abgelegt wird: Der Bekennende behauptet hier ein Fürwahrhalten, »ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben«, und »lügt nicht bloß die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt« (MVT, 268f.). Kant schließt in seine Überlegungen auch solche Eide ein, mit denen der Schwörende sich zu den Überlieferungen einer Offenbarungsreligion bekennt: Da deren Quellen historisch sind, müßten diese mehr noch als die zuvor diskutierten Schwüre einer »Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden« (MVT, 269). In der *Religions*-Schrift wird diese Überlegung weiter entfaltet: Da historische Satzungen auf einer menschlichen Überlieferung beruhen, die anfällig ist für Irrtümer und darum keine mögliche Quelle der Gewißheit,

würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas wenigstens innerlich für so wahr, als es einen Gott glaubt, d.i. gleichsam im Angesichte Gottes, zu bekennen, was es als ein solches doch nicht gewiß weiß, z.B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit, als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück (RGV, 187).

Einem »Probabilismus« (RGV, 186), der eine bloße Meinung als hinreichend ansieht, wird hier eine Forderung nach Gewißheit entgegengesetzt, die auch in Glaubenssachen gelte. Wo sie nicht zu erfüllen ist, weil bestimmte Mittel der Seligkeit etwa nicht in der Vernunft, sondern allein in einer Offenbarung ihre Quelle haben können, ist von einer bleibenden Ungewißheit auszugehen. Ohne Pascal zu nennen, diskutiert Kant eine

sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen (*argumentum a tuto*): Ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ichs getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes: so habe ich es bloß überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen (RGV, 188).

<sup>148</sup> Kant, *Opus postumum*, S. 149.

Diese Maxime sei ein »Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatz macht« (ebd.): Wer sich nicht verbietet, »etwas selbst vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er sich doch bewußt ist, daß es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern«, der sei ein »Heuchler« (RGV, 189) und handle dem Gewissen zuwider. Darum wird dringend abgeraten von dem »vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen« (ebd.).

Dieser Gedanke also wird in der Rechtslehre mit der Bemerkung fortgeschrieben, der Glaube, »dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen«, sei allenfalls etwas »worauf man wohl zu wetten [...] sich getrauen kann« (MdS, 305). Zwar geht es hier nicht in erster Linie um den religiösen Gottesbezug des Eids – als »Glaubenseid«, oder »iuramentum de credulitate« wurde im Unterschied zum »iuramentum de veritate« ein Schwur bezeichnet, der eine nicht auf eigenen sinnlichen Wahrnehmungen, sondern lediglich auf Schlußfolgerungen aus solchen oder auf Mitteilungen anderer beruhende Aussage bekräftigt. Solche Aussagen aber sind hinsichtlich ihrer Ungewißheit mit Aussagen über Gott durchaus verwandt. Wie in der Religionslehre dem Priester wird in der Rechtslehre dem Richter, der einen Glaubenseid fordert, zum Vorwurf gemacht, er begehe einen »großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden«, da er diesen zum »Leichtsinn« verleite, womit er das Gegenteil der gewollten Aufrichtigkeit bewirke (MdS, 305). Wo der Schwörende einer Sicherheitsmaxime folgt, beruht sein Eid auf einem Kalkül der Wahrscheinlichkeit und hat die Struktur einer Wette auf die Existenz Gottes. Das macht der Beschluß explizit:

Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ich's getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. – Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden? (MdS, 486)

Diese Frage weist den probabilistisch denkenden Bekenner darauf hin, daß er mit seinem Schwur eine Gewißheit behauptet, die er nicht haben kann. Darum verliert er, wenn er seine Wette gewinnt: Wenn Gott, den er mit dieser falschen Behauptung zu täuschen versucht hat, existiert, wird der Allwissende und Allmächtige seine Heuchelei strafen.

Zur Läuterung des Eids war eben jener Weg zu beschreiten, auf dem auch die Praxis des Betens mit einer Religion der Vernunft in Übereinstimmung gebracht werden sollte. Kant hält zunächst fest an der probabilistischen Bestimmung des Schwörens als Wetten, um ihm eine moralische Wirkung abzugewinnen. Letzteres findet schon in der ersten *Kritik* Erwähnung als »der gewöhnliche Probirstein« (KrV, B 852) für die Festigkeit des Glaubens. Im Hinblick auf den pragmatischen Glauben erwägt Kant, eine Wette sei geeignet den Glaubenden »stutzig« zu machen:

Wenn man sich in Gedanken vorstellt, man solle worauf das Glück des ganzen Lebens wetten, so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, daß unser Glaube so weit nicht zulange. (KrV, B 853)

Eine Fußnote zur Schlußanmerkung der *Theodicee*-Schrift, die den Gebrauch der »*tortura spiritualis*« bei Gericht zunächst als ein Zeugnis für die geringe Achtung der Menschen vor der Wahrheit wertet, führt das Gedankenexperiment fort, wobei das Schwören jene Funktion übernimmt, die zuvor der hier nicht erwähnten Wette zugeschrieben worden war: Das Fürwahrhalten sei auf die »Probe einer innern eidlichen Abhörung« zu stellen, um »die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen« (MVT, 268 f.). Wohlgemerkt ist von einer »innern Eidesdelation« (MVT, 269) die Rede – daß Kant juristische Begriffe auch in einem übertragenen Sinne zur Veranschaulichung des Gewissens gebraucht, führt hier zu einer eigentümlichen Komplikation, denn eigentlich ist von einem »Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Aussagen« die Rede. Während der Eid als ein solches nicht zu rechtfertigen ist, könnte eine – innere oder äußere – Eidforderung doch die Moralität befördern:

Bei einer solchen Zumutung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, daß sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprinzipien mit denen der theoretischen Naturerkenntnis in einem System möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. (MVT, 269)

Gerechtfertigt wäre die Eidesdelation – die Zuschreibung eines Eids, nicht sein Vollzug – demnach insofern, als sie den vermeintlich Gottgläubigen aufmerksam macht auf eine unaufhebbare Ungewißheit im Verhältnis zu transzendenten Gegenständen. Gegen jeden Eideszwang spricht hier wiederum, daß die praktisch notwendige Annahme des Daseins Gottes in Freiheit zu vollziehen ist. Daß es sich dabei um eine Annahme handelt, die auf der Notwendigkeit einer praktischen Regel und nicht auf einem Kalkül der Wahrscheinlichkeit basiert, könnte die Aufforderung zum Schwur dem Subjekt erst bewußt machen. Denn das moralische Subjekt soll auf die Existenz eines höchsten Wesens nicht wetten, es soll sie postulieren. Der Rechtspraxis weiter angenähert hat Kant sich in seiner *Logik*. Ihrzufolge wäre ein moralischer Glaube auch für den Vollzug eines Schwurs hinreichend; ein solcher Glaube könnte die objektive Gewißheit ersetzen:

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) läßt sich auf die Probe stellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem ersten ist comparative, zum zweiten absolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.<sup>149</sup>

Auch die *Religions*-Schrift geht auf diese Möglichkeit ein: Wenn es auch widersprüchlich sei, »zu schwören, daß ein Gott sei«, da das Schwören selbst sein Dasein bereits voraussetzt, »so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei [...], schwöre« (RGV, 486). Kants Läuterung des Eids kommt zu diesem Ergebnis:

Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: daß, wenn es einen künftigen Welt-richter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äußern Bekenntnisses verantwortlich sein wolle. (MVT, 269)

In diesem Falle würde der Schwörende nicht gegen sein Gewissen handeln, da er keine Gewißheit vortäuschen müßte, wo nur Glaube möglich ist, könnte also aufrichtig schwören. Kant hat diesen Gedanken lange verfolgt. Noch im *Opus postumum* steht zu lesen: »Bei Gott schwören ohne sein Daseyn einzuräumen, bedeutet nichts weiter als gewissenhafte Betheuerung.«<sup>150</sup>

### *Die Restauration des Eids*

Kants Ansatz zur einer Läuterung der *tortura spiritualis* ist im 19. Jahrhundert nicht verfolgt worden. Schon gar hat die Universitätsphilosophie nicht ihrem Anspruch gemäß »die Beamte immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen« und Reformen im Bereich der Rechtsverwaltung anleiten können. Zwar sind Kants Ausführungen zum Eid in der späteren Diskussion immer wieder aufgegriffen worden, selten jedoch in dem oben entwickelten Sinne. Vielmehr konnten sich sowohl jene, die an einem religiösen Eid festhalten wollten, durch sie bestärkt sehen, wie auch jene, die einen rein moralischen Eid vernünftig begründen, oder das Schwören ganz und gar abschaffen wollten. Gewiß hat diese Uneinheitlichkeit der Rezeption in der Uneindeutigkeit des Kantschen Texts ihren Grund. Unverständlich ist der jedoch nicht. So war auch den Zeitgenossen Kants zentraler Gedanke durchaus zugänglich. Carl Friedrich Stüdtlin, der sich als Historiker der Moralphilosophie hervorgetan hatte, war einer der wenigen, die Kants verstreute Äußerungen über das Schwören im Zusammenhang seiner Lehre von Religion und Moral zu deuten

<sup>149</sup> Kant, *Logik*, in: AA IX, S. 1–150, 73.

<sup>150</sup> Kant, *Opus postumum*, S. 152.

wußten.<sup>151</sup> So ist ihm auch der Bezug der Eides- zur Postulatenlehre nicht entgangen. Stäudlins Urteil war allerdings ablehnend:

Es ist ein sehr beschränkter, elender Begriff von Religion, welchen Kant hier annimmt. Sie soll nur darin bestehen, daß wir uns alle unsere Pflichten so vorstellen, als wenn sie göttliche Gebote wären. [...] Da muß freilich ein eben so armseeliger Begriff vom Eide entstehen und am Ende herauskommen, daß nur ein Eid auf den Fall, daß Gott sei, ohne etwas darüber auszumachen, redlich und besonnen seyn können.<sup>152</sup>

Der Eindruck, daß Kant sich über den Eid »in seiner religiösen Beziehung fast lustig macht« und seine Grundlegung der Religion »viel zu schwach und dürftig«<sup>153</sup> ist, hat die meisten Autoren der folgenden Generation dazu veranlaßt, einen im herkömmlichen Sinne religiösen Eid gegen seine Kritik zu verteidigen. Franz Volkmar Reinhard erklärt in seinem 1813 in vierter Auflage erschienenen *System der christlichen Moral*, der Eid sei »eine der wichtigsten Religionshandlungen«<sup>154</sup> und zwar »ein Bekenntniß, welches man von seiner Ehrfurcht gegen Gott, und von der Überzeugung ablegt, daß er alles wisse und lenke, und man sich für verbunden achte, nach seinem Willen sich zu richten«.<sup>155</sup> Gegen Kant macht er geltend, daß es sich bei der Berufung auf Gott keineswegs um eine »magische Formel« handle. Der Schwörende bringe dadurch lediglich zum Ausdruck, daß ihm bewußt sei, »daß Gott jeden Betrug, wo nicht hier, doch dort, unerbittlich strafen werde«.<sup>156</sup> Der Gottesbezug ruft also lediglich eine unausweichliche Strafe in Erinnerung, die jedem Betrüger droht, »da Gott ohnehin der Rächer alles Bösen ist«,<sup>157</sup> statt diese selbst erst herbeizuführen. Das aber sei »nichts weniger, als Aberglaube«.<sup>158</sup> Auch gegen Stäudlin, der in seinen *Grundrissen der Tugend- und Religionslehre* noch Kant nahe erklärt hatte, die Pflicht zur Wahrhaftigkeit sei nicht in der Religion begründet, sondern eine moralische Tugend, die durch andere Beweggründe geschwächt werde,<sup>159</sup> will Reinhard religiöse Gründe wieder geltend machen als »die höchsten Beweggründe, sich nach der Wahrheit zu erklären«.<sup>160</sup> Als ein wirksames und zuverlässiges »Mittel, in die Seele Andrer einzudringen, und sie zu verpflichten«<sup>161</sup> ist der Eid also keineswegs zu verwerfen – im Gegenteil: »Überhandnehmende Gering-

<sup>151</sup> Stäudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, S. 130–139.

<sup>152</sup> Ebd., S. 137.

<sup>153</sup> Ebd., S. 134.

<sup>154</sup> Reinhard, *System der Christlichen Moral*, Bd. 3, S. 756.

<sup>155</sup> Ebd., S. 764.

<sup>156</sup> Ebd., S. 759.

<sup>157</sup> Ebd., S. 761.

<sup>158</sup> Ebd., S. 760.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 765.

<sup>160</sup> Ebd., S. 762.

<sup>161</sup> Ebd., S. 763.

schätzung des Eides ist also ein sicheres Merkmal abnehmender Religiosität, und eines bereits großen Verfalls der Sitten.«<sup>162</sup>

Die ablehnende Reaktion auf das Religions- und Eidverständnis der Aufklärung wurde in den folgenden Jahrzehnten dominant. Karl Friedrich Göschel argumentiert 1837 in »theologisch-juristischen Studien« über den Eid unter der Voraussetzung eines »organischen Zusammenhangs von *Kirche* und *Staat*«,<sup>163</sup> der sich ihm in den Regierungstechniken zeigt: »Ueberall sehen wir die geistliche Macht in die weltliche eingreifen, so wie wiederum die weltliche Macht der geistlichen sich bedient, auch zu allerlei bürgerlichen Zwecken.«<sup>164</sup> Nicht eine Kritik solcher Indienstnahme der Religion für politische Zwecke ist seine Absicht, sondern »das Hirngespinnst *rein bürgerlicher* und *rein kirchlicher* Verhältnisse«<sup>165</sup> zu vertreiben. Göschel tritt der »gewaltsamen Trennung eines wesentlichen Verbandes«<sup>166</sup> entgegen. Den Eid zählt er neben der Ehe zu den »urältesten *Stiftungen* des Gemeinwesens«,<sup>167</sup> in denen die unauflösliche Verbindung von Religion und Politik noch offen sichtbar zu Tage liege. Als »Geheimnisse aus der Urzeit«<sup>168</sup> und »Mysterien seit Menschen-Gedenken«<sup>169</sup> entziehen sie sich jeder Prüfung durch die Vernunft. Es handelt sich hier um »Verhältnisse unter den Menschen, die nicht gemacht, sondern zunächst geschaffen sind«;<sup>170</sup> ihre Verwandtschaft liege in einem »Seegen, der von Oben kommt«,<sup>171</sup> erinnert Göschel angesichts einer Krise dieser beiden Institute. Ihr Zerfall ist ihm »das Gebrechen, an welchem unsere bewegte Zeit krank darnieder liegt«. <sup>172</sup> Die Bestrebungen zu einer Trennung von Kirche und Staat machen es notwendig, »die noch vorhandenen Reste des vieltausendjährigen Zusammenhaltes zu suchen und zu pflegen«. <sup>173</sup> Mehr noch als die Ehe verspricht der Eid, »dessen *Verfall* nur desto mehr zur *Restauration* auffordert«, <sup>174</sup> eine Wiederherstellung dieses Zusammenhalts zu ermöglichen: »Hier fließt für das Staatsleben in tiefen Schachten leise, aber ergiebig und unerschöpflich, eine Quelle der Restauration und Regeneration«. <sup>175</sup> In einer Zeit, in der »das religiöse Moment auf alle Institute und Verhältnisse des Lebens einen grösseren Einfluss zu äussern

<sup>162</sup> Ebd., S. 764.

<sup>163</sup> Göschel, *Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche*, S. V.

<sup>164</sup> Ebd., S. IV.

<sup>165</sup> Ebd., S. XIII.

<sup>166</sup> Ebd., S. XVII.

<sup>167</sup> Ebd., S. VII.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> Ebd.

<sup>170</sup> Ebd.

<sup>171</sup> Ebd., S. X f.

<sup>172</sup> Ebd., S. XIII.

<sup>173</sup> Ebd., S. XXIV.

<sup>174</sup> Ebd., S. XXVII.

<sup>175</sup> Ebd., S. XXXV.

begonnen hat«,<sup>176</sup> zeigten auch die Rezensenten sich durch solche Ansichten über den Eid nicht befremdet. In den *Kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft* wird vielmehr auf gleich gerichtete Bestrebungen des Gesetzgebers verwiesen.<sup>177</sup> Wie Stephan Kuttner am Beispiel Preußen aufgezeigt hat, ist insbesondere die Entwicklung der partikulären Gesetzgebung zum Meineid für die Zeit der Reaktion nach 1813 charakteristisch: »Aus ihr spricht der Geist einer romantisch-orthodoxen Rückströmung, verbunden mit einem völlig gouvernementalistischen Denken: *Die Heiligkeit des Eides im Dienste des Staates.*«<sup>178</sup>

Hatte Kant sich also getäuscht als er eine »moralische Tendenz des Menschengeschlechts« (SdF, 85) behauptete? Nicht nur die Wissenschaften und die Philosophie seiner Zeit sah er im Fortschritt begriffen, auch »einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile«,<sup>179</sup> meinte Kant festzustellen zu können. Auf eine stetige, allenfalls kurzzeitig gehemmte Verbesserung schienen ihm gleichfalls die Veränderungen im Bereich des Kirchentums hinzuweisen: »Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: *es ist die jetzige.*« (RGV, 131) Also glaubte er auch annehmen zu dürfen, daß das menschliche Geschlecht »im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde«. <sup>180</sup> Hatte Kant noch in der Überzeugung gelebt, eine entscheidende Wende stehe gerade zu seiner Zeit unmittelbar bevor, war die »Gründung eines Reichs Gottes auf Erden« (RGV, 95), in dem nur mehr der reine moralische Vernunftglaube herrscht, nach der Jahrhundertwende wieder in weite Ferne gerückt. Doch hatten schon seine Zeitgenossen an diesem Geschichtsbegriff ihre Zweifel. Friedrich Nicolai wandte sich mit seinem satirischen Roman *Sebalduß Nothanker* nicht nur gegen die Orthodoxie, sondern auch gegen eine teleologische Betrachtung der Kirchengeschichte, die der Dogmatik neuen Halt geben sollte.

<sup>176</sup> Jacobson, [Rezension von] »Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche«, S. 618 f.

<sup>177</sup> Vgl. ebd., S. 620.

<sup>178</sup> Kuttner, *Die juristische Natur der falschen Beweisaussage*, S. 40.

<sup>179</sup> Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte«, S. 29.

<sup>180</sup> Kant, »Über den Gemeinspruch«, S. 309 f.



## Klerikalmoden. Historische Dogmenkritik im populären Roman: Friedrich Nicolais *Sebaldus Nothanker*

### *Mode im Zeitalter der Aufklärung*

Julius Bernhard von Rohrs *Einleitung in die Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen* von 1728 handelt nach einleitenden und grundlegenden Ausführungen schon im zweiten Kapitel von der Mode. Sie wird als eine Art und Weise bestimmt, die Gebrauch, Observanz und Gewohnheit ähnlich ist, sich von diesen Modi aber durch geringere Dauerhaftigkeit unterscheidet: Alle sind wandelbar, »bey den Moden aber heißt es, [...] was geschwinde wird, vergehet auch wieder geschwinde«.<sup>1</sup> So heißt es auch im Artikel »Mode« des Zedlerschen *Universal-Lexicons*, der auf den Ausführungen von Rohrs basiert.<sup>2</sup> Weil es hier um »Sachen, in so weit sie in die ausserlichen Sinne fallen«, geht, macht diese »höchst veränderliche Weise« in besonderem Maße eine Beschleunigung des Wandels sinn- und auffällig, die im 18. Jahrhundert zu einem neuen Bewußtsein von Zeitlichkeit führt. Altes wird mit zunehmender Geschwindigkeit von Neuem abgelöst, jede Weise »von einer anderen Weise verdrungen«.<sup>3</sup> Am Beginn des folgenden Jahrhunderts verzeichnet Campe, daß die Mode von Dichtern als »Wandelgöttinn« angerufen wird, »weil sie Alles wandelt und selbst im höchsten Grade wandelbar ist«.<sup>4</sup>

Großen Herren empfahl Johann Christian Lünig, »sich durch allerhand euserliche Marquen vor andern Menschen zu distinguiren, um sich dadurch bey ihren Unterthanen in desto grössern Respect und Ansehn zu setzen«.<sup>5</sup> Die Zeremoniellwissenschaft hat auch jene Wechselwirkung von Distinktion und Nachahmung im Blick, auf die später soziologisch der Wandel der Moden zurückgeführt werden sollte: Ranghöhere waren bestrebt, sich durch Kleidungs- und Umgangsweisen auch sichtbar von Niederen zu unterscheiden, deren Nachahmungsverhalten die ästhetische Ungleichheit immer wieder zu nivellieren drohte und damit neue Dis-

<sup>1</sup> Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, S. 34.

<sup>2</sup> Vgl. Art. »Mode«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 21, Sp. 700–712, 702.

<sup>3</sup> Ebd., Sp. 702.

<sup>4</sup> Campe, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke*, S. 423.

<sup>5</sup> Lünig, *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum*, Bd. I, S. 5.

tinktionsanstrengungen erzwang.<sup>6</sup> Eine höfische Gesellschaft, die sich der Kleider zunächst zur Symbolisierung ihrer Rangordnung bediente und diese durch Kleiderordnungen zu stabilisieren suchte, entwickelte im 18. Jahrhundert ein Kleidungsverhalten, das immer neue Moden entstehen ließ. Nicht immer ging die Neuerung vom Ranghöchsten aus. In weniger streng regulierten Bereichen des Hoflebens versuchten die nach Rangerhöhung strebenden Kavaliere die Aufmerksamkeit des Fürsten durch Gewänder auf sich zu lenken, die sich von denen ihrer Konkurrenten unterschieden.<sup>7</sup> Das machte einen dauernden Wechsel erforderlich.

Wo »man neue Moden annimmt, die nicht so bequem sind als die vorigen, und die alten nur aus der Ursache abschafft, weil sie schon eine Zeitlang im Schwange gegangen, und man wieder auf etwas neues müsse bedacht seyn«,<sup>8</sup> stellt dieser Wechsel sich einer an Aufklärung interessierten Betrachtung als vernunftwidrig dar. Ist die Präferenz für das Novum nicht in dessen Eigenschaften begründet, sondern allein in seinem Unterschied zum Bisherigen, kann die Veränderung nicht als Verbesserung und also nicht als Moment einer hier nach der Lehre Wolffs gedachten Vervollkommnung begriffen werden. Die Mode dient in ihrem unaufhörlichen Anderssein nicht substantiellen Zwecken. Ihr Wandel vollzieht sich zu keinem Ende, sondern ist selbst Zweck, Veränderung um der Veränderung willen. »Die Neuigkeit ist es also, was die Mode beliebt macht«, pointiert Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die »Eitelkeit« und »Thorheit« als Triebfedern modischer Nachahmung angibt.<sup>9</sup>

Einer philosophischen Betrachtung der Menschheitsgeschichte empfiehlt Kant die Annahme eines verborgenen Plans der Natur. Dessen Endabsicht sei die Verwirklichung einer vollkommenen Staatsverfassung, die dem Menschen die Entwicklung seiner moralischen Anlagen erlaube.<sup>10</sup> In der zweiten Jahrhunderthälfte wurde die Zeiterfahrung eines akzelerierten Wandels auch von anderen Autoren durch eine mit dem Perfektibilitätsgedanken Verbindungen eingehende Fortschrittsidee überformt.<sup>11</sup> Bekanntlich war diese auch unter den Philosophen der Aufklärung nicht unumstritten. »Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder« (J, 163), wandte Mendelssohn etwa gegen Lessings teleologische Vorstellung einer »Erziehung des Menschengeschlechts« ein. Kant aber wußte die Annahme, das menschliche Geschlecht sei »im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen«,<sup>12</sup> als eine praktisch notwendige zu rechtfertigen,

<sup>6</sup> Vgl. Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, S. 42 f.

<sup>7</sup> Siehe dazu Dinges, »Der ›feine Unterschied‹«.

<sup>8</sup> Zedler, »Mode«, Sp. 702.

<sup>9</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 245.

<sup>10</sup> Vgl. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte«.

<sup>11</sup> Vgl. Hornig, »Perfektibilität«.

<sup>12</sup> Kant, »Über den Gemeinspruch«, S. 308 f.

die eine tatsächliche Verbesserung erst möglich macht. Aus der »Verzeitlichung der Geschichte«<sup>13</sup> hatten sich neuartige Orientierungsprobleme ergeben. Einer Menschheit, der ihre Vergangenheit kein Vorbild mehr sein konnte, sollte die Idee einer fortschreitenden Entfaltung ihrer Anlagen den Weg in eine bessere Zukunft weisen.

Von Beginn an wird der Aufstieg dieses neuen, die älteren Zirkulations- und Degradationsvorstellungen ablösenden Geschichtsmodells jedoch von der Beobachtung einer modischen Veränderlichkeit begleitet, der jede Richtung auf ein Ziel der Annäherung fehlt. Zwar kennt man neben Moden, die aus dem »verderbten Willen und den bösen Begierden« entspringen, auch solche, die in »Vernunft und Tugend« ihren Grund haben und die Menschen ihrer »Vollkommenheit« näher bringen.<sup>14</sup> Wo man »von dem vollkommeneren auf das unvollkommene wieder zurücke fällt«,<sup>15</sup> wird jedoch deutlich, daß eine »Moden=Sucht, da man allzu begierig ist, ohne Grund neue Moden zu erdencken, und stets damit abzuwechseln«,<sup>16</sup> einer nach Rousseau auch anthropologisch zu denkenden Perfektibilität nicht entspricht. Die Aufklärung setzt darum die moraltheologische Alamodekritik des 16. und 17. Jahrhunderts fort und weiß auch die Kleidergesetze zu rechtfertigen.<sup>17</sup> Die »unmäßige Begierde zur Abwechslung«<sup>18</sup> zeugt von einer Korruptibilität des Menschen, den nur eine vernünftige Prüfung und Leitung seiner Denk- und Handlungsweisen auf dem Weg zur Vollkommenheit voran bringen könnte.

Über die Verengung des Modebegriffs auf das Ästhetische hinaus wird der Beobachtungsbereich dieser irrationalen Dynamik eingeehgt durch die vorrangige Behandlung des Vestimentären. Durch den Versuch seiner Hegung und Marginalisierung aber erhebt die aufklärerische Kritik die Kleidungsmode zum Inbegriff

<sup>13</sup> Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 58.

<sup>14</sup> Als mittlere und indifferente kennt Rohr außerdem die »unschuldigen und zulässigen Moden, das ist, durch welche, wenn man sie überhaupt ansieht, der Zustand eines Menschen weder vollkommner noch unvollkommner wird«. (Rohr, *Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, S. 52)

<sup>15</sup> Zedler, »Mode«, Sp. 705.

<sup>16</sup> Ebd., Sp. 709.

<sup>17</sup> »Der Ursprung der Kleider kommt vom Sünden-Fall des ersten Menschen und sollte uns ein ewiges Denkmahl seyn unserer Schande und Elendes. Dem entgegen werden sie durch den sträflichen Überfluß, Kostbar- und Zärtlichkeit, wie Petrarca redet, zu einem Pannier der Hoffahrt, und Hecke der Wohlust gemacht. Dadurch der Unterschied der Personen, ja die Ehrbarkeit aufgehoben, die Mittel verschwendet, Schulden gemacht, und unschuldige Leute mit in Schaden gesetzt werden. Daher in einem wohlgeordneten Regimente gute Kleiderordnungen eingeführt, und darinnen einem jeden Stand und Ordnung eine gewisse Kleidung nicht nur vorgeschrieben, sondern auch der Kostbarkeit ein Maß gesetzt wird; dergleichen Ordnungen sonderlich bey denen Morgenländern nach dem Zeugnisse derer, die daselbst gereiset, genau beobachtet werden. In Teutschland sind dergleichen so wohl insgemein, als in besondern Herrschaften verfasst worden, wovon das meiste noch in denen Reichs-Städten überblieben.« (Art. »Kleid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 15, Sp. 889–897, 889 f.)

<sup>18</sup> Zedler, »Mode«, Sp. 704.

einer bestimmungswidrigen Korruption, gegen die in anderen Bereichen eine Deutung der später so genannten »Moderne« im Sinne der Perfektibilitäts- und Fortschrittsidee zu behaupten war. »Mode« steht seither als ein alternatives Deutungsmuster für die Erfahrung einer sich beschleunigt verändernden Welt zur Verfügung. Nachdem Karl Gutzkow einen Versuch unternommen hatte, die Moderne ausgehend von der Mode, vor allem der Kleidermode, zu bestimmen,<sup>19</sup> brachte Baudelaire, der den Fortschritt für eine »grande hérésie de la décrépitude«<sup>20</sup> hielt, sie auf die Begriffe des Transitorischen, des Flüchtigen und des Kontingenten.<sup>21</sup> In der Folge konnten Mode und Moderne auch in den Lexika gleichgesetzt werden.<sup>22</sup>

### *Perücken und Gewänder preußischer Priester*

Friedrich Nicolai hat früh das polemische Potential dieses Begriffs erfaßt und eine Dynamik der »Mode« auch dort beobachtet, wo historischer Wandel vorherrschend teleologisch gedeutet wurde. Bevor die deutschen Repliken auf die *Querelle des Anciens et des Modernes* in den 1790er Jahren an Vorarbeiten Herders anschließend ein radikalisiertes Bewußtsein von Modernität artikulierten,<sup>23</sup> wurden die Abgründe des historischen Denkens von einem Aufklärer entdeckt. Der 1773–1776 in drei Bänden erschienene Roman *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker* enthält im zweiten Band einen bemerkenswerten Abschnitt, der ausführlich von solchen Gewändern und Perücken handelt, die im 18. Jahrhundert von Angehörigen der protestantischen Kirche getragen wurden. Auch die Amtstracht der Pastoren unterlag einem Wandel. Luther hatte die Gewänder den gleichgültigen Mitteldingen zugeordnet und darum von einer verbindlichen Regelung abgesehen. Am Anfang des Jahrhunderts hat Christian Thomasius daran erinnert, »daß diese Mode von den Geistlichen erfunden, sich damit [...] bey den Layen ein Ansehen und Ehrerbietung zu wege zu bringen«, und kritisiert, »daß solche Kleider auch von Protestierenden Rechts-Gelehrten vor heilige Dinge ausgegeben werden, welches recht Papistisch und Heidnisch aussiehet«.<sup>24</sup> Da die Pries-

<sup>19</sup> Gutzkow, »Die Mode und das Moderne«.

<sup>20</sup> Baudelaire, »Notes nouvelles sur Edgar Poe«, S. 324.

<sup>21</sup> Vgl. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, S. 695.

<sup>22</sup> »Le caractère éphémère des contenus et des formes s'est accentué, les révolutions de style, de mode, d'écriture, de mœurs ne se comptent plus. En se radicalisant ainsi dans un changement à vue, dans un travelling continu, la modernité change de sens. Elle perd peu à peu toute valeur substantielle de progrès qui la sous-tendait au départ, pour devenir une esthétique du changement pour le changement. Elle s'abstrait et se déploie en une nouvelle rhétorique, elle s'inscrit dans le jeu d'un ou de multiples systèmes de signes. À la limite, elle rejoint ici purement et simplement la mode, qui est en même temps la fin de la modernité.« (Baudrillard, Art. »Modernité«, S. 140)

<sup>23</sup> Siehe dazu Zelle, »Nous qui sommes si modernes«.

<sup>24</sup> Thomasius, *Vom Recht evangelischer Fürsten*, S. 164.

tergewänder bei den Gemeindemitgliedern den Eindruck erweckten, ihr Lehrer stehe Gott näher als sie, predigte Luther selbst in der Schaubude, dem akademischen Standeskleid.<sup>25</sup>

Für Preußen erließ Friedrich Wilhelm I. in den Jahren 1722 und 1733 Instruktionen, durch die der Gebrauch von Chorröcken und Kaseln unterbunden werden sollte; viele Landeskirchen behielten die Meßgewänder im Sakramentsgottesdienst jedoch bei.<sup>26</sup> Dieser Versuch einer Uniformierung der protestantischen Geistlichen war von politischer Bedeutung:<sup>27</sup> Nachdem das brandenburgische Herrscherhaus 1613 zum reformierten Bekenntnis übergetreten war, hatte es auf sein *jus reformandi* zwar verzichtet, an seinen bischöflichen Hoheitsrechten aber auch gegenüber der lutherischen Konfession festgehalten. »Ich bin gewissermaßen der Papst der Lutheraner und das kirchliche Haupt der Reformierten«,<sup>28</sup> konnte Friedrich II. über sich sagen. Das kirchenpolitische Ziel der Hohenzollern war die Union. Gegen den Widerstand der lutherischen Orthodoxie war sie nicht zu erreichen. Zwar konnte das landesherrliche Kirchenregiment den offenen Streit der beiden in den preußischen Ländern vorherrschenden Bekenntnisse weitgehend unterbinden, im Kleinen aber setzte er sich fort. An den Gewändern, um deren Vereinheitlichung Friedrich I. sich vergeblich bemüht hatte – Friedrich II. hatte die betreffende Instruktion gleich nach seinem Regierungsantritt wieder aufgehoben – wurde die konfessionelle Uneinheitlichkeit Preußens sichtbar. Nicolai konnte an den schwarzen Talaren, die Friedrich Wilhelm III. 1811 schließlich als einheitliche Amtstracht anordnen sollte, um »dem Chaos zu steuern, das entstanden war, weil es in dieser Sache überall je nach Laune der Pastoren zugeht«,<sup>29</sup> mannigfaltige Abwandlungen beobachten. Hatte die Frühaufklärung vor allem die Absonderung des Klerus im Blick, der durch vermeintlich heilige Gewänder seine Autorität gegenüber den Laien zur Geltung brachte, interessierte die spätere sich für die Absonderung der Kleriker von einander: Wie die Mäntel wiesen auch Kragen, Perücken und Hüte feine Unterschiede auf, die dem Leser von *Sebaldus Nothanker* nicht nur beschrieben, sondern durch ein Kupfer, genauer: eine Radierung,<sup>30</sup> von Daniel Chodowiecki auch bildlich vor Augen gestellt werden (siehe Abb. 2).

Im folgenden soll Nicolais Darstellung der Klerikalmoden als eine Radikalisierung der aufklärerischen Kirchengeschichtsschreibung kenntlich gemacht werden. Den Wandel der Tracht, den er auf vernunftferne Begehrlichkeiten zurückzuführen weiß, sieht er im Zusammenhang mit einem gleichzeitigen Wandel der von ihnen

<sup>25</sup> Vgl. Hofhansl, Art. »Gewänder, Liturgische«, S. 164.

<sup>26</sup> Siehe dazu Piepkorn, *Die liturgischen Gewänder*, S. 63, 65.

<sup>27</sup> Siehe zum Folgenden Hintze, »Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen«, S. 70–84.

<sup>28</sup> Friedrich II., *Testamente*, S. 36.

<sup>29</sup> Piepkorn, *Die liturgischen Gewänder*, S. 82.

<sup>30</sup> Vgl. Stubbe, »Daniel Chodowiecki, »Buchkupfer« und Aufklärung«, S. X f.



Abb. 2: Daniel Chodowiecki (1726-1801), »S. 93 u. folg.« (zu Nicolai, *Sebalduß Nothhanker*, 2. Band, IV. Buch, 8. Abschnitt)

Trägern vertretenen Lehrmeinungen. Die Mode ist demnach in einen Bereich vorgedrungen, dessen verbindliche Regulierung für die Ordnung des Gemeinwesens sorgen sollte. Nicolais Satire ist eine Form jener »Kritik«, die nach Foucault als »Kunst nicht dermaßen regiert zu werden«<sup>31</sup> auf die neuzeitliche »Regierungsintensivierung«<sup>32</sup> reagiert. Im Preußen des 18. Jahrhunderts wendet die Aufklärung sich auch mit literarischen Mitteln gegen die staatskirchliche Sozialdisziplinierung. Seit 1765 gab Nicolai die *Allgemeine deutsche Bibliothek* heraus, die bald zum führenden »Integrationsmedium der Gelehrtenrepublik«<sup>33</sup> wurde und maßgeblich an den Prozessen der öffentlichen Meinungsbildung beteiligt war. Vor allem »die theologischen Artikel«, so Nicolai 1771, haben eine »merkwürdige Revolution in deutschen Köpfen verursacht [...] Sie haben vielen Leuten Zweifel erregt und dadurch Untersuchung rege gemacht.«<sup>34</sup> Wie er später erklärt, verfolgte er mit seinem *Sebal-dus Nothanker* »die Absicht, die Verfolgungssucht hartherziger Orthodoxen, wovon damal sich noch häufige Beyspiele fanden, durch das *ridendo dicere verum* in ihrer Verächtlichkeit darzustellen.«<sup>35</sup> Lächelnd wird hier die Wahrheit über die theologischen Rechtfertigungsgründe jener Satzungen gesagt, deren Geltung die preußische Regierung im folgenden Jahrzehnt durch Religions- und Zensuredikte zu bekräftigen suchte. Die literarische Kritik verfolgt dabei eine besondere Strategie: Im Unterschied zur kantischen Prinzipientheorie etwa fällt sie nicht im Namen universeller Gesetze ihr Urteil; sie sucht die partikularen und kontingenten Anfänge von Regelsystemen auf, die notwendig und unverbrüchlich erscheinen. Darin folgt sie zunächst der theologischen Historisierung der Kirchenlehre, geht über diese aber hinaus, indem sie als Modewandel darstellt, was jene, um die Geltung ihrer normativen Ansprüche besorgt, als Progreß verstehen will.

### *Die theologische Historisierung der Dogmen*

Bevor sie auf das Gesellschaftliche angewandt wurde, hatte die Fortschrittsidee sich im Bereich der Wissenschaftsgeschichte durchgesetzt.<sup>36</sup> Nachdem in der Naturerkenntnis zuerst die Autorität der Alten durch autonomen Vernunftgebrauch verdrängt werden konnte,<sup>37</sup> wurde ein Erkenntniszuwachs seit der Mitte des Jahrhunderts auch im Bereich der Theologie behauptet.<sup>38</sup> Unter dieser Vorgabe wurde eine

<sup>31</sup> Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 11.

<sup>32</sup> Ebd., S. 15.

<sup>33</sup> Vgl. Schneider, *Friedrich Nicolais Allgemeine Deutsche Bibliothek*.

<sup>34</sup> Nicolai, Brief an Gotthold Ephraim Lessing vom 8. März 1771, in: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 11.2: *Briefe von und an Lessing 1770–1776*, S. 172–174, 173.

<sup>35</sup> Nicolai, *Christ. Fr. Nicolai's Bildniß und Selbstbiographie*, S. 32 f.

<sup>36</sup> Vgl. Löwith, »Das Verhängnis des Fortschritts«, S. 144.

<sup>37</sup> Vgl. Koselleck, Art. »Fortschritt«, S. 371.

<sup>38</sup> Siehe dazu Fleischer, *Zwischen Tradition und Fortschritt*.

historische Kritik an den kirchlichen Glaubenslehren entfaltet, die in den Bekenntnisschriften selbst angelegt war: Unmißverständlich erklärt die später in das Konkordienbuch eingegangene *Formula Concordiae* von 1580 die Zweitrangigkeit der Bekenntnisse im Verhältnis zur Heiligen Schrift.<sup>39</sup> Diese ist oberste *norma normans*, jene sind ihr nachgeordnet als *normae normatae*. Im Zuge der Konfessionalisierung aber trat die Normiertheit der Bekenntnisse gegenüber ihrer normierenden Wirkung in den Hintergrund.<sup>40</sup> Mit der »politisch-juristischen Veräußerlichung des evangelischen Bekenntnisgedankens«<sup>41</sup> im Rahmen der Reichsverfassung war die Herausbildung einer protestantischen Orthodoxie vorbereitet worden, die in Lehre und Gottesdienst keine Abweichungen duldet. Das kirchliche Lehrgesetz, das als Interpretationsnorm die wahre Bedeutung der Heiligen Schrift erst erschließt, konnte deren Autorität usurpieren. Im 18. Jahrhundert sollte sich zeigen, daß dieses Verhältnis unter Berufung auf das ursprünglich gegen die Deutungshoheit der römischen Amtskirche gerichtete *sola scriptura* umgekehrt werden konnte: Nicht die Heilige Schrift ist gemäß den Bekenntnisschriften zu deuten, sondern umgekehrt sind diese an jener zu messen. Semler wendet sich gegen eine Autorisierung von Lehrsätzen durch Rückbezug auf die Schriften der Kirchenväter.<sup>42</sup> Für die Geltung überlieferter Lehren sollen nicht länger Autoritäten entscheidend sein, sondern eine kritische Vernunft, die Tradition und Satzung auf ihre Schriftgemäßheit überprüft.<sup>43</sup>

Die Lehre von der Verbalinspiration, die der Reformation zur Selbstautorisierung gedient hatte, wurde aufgegeben zugunsten einer redaktions- und traditions-geschichtlichen Betrachtung der Bibel, die zunächst nach der Echtheit der Textzeugen fragt.<sup>44</sup> Durch die Rückkehr zur reinen Quelle konnte die protestantische

<sup>39</sup> »Die andere *Symbola* aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehr verworfen und vordampt worden.« (Andreae [u.a.], *Gründliche [Allgemeine], lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Confession*, S. 769)

<sup>40</sup> Vgl. Diem, *Dogmatik*, Bd. II, S. 197–199.

<sup>41</sup> Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, S. 81.

<sup>42</sup> »Unsere Lehre ist nicht gebauet auf *auctoritatem patrum*, auf *concilia oecumenica* oder *particularia*; sondern auf den Inhalt der h. Schrift, und ihre richtige Auslegung; was davon *concilia* und *patres* richtig haben, das behalten wir also auch, aber nicht darum, weil sie es haben.« (Semler, »Vorrede«, in: Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 3, S. 13) Zu Semlers Bedeutung für die Begründung und Entwicklung einer eigenständigen Dogmengeschichte siehe Lipps, *Dogmengeschichte als Dogmenkritik*, S. 12 f.

<sup>43</sup> Siehe dazu Hornig, *Semler*, S. 126–129.

<sup>44</sup> Siehe dazu Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* und Reventlow/Sparrn/Woodbridge (Hg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Zum Zusammenhang von Textkritik, Bibelkritik und historischer Kritik siehe auch Jaumann, *Critica*, S. 126–157.

Theologie sich auch von der Lehrtradition der eigenen Kirche frei machen. Über die Wahrheit entschieden nicht mehr Kleriker kraft der Autorität ihres Amtes, sondern Gelehrte durch philologischen Vernunftgebrauch. Textkritik zielte auf die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustands: Geschichtliche Veränderungen werden als eine Verderbnis begriffen, die durch kritische Prüfung rückgängig zu machen ist. Auch bei Semler zielt die quellenkritische Arbeit zunächst auf die Rekonstruktion eines ursprünglichen Originals durch einen methodisch geregelten und intersubjektiv nachvollziehbaren Vergleich von Textvarianten.<sup>45</sup> Diese Zielrichtung ändert sich bei der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Lehren der Kirche. Eine normative Geltung der Reformation und des Urchristentums, wie die altprotestantische Theologie sie für spätere Epochen behauptet hatte, wird bestritten.<sup>46</sup> Kein Zeitalter darf zur Norm für spätere erhoben werden, weil es ein absolutes Maß in der Geschichte nicht geben kann. Das gilt auch für die Ursprünge: »Aller Anfang« bleibt »Anfang und ist noch nicht Vollkommenheit«.<sup>47</sup> Unter diesen Voraussetzungen veränderte die Kirchengeschichtsschreibung sich grundlegend: Nachdem Johann Lorenz von Mosheim mit seinen *Institutiones historiae ecclesiasticae*<sup>48</sup> durch die Übernahme der pragmatischen Methode der Profanhistoriker von der *historia sacra* zu einer anthropozentrischen Geschichtsschreibung übergegangen war, die den historischen Wandel auf innergeschichtliche Ursachen zurückführt, stellt Semler in kausalgeneetischer Betrachtungsweise lokale und zeitliche Bedingungen der Bekenntnisbildung heraus. Wie Montesquieu die juristischen Gesetze in ihrer partikularen Bedingtheit darstellt, so macht er geltend, »daß es gleichsam eine Geographie für die Moral oder Theologie und überhaupt für die christliche Sprache, gibt«.<sup>49</sup> Ihre Aufgabe ist es, die Statuten der Kirche durch Ergründung ihrer kulturellen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Bedingungen zu verstehen.

Eine skeptische Betrachtungsweise der überlieferten Glaubenslehren, die als menschliche Machwerke mit der Möglichkeit des Irrtums behaftet sind, verbindet sich mit einem historischen Rückblick auf eine Abfolge unterschiedlicher Meinungen zu einer »kritischen Geltersamkeit«, in der Semler sich als ein »Anfänger«<sup>50</sup> weiß. Mit Verweis auf die Veränderlichkeit der Dogmen kann er die orthodoxen Behauptungen zurückweisen, »es müsse zu aller Zeit jeder Lehrer *extensiu* und *intensiu*, in Bejahung und Verneinung, das gedacht haben, was jetzt in unserm *Systemate* enthalten ist«,<sup>51</sup> und jeder Christ sei heilsnotwendig zur Anerkennung

<sup>45</sup> Vgl. Fleischer, *Zwischen Tradition und Fortschritt*, Bd. 2, S. 603 f.

<sup>46</sup> Siehe dazu Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Bd. II, S. 39–42.

<sup>47</sup> Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, S. 122.

<sup>48</sup> Von Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae*.

<sup>49</sup> Semler, »Vorläufige Betrachtungen«, S. 33.

<sup>50</sup> Semler, »Vorrede«, in: Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 3, S. 12.

<sup>51</sup> Ebd., S. 13.

einer »reinen Lehre« verpflichtet.<sup>52</sup> Nicht zuletzt hat diese Kritik ein Auge auf »die schwarzen Striche der Grausamkeit und Tiranny.«<sup>53</sup> Nachdem in der Vergangenheit »gewaltthätige schändliche Mittel zu Behauptung der wahren Lehre, wie es heißt,«<sup>54</sup> verwandt worden sind, soll durch eine fundamentale Historisierung die Auffassung durchgesetzt werden,

es *verändere* sich alles in der gleichsam almächtigen Hand der Zeit, daß es also vorsezliche Thorheit sei, in dem unendlichen Meer der Veränderlichkeit, bey den *äusserlichen* Dingen, eine Unveränderlichkeit, eine unendliche Vollkommenheit anzunehmen.<sup>55</sup>

### *Wissenschaft und Polizey*

Von der wissenschaftlichen Funktion der theologischen Dogmatik handelt Nicolai nur am Rande. Im Mittelpunkt seines Romans steht die polizeirechtliche Funktion der kirchlichen Lehrgesetze. Die sollte durch das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 wieder bekräftigt werden: Es müsse »eine allgemeine Richtschnur, Norma und Regel unwandelbar fest stehen, nach welcher die Volksmenge in Glaubenssachen von ihren Lehrern treu und redlich geführt und unterrichtet werde.«<sup>56</sup> Zu diesem Zweck wurden Pastoren bei ihrer Ordination verpflichtet, das Evangelium von Jesus Christus so zu predigen, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den kirchlichen Bekenntnissen bezeugt war. Nicht aus theologischen, sondern aus juristischen Gründen waren diese im 16. Jahrhundert schriftlich festgehalten und ihre Verbindlichkeit durch den Westfälischen Frieden von 1648 bestätigt worden. Im Rahmen einer juristischen Reichsfriedensordnung sollte die Zusammenfassung und urkundliche Fixierung der Lehraussagen die »Augsburgische Confession« neben der katholischen als zweite Partei mit gleichem Anspruch auf Schutz etablieren, weitere Glaubensspaltungen aber verhindern. Aus diesem Grund war die Kirche rechtlich verpflichtet, ihre Geistlichen zur öffentlichen Lehre gemäß den Bekenntnisschriften anzuhalten: »Grobe Vergehen gegen die Kirchenordnungen, und die darin vorgeschriebenen geistlichen Amtspflichten«, so heißt es noch im *Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794, »begründen die Entsetzung eines Geistlichen.«<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Semler, *Lebensbeschreibung*, S. 351.

<sup>53</sup> Semler, »Vorrede«, in: Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 3, S. 12 f.

<sup>54</sup> Semler, »Vorläufige Betrachtungen«, S. 23.

<sup>55</sup> Semler, »Vorschläge von einer neuen Sammlung«, S. 363.

<sup>56</sup> Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, Nr. 49, Sp. 2181.

<sup>57</sup> *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, Teil II, Titel 11, § 103, S. 546.

Der Konflikt mit der Orthodoxie ist in *Sebaldus Nothanker* Programm. Schon die Vorrede kündigt an, »daß man in verschiedenen Meinungen Abweichungen von den allgemeinen symbolischen Büchern und von den besonderen *formulis committendi* einzelner Kirchen entdecken könnte« (SN I, [XI]). Ins Visier der Kirchenaufsicht geraten, muß der Titelheld sich vorwerfen lassen, »daß er von etwas anders, als von Busse und Zerknirschung des Herzens gepredigt hätte, welches den symbolischen Büchern schnurstracks zuwider sey« (SN I, 39). Nachdem er die Frage eines Superintendenten abweichend von der Lehrnorm beantwortet hat, hält der es für erwiesen, daß Sebaldus »in den Grundlehren des Glaubens irrig ist und schändliche, grundstürzende Irrthümer behauptet« (SN I, 40). Nicolai hat einen Häretiker zum Romanhelden gemacht. »Wegen irriger Lehre und Abweichung von den so theuer beschwornen symbolischen Büchern« (SN I, 42) wird gegen Sebaldus ein Disziplinarverfahren eingeleitet.

Besondere Bedeutung kommt dabei der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen zu: Zwar hatte Luther wie Zwingli und Calvin die Lehre vom Fegefeuer verworfen,<sup>58</sup> die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebende und Tote hatte er jedoch zu den unstrittigen Artikeln gezählt. Daß am Ende der Welt- und Menschheitsgeschichte das Jüngste Gericht über ewige Verdammnis oder ewiges Leben entscheiden würde, blieb der eschatologische Horizont der Theologie. So kommt dieser Gerichtstag in den Bekenntnisschriften als selbstverständlicher Bestandteil der Jenseitserwartungen vor.<sup>59</sup> Auch die altprotestantische Orthodoxie stellt Gott als höchsten Gesetzgeber und unfehlbaren Richter vor und schürt in ihren Predigten die Angst vor seinem Zorn – nicht die Predigt des Evangeliums war vorherrschend, sondern die des Gesetzes.<sup>60</sup> Ein Weiterleben der Seele über den Tod hinaus sollte dem Allmächtigen Gelegenheit geben, die im Erdenleben benachteiligten Guten zu belohnen und an den Bösen gerechte Vergeltung zu üben.<sup>61</sup> Die Ewigkeit der Höllenstrafen stand für die Vertreter der Orthodoxie fest.<sup>62</sup> Von Mosheim argumentiert in einer 1725 erschienenen Abhandlung, nur unendliche Strafen könnten

<sup>58</sup> Vgl. Kunz, *Protestantische Eschatologie*, S. 21 f., 29, 39.

<sup>59</sup> Vgl. Vögtli, *Geschichte der Hölle*, S. 234, 236.

<sup>60</sup> Siehe dazu Haag, *Predigt und Gesellschaft*, S. 415–418. Delumeau weist hin auf den Widerspruch zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und der Lehre von der Vergeltung nach den Werken: »La pastorale de la peur a bel et bien existé en pays Protestant malgré l'aspect rassurant que les Réformateurs avaient voulu donner à la doctrine de la justification par la foi.« (Delumeau, *Le péché et la peur*, S. 623)

<sup>61</sup> »Fürnemlich aber entsteht die Furcht daher«, so Johann Matthäus Meyfart 1630 über die Verdammten im höllischen Sodom, »weil ihnen von dem gestrengen Richter in dem Endurtheil angezeigt worden/ diese Straff solle nicht in einem gemeinen Jahr/ nicht in einem halben Jahr/ nicht in einem Jubel-Jahr/ nicht in hundert tausend Jahren/ nicht in viel tausend Millionen der Millionen Jahre/ geendet/ sondern von einer Ewigkeit zu der andern/ durch eine Ewigkeit von der andern/ und durch eine Ewigkeit zu der andern fortgesetzt werden.« (Johann Matthäus Meyfart, *Das hellische Sodom*, 1630, S. 650, zit. n. Sommer, »Der Untergang der Hölle«, S. 186)

<sup>62</sup> Kunz, *Protestantische Eschatologie*, S. 67.

der Unendlichkeit des Beleidigten entsprechen.<sup>63</sup> Noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts führte Johann Ernst Schubert einen ausführlichen Beweis dafür, »daß die erkenntnis Gottes, darauf sich die ware religion gründet, notwendig erfordere, daß diejenige, welche die pflichten gegen ihn aus den augen sezen, zu einer ewigen Strafe müssen verdammet werden«. Die Annahme ihrer zeitlichen Unbegrenztheit hält er für unabdingbar: »Wenn wir annehmen, daß Gott die sünde nur eine Zeitlang strafen werde, so ist das ebenso viel, als wenn wir ganz und gar die nothwendigkeit, die übelthäter zu strafen, leugneten.«<sup>64</sup> Die Vorstellung eines gerechten, strafenden und rächenden Richtergottes bot die unersetzliche Möglichkeit, nicht nur das sichtbare Verhalten der Menschen, sondern auch ihr Denken der Zensur zu unterstellen. Tatsächlich wurden orthodoxe Lutheraner wie der Geislinger Pfarrer Johann Jacob Bauller nicht müde, in ihren Predigten zu erklären, daß »GOTT der HErr die Gedancken selbst sihet und weist.«<sup>65</sup> Wir sollen »in unserem gantzen Leben/ also Gottesfürchtig/ ehrlich/ tugendlich und fürsichtig wandeln/ als wann man uns immerdar zusehe und zuhöret«,<sup>66</sup> und vor der Sünde erschrecken »ehe sie begangen wird/ auf daß man hernach nicht erschrecken darf im Gewissen.«<sup>67</sup>

Am Beginn des 18. Jahrhunderts behauptete in Frankreich Pierre Bayle die Unvereinbarkeit ewiger Qualen mit Gottes Güte.<sup>68</sup> In Deutschland hielt die protestantische Theologie der Aufklärung an dem Gedanken einer gerechten Vergeltung fest, versuchte ihn jedoch durch die Annahme einer weiteren Entwicklung des Menschen auch nach dem Tod mit dem Glauben an einen gütigen Gott zu vermitteln: Die Verdammten sollten die Möglichkeit haben, sich unter dem Eindruck der über sie verhängten Strafen noch im Jenseits vom Bösen abzuwenden und zu bessern. Nach dem Maß ihrer Besserung würden auch ihre Strafen gemildert werden, sodaß sie sich allmählich der Glückseligkeit annähern könnten.<sup>69</sup> Johann August Eberhard erhob Einspruch gegen die Instrumentalisierung der Vergeltungstheologie für Zwecke der Kirchenzucht. »Die Hierarchie, die gefürchtet sein will, die kriechende Andächtler, nicht edelmütige Andächtige haben will«, so die in Nicolais Verlag erschienene *Neue Apologie des Sokrates*, »bedient sich des Bildes Ewiggequälter mit Nutzen, das Grausen der religiösen Dunkelheit, worin ein blutgieriger Des-

<sup>63</sup> Vgl. Aner, *Theologie der Lessingzeit*, S. 277.

<sup>64</sup> Johann Ernst Schubert, *Vernünftige und Schriftmässige Gedancken von den letzten Zeiten*, Jena/Leipzig 1748, S. I, 5; zit. n. Sommer, »Der Untergang der Hölle«, S. 197.

<sup>65</sup> Johann Jacob Bauller, *Hell-Polirter// Laster-Spiege // Unterschiedlich in sich haltend// alle und jedel// FUGIENDA// Was ein Christ Böses fliehen soll [...]*, Ulm 1681, S. 595, zit. n. Haag, *Predigt und Gesellschaft*, S. 313.

<sup>66</sup> Johann Jacob Bauller, *Deß Neuen Testaments// JESU CHRIST // Süßes Mark und Kern [...]*, Ulm 1683, S. 289, zit. n. Haag, *Predigt und Gesellschaft*, S. 313.

<sup>67</sup> Ebd., S. 1084, zit. n. ebd.

<sup>68</sup> Siehe dazu Minois, *Die Hölle*, S. 350–353.

<sup>69</sup> Vgl. Kunz, *Protestantische Eschatologie*, S. 107.

pot herrscht, in den zitternden Gemütern zu erhalten.«<sup>70</sup> Eberhard führt einen Vernunftbeweis für die Endlichkeit der Höllenstrafen, der mit der neueren Strafrechtsphilosophie übereinstimmt: Gottes Strafe sei nicht als Rache zu verstehen, sondern als Heilmittel, das den Schuldigen über die Irrtümer seines Herzens belehrt, seine moralischen Urteile berichtigt und seine Gesinnung bessert.<sup>71</sup> Nur unter der Voraussetzung, daß alle vernünftigen Wesen auf ihrem Entwicklungsgang einmal zur Glückseligkeit gelangen können, sind göttliche Strafen nach Eberhard gerechtfertigt.<sup>72</sup> Auch Semler betont, Jesus habe zu Sittlichkeit und wahrer geistlicher Gottesverehrung aufgerufen; der Begriff der Hölle sei ein Relikt aus der orientalischen Mythologie.<sup>73</sup> An diesen Schreckbildern, »die man sich gemeinlich von göttlichen Strafgerichten macht, und wodurch man die Einbildungskraft des rohen Haufens in Furcht jagt, ohne sein Herz zu bessern«,<sup>74</sup> wollten die Gebildeten nicht länger festhalten. Samuel Reimarus sieht in seiner Schrift über die *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* den »fürchterlichen Begriff von Gott, und dessen Ratschlüssen über die Menschen« als mögliche Ursache eines Abfalls der Menschen von Gott an, denn »sie können ein solches Wesen, das ihnen als ein Schreckensbild abgemahnet worden, nicht lieben, nicht verehren.«<sup>75</sup>

Nicolai stellt diesen Gelehrtenstreit in seinem Roman für ein größeres Publikum dar: Stauzius, der ein »recht derbes Gesetzpredigen« (SN I, 38) betreibt, folgt der orthodoxen Lehre in der Ausübung seines Predigeramts und versetzt damit die Mitglieder seiner Gemeinde in Furcht.<sup>76</sup> Die Androhung ewiger Strafen im Jenseits soll das gläubige Volk zum Gesetzesgehorsam anhalten. Sebaldu, der von dieser Lehre »Begriffe hatte, die zwar ganz menschenfreundlich, aber gar nicht orthodox waren« (SN I, 37), verliert wegen dieser Auffassung sein Amt.

Als ein Instrument der Disziplinierung behandelt *Sebaldu Nothanker* nicht nur die furchteinflößenden Glaubenslehren, sondern auch den Bekenntniseid, dessen die staatlich beaufsichtigte Kirche sich in vielen Territorien bediente, um ihre Beamten zur Verbreitung derartiger Lehren zu verpflichten. Über die als Eidnehmer auftretende Kirchenanstalt hinaus, mußte der Eidgeber sich einer transzendenten Instanz gegenüber verpflichten. Als allgegenwärtiger, allwissender und allmächtiger Dritter sollte Gott auch die Kirchendiener in ihrem Denken und Handeln überwachen. Die preußische Regierung, die mit Rücksicht auf die konfessionelle

<sup>70</sup> Eberhard, *Neue Apologie*, S. 433. Zu Eberhard über Höllenstrafen siehe Sommer, »Der Untergang der Hölle«, S. 200–205.

<sup>71</sup> Vgl. Eberhard, *Neue Apologie*, S. 403.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S. 419.

<sup>73</sup> Escribano-Alberca, *Eschatologie*, S. 117 f.

<sup>74</sup> Eberhard, *Neue Apologie*, S. 409.

<sup>75</sup> Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Vorrede [S. 5 f.].

<sup>76</sup> »Er mahlte ihnen den höllischen Schwefelpfuhl recht schrecklich, und die Martern der Verdammten recht gräßlich vor, wobei er denn mit einem hohlen, klagenden Tone das Wort ewig! ewig! ewig! sehr oft erschallen ließ.« (SN I, 38)

Pluralität eine tolerante Kirchenpolitik verfolgte, erkannte in der Einschwörung auf die symbolischen Bücher einen Motor des Streits unter den beiden evangelischen Religionsparteien. Durch eine Reihe von Edikten und Verordnungen versuchte sie, die gegenseitigen Anfeindungen zu unterbinden.<sup>77</sup> Auch eine Verpflichtung der Kirchenlehrer auf ein Bekenntnis, das die Abgrenzung von den »Religions-Verwandten« verstärkte, stand im Widerspruch zur angestrebten Union. In einer »Verordnung wie es mit der *Ordination* der Prediger gehalten werden soll« vom 3. Dezember 1656 heißt es, »daß man keinen *Ordinandum* auf die *Formulam Concordiae* sondern bloß allein auf die Heilige Schrift altes und neues *Testaments* und mit derselbigen einstimmige uhralte *Symbola* und *Augsburgische Confession* obligieren solle.«<sup>78</sup> Auch wenn die eidliche Verpflichtung auf die Symbole 1713 aufgehoben wurde,<sup>79</sup> kam der Schwur auch in Preußen nicht außer Gebrauch. Eine Mitteilung des preußischen Königs an das eben eingerichtete Direktorium der evangelisch-reformierten Kirche vom 24. Oktober des selben Jahres enthält neben dem gültigen Glaubensbekenntnis auch eine Reihe von »PUNCTEN, Welche der Königl. Preußischen Evangelisch-Reformierten Prediger-Bestallungen einverleibet sind, und worauf sie einen eigenhändigen Revers, ausstellen, auch in Evangel. Reformierten Kirchen *Directorio*, einen Eyd zu Gott schweren.«<sup>80</sup> Dazu gehört als erster Punkt, daß der Prediger

das Wort Gottes rein und lauter, nach Inhalt des Alten und Neuen Testaments [...] dergestalt, wie es in den Reformierten Kirchen üblich, mit Lehren und Predigten fürtragen, und [...] sich deswegen aller neuen falschen Lehr, unnöthiger subtilen Fragen [...] enthalten solle.<sup>81</sup>

In der Person des Hamburger Hauptpastors Johan Melchior Goeze stand der Aufklärung das Dogmatische des Kirchenglaubens vor Augen. Dafür hatte spätestens der 1777 entbrannte Fragmentenstreit gesorgt, in dem Lessing sich der Personalisierung als eines polemischen Stilmittels bediente. Goeze hatte sich zuvor mehrfach an öffentlichen Debatten beteiligt. 1764 hatte Nicolai einen Gegner in ihm

<sup>77</sup> Siehe etwa das »Edict, daß die Evangelischen Religions-Verwandte Reformirte und Lutheraner weder mit Schmähen und Lästerungs-Nahmen, noch mit denen aus der Lehre gemachten *Consequenzen* ein ander angreifen, sollen und daß frey stehen solle, den *Exorcismum* auszulassen« vom 16. September 1664 (Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 1. Teil, 1. Abteilung, Nr. XXXI, Sp. 381–386), die »Verordnung, denen wegen zu erhaltender Einigkeit zwischen beyden Evangelischen Religions vor hin *publicirten Edictis* genau nachzukommen« vom 31. Juli 1714 (ebd., LXXXVII, Sp. 511–521) und »Verordnung, daß die Prediger beyder Evangelischen Religionen nicht wieder einander predigen sollen« vom 10. Mai 1719 (ebd., Nr. CIII, Sp. 533–536).

<sup>78</sup> Ebd., Nr. XXI, Sp. 366.

<sup>79</sup> Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, S. 394.

<sup>80</sup> Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 1. Teil, 1. Abteilung, Nr. LXXXIII, Sp. 461.

<sup>81</sup> Ebd., Sp. 462.

erkannt, als Goeze eine gegen Johann Bernhard Basedow gerichtete Predigt drucken ließ. Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, in der Thomas Abbt die Hamburger Verhältnisse kommentierte, hatte damit eine Adresse für ihre Kritik an der lutherischen Orthodoxie gewonnen.<sup>82</sup> Lüdkes Ablehnung der Symbolverpflichtung veranlaßte Goeze zu einer Replik,<sup>83</sup> die 1771 in Nicolais Zeitschrift rezensiert wurde. Während Goeze, der bei seinem Amtsantritt die Konkordienformel mit dem besonderen Zusatz »corde manuque« unterschrieben hatte,<sup>84</sup> die Notwendigkeit der eidlichen Verpflichtung auf die symbolischen Bücher betont,<sup>85</sup> wird sie hier entschieden verneint.<sup>86</sup> »Als unverkennbares Prototyp«, so Schwinger, ist Goeze in zwei Romangestalten wiederzuerkennen: Pastor Wulkenkragenius und Superintendent Stauzius.<sup>87</sup> Die Unduldsamkeit des letzteren wird gleich am Anfang des ersten Bands deutlich gemacht: »Sobald ein Prediger nur den geringsten Geruch von Ketzerzy an sich spüren ließ, ward er abgeschafft.« (SN I, 37)

Kritisiert wurde die auch auf das Gewissen zugreifende Lehrzucht der Kirche nicht allein von Philosophen und Literaten. Zuerst hatten Theologen sich in dieser Sache geäußert, vor allem die Anhänger der Berliner Neologie. Die Frage nach der Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften war immer wieder gestellt worden, 1767 aber entfachte Friedrich Germanus Lüdke, Nicolais rechte Hand bei der Herausgabe der *Allgemeinen deutschen Bibliothek*,<sup>88</sup> mit seiner anonym erschienenen Schrift *Vom falschen Religionseifer* eine Debatte, in der die Widersprüche einer protestantischen Staatskirche unabweisbar hervortraten. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung stand der Bekenntniseid: »Es ist nicht gut«, so erklärte Lüdke, »daß man noch in unseren Tagen die Lehrer protestantischer Gemeinden auf Menschenwort, dergleichen doch die Symbola der Kirchen sind, vereidet. Bloß auf Gottes Wort in der Schrift sollte man sie schwören lassen.«<sup>89</sup>

Der Streit um den Bekenntniseid ist zunächst als Symptom eines »tiefgründigen Umschlages im Fundament des menschlichen Wirklichkeitsverhältnisses«<sup>90</sup> zu begreifen: der Verdrängung eines statischen Wahrheitsbegriffs durch die dynamische Vorstellung eines progressiven Erkenntnisgewinns. Schon Lüdke hatte als Theologe und Kirchenlehrer vor allem eine innerkirchliche Toleranz als unabding-

<sup>82</sup> Wilhelm Abraham Teller, Friedrich Germanus Lüdke und Friedrich Gabriel Resewitz, Vertreter der protestantisch-neologischen Richtung, bestritten die theologische Abteilung der *ADB* in ihrer Anfangszeit fast allein. Vgl. Schneider, *Friedrich Nicolais Allgemeine Deutsche Bibliothek*, S. 138 f.

<sup>83</sup> 1770 erschien Goezes Antwort *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers*.

<sup>84</sup> Vgl. Daur, *Von Predigern und Bürgern*, S. 85.

<sup>85</sup> Vgl. Goeze, *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers*, S. 141–147.

<sup>86</sup> Vgl. Resewitz, [Rezension von] Goeze, *Die gute Sache des wahren Religionseifers*, S. 37–39. Einen Überblick bietet Karowski, *Das Bekenntnis und seine Wertung*, S. 14–128.

<sup>87</sup> Schwinger, *Friedrich Nicolais Roman »Sebaldu Nothanker«*, S. 71.

<sup>88</sup> Zu Lüdke siehe Aner, »Friedrich Germanus Lüdke«.

<sup>89</sup> Lüdke, *Vom falschen Religionseifer*, S. 124 f.

<sup>90</sup> Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 497.

bare Voraussetzung für einen Fortschritt der theologischen Wissenschaft gefordert.<sup>91</sup> Darin, daß »obrigkeitliche Landesverordnungen es verbieten, bei dem allgemeinen werdenden Wachsthum der Vernunft, auch an einer allgemeinen Verbesserung der Religionserkenntniß und kirchlichen Liturgien nach Möglichkeit zu arbeiten«,<sup>92</sup> und die Orthodoxie festhält an Behauptungen, die in der Vergangenheit »dem unterjochten Volke der Christen als ewige Glaubenswahrheiten durch die Klerisei aufgedrungen«<sup>93</sup> worden sind, erkennt er in seinem 1774 erschienen Buch *Über Toleranz und Gewissensfreiheit* den eigentlichen Grund für das sinkende Ansehen der Religion.

Aufsehenerregend hat Lessing im Streit mit Goeze die Orthodoxie mit der aufklärerischen Idee einer fortschreitenden Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntnis konfrontiert. Häufig zitiert wird Lessings Selbstbezeichnung als »Liebhaber der Theologie und nicht Theolog«, selten hingegen deren Erläuterung: »Ich habe auf kein gewisses System schwören müssen. Mich verbindet nichts, eine andre Sprache, als die meinige, zu reden.«<sup>94</sup> Berühmt geworden sind auch die Sätze, mit denen seine *Duplik* die Nachforschung der Wahrheit aufwertet gegenüber ihrem vorgeblichen Besitz. Die autoritäts- und traditionskritische Haltung des Protestantismus ist hier im neuzeitlichen Verständnis wissenschaftlicher Forschung aufgehoben. Jener »immer reg[e] Trieb nach Wahrheit«, den die Theologie als Laster der Neugierde verfehmt hatte, soll den Menschen voran bringen in der Annäherung an eine »reine Wahrheit«<sup>95</sup>, die Gott allein vorbehalten ist. Verhindert würde ein solcher Prozeß der individuellen Vervollkommnung durch eine »auf Treu und Glauben ihrer Lehrer und ihrer Lehrer Lehrer«<sup>96</sup> gegründete Religion, deren Wahrheitsansprüche darum mit Hinweis auf die begrenzte Erkenntnisfähigkeit ihrer Tradenten abzuweisen sind.<sup>97</sup> »Jeder sage, was ihm Wahrheit *dünkt*, und die *Wahrheit selbst* sey Gott empfohlen!«,<sup>98</sup> pointiert Lessing seine Position in einem Brief an Reimarus. Als unerreichbares Ziel hat der Grenzbegriff einer »göttlichen Wahrheit« vor allem eine bewegende und steigernde Funktion für die Kräfte der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung des Menschen.<sup>99</sup>

Goeze tritt dagegen als einer an, »der das von Gott selbst erwählte und also einige Mittel, die Wahrheit, die unsre Selen allein selig machen kann, uns mitzutheilen, mit demüthiger Verehrung und Dankbarkeit annimmt, und die Ehre des-

<sup>91</sup> Lüdke, *Vom falschen Religionsseifer*, S. 96 f.

<sup>92</sup> Lüdke, *Über Toleranz und Gewissensfreiheit*, S. 387 f.

<sup>93</sup> Ebd., S. 384.

<sup>94</sup> Lessing, *Axiomata*, S. 57.

<sup>95</sup> Lessing, *Eine Duplik*, S. 510.

<sup>96</sup> Ebd., S. 509.

<sup>97</sup> Vgl. Lessing, *Axiomata*, S. 70.

<sup>98</sup> Lessing, Brief an Johann Albert Heinrich Reimarus vom 6. April 1778, in: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 12: *Briefe von und an Lessing 1776–1781*, S. 142–144, 144.

<sup>99</sup> Vgl. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 492.

selben vertheidigt«. <sup>100</sup> Zur Rechtgläubigkeit mahnt er nicht nur als Theologe, sondern auch als Prediger. Dem wissenschaftlichen Dynamismus eines endlosen, von Neugierde getriebenen Wahrheitserwerbs setzt er noch einmal die statische Vorstellung einer biblisch geoffenbarten und durch kirchliche Lehre zu vermittelnden Wahrheit entgegen:

Es ist in dem Lehrbegriffe unsrer Kirche, so wie solcher in den symbolischen Büchern verfaßt ist, nichts mehr zu reformiren, er hat keine Schlacken, von welchen er gereinigt werden müßte, er ist dem Worte Gottes völlig gemäs, er ist zu einer seligmachenden Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit vollkommen hinlänglich. <sup>101</sup>

Da die Heilsbotschaft in den Bekenntnisschriften ihre verbindliche Auslegung gefunden habe, entscheide deren Anerkennung auch über Heil und Unheil der Laien. Die nach neuer Erkenntnis strebenden Kirchenlehrer sind darum an die rechtliche Verbindlichkeit ihres Bekenntniseids zu erinnern: »Diejenigen, welche diesen Eyd fordern«, so Goeze, »fordern solchen nicht nach ihrem eigenen Willen, und vermöge ihrer Autorität, sondern sie sind dazu von der höchsten Obrigkeit, welche die *Iura Episcopalia* besitzt, autorisirt.« <sup>102</sup> Die Aufklärungstheologie ist damit auf die juristische Dimension der Lehrverpflichtung verwiesen – deren »Gegner müssen also beweisen, daß die Reichsgesetze ihre Gültigkeit verloren haben.« <sup>103</sup> Auch Lessing mußte sich fragen lassen: »Stehet Herr Lessing nicht auch als Bibliothekar und Hofrat unter eidlichen Verbindungen?« <sup>104</sup> In einem kirchenrechtlichen Rahmen, der bis zur Auflösung des Reichs verpflichtend blieb, sieht Goeze die symbolischen Bücher noch immer als unverzichtbare Grundlage der öffentlichen Ordnung an. <sup>105</sup> Er hält nicht nur an der Lehrverpflichtung fest, sondern auch an ihrer eidlichen Form, weil so »diese Verbindlichkeit, und zwar mit Recht, bey uns auf die höchste Stufe der Schärfe getrieben worden, deren sie nur immer fähig sey«. Rechtmäßig sei diese Schärfe, weil »die Grundgesetze der Kirchenverfassung sowohl als der bürgerlichen, die höchste Obrigkeit sind, und daher die höchste Stärke und Kraft haben müssen, welche Gesetze und Verordnungen

<sup>100</sup> Goeze, *Lessings Schwächen*, 3. Stück, S. 468.

<sup>101</sup> Goeze, *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers*, S. 151.

<sup>102</sup> Ebd., S. 141 f.

<sup>103</sup> Ebd., S. 124.

<sup>104</sup> Goeze, *Lessings Schwächen*, 2. Stück, S. 381. Tatsächlich war Lessing bei Antritt seiner Stelle zweifach vereidigt worden; vgl. das Protokoll über Lessings Einführung als Bibliothekar zu Wolfenbüttel »Actum auf Fürstlicher Bibliothek, den 7 May 1770«, in: Daunicht (Hg.), *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, S. 293 f.: »[...] so wurde am heutigen Vormittage [...] demselben [Lessing, Anm.] [...] erstlich der gewöhnliche Erbhuldigung-Eid und darauf, nach anliegendem Formular, der Dientseid eines Bibliothecarii vorgelesen, und von dem neuen Bibliothecario actu corporali abgeleistet.« Siehe auch die Eidesformel, ebd., S. 294 f.

<sup>105</sup> Vgl. Goeze, *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers*, S. 124.

nur immer haben können«. <sup>106</sup> Eine dynamisierte Theologie ist damit in ihre polizeirechtlichen Schranken gewiesen.

### *Literarische Dogmenkritik*

Daß die Dogmatik zu den Gegenständen zählt, deren Historisierung sich nicht ohne Widerstand vollziehen sollte, war bereits zu Beginn des Jahrhunderts deutlich geworden, als Gottfried Arnold seine *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie* erscheinen ließ. Dieses Werk, das von späteren Theologen übereinstimmend als Grundlegung einer neuen Geschichtsauffassung angesehen wurde, <sup>107</sup> bereitete die aufklärerische Kritik auch durch seine emanzipatorische Stoßrichtung vor: Mit den traditionellen Kontinuitätsvorstellungen erschütterte Arnold die Grundlagen der amtskirchlichen Autoritätsansprüche. In Nicolais *Gedächtnißschrift auf Johann August Eberhard* von 1810 findet sich ein Hinweis auf die Verdienste der Kirchengeschichtsschreibung als »Anleitung den Werth der angenommenen Lehrbegriffe dadurch genauer zu würdigen, daß der allmählichen Entstehung derselben nachgeforscht ward«. <sup>108</sup> Als vorbildlich stellt Nicolai Eberhards *Neue Apologie* hin, in welcher die »menschenfeindlichen Lehren« <sup>109</sup> der Orthodoxie historisch auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung zurückgeführt werden. Als ersten Schritt zur Aufklärung würdigt er die ab 1731 erschienenen *Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten* des Berliner Propstes Reinbeck. Daß Anfang der siebziger Jahre ein »Wendepunk[t]« <sup>110</sup> erreicht wurde, führt Nicolai nicht zuletzt auf Johann Salomo Semler zurück, der »in ganz Deutschland den Geist der Prüfung angenommener Meinung erweckte«. <sup>111</sup> Semler hatte eine historische Betrachtungsweise etabliert, die es anderen erlauben sollte, die Geltung von Institutionen durch die Untersuchung ihrer Genese in Frage zu stellen.

»Die Geschichte trägt der Aufklärung die Fackel vor« <sup>112</sup> – dieser Überzeugung folgt Nicolai nicht erst in seinen *Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freymaurer*. Schon in *Sebalduß Nothanker* finden sich Elemente zu einer Kirchengeschichte eigener Art. Bei Pierre Bayle konnte Nicolai den

<sup>106</sup> Goetze, *Eine Predigt von dem wahren und falschen Frieden: im Sontage Misericord*, zit. n. Freund, *Theologie im Widerspruch*, S. 131 f.

<sup>107</sup> Vgl. Fleischer, »Umstrittene Kirchengeschichtsschreibung«.

<sup>108</sup> Nicolai, *Gedächtnißschrift auf Johann August Eberhard*, S. 6; vgl. auch ebd., S. 11, 16.

<sup>109</sup> Ebd., S. 15.

<sup>110</sup> Ebd., S. 16.

<sup>111</sup> Ebd., S. 11. Zu Nicolais Meinung über Semler siehe Aner, *Der Aufklärer Friedrich Nicolai*, S. 93 f.

<sup>112</sup> Nicolai, *Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freymaurer*, S. 27.

Begriff der Vernunftkritik in jenem negativen Sinne bejaht finden,<sup>113</sup> der ihm durch die kirchliche Ablehnung der Bibelkritik beigelegt worden war: »La raison humaine«, heißt es im *Dictionnaire historique et critique*, dessen Bedeutung für die Aufklärungshistoriographie Ernst Cassirer deutlich gemacht hat,<sup>114</sup> »est un principe de destruction, et non pas d'édification.«<sup>115</sup> Nicolais Roman ist eine Anwendung dieses Prinzips. Nicht anders als Lüdke, Lessing und später Kant kritisiert er die hemmende Wirkung der Bekenntnisverpflichtung auf die theologische Forschung. Auch die Lehren des Protestantismus, »in so fern diese Dogmen nach unfehlbaren Symbolen abgemessen und unverändert bleiben sollen«,<sup>116</sup> sind wie alle Lehrautorität dem Fortschritt hinderlich.<sup>117</sup>

Im Unterschied zur philosophischen Kritik bedient Nicolai sich in seinem Roman satirischer Mittel. Nicht für eine fortschrittliche Theologie wird hier gesprochen, sondern gegen ihre Verhinderung. Sebalduß muß von einem weit Gereisten erfahren, »daß allenthalben Aberglauben und Priestergewalt sich der Erleuchtung des menschlichen Geschlechts mit unüberwindlicher Macht entgegensetzen« (SN II, 70). Der »künstlerische Aufbau einer verkehrten Welt«<sup>118</sup> unterscheidet sich von jeder Programmatik durch eine Negativität, die im Unterschied zur kritischen eine fiktionale ist.<sup>119</sup> Die »sprachästhetische Konstruktion von ›Verkehrtem‹ als Destruktion«<sup>120</sup> fingiert einen *mundus perversus*, um die Verderbtheit der Welt zu demonstrieren. So stellt Nicolai das kirchliche Lehrgesetz als ein Hindernis des Fortschritts dar, indem er von einem Pfarrer Mackligius erzählt, der

beym Antritte seines Amts, alle Bücher, die man in diesem Winkel Holsteins für symbolisch hielt, unbesehen beschworen« hatte und »dabey sehr beruhigt [war], weil er nunmehr, durch einen heiligen Eid, der Mühe überhoben zu seyn glaubte, über die sämtlichen in den symbolischen Büchern enthaltenen Lehren weiter nachzudenken. (SN II, 218)

<sup>113</sup> Nicolai hat im *Dictionnaire* als Student gelesen. »Die frühe Lesung dieses Buchs«, so schreibt er in *Ueber meine gelehrte Bildung*, »hatte vielleicht einen entschiedenen Einfluß auf die nachherige Wendung meiner Denkart über verschiedene gelehrte Gegenstände, vielleicht auch auf meine Schreibart.« (Nicolai, *Ueber meine gelehrte Bildung*, S. 32)

<sup>114</sup> »Hier lernte die Philosophie der Aufklärung ihre eigenen Fragen stellen; hier fand sie die Waffen geschmiedet, die für das Ziel der Befreiung des historischen Bewußtseins gebraucht werden mußten.« (Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 217) Siehe in diesem Zusammenhang auch Jauernick, »Frühe Aufklärung als historische Kritik«.

<sup>115</sup> Bayle, Art. »Manichéens«, S. 199.

<sup>116</sup> Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, S. 879.

<sup>117</sup> »Hauptsächlich durch die überwiegende Macht der Hierarchie, wurden Denkkraft und nützliche Wissenschaften in allen katholischen Ländern, besonders auch in Oestreich unterdrückt.« (Ebd., S. 878)

<sup>118</sup> Vgl. Lazarowicz, *Verkehrte Welt*, S. 312.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. 317.

<sup>120</sup> Arntzen, Art. »Satire«, S. 348.

Während hier der widerspruchslose Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehrge-  
setz Gegenstand der Satire ist, wendet ein Abschnitt des zweiten Bands sich den  
Verfechtern der Rechtgläubigkeit zu: Nicolai läßt Sebaldus Nothanker auf einer  
Bank an der Straße »Unter den Linden« in Berlin die Frage der Symbolverpflich-  
tung mit Herrn F. diskutieren, einem weiteren Opfer orthodoxer Unduldsamkeit.  
Die reihenweise Darstellung von Szenen mit vorwiegend dialogischem Charakter  
findet so eine Fortsetzung.<sup>121</sup> Auch hier wird durch Satz und Gegensatz eine logi-  
sche Spannung aufgebaut. Im Unterschied zu den meisten Abschnitten aber ist  
diesem eine von insgesamt 22 Radierungen beigegeben, die auch ein späterer Kir-  
chenhistoriker »sehr lehrreich« finden konnte (s. nochmals Abb. 2).<sup>122</sup> Diese Dar-  
bietungsform ist offenbar an den seit dem 16. Jahrhundert verbreiteten Trachten-  
büchern orientiert, die nach Geschlecht, Alter, Stand und Region bestimmte Klei-  
dungsweisen durch Bilder veranschaulichen,<sup>123</sup> läßt aber auch an die neueren  
Modejournale denken.<sup>124</sup> In Einzeldarstellung werden acht Figuren gezeigt, auf die  
der Text sich mit Nummern bezieht. Erzählerisch motiviert wird diese fiktions-  
untypische Text/Bild-Relation durch die Einfügung eines zweiten, als nicht-fiktio-  
nal markierten Texts: Herr F. liest aus einem ungedruckten Manuskript des Titels  
»Historische Versuche über Berlin« einen Abschnitt »von der Geschichte der Hüte  
und Mäntel der Berlinischen Geistlichkeit« (SN II, 92). Mit dieser Lektüreszene  
rahmt die Romanerzählung eine Kirchengeschichtsschreibung, die mit der theolo-  
gischen zwar den Gegenstand teilt, in der Fokussierung vestimentärer Äußerlich-  
keiten des Kirchenwesens die profangeschichtliche Betrachtungsweise der neueren  
Theologie aber radikalisiert.

Historiographisch durchgeführt hat Nicolai einen ähnlichen Ansatz in seiner  
1801 erschienenen Abhandlung *Über den Gebrauch der falschen Haare und Perrücken  
in alten und neuern Zeiten*. Ihr Programm ist, die »geringfügigen Gegenstände anti-  
quarisch und historisch genau zu untersuchen«.<sup>125</sup> Auch diese Geschichte der  
feinen Unterschiede zielt in der Fokussierung ästhetischer Nebensächlichkeiten  
nicht nur »auf Kenntniß ehemaliger Denkungsarten, Sprachen, Meinungen und  
Sitten«,<sup>126</sup> sondern auch auf die Verlaufsform ihres Wandels: Die Geschichte der  
Perücken wird dargestellt als »ein einleuchtendes Beyspiel von der Gewalt der

<sup>121</sup> Siehe dazu Mollenhauer, *Friedrich Nicolais Satiren*, S. 122.

<sup>122</sup> Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen*, Bd. 2, S. 69.

<sup>123</sup> 1585 erschien Jost Ammanns Trachtenbuch der katholischen Geistlichkeit, das an Abraham  
Bruyns *Imperii ac sacerdotii ornatus, diversarum item gentium peculiaris vestitus* von 1578 anschließt.  
Vgl. Doege, »Die Trachtenbücher des 16. Jahrhunderts«, S. 439, 435.

<sup>124</sup> 1758 erschien in Erfurt zuerst die *Neue Moden- und Galanterie-Zeitung* (1758); das Projekt wurde  
jedoch wegen fehlender Nachfrage bald aufgegeben. Erst nach Nicolais Roman erschienen das  
*Berlinische Archiv der Zeit und ihres Geschmacks* (1785–1800) und der *Modealmanach* (1786–  
1788).

<sup>125</sup> Nicolai, *Über den Gebrauch der falschen Haare und Perrücken*, S. VII.

<sup>126</sup> Ebd., S. IX.

Moden und der Vorurtheile.«<sup>127</sup> An der Haarmode soll eine Veränderlichkeit kenntlich werden, der nicht anders die Denkweisen unterworfen sind. Dazu bedarf es der Geschichtsschreibung, weil Gewohnheit das Ungeheure selbstverständlich werden läßt und damit den Blick auf seine Wandelbarkeit verstellt: »Das Sonderbare der Mode besteht eigentlich bloß in der Veränderung; sogar das Seltsamste wird man endlich gewohnt, wie der lange Gebrauch der ungeheuren Perrücken zeigt.«<sup>128</sup>

In *Sebaldus Nothanker* wird die Nähe solcher Historiographie zur neueren Kirchengeschichtsschreibung deutlich. Mit Rücksicht auf den »Gang, den der menschliche Verstand in seiner Entwicklung von je her genommen hat« (SN II, 89), teilt Nothanker deren Relativismus im Gegensatz zur Behauptung des Herrn F., in den symbolischen Büchern seien »alle Streitfragen längst erörtert, alle Zweifel längst bestimmt, und alle die neuen Meinungen, auf die sich die neuen Heterodoxen so viel zu Gute thun, längst widerlegt« (SN II, 86). Sebaldus setzt dagegen: »Die symbolischen Bücher sind für die Zeit und unter den Umständen, unter denen sie gemacht worden sind, sehr gut.« (SN II, 89) Da diese Umstände, nämlich »Regierungsform, Wissenschaften und Sitten« (ebd.), sich aber geändert hätten, müsse das Festhalten an den Symbolen zu einer Theologie führen, »die sich für die Zeit, in der wir leben, auf keine Weise schicken würde« (SN II, 90).

Als Inbegriff des Zeitgemäß-Schicklichen wird hier die Mode zunächst zum Vergleich herangezogen: »Die Erfahrung lehret uns, daß die Meinungen sich nicht minder verändern, als die Kleidertrachten. Es geht daher auch den symbolischen Büchern eben so, wie der Kleidung der Geistlichen.« (ebd.) Ein engerer Zusammenhang von Dogmatik und Kleidung wird durch den Begriff des Symbolischen hergestellt. Die Zedlersche Definition, daß durch symbolische Bücher »sich eine Religion von der andern unter den Christen unterscheidet«,<sup>129</sup> hebt auf die distinktive Funktion der Symbole im Zeitalter des Konfessionalismus ab. Ausgebildet wurde die kirchliche Dogmatik in verschiedenen Partikularkirchen, durch die der christliche Glaube jeweils öffentlich und verbindlich repräsentiert wurde. Deren historische Besonderheiten treten auch im Plural der öffentlichen Lehrordnungen hervor. Als *vinculum publicum societatis* verbinden sie alle Anhänger der jeweiligen Religion zu einer Gesellschaft. Darüber hinaus dienen die Symbole zur Erhaltung der Kirche als einer Körperschaft öffentlichen Rechts, die sich im Unterschied zu anderen konstituiert. Sie haben damit eine Funktion, die seit jeher auch an der Kleidermode beobachtet wird: einzugrenzen und auszugrenzen. Kleidung zeigt die Zugehörigkeit zu einem Stand, einer Klasse oder Gruppe an, deren Integration sie durch den gleichzeitigen Ausschluß anderer bewirkt. Als Differenzmarkierung wird

<sup>127</sup> Ebd., S. 106.

<sup>128</sup> Ebd., S. 124.

<sup>129</sup> Art. »Symbolische Bücher«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 41, Sp. 639–683, 639.

das Symbolische bei Nicolai unter der zusätzlichen Voraussetzung verhandelt, daß »die Eingeweihten aller Orden Zeichen haben, die den Augen der Profanen entgehen« (SN II, 93). Diese »Zeichen« als solche in ihrer Funktion als »Schiboleth« (SN II, 96) kenntlich zu machen, ist Aufgabe einer Kirchenkulturgeschichtsschreibung, die davon ausgeht, daß »die Glaubenslehre auf die Kleidertracht einen Einfluß« (SN II, 92) hat. Um dafür den Nachweis zu führen, werden an Hüten und Mänteln, die zum »Symbolum eines besondern Standes« (SN II, 91) geworden sind, »kleine, aber wesentliche Veränderungen« (ebd.) erfaßt.

Den Modenwandel behandelt das vorgelesene Geschichtswerk als eine Erscheinung des 18. Jahrhunderts. Die Geschichte beginnt mit dem 1705 gestorbenen Philipp Jacob Spener, dessen Mantel noch eine »brauchbare Bedeckung« war, die »ungekünstelt« (SN II, 93) getragen wurde. Spener »befleiß sich nicht in seiner Kleidung etwas sonderliches zu haben« (ebd.). Die folgende Generation der Berliner Geistlichen tritt nach höfischem Vorbild im »modischen Putze der Spanischen Perücken« auf und zeigt sich bemüht, »in ihrer Kleidung sich geflissentlich von andern Menschen zu unterscheiden« (SN II, 94). Zwar läßt die Nachahmung des Hofes noch die Orientierung an einem höheren Stand erkennen und eine Abgrenzung gegen niedere Stände innerhalb einer vertikal geordneten Gesellschaft vermuten. Tatsächlich aber geht es um vertikale Unterscheidungen innerhalb eines Standes: Die Tracht fungiert als ein »Merkzeichen« (SN II, 95), das Lutheraner etwa von Reformierten unterscheidet.

Wird zunächst also beobachtet, wie eine modische Differenzierung der Tracht eine Differenzierung im Bereich des Dogmatischen durch symbolische Repräsentation sichtbar werden läßt, kommt an anderer Stelle die Vermutung zum Ausdruck, daß die Veränderung der Lehrmeinungen selbst getrieben sei von einer »Begierde, sich von andern Glaubensgenossen zu unterscheiden« (SN II, 92). Nur auf diesem Wege nämlich seien »Ruhm oder ansehnliche Aemter zu erlangen« (SN II, 88). Der Klerus setzt demnach auf der Grundlage vergleichbarer Konkurrenzverhältnisse die von den Höflingen entwickelte Distinktionspraxis fort. Sie wird jedoch nicht allein Heterodoxen zugeschrieben, die durch die Einführung von »Neuerungen« versuchen, sich abzuheben von den Anhängern der älteren Lehre. Anderen nämlich, die mit diesen Neuerern konkurrieren wollen, »ekelt [...] davor, Heterodoxen vom zweyten oder dritten Range zu seyn« (ebd.). Die Geschichte der Klerikalmoden radikalisiert die Verzeitlichung derart, daß noch das Kriterium der Neuheit von ihr erfaßt wird. Orthodoxy wird als Strategie dargestellt, in einer Situation permanenter Innovation einen dauerhaften Unterschied zu markieren. Demnach ist Rechtgläubigkeit nicht nur ein Konservatismus, der negativ auf die Mode reagiert. Sie ist selbst um Distinktion bemüht und darin modisch. Als raffinierte Form solcher Anti-Mode wird die Strategie der »Klügern« dargestellt, »den Ruhm, den sie durch neue Heterodoxien nicht zu erhalten wußten, durch eine neue Orthodoxy von ihrer eignen Schöpfung zu erlangen« – paradox pointiert diese Analyse, daß »gemeinlich die Art, wie sie orthodox seyn wollen, sehr neu« (SN II, 89) ist.

Während eine im Medium der Schrift operierende Historiographie die Amtstrachten nacheinander in ihrer zeitlichen Abfolge verzeichnet, erlaubt es das Bildmedium, sie nebeneinander im Raum und ihre Unterschiedlichkeit damit auf einen Blick sichtbar zu machen. Sinnfällig wird so die Flüchtigkeit der Symbole, d. h. nicht nur der vestimentären Zeichen, sondern auch der vorgeblich »unveränderlichen Form des Glaubens« (SN II, 90). Die Trachtenbücher der Vergangenheit sollten in einer wohlgeordneten Welt ein dauerhaftes System differentieller Erkennungszeichen lesbar machen; dieses Buch handelt vom Einbruch der Zeit in eine Zeichenordnung, die von der endlosen Hervorbringung neuer Zeichen bedroht ist. Nicht zur Vereinigung Preußens, sondern zu seiner fortgesetzten Aufspaltung trugen die Symbole bei. Das Abgrenzungs- und Nachahmungsverhalten der Geistlichen hat zur Folge, daß zunächst ihren Gewändern »die alte symbolische Reinigkeit« (SN II, 96) abgeht: »Die geistliche Kleidung verlorh einen großen Theil ihrer symbolischen Deutung« (SN II, 97f.). Die beschleunigte Veränderung der Kleiderordnung führt zu einer »allgemeinen Sorglosigkeit gegen alle bestimmten äußerlichen Zeichen« (SN II, 98) und geht einher mit »Unordnung und Lauigkeit in der Lehre« (SN II, 97). Am Ende dieser Geschichte steht die »Indifferentisterey« (ebd.) von Geistlichen, die sich auch »ohne alle Amtskleidung« (SN II, 98), bar aller Symbole, in einer Gesellschaft bewegen, die keine Ordnung mehr erkennen läßt.

Auffällig unterscheidet sich das Deutungsmuster dieser Geschichtsschreibung von dem der Aufklärungstheologie. Nach Semler hat es in der Geschichte »vom Anfange an Stufen und Perioden der moralischen Cultur der Menschen gegeben [...], die immer vom Kleinen ins Größere fortgegangen« seien.<sup>130</sup> Die Vollkommenheit des Christentums liegt dementsprechend nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft: Als Folge eines Wachstums der Glaubenserkenntnis ist eine Aufhebung aller Lehrgegensätze zu erhoffen.<sup>131</sup> Diese Aussicht auf ein Ziel der Geschichte ist für den Neologen von großer Bedeutung: Zwar ist mit dem Aufweis einer historischen Relativität der Dogmen ein absoluter Anspruch auf universelle Geltung nicht vereinbar. Semler ist jedoch bemüht, Befürchtungen zu zerstreuen, seine historisch-kritischen Untersuchungen könnten das Ansehen der Dogmatik schädigen. Vielmehr will der Verfasser eines eigenen Lehrbuchs der Dogmatik<sup>132</sup> ihr zu einem angemessenen Selbstverständnis verhelfen,<sup>133</sup> das auf Wissenserwerb ausgerichtet ist. Zwar unterliegt auch die Glaubenslehre der allumfassenden Veränderlichkeit; da

<sup>130</sup> Semler, *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, S. 96 f.

<sup>131</sup> Zum Perfektibilitätsgedanken bei Semler siehe Hornig, *Semler*, S. 195–209.

<sup>132</sup> Johann Salomo Semler, *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam, auditorum usui destinata*, Halle 1774. Drei Jahre später ist eine überarbeitete Fassung in deutscher Übersetzung erschienen: Johann Salomo Semler, *Versuch einer freiern theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches*, Halle 1777.

<sup>133</sup> Vgl. Heß, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler*, S. 148.

Gott aber von je her durch seine Regierung stufenweise eine immer größere und ausgebreitetere Erkenntnis der Menschen von andern natürlichen Dingen notwendig befördert hat, der Umfang aller biblischen Erkenntnis aber auf dem Masse der menschlichen sonstigen Erkenntnis beruht, und darnach zugleich nach Gottes Absicht der die Bibel so eingegeben, erweitert wird,<sup>134</sup>

muß die Kirche ihre normativen Ansprüche nicht aufgeben. Das Vertrauen in eine fortschreitende Vervollkommnung menschlicher Erkenntnisse gründet in der Annahme, daß Gott der »Oberherr des menschlichen Geschlechts [ist], der allein mit uns unbegreiflicher Weisheit und wahrhaftiger Güte alle Veränderungen auf dem Erdboden von Ewigkeit her genemiget und richtet«. <sup>135</sup> Diese Fortschrittstheologie ermöglicht es, im Bereich der Wissenschaft einen – im 18. Jahrhundert als Gefahr wohl noch nicht absehbaren<sup>136</sup> – Relativismus zu vermeiden.<sup>137</sup> Im Bereich der öffentlichen Religion sollten die symbolischen Bücher in Geltung bleiben; das macht Semlers spätere Rechtfertigung des Religionsedikts deutlich.<sup>138</sup> Wo es um den Bestand der sichtbaren Kirche ging, konnte es zum Schulterschuß von Neologie und Orthodoxie kommen.

Indem Nicolais satirisch zugespitzte Genealogie der Symbole deren unaufhörlichen Wandel nicht als zielgerichteten Prozeß darstellt, sondern als einen Modewandel, der zu nichts als Indifferenz führt, wendet sie sich nicht gegen die Fortschrittsidee überhaupt. Sie stellt dar, wie historischer Wandel sich unter aufklärungswidrigen Bedingungen vollzieht. Durch eine irrationale Dynamik sieht Nicolai die Geschichte dort bestimmt, wo die Vernunft nicht frei ist, über Denkweisen und andere Weisen zu urteilen. Eindringlicher als die theologische Kritik der Orthodoxie stellt seine Satire vor Augen, daß »symbolische Bücher, die irgend eine Parthey, die einmal auf einem Winkel der Erde eine Zeitlang mächtig war, zur Richtschnur festgesetzt hat« (SN II, 99f.), für die Gegenwart nicht verbindlich zu machen sind. Weil die literarische Darstellung einer verkehrten Welt auch eine Fortschrittstheologie außer Kraft setzt, die kirchlichen Geltungsansprüchen neue Grundlagen verschaffen wollte, kann sich in ihrem Rahmen das Geschichtsdenken der Aufklärung voll entfalten.

Friedrich Nicolai konnte seine Kritik der Orthodoxie vergleichsweise offen und ungeschützt vortragen. Er taktiert nicht mit Blick auf eine Zensur, der auszuweichen er sich hätte bemühen müssen. Seine Schreibweise zielt allein darauf, die Schlagkraft seiner Kritik zu erhöhen. Als privater Geschäftsmann war der Verleger nicht nur unabhängiger von der preußischen Regierung als etwa der Universitäts-

<sup>134</sup> Semler, »Historische Einleitung in die Dogmatische Gottesgelersamkeit«, S. 74.

<sup>135</sup> Semler, »Vorrede«, in: *Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie*, S. 137.

<sup>136</sup> Vgl. Fleischer, *Zwischen Tradition und Fortschritt*. Bd. 2, S. 584 f.

<sup>137</sup> Vgl. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 194.

<sup>138</sup> Vgl. Semler, *Vertheidigung des Königl. Edikts vom 9ten Jul. 1788*.

professor Immanuel Kant. Während der Regierungszeit Friedrichs II. waren staatliche Zensurmaßnahmen auch kaum zu befürchten – im Gegenteil: Als die *Allgemeine deutsche Bibliothek* Ende 1777 in Österreich verboten wurde, legte der preußische König in Wien Beschwerde ein.<sup>139</sup> Erst nach Friedrichs II. Tod und dem Regierungsantritt seines Neffen sollte die Lage sich ändern: Nicolais Zeitschrift wurde vom 17. April 1794 bis zum 31. März 1795 als »ein gefährliches Buch gegen die christliche Religion« unter Verbot gestellt.<sup>140</sup> Seinen Roman betraf die neue Religionspolitik nur insofern noch, als sie eine Neuauflage für einige Jahre verhinderte.<sup>141</sup>

Allerdings konnten auch vor 1786 nicht alle Kritiker der Orthodoxie ihre Meinung so ungeschützt äußern wie Nicolai. Moses Mendelssohn war einer der ersten Leser von *Sebaldus Nothanker* und in der Auseinandersetzung über Lehrgesetze und Bekenntniseide selbst engagiert. Als er das Manuskript des erstens Bands am 3. Oktober 1774 an den Verfasser zurückschickte, war er »des Streitens über die symbolischen Bücher schon überdrüssig«.<sup>142</sup> Doch sollte ihn dieser Streit noch lange in Anspruch nehmen. Denn mit der Frage der christlichen Bekenntniseide hing die Frage der Judeneide zusammen, die in der Diskussion über die rechtliche Stellung der in Preußen lebenden Juden von weitreichender Bedeutung war. Mendelssohn, der staatsbürgerliche Rechte, wie sie seinem Freund Friedrich Nicolai sicher waren, persönlich nie erhalten sollte, konnte sich an dieser Diskussion nur mit großer Vorsicht beteiligen.

<sup>139</sup> Vgl. Habersaat, *Verteidigung der Aufklärung*, Bd. 1, S. 58.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 144.

<sup>141</sup> Erst 1799, nach einem weiteren Regierungswechsel, erschien die vierte Auflage von *Sebaldus Nothanker*. Im Vorwort erinnert Nicolai: »Es wäre schon damals eine neue Auflage nöthig gewesen, aber selbst so wohlwollende als einsichtsvolle Männer riethen mir erstlich davon ab: denn jene Menschen welche sich schon so viel erlaubt hatten, würden ihre auffallende Ähnlichkeit mit dem verfolgenden *Stauzius* erkannt, und entweder den Abdruck gehindert haben; oder sie hätten gleichwie bey der *allgemeinen deutschen Bibliothek* gerufen, daß die Religion in Gefahr sey, und hätten, wie sie so oft thaten, die *symbolischen Bücher*, denen sie selbst nicht einmal folgten, zum Vorwande ihrer Rache und Herrschucht gebraucht.« (Friedrich Nicolai, *Sebaldus Nothanker*, 41799, S. VI f.)

<sup>142</sup> Mendelssohn, Brief an Friedrich Nicolai vom 3. Oktober 1774, in: JubA XII.2, S. 51–52, 51.



## »Überall kein Kirchenrecht« – Judeneide und Eide überhaupt nach Moses Mendelssohn

### *Schutzjude in Preußen*

»Nunmehr sind Sie [...] ein preußischer Untertan« – nicht ohne Ironie verdeutlicht Moses Mendelssohn seiner Braut Fromet Gugenheim in einem Brief vom 26. März 1762 ihre Pflichten gegenüber einem Staat, der ihnen beiden am Vortag das Niederlassungsrecht in Berlin verliehen hatte.<sup>1</sup> Für Mendelssohn, in dem Alexander Altmann den Archetypus des modernen deutschen Juden erkennt,<sup>2</sup> hat sich die Frage seiner Zugehörigkeit zu einer deutschen Nation nicht nur im Hinblick auf deren Sprache und Dichtung, oder die Leibniz und Wolff verdankte »Weltweisheit« gestellt, sondern zunächst als Frage seiner rechtlichen Situation. Diese war bestimmt durch das preußische »Judenrecht«,<sup>3</sup> vor allem die Reglements von 1730 und 1750. Das letztere teilte die jüdischen Untertanen in sechs Klassen mit unterschiedlichem Rechtsstatus ein:<sup>4</sup> Nur wenige genossen als Generalprivilegierte im wirtschaftlichen Bereich Rechtsgleichheit mit Kaufleuten christlicher Konfession. Eine zweite Gruppe war mit einem Schutzprivileg versehen und konnte dieses auf die Nachkommen übertragen. Die außerordentlichen Schutzjuden hingegen hatten dieses Recht der erblichen Weitergabe nicht. Mendelssohn gehörte zunächst zu dieser dritten Gruppe der unvergleiteten, nur geduldeten Juden: Weil der Seidenwarenfabrikant Isaak Bernhard, bei dem er beschäftigt war, als ordentlicher Schutzjude für ihn bürgte, war es ihm erlaubt, sich in Berlin aufzuhalten. Nachdem er sich im Vorfeld seiner Heirat selbst um rechtliche Anerkennung als Schutzjude bemüht hatte, wurde ihm das entsprechende Privilegium durch eine Kabinettsor-

<sup>1</sup> Mendelssohn schreibt weiter: »[...] und müssen die preußische Parthey ergreifen. Sie werden also auf gut preußisch alles glauben, was zu unserem Vortheil ist. Die Russen, die Türken, die Amerikaner stehen uns alle zu Dienst, und erwarten nur unsern ersten Wink. Unsere Münz wird noch besser werden als Banco, die ganze Welt wird Sicherheit in Berlin suchen, und unsere Börs wird berühmt seyn, von dem Schloßplatz bis an unser Haus«. (Brief an Fromet Gugenheim vom 26. März 1762, in: JubA XI, S. 310–311, 310) Ausgehend von diesem Brief hat Michael Albrecht in »Nunmehr sind Sie ein preußischer Untertan« den historischen Hintergrund von Mendelssohns Staatstheorie erhellt.

<sup>2</sup> Vgl. Altmann, »Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew«, S. 17–31.

<sup>3</sup> Siehe zu diesem Begriff Kisch, »Jüdisches Recht und Judenrecht«.

<sup>4</sup> Siehe dazu Breuer/Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1, S. 145.

der vom 24. Oktober 1763 gewährt;<sup>5</sup> abgeschlagen wurde ihm allerdings die Bitte, es auf seine Kinder auszudehnen.

Juristische Probleme blieben nicht im lebensgeschichtlichen Hintergrund seiner Philosophie, sie wurden ihr Gegenstand: Wenige Tage bevor er sich im zitierten Brautbrief zu den Pflichten eines preußischen Untertanen ironisch bekennt, erklärt Mendelssohn im 223. Literaturbrief vom 18. März 1762 seine Überzeugung, die »philosophische Sittenlehre« einschließlich der »Wissenschaft der Gesetze« sei der einzige Weg, auf dem der Weltweise, der »im Verborgenen arbeitet, und von dem Staatsruder der Regierung allzu sehr entfernt ist«, als ein »Lehrer der Könige« doch Einfluß nehmen könne auf die Politik, wenn seine Gedanken »bis in das Herz eines großen Regenten, bis in das Cabinet eines tugendhaften Staatsraths«<sup>6</sup> dringen. Auch hier folgt er Christian Wolff, der in seiner *Deutschen Politik* den Philosophen als indirekten Gesetzgeber vorgestellt hatte: Da es der Obrigkeit an vernünftiger Einsicht fehle, »müssen die Gesetze von Personen aufgesetzt werden, die genügsame Erkenntniß dazu haben und nach diesem dem Oberen übergeben werden, daß er sie bestätige oder confirmire«. Rechtskräftig werden Gesetze zwar erst durch die Bestätigung des Fürsten, der eigentliche Gesetzgeber aber ist als »Rathgeber der Gesetze«<sup>7</sup> nach Wolff der Weltweise. Er allein vermag ihren Gehalt vernunftgemäß zu bestimmen.<sup>8</sup>

Mendelssohn hat diese Taktik der politischen Einflußnahme verfolgt und dabei immer wieder die Nähe zur Rechtspraxis gesucht. Nach Altmann fungierte er als ein moderner *Shetadlan*, als ein Fürsprecher der jüdischen Gemeinde gegenüber der christlichen Obrigkeit. Fragen der Gesetzgebung standen dabei häufig im Mittelpunkt.<sup>9</sup> Auf Befehl des preußischen Justizministers verfaßte Mendelssohn eine Sammlung jüdischen Rechts, die 1778 unter dem Titel *Ritualgesetze der Juden* publiziert wurde, bevor Ernst Ferdinand Klein ihn drei Jahre später ein weiteres Mal zur Mitarbeit an Gesetzesreformen aufforderte. Eine weitere, weniger direkte Form der Einwirkung auf die preußische Gesetzgebung ermöglichten ihm die Diskussionen der Berliner Mittwochsgesellschaft, an denen sich neben Klein auch Carl Gottlieb Svarez beteiligte, der andere maßgebliche Verfasser des *Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten*.

Es ist keine Rhetorik der affektierten Bescheidenheit, wenn Mendelssohn in seiner Vorrede zu Menasseh Ben Israels *Rettung der Juden* erklärt: »Von den Cabineten der Großen [...] und von allem, was auf dieselbe Einfluß hat, bin ich allzuweit entfernt, um an diesem großen Geschäft auch nur den mindesten Theil nehmen, und mitwirken zu können.« Vielmehr hat die Behauptung, er habe »jederzeit

<sup>5</sup> Vgl. die Anmerkung zu Mendelssohns Brief an Friedrich II. vom April 1763, JubA XII/1, S. 256.

<sup>6</sup> Mendelssohn, »Zweyhundert drey und zwanzigster Brief«, S. 502.

<sup>7</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 406, S. 421.

<sup>8</sup> Siehe dazu Böhr, »Erkenntnisgewissheit und politische Philosophie«.

<sup>9</sup> Vgl. Altmann, *Mendelssohn*, S. 421–449.

im Verborgenen gelebt« und »niemals Antrieb oder Beruf« gehabt, sich »in die Händel der wirksamen Welt einzumischen«,<sup>10</sup> mit politischer Vorsicht zu tun. Ein dritter Brief der Selbstverständigung aus dem selben Jahr 1762 denkt die politische und rechtliche Situation des jüdischen Philosophen in Preußen mit seinem Programm der Einflußnahme zusammen: »Zwar blüh[e] unter der Regierung eines Friderichs die Freyheit zu denken fast in republikanischer Schönheit«, so schreibt er an Isaak Iselin,

allein Sie wissen, wie wenig Antheil meine Glaubensbrüder an allen Landesfreyheiten zu haben pflegen. Die bürgerliche Unterdrückung, zu welcher uns ein sehr eingerissenes Vorurtheil verdamt, liegt wie eine todte Last auf den Schwingen des Geistes, und macht sie unfähig, den hohen Flug des Freygeborenen jemals zu versuchen.<sup>11</sup>

Gedanken- und Redefreiheit war keine Voraussetzung, sondern eine Forderung der Aufklärungsphilosophie, die sie unter Bedingungen der Unfreiheit erheben mußte. Zwar war das Recht ein Gegenstand der Philosophie, andererseits aber unterlag die Philosophie selbst rechtlichen Bestimmungen. Eine *libertas philosophandi* wie die universitäre Fakultät sie in Anspruch nahm, wurde ihr durch die Obrigkeit gewährt; die Machthaber selbst eröffneten dem Wissen einen machtfreien Raum und begrenzten ihn durch Gesetze. Mendelssohn, dem eine akademische Stellung versagt blieb, hatte zu diesen Freiräumen keinen Zugang. Als Angehöriger einer geduldeten, aber unterdrückten Minderheit konnte er sich auch philosophisch »in die Händel der wirksamen Welt« nur vorsichtig einmischen – »ein falsches Wort, eine unüberlegte Handlung, schon konnte er über die Grenzen Preußens abgeschoben werden«.<sup>12</sup>

Unter diesen Bedingungen hat er seine zunächst an der Wolffschen Vorstellung von philosophischer Regierungsberatung orientierte Taktik nicht nur verfolgt, sondern zunehmend radikalisiert zu einer Kritik herrschenden Rechts. Diese zielt auf ein Institut, in dem die Verbindung von Wissen und Macht rechtsförmig geworden ist: den Eid. Mendelssohn hat sich zunächst mit dem Gerichtseid auseinandergesetzt, dann mit dem Amtseid. Nachdem Johann Jakob Engel ihn im Februar 1773 brieflich um eine Auskunft über die jüdische Eidesformel und -zeremonie gebeten hatte,<sup>13</sup> wurde er mit dem Problem des Schwörens im Rechtsgang 1782 in der Zusammenarbeit mit Klein an einer Reform des Judeneids konfrontiert.<sup>14</sup> Die Einschwörung von Amtsträgern hat er ein Jahr später vor allem in *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* problematisiert. Im Rechtsgang soll in der Regel

<sup>10</sup> Mendelssohn, »Vorrede zu Manasseh Ben Israel«, S. 4.

<sup>11</sup> Mendelssohn, Brief an Isaak Iselin vom 30. Mai 1762, in: JubA XI, S. 337–340, 338.

<sup>12</sup> Schoeps, *Moses Mendelssohn*, S. 79.

<sup>13</sup> Vgl. Košenina, »Zur Reform des Judeneides«.

<sup>14</sup> Siehe dazu Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 110–117.

durch einen assertorischen Eid die Wahrheit einer Aussage bekräftigt werden, bei der Amtseinsetzung soll ein promissorischer Eid zukünftiges Handeln absichern. Das Gemeinsame dieser Eidformen besteht darin, daß der Eidgeber eine transzendente Instanz anruft, die dem Eidnehmer die Glaubwürdigkeit seiner Aussage oder seines Versprechens garantieren soll. Wo es um dieses Gemeinsame geht, steht mit dem Amtseid auch der Gerichtseid in Frage, der im historischen Diskussionszusammenhang nicht nur zuerst thematisiert wird, sondern als ein politisches Problem für Mendelssohn auch vordringlich ist. Dies ist zunächst zu verdeutlichen, um den Einsatz der späteren Diskussion zu erhellen. Deutlich soll dabei auch das Scheitern seiner Taktik der Beratung werden, in dessen Folge Mendelssohn eine Taktik der Kritik entwickelt, die gleichfalls, jedoch in anderer Weise, bei den Diskursen ansetzt, die das Regierungshandeln rationalisieren.

### *Eid und Toleranz*

Ein hoher preußischer Beamter, der Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm, ließ 1781 seine Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* erscheinen. Mendelssohns Beiträge zur damit eröffneten Debatte über eine rechtliche Gleichstellung der in Preußen lebenden Juden, *Jerusalem* vor allem, zeichnet aus, daß sie nicht auf der Ebene eines philosophischen Diskurses über allgemeine Fragen der Religion und Moral verbleiben, um sich etwa in philanthropischen Appellen zu erschöpfen. Vielmehr setzen sie auf der Ebene des Institutionellen an, dort also, wo Intoleranz rechtlich wirklich und wirksam wird. Maßgeblich für die Rechtspraxis des 18. Jahrhunderts war die Interpretation des Eids durch die Naturrechtslehre. Wie vor ihm Grotius, Pufendorf und Thomasius<sup>15</sup> wußte auch Wolff dieses Institut zu rechtfertigen; in seiner *Deutschen Politik* erklärt er, warum »man den Eyd im gemeinen Wesen höchst nöthig habe«. <sup>16</sup> Über seine Schüler Darjes und Nettelblatt wurde das »preußische Naturrecht«<sup>17</sup> auch angehenden Beamten im Zuge eines obligatorischen Philosophiestudiums vermittelt<sup>18</sup> und kam so zu administrativer Wirkung. Im theoretischen Rahmen einer Regierungsanalyse nach Foucault ist dieser Diskurs also auf der Ebene jener Programme zu verorten, die der Menschenführung und ihren Techniken eine bestimmte Rationalität zuweisen. Auf eben diesem diskursiven Feld der Regierungsprogramme mußte Mendelssohns Kritik institutioneller Intoleranz sich bewegen. Gegen eine rechtliche Gleichstellung der Juden sprach nicht zuletzt, damit mußte sich auch Dohm befassen, die angebliche Unzuverlässigkeit ihrer Eide:

<sup>15</sup> Zur naturrechtlichen Eideslehre siehe Annen, *Das Problem der Wahrhaftigkeit*, S. 209–214.

<sup>16</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 332.

<sup>17</sup> Dilthey, »Das Allgemeine Landrecht«, S. 152–155.

<sup>18</sup> Vgl. Hellmuth, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont*, S. 111–122.

Denn allerdings können die Juden nie bessere Menschen und Bürger werden, wenn sie die Heiligkeit des in unserer Gesellschaft nun einmal unentbehrlich geglaubten Eides nicht anerkennen und uns doch durch diesen Schein betrügen, wenn es ihnen religiöse Vorschrift ist, den Staat, der sie schützt, den Mitbürger, dessen Leben, Ehre und Eigenthum von ihrem beschwornen Worte abhängen kann, durch die feierlichen Anrufungen der Gottheit zu hintergehn.<sup>19</sup>

Diese Feststellung ist in dem weiteren, von Paolo Prodi dargestellten Zusammenhang einer europäischen Rechtsgeschichte zu sehen, in der das Schwören eine fundamentale Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben gewonnen hatte.<sup>20</sup> In der ständischen Gesellschaft diente der Eid nach André Holenstein zur Produktion und dauerhaften Gewährleistung von Sicherheit und verlässlichem Verhalten in herrschaftlichen und genossenschaftlichen Verbänden wie zur Beilegung von Rechtsstreitigkeiten.<sup>21</sup> So hat es für das 18. Jahrhundert noch Wolff festgeschrieben: »Man verbindet [...] die Unterthanen zur Unterthänigkeit durch den Eyd der Treue, den sie ablegen, wenn die Obrigkeit die Regierung antritt, welches man die Huldigung zu nennen pfelegt.«<sup>22</sup> Zum anderen diene er dazu, im Gerichtsverfahren die Wahrheit zu ermitteln: »Wer sich für GOTT fürchtet, den kann man durch einen Eyd zum Geständniß der Wahrheit bringen.«<sup>23</sup>

Dieser grundlegenden Bedeutung des Schwörens entsprechend wurde die rechtliche Stellung im Gemeinwesen abhängig gemacht von der Eidfähigkeit. Die Theoretiker des Naturrechts hatten dies mit Bezug auf die Atheisten diskutiert: Wenn der Glaube an Gott und seine gerechte Strafgerichtsbarkeit eine unverzichtbare Voraussetzung für die Begründung der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes ist, dann muß der Atheismus als Gefährdung der Sittlichkeit bekämpft werden.<sup>24</sup> So hielt Pufendorf es für geboten, die Leugnung der Existenz Gottes schwer zu bestrafen; daran hat Wolff festgehalten: In seiner »Deutschen Politik« erklärt er, »daß man die Atheistery wegen des Eydes im gemeinen Wesen nicht dulden kann.«<sup>25</sup> Auch John Locke hatte in seinem *Letter Concerning Toleration*, einer der Vorlagen für Mendelssohns Toleranz-Forderung, diesen Schluß gezogen: »Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist.

<sup>19</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 304.

<sup>20</sup> Über die Vor- und Nachgeschichte dieser Auffassung informiert Paolo Prodi knapp in »Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte«. Siehe auch seine umfangreiche Studie *Das Sakrament der Herrschaft*.

<sup>21</sup> Vgl. Holenstein, »Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides«, S. 62.

<sup>22</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 465, S. 503.

<sup>23</sup> Ebd., § 365, S. 319 f.

<sup>24</sup> Siehe dazu Hüning, »Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten«.

<sup>25</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 369, S. 331.

The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.«<sup>26</sup> Die hier geforderte Toleranz hat Grenzen. Ihre Bestimmung, ein Akt der Intoleranz, ist motiviert durch die Sorge um den Bestand des sozialen Verbands, der gesichert sein soll durch Versprechen, Verträge und Eide. Weil deren Verbindlichkeit von einem transzendenten Garanten abhängt, ist nur der vertrauenswürdig, der an diesen glaubt, nicht aber ein Gottesleugner, der eben deshalb das »privilege of a toleration« nicht beanspruchen kann.

Die besondere Bedeutung des Gerichtseids erschließt sich vor dem Hintergrund des preußischen Prozeßrechts, jener Bestimmungen also, die das Gerichtsverfahren einschließlich der Beweiserbringung regeln. Die Juden wurden nicht wie Atheisten als eidunfähig angesehen. Zwar zählt der Zedler zu den Pflichten des Schwörenden, »daß man bey niemandem als bey dem wahren GOTT schwöre, indem dieses der einzige wahre Herzens-Kündiger und gerechter Richter derer Bosheiten ist«. Im Rechtsverkehr mit Andersgläubigen verfuhr man jedoch pragmatisch: »Erfordert es die Noth, daß man einen Heyden muß schwören lassen, so muß man freylich zugeben, daß er bey seinen falschen Göttern schwöre.« Annehmbar waren auch die Eide der Juden, obwohl sie »die Dreyfaltigkeit leugnen, den wahren GOTT nicht anrufen, und nur bey dem GOTT Abrahams, und auf das Gesetz-Buch schwören«.<sup>27</sup> Ihre Eide galten jedoch als unzuverlässig. Dieser Verdacht hat eine lange Tradition; er ist vermutlich so alt wie der gesellschaftliche Verkehr zwischen Juden und Christen und hängt mit einem religiösen Antijudaismus zusammen, dessen Motive bis in die Frühzeit der Kirche zu verfolgen sind: Die Juden galten als Mörder Christi, als Schmähler und Verräter des christlichen Glaubens und wurden durch die mittelalterliche Dämonologie mit dem Bösen schlechthin identifiziert. Während sich in den unteren Gesellschaftsschichten vor allem Legenden von Ritualmord, Hostienschändung und Brunnenvergiftung verbreiteten, wurden in Gelehrtenkreisen andere Vorwürfe erhoben.

Für das 18. Jahrhundert kommt besondere Bedeutung der 1700 gedruckten Schmähchrift *Entdecktes Judenthum* zu. Ihr Verfasser, Johann Andreas Eisenmenger, wendet sich an christliche Leser, um sie vor dem Judentum zu warnen. Zu einer besseren Kenntnis des Fremden will er beitragen, damit es bekämpft und unschädlich gemacht werden kann. Seine anhaltende Wirkung verdankt Eisenmengers Antijudaismus nicht zuletzt der »Wissenschaftlichkeit«<sup>28</sup> seines Unternehmens: In zwei Jahrzehnten hat der Orientalist aus über zweihundert jüdischen Quellen auf zweitausend Seiten das Beweismaterial für seine Anklage zusammengetragen. Ungeachtet seiner Wirkungsabsicht handelt es sich bei seinem Werk also zunächst um ein Produkt außergewöhnlicher Gelehrsamkeit, das jedoch nicht in Latein abgefaßt ist, sondern in deutscher Sprache. Der Verfasser bietet vor allem

<sup>26</sup> Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, S. 246.

<sup>27</sup> Art. »Eid«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 8, Sp. 475–500, 479.

<sup>28</sup> Siehe zum Folgenden Rohrbacher, »Gründlicher und wahrhafter Bericht«.

Zitate aus der nachbiblischen jüdischen Literatur sowohl in der Originalsprache als auch in kommentierter Übersetzung. Wichtige Schriften des Judentums wurden hier zum ersten Mal in recht freier, aber selten gezielt verfälschender Übersetzung zugänglich gemacht für Leser, die des Hebräischen, Aramäischen und Jiddischen unkundig waren. So konnte das *Entdeckte Judenthum* allerdings auch zu einer Quellensammlung werden, aus der sich eine judenfeindliche Publizistik für Zwecke, die mit denen Eisenmengers nicht einfach gleichzusetzen sind, immer wieder und bis in die Gegenwart bedient hat. Solche Anfeindungen waren nur zu entkräften, indem man ihre Quelle nach eben jenen philologischen Kriterien überprüfte, auf die sie selbst mit ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit sich beriefen. Wie Jacob Katz deutlich gemacht hat, ist für Eisenmengers Vorgehensweise vor allem eine manipulative Kontextualisierung der Zitate kennzeichnend.<sup>29</sup> Das trifft auch für seine Ausführungen über das Schwören zu, die für die weitere Diskussion von großer Bedeutung waren. Unter anderem fanden sie in prozeßrechtlichen Regelungen ihren Niederschlag.<sup>30</sup>

### *Judenfeindlichkeit im Prozeßrecht*

Moses Philipson, der im Auftrag der Königlich-Kurfürstlichen Justiz-Kanzlei zu Hannover ein Gutachten *Über die Verbesserung des Judeneids* zu verfassen hatte, gibt in einer 1797 mit diesem Gutachten publizierten Schrift einen umfassenden Bericht von einer intensiven Diskussion, deren Gegenstand die Eide der Juden auch im 18. Jahrhundert waren.<sup>31</sup> Daß die Judenfeindlichkeit christlicher Theologen sich auch auf das weltliche Recht ausgewirkt hat, lassen zwei juristische Schriften aus dem Umfeld des *Jerusalem* erkennen.<sup>32</sup> Die Schrift *Von dem Erfüllungseide der Juden gegen die Christen* hatte eben jener Ernst Ferdinand Klein verfaßt, den Mendelssohn einige Jahre später beraten sollte. Sie handelt von der Vervollständigung halber Beweise durch Eide. Dieses Problem stellte sich bei einer jüdischen Partei in besonderer Weise, denn, so Klein, der zu dieser Zeit noch in Breslau als Anwalt tätig war und auch als Vertreter jüdischer Klienten Erfahrungen sammelte,<sup>33</sup> »die Gesetze äußern bey verschiedenen Gelegenheiten einen besonderen Haß gegen die Juden«. <sup>34</sup> Die formale Beweistheorie nämlich erschöpfte sich nicht in der Bestimmung, daß zwei Zeugenaussagen einen vollen Beweis erbringen; das galt nur

<sup>29</sup> Vgl. Katz, »The Sources of Modern Anti-Semitism«, S. 210 f.

<sup>30</sup> Vgl. Philipson, *Etwas zur Geschichte des Juden-Eides*, S. 93.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Dohm bezieht sich im zweiten Teil seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* auf Heisler (vgl. ebd., T. 2, S. 302) und auf Klein (vgl. ebd., T. 2, S. 306). Mendelssohn erwähnt Heislers Abhandlung in einem Brief an Klein (s. u.).

<sup>33</sup> Vgl. Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 78, 83.

<sup>34</sup> Klein, »Von dem Erfüllungseide«, S. 80.

für die »klassischen« Zeugen. Von diesen aber wurden die »verdächtigen« und die »unzuverlässigen« unterschieden. Um bei der Tatsachenfeststellung im Strafverfahren jegliche Willkür seitens des Richters auszuschalten, wurde durch eine Vielzahl von Regeln vorab bestimmt, welcher Beweiswert einer Aussage in Abhängigkeit von der Glaubwürdigkeit des Zeugen beizumessen war. Auf diese glaubte man von seinem Stand, seinen Lebensumständen oder seiner Religionszugehörigkeit schließen zu können.

Auf dieser Grundlage sollte der Beweis durch ein arithmetisches Verfahren ermittelt werden. 1766 publizierte Carl Ferdinand Hommel erstmals seinen *Catalogum alphabeticum testium*, in dem von »Abdecker« bis »Zusammengebrachte Kinder« die Glaubwürdigkeit aller erdenklichen Zeugen und der entsprechende Beweiswert ihrer Aussagen a priori bestimmt wurden. Der Eintrag »Juden« verweist auf den Eintrag »Ketzer«. Dort heißt es:

Ketzer und Ungläubige waren, weil die Scheelsucht der Orthodoxen es so wollte, nach dem Civilrecht verdächtige Zeugen, indem man annahm: weil sie ungläubig sind, d. h. den seeligmachenden Glauben nicht haben, genießen sie auch nicht juristischen Glauben – eine Vorschrift, cap. 1. X. de haeret, welche vom Papste herrühret.<sup>35</sup>

Gregor IX. hatte 1234 eine Dekretaliensammlung veranlaßt, die auch ein Kapitel »De Haereticis« enthält. Darin wird die Ketzerverfolgung im Zuge der Inquisition strafrechtlich geregelt. Aufnahme fand hier auch die folgende, auf dem *Codex Iustinianus*, »De Haereticis et Manichaeis et Samaritis«,<sup>36</sup> basierende Bestimmung: »Dubius in fide, infidelis est. Nec eis omnino credendum est, qui fidem veritatis ignorant.«<sup>37</sup> Als »Ketzer« sah man im 17. und 18. Jahrhundert diejenigen an, welche nicht den allein rechthgläubigen, durch den Westfälischen Frieden vom 24. Oktober 1648 sanktionierten drei Konfessionen angehörten. Zu den Ketzern zählten damit auch die Juden. Das sollte den Beweiswert ihrer Aussagen mindern. Die *Cammer-Gerichts-Ordnung in der Chur- und Marck Brandenburg* von 1709 bestimmt unter Tit. XXXVIII, § 8 allerdings: »Die Juden sollen, wann ein Christ mit einem andern Juden einen Streit hat, wieder den Christen zu zeugen nicht zugelassen werden, wohl aber mögen dieselbe für den Christen, wieder den Juden, zum Zeugen *produciret* werden.« Der folgende § 9 lautet: »Wie dann auch gleicher-

<sup>35</sup> *Hommel's alphabetischer Zeugen-Katalog*, S. 102.

<sup>36</sup> »Quoniam multi indices in dirimendis litigiis nos interpellaverunt, indigentes nostro oraculo, ut eis reseretur, quid de testibus haereticis statuendum sit, utrumne accipiantur eorum testimonia an respiciantur, sancimus contra orthodoxos quidem litigantes nemini haeretico vel etiam his qui Iudaicam superstitionem colunt esse in testimonia communionem, sive utraque pars orthodoxa sit sive altera. Inter se autem haereticis vel iudaicis, ubi litigandum existimaverint, concedimus foedus permixtum et dignos litigatoribus etiam testes introduci.« (*Codex Iustinianus*, 1.5.21.1, S. 59)

<sup>37</sup> *Gregorii Papae IX. Decretales*, Lib. V, Tit. VII: »De haereticis«, Cap. I, Sp. 634.

gestalt eine Jude, wenn zwene Christen mit einander Proceß führen, zu Ablegung seines Gezeugnißes, zu admittiren.«<sup>38</sup> Eine Zulassung zum Erfüllungseid war nach Tit. XLIV, § 7 nicht vorgesehen: »Ein Jude soll wieder einen Christen *ad Juramentum suppletorium* nicht admittiret werden, wohl aber dieser wieder jenen, wie auch ein Jude wieder den andern.«<sup>39</sup> Ein Reskript vom 23. Mai 1763 änderte die Bestimmungen des *Codex Fridericianus* dahingehend, daß ein Jude auch gegen einen Christen zum Reinigungseid zuzulassen sei.<sup>40</sup> Ein Reskript an das Kammergericht vom 12. Oktober 1775 hebt hervor, daß Juden in einer Streitsache zwischen Christen als Zeugen zuzulassen sind, die Bestimmungen des Römischen Rechts *de haereticis* hier also keine Geltung mehr haben, »weil die Juden den öffentlichen Schutz genießen, und *jurium communium* theilhaftig sind.«<sup>41</sup> Zum Erfüllungseid sollte ein Jude erst nach einer Novellierung der *Allgemeinen Gerichtsordnung* im Jahre 1795 zugelassen werden.

Klein fragt nicht nach den Hintergründen der prozeßrechtlichen Benachteiligung: »Billig« setzt der Jurist voraus, »daß diese Verordnung nicht in einem blinden Haße gegen die Religion oder das Volk der Juden ihren Grund habe. Ein dergleichen Haß wäre Partheilichkeit und schändete Gesetzgeber und Richter.«<sup>42</sup> Daß »der Jude so gut wie der Christ zum Erfüllungseide zu lassen sey«,<sup>43</sup> kann Klein selbst unter der Voraussetzung behaupten, »daß den Schwüren der Christen mehr zu glauben sey, als den Juden Eiden«,<sup>44</sup> da er von dem hypothetischen Fall ausgeht, daß ein glaubwürdiger Christ zum Vorteil des Juden unter Eidesleistung aussagt und damit die jüdische Partei einen halben Beweis leistet. Wie sich am Ende dieser Ausführungen zeigt, bleibt die Eidfähigkeit der Juden fraglich: »Da freylich, wo der Beweis zwischen dem Reinigungs- und Erfüllungseide schwankt, und wo also die Glaubwürdigkeit einer oder der andern Parthey den Ausschlag geben muß, da würde auch ich eher den Christen als den Juden zum Eyde lassen.«<sup>45</sup>

Für eine generelle Gleichbehandlung von Juden und Christen vor Gericht plädiert 1778 Philipp Jacob Heisler mit seiner *Beantwortung der Frage: Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*. In 15 Paragraphen widerlegt er unter Heranziehung der einschlägigen Literatur die überlieferten Gründe für das Mißtrauen gegenüber den Juden als »Vorurtheile.«<sup>46</sup> Über die rechtswissen-

<sup>38</sup> Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 2. Teil, 1. Abteilung, Nr. CXIX, Sp. 435.

<sup>39</sup> Ebd., Sp. 448 f.

<sup>40</sup> Vgl. Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 3, Nr. 27, Sp. 231–234.

<sup>41</sup> Ebd., Bd. 5, Nr. 45, Sp. 214 f.

<sup>42</sup> Klein, »Von dem Erfüllungseide«, S. 80.

<sup>43</sup> Ebd., S. 82.

<sup>44</sup> Ebd., S. 80.

<sup>45</sup> Ebd., S. 86.

<sup>46</sup> Heisler, *Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, S. 6.

schaftlichen Schriften von Wildvogel,<sup>47</sup> Ziegler,<sup>48</sup> und Franckenstein<sup>49</sup> hinaus setzt Heisler sich auch mit dem antijüdischen Schriften von Estor,<sup>50</sup> Hosmann,<sup>51</sup> Christlieb,<sup>52</sup> Brentz<sup>53</sup> und Eisenmenger<sup>54</sup> auseinander, auf dem erstere basieren. Demnach mißtraut man den Eiden von Juden vor allem, weil unterstellt wird, daß ihre Heiligen Schriften ihnen einen Meineid gegenüber Christen erlauben, wie sie all jene hassen lehren, die »der Abgötterey ergeben« sind und »Feinde des göttlichen Namens«. <sup>55</sup> Wo dagegen erkannt wird, was Heisler beweisen will, daß »dieser Mißbrauch des göttlichen Namens [...] nach den Mosaisch- und Prophetischen Schriften allemal eine schwere Sünde«<sup>56</sup> ist, wird der andere Vorwurf erhoben, daß diese Gesetze durch die Rabbiner und »ihre unrichtige und falsche Auslegung ganz verdrehet, und ihren Schülern hiedurch von dem Meinyde seichte und irrige Begriffe beygebracht«<sup>57</sup> werden. Auch diese Beschuldigung ist nach Heisler falsch, da die rabbinischen Schriften »ausdrücklich enthalten, daß ein falscher Eyd auf eine Verleugnung des gebenedeyeten Gottes hinauslaufe«. <sup>58</sup> Als eben so unbegründet sieht er den Vorwurf an, es sei den Juden erlaubt, »mit andern Leuten betrüglich zu handeln, dieselben arglistiger Weise um das Ihrige zu bringen, sie zu verkürzen und zu hintergehen«. <sup>59</sup> Desweiteren geht Heisler auf den Vorwurf ein, daß die Juden sich am Abend des Jom Kippur mit dem Gebet *Kol Nidre* von allen Selbstverpflichtungen lossprechen,<sup>60</sup> und sieht am Ende »keinen Grund, warum vor

<sup>47</sup> Christian Wildvogel, *De iuramentis Iudaeorum*, Jena 1721.

<sup>48</sup> Kaspar Ziegler, *De iuribus Iudaeorum*, Leipzig 1721.

<sup>49</sup> Jacob August Franckenstein, *De iuribus singularibus circa Judaeos maxime in Germania*, Leipzig 1722.

<sup>50</sup> Johann Georg Estor, *De lubrico iurisiurandi Iudaeorum et generatim et illius speciatim quod ordinatione camerali legitur pro licentia honores rite consequendi sollempniter disputabit... Ioannes Georgius Lotichius*, Marburg 1744; ders., *Von der Mißlichkeit der Judeneide*, Frankfurt/Leipzig 1753.

<sup>51</sup> Sigismund Hosmann, *Das schwer zu bekehrende Juden-Hertz*, Zelle 1699.

<sup>52</sup> Christian Wilhelm Christlieb, *Kurzer Auszug aus denen Selichoth oder Jüdischen Buß-Gebeten d. i. Sammlung von denen Lästerungen, die sich in diesen Gebeten befinden, und wodurch die Ehre Jesu verachtet, und der christliche Glaube verspottet wird/ aus einem gerechten Eifer für die Ehre Jesu Christi, und aus Ehrerbietung für die christliche Religion zusammengetragen...*, o. O. 1754.

<sup>53</sup> Samuel Friedrich Brenz, *Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg. Das ist: Gründliche entdeckung und verwerffung aller Lästerung und Lügen/ derer sich das gifftige Jüdische Schlangenzifer und Otterngesicht/ wider den Frömbsten/ unschuldigen Juden Christum Jesum/ und sein ganzes theuer erkaufftes Heiligthum/ theils in den verfluchten Synagogen/ theils in Häusern und heimlichen zusammenkunfften pflegt zugebrauchen*, Nürnberg 1614.

<sup>54</sup> Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*.

<sup>55</sup> Heisler, *Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, S. 7.

<sup>56</sup> Ebd., S. 9.

<sup>57</sup> Ebd., S. 10.

<sup>58</sup> Ebd., S. 11.

<sup>59</sup> Ebd., S. 14.

<sup>60</sup> Das *Kol Nidre* Gebet leitet den Abendgottesdienst am Versöhnungstag ein. Die dreifach zu wiederholende Formel beinhaltet einen Widerruf aller im Laufe des vergangenen Jahres – seit dem 12. Jahrhundert: des kommenden Jahres – unwissentlich oder unüberlegt abgelegten persönlichen

Gericht zwischen einem Juden und einem Christen just in Ansehung der Zulassung zum Eyd ein Unterschied gemacht werden solle«. <sup>61</sup>

### *Zeremonielle Differenz*

Heislers Zusammenstellung läßt zwei Problemzusammenhänge erkennen, die für Mendelssohn zentral werden sollten: Zum einen die zeremonielle Differenz, zum anderen die gesetzliche Doppelbindung. Die zeremonielle Differenz wird zu einem Problem, weil die Vereidigung vor Gericht in zeremonieller Form vollzogen wird und einen Gottesbezug einschließt. Anders als Atheisten und den gleichfalls als eidunfähig angesehenen Deisten wurde den Juden zwar der Glaube an einen als Person vorgestellten Gott zugeschrieben, der für sündhaftes Handeln mit Strafe droht. Zur Quelle des Mißtrauens aber wurden die jüdisch-christlichen Differenzen in der Frage der Repräsentation. Über die Gottessohnschaft Jesu hinaus betraf sie alle Formen der zeremoniellen Vergegenwärtigung, einschließlich der Anrufung Gottes vor Gericht.

Vor christlichen Gerichten hatten Juden *more judaico* zu schwören. Noch im 18. Jahrhundert wurde ihnen in Rechtsstreitigkeiten mit Nichtjuden eine Eidesleistung in besonderer Form abverlangt: »Judeneide«, so definiert Walter Röhl, »sind von christlichen Amtspersonen aufgesetzte Eides-Zeremonien und Eidesformulare, die gewährleisten sollten, daß die durch den Schwur bekräftigte Aussage eines Juden der Wahrheit entsprach.« <sup>62</sup> Die spätmittelalterliche Ausgestaltung des

Gelübde, Eide und Versprechungen gegenüber Gott. Der Ursprung des *Kol Nidre* ist unbekannt. Joseph Samuel Bloch hat 1917 die These aufgestellt, es sei zuerst im Spanien des 7. Jahrhunderts von Zwangskonvertiten gebraucht worden, um sich von ihrem Taufeid zu entbinden; vgl. Bloch, *Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte*. Dagegen hat Samuel Krauss die These vertreten, daß es seinen Ursprung in den Auseinandersetzungen zwischen rabbinischen Juden und Karäern in Palästina hat; vgl. Krauss, »Das Problem Kol Nidre«. Der Rabbiner Frankel stellt in einem Gutachten, daß er 1840 im Zusammenhang einer Reform des Judeneids in Sachsen abfaßte, klar, daß der Gläubige ausschließlich Gelübde, die er sich selbst gegeben hat, durch das *Kol Nidre* lösen kann; vgl. Frankel, *Die Eidesleistungen der Juden*, S. 64. So auch Bernfeld, *Eid und Gelübde*, S. 18: »Es steht außer Zweifel, daß es sich lediglich um Gelübde und Verpflichtungen religiöser Natur handelt, und zwar nur um solche, die der Jude freiwillig auf sich nehmen kann. Verpflichtungen gegen andere, gegen einzelne wie gegen die Gemeinschaft, insbesondere eidliche Versicherungen jeder Art, die vor Gericht oder vor Behördenden oder auch im Privatleben gemacht werden, sollen und können dadurch in keinem Falle berührt werden.« Ähnlich Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 372 f. Zuvor hatte auch Eisenmenger eingeräumt, daß »die Juden/ berichteter massen/ weder durch die am Versöhnungsfest gebräuchliche entbindung der gelübden/ und eydschwuren durch Col nidre, noch sonsten von einem vornehmen Rabbinen/ oder dreyen schlechten Männern/ vom eyd/ den sie einem Christen/ oder der Christlichen Obrigkeit thun/ nach ihrer angezogenen lehr/ loß gesprochen werden.« (Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Bd. 2, S. 501)

<sup>61</sup> Heisler, *Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, S. 36.

<sup>62</sup> Röhl, »Zu den Judeneiden an der Schwelle zur Neuzeit«, S. 164.

Schwurzeremoniells, darauf hat Guido Kisch hingewiesen,<sup>63</sup> hatte offensichtlich auch die Demütigung der Juden zum Ziel. Berüchtigt ist die im Schwabenspiegel<sup>64</sup> und in späteren Manuskripten und Drucken des Sachsenspiegels<sup>65</sup> geforderte Schweinhaut, auf die sich der schwörende Jude zu stellen habe. Eine Fassung schrieb vor, die Haut solle von einer Sau stammen, die in den letzten 14 Tagen Junge gehabt hat, und solle entlang des Rückens so aufgeschnitten sein, daß der Schwörende auf den Zitzen stehen konnte.<sup>66</sup> Noch ein im 17. Jahrhundert gedrucktes Flugblatt zeigt eine solche Zeremonie und schreibt vor, daß ein Jude »auf einer Sau-Haut schweren soll« (siehe Abb. 3).

Hinter diesen Vorschriften zur Erniedrigung – ob sie in der Praxis befolgt wurden, ist fraglich – tritt die eigentliche Funktion des Judeneids zurück: einen Rechtsverkehr zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen zu ermöglichen.<sup>67</sup> Unkenntlich wird damit auch die besondere Problematik dieses Rechtsinstituts: Auch im Gerichtsverfahren mußten die Unterschiede der Religion berücksichtigt werden, denn die Wirksamkeit der Vereidigung war nicht zuletzt von der Akzeptanz abhängig, die ihre Form beim Schwörenden finden mußte. Ihre Regeln mußten die rechtszeremoniellen Förmlichkeiten darum den gottesdienstlichen entleihen, mit denen er vertraut war. Der Eidgeber durfte nicht zu Handlungen gezwungen werden, die ihm durch seine Religion verboten waren, sondern zu solchen allein, die mit ihr in Einklang standen.

Zwar wurden Eidesformular und -zeremoniell den Juden von der Seite des Gerichts vorgegeben, bei der Ausgestaltung dieser Form aber mußte man Rücksicht nehmen auf ein Zeremoniellwesen, das Rechtsgelehrten christlicher Konfession weitgehend unbekannt war.

Daraus resultierte ein Bedarf an sachkundiger Beratung, die Kenntnis der jüdischen Quellen voraussetzte. Daß man sich dabei allzu bereitwillig auf die Auskünfte von Konvertiten verließ, hat die Geschichte des Judeneids lange Zeit bestimmt.<sup>68</sup> Es war eben jener Johannes, vormals Josef, Pfefferkorn, dessen jüdischer Selbsthaß nach Sander Gilman für den deutschen Antisemitismus zum Modell geworden ist,<sup>69</sup> der 1510 in einem an den Kaiser gerichteten *Libello contra*

<sup>63</sup> Kisch, »Studien zur Geschichte des Judeneides im Mittelalter«.

<sup>64</sup> Kisch, *Jewry-Law in Medieval Germany*, S. 61–63.

<sup>65</sup> Ebd., S. 51–53.

<sup>66</sup> Ebd., S. 51. Siehe dazu Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneids*, S. 121–125.

<sup>67</sup> Nach Zimmermann handelt es sich bei solchen Vorschriften um Versuche der christlichen Seite, Eidesleistungen von Juden zu verhindern; vgl. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneids*, S. 125.

<sup>68</sup> So schon Stäudlin, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, S. 16: »Manche Beschuldigungen stammen wohl aus dem Hasse der Proselyten, die sich zum Christenthum wandten, und der Christen selbst her, und daher hat man wohl die Maaßregeln der Vorsicht, wenn ein Jude einen Eid gegen oder für einen Christen, oder vor einer christlichen Obrigkeit ablegt, übertrieben.«

<sup>69</sup> Vgl. Gilman, *Jewish Self-Hatred*, S. 56.



Abb. 3: »Vorstellung/ Wie ein Jud vor Christlicher Obrigkeit in Breßlau den Eyd zu schweren hat«

*Judeos* Anweisungen für die Abnahme von Judeneiden verfaßte.<sup>70</sup> Er ging davon aus, daß Juden sich den Meineid gegenüber Christen erlaubten: Das Gebet *Kol Nidre* mache alle geleisteten Eide nichtig, da diese auch durch jeden Rabbiner oder drei jüdische Männer aufgelöst werden konnten und die Gemeindevorsteher gegenüber Christen generell den Falscheid gestatteten.<sup>71</sup> Damit formulierte Pfefferkorn jene Gemeinplätze, die durch das spätere antijüdische Schrifttum wiederholt und befestigt werden sollten. Aufgrund seines Wissens über die jüdische Religion, ihre Schriften und Zeremonien konnte der Konvertit sich der christlichen Glaubensgemeinschaft, als deren Mitglied er anerkannt werden wollte, als Informant anbieten, um damit einen Beweis für seinen Glaubenswandel zu liefern. Ihren Lesern schienen seine Pamphlete die Geheimnisse des Judentums zu offenbaren.

Im 18. Jahrhundert hatte man die Unzuverlässigkeit solcher Informanten erkannt. Jüdische Eidgeber auf eine Schweinhaut treten und die Tora in die Hand nehmen zu lassen, wie es der getaufte Jude Ernst Ferdinand Hess in seiner *Juden Geißel* 1601 noch empfahl, hält Bodenschatz 1748 für »ungereimte Dinge« und »Possen«.<sup>72</sup> Statt Konvertiten wurden neben christlichen Schriftgelehrten immer wieder auch Autoritäten der jüdischen Gemeinde hinzugezogen. Im Zuge einer Revision der Prozeßordnung beauftragte Friedrich II., der ein landesweit einheitliches Verfahren bei der Abnahme von Judeneiden anstrebte, 1757 die hallischen Theologen Christian Benedikt Michaelis und Johann Heinrich Callenberg, das Reglement des Judeneids anhand diesbezüglicher Schriften des Berliner Landesrabbiners David Fränckel zu überprüfen.<sup>73</sup> Deutlich lassen die Richtlinien des Königs ein Abrücken von den älteren Regelungen erkennen. Noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war man bestrebt, der angeblichen Unzuverlässigkeit der Juden durch eine Verschärfung des Reglements zu begegnen. Bodenschatz mahnt,

daß man in dem Urtheil bey einem Judeneid nicht so schlechterdings zufahren, und alle Eide, die von Juden geschworen werden, mit einander verwerfen dürfe, sondern etwas behutsamer dabey gehen, und alle Lehren der Juden zuerst fleißig erwägen müsse.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Siehe dazu Zimmermann, *Die Entwicklung des Judeneids*, S. 203 f.

<sup>71</sup> Vgl. Philipson, *Etwas zur Geschichte des Juden-Eides*, S. 50 f.

<sup>72</sup> Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 378.

<sup>73</sup> Siehe zum Folgenden Arnoldi, *Pro Iudaeis*, S. 185–200. Das Gutachten wurde noch im Dezember des Jahres fertig gestellt. Erst durch das Reskript des Königs vom 29. Mai 1760 wurde ein neues Judeneidreglement erlassen. Im Dezember dieses Jahres veröffentlichte Michaelis das Gutachten unter dem Titel *Unmaßgebliches Gutachten, betreffend die Formalien eines Juden-Eydes* in den *Wöchentlichen Hallischen Anzeigen*, Nr. XLVI, Sp. 721–733; Nr. XLVII, Sp. 737–747.

<sup>74</sup> Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 373.

Bei seinem Studium der Quellen ist er jedoch vor allem bemüht, die »Schlupfwinkel« aufzudecken, »wohin schwörende Juden ihre Zuflucht zu nehmen pflegen«,<sup>75</sup> um eine dementsprechende Einrichtung der Eidzeremonie zu ermöglichen. Friedrich II. jedoch verlangte ausdrücklich,

daß auf der einen Seite die Juden bey Ablegung der Eyde mit solchen Formalien, welche in ihren Gesetzen und Gebräuchen gar keinen Grund haben, nicht beschwehret, noch dadurch ein unbilliger Verdacht auf dieselbe gebracht werden, auf der andern Seite aber auch die Ablegung der Eyde dergestalt von ihnen geschehen solle, wie es ihre Gesetze und Gebräuche erfordern, und wie sie solche selbst in ihrem Gewißen für kräftig und verbindlich halten.<sup>76</sup>

Das Gutachten von Michaelis und Callenberg erhob den Anspruch, die Juden vor Spott und Verachtung zu schützen.<sup>77</sup> Das auf dieser Grundlage verfaßte Reglement von 1760 blieb bis 1786 in Kraft.

Die 1782 im Zuge einer neuerlichen Revision des Prozeßwesens begonnene Zusammenarbeit von Mendelssohn und Klein ist beispielhaft für einen kulturellen Austausch,<sup>78</sup> der dort möglich und notwendig wurde, wo sich im Verkehr zwischen den Religionsgemeinschaften institutionelle Formen herausbildeten.<sup>79</sup> Klein hatte sich dem Justizminister für diesen Auftrag mit seiner Schrift »Ueber den Eid« empfohlen, die ausführlich auch von der feierlichen Ausgestaltung der Schwurzeremonie handelt. Mendelssohn trug zur Reform der Judeneide ein Wissen bei, das es der staatlichen Rechtsverwaltung ermöglichen sollte, zeremonielle Formen jüdischer Religiosität in ihr Verfahren zu integrieren. Tatsächlich war er zunächst bemüht, die Kenntnisse der preußischen Administration über die jüdische Religion zu verbessern, um einerseits überkommene Vorurteile zu beseitigen und andererseits eine Ausformung des Rechtszeremoniells zu ermöglichen, die dem Glauben des Schwörenden entspricht, von ihm darum als bindend anerkannt werden muß und also auch im Sinne der Rechtsverwaltung wirkungsvoll ist. Erklärter Zweck seines Gutachtens ist es, »die Eides Formel der Juden mit ihren Gebräuchen und der bei jüdischen Gerichten eingeführten, durch die Satzungen der Rabbinen geheiligten Förmlichkeit übereinstimmend zu machen«.<sup>80</sup> Klein konnte in der Folge dem König berichten, sein »Konzept einer Anweisung zur Abnahme der

<sup>75</sup> Ebd., S. 378.

<sup>76</sup> Zit. n. Arnoldi, *Pro Iudaeis*, S. 186.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>78</sup> Dieses Moment hebt Michael Toch in seinem Aufsatz »Mit der Hand auf der Thora« hervor.

<sup>79</sup> Siehe dazu Berndt, *Ernst Ferdinand Klein*, S. 110–117.

<sup>80</sup> Mendelssohn, [Gutachten:] »Von der bei einem Eide, nach den Satzungen der Rabbinen und Gebräuchen der heutigen Juden, zu beachtenden Formalitaet«, S. 257.

Juden-Eide«<sup>81</sup> anhand dieses Gutachtens »den Vorschriften des Talmuds gemäß eingerichtet«<sup>82</sup> zu haben.

Der Eid setzt sich aus der Eidesformel und einer Eidesnorm zusammen, mit welcher der Schwörende die Wahrhaftigkeit seiner Aussage versichert. Diese Norm wurde hinsichtlich unterschiedlicher Aussagetypen spezifiziert. Die Eidesformel stellt den Gottesbezug her; hier war der Religionszugehörigkeit des Schwörenden Rechnung zu tragen. In Österreich verfügte zwar im Anschluß an das Toleranz-Edikt von 1781 ein Hofdekret vom 18. Juli 1782: »In Hinkunft soll allenthalben keine andere Eidesformel als diese: »So wahr mir Gott helfe«, gebraucht werden.« Ein besonderer Eid für Juden war also nicht länger vorgesehen.<sup>83</sup> In Preußen nahm die Reform jedoch einen anderen Gang: Der religiösen Differenz entsprechend wurden hier weiterhin unterschiedliche Formeln vorgeschrieben. Nach der *Criminal-Ordnung* hatte der Einleitungssatz zu lauten: »Ich etc. etc. schwöre bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden«, der Schluß für Protestanten: »So wahr mir Gott helfe durch Jesum Christum zur Seligkeit«, und für Katholiken: »So wahr mir Gott, die Jungfrau und Mutter Gottes Maria, sammt allen lieben Heiligen helfe.«<sup>84</sup>

Was den Judeneid anbelangt, mußte Klein nach seinem Austausch mit Mendelssohn feststellen, daß die »bisherige jüdische Eidesformel durch ohne Noth gehäufte und übel angebrachte hebräische Worte ebenso unverständlich als lächerlich geworden« sei, und zwar hatten »die hinzu gefügten Klauseln den Eid wegen der öfteren Wiederholung des göttlichen Namens in den Augen der Juden nur unkräftiger gemacht«.<sup>85</sup> Für die von Juden zu sprechende Eidesformel sah Kleins Entwurf als Einleitungssatz vor: »Ich schwöre bei Adonai, dem Gott Israels.«<sup>86</sup> Die daraus hervorgegangenen Bestimmungen der *Criminal-Ordnung* lassen erkennen, wie sehr man darauf bedacht war, den talmudischen Vorschriften zu entsprechen: »In der Eidesformel muß das Wort Adonai mit den hebräischen Mitlautern des Wortes »Jehova« verzeichnet sein«, heißt es in § 337. Wie § 340 weiter bestimmt, muß »derjenige, welcher den Eid abnimmt, das Wort Adonai nicht mit vorsagen, sondern nur gedachtes Wort auf der in der Schule befindlichen Tafel dem Schwörenden vorzeigen, damit er solches selbst ausspreche« – Mendelssohn hatte darauf hingewiesen, daß der Name Gottes beim Vorsprechen der Formel »unnützerweise«<sup>87</sup> ausgesprochen wird.

<sup>81</sup> Klein, »Bericht des Assistenrates Klein«, S. 255.

<sup>82</sup> Ebd., S. 256.

<sup>83</sup> Siehe dazu Thudichum, *Geschichte des Eides*, S. 107.

<sup>84</sup> Vgl. Vormbaum, »Über den Prozeßeid der Juden im 19. Jahrhundert«, S. 148.

<sup>85</sup> Klein, »Bericht des Assistenrates Klein«, S. 255.

<sup>86</sup> Klein, »Entwurf einer Anweisung«, S. 272.

<sup>87</sup> Klein/Mendelssohn, »Concept einer Anweisung zu Abnahme der Juden-Eide«, S. 268. Siehe dazu auch Mendelssohn, Brief an Klein vom 5. Oktober 1784, in: JubA VII, S. 287, sowie Klein, Brief an Carmer vom 8. Oktober 1784, in: JubA VII, S. 288–291.

Von derartigen Rücksichten sind auch die Bestimmungen zum Gebrauch jüdischer Sakralobjekte geprägt. Klein hatte von Mendelssohn erfahren müssen, das »Herumschleppen und die unmittelbare Berührung der Thora [habe] eben diese Thora, welche die Eidesleistung heiligen soll, entheiligt« – eine Berührung der Thora ist nach jüdischem Ritus nicht erlaubt, wenn der Pentateuch als koscher angesehen werden soll. Sein Entwurf sieht darum vor, der Schwörende solle »statt der Thora die Tephillim in die Hand nehmen.«<sup>88</sup> Wie ein im 10. Band der *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten* von 1793 abgedruckter Bericht des Kammergerichts mit dem Titel *Verhandlungen über die mangelhafte Beschaffenheit der bei den jüdischen Eidesleistungen gebrauchten Tallas* verdeutlicht, blieb die zeremonielle Differenz trotz aller Bemühungen für die Justiz ein ungelöstes Problem. Der Bericht bezieht sich auf die Eingabe eines getauften Juden. Johann Heinrich Dresden verlangte seine Bestallung zum Aufseher bei jüdischen Eidesleistungen mit der Begründung, Juden hätten »schon viele hundert Eyde ungültig geschworen und dadurch die christlichen Parteyen den größten Nachtheil an ihrem Vermögen erlitten«. Dresden verweist dabei auf ein Rechtsverfahren, in dem zu seinen Ungunsten von einer jüdischen Partei ein Eid geleistet worden war, wobei den von Mendelssohn und Klein erarbeiteten Vorschriften gemäß ein Gebetsmantel gebraucht worden war,<sup>89</sup> der »nicht die gesetzliche Form«<sup>90</sup> gehabt habe, was den Eid ungültig mache. Konkret wird bemängelt, daß Länge wie Anzahl der »Zizis« genannten Fäden an diesem Mantel den jüdischen Vorschriften nicht entspreche. War schon im Formalismus dieser Zeremonie, deren Wirkung in hohem Maße abhängig war von ihrem vorschriftsgemäßen Vollzug, eine Anfälligkeit für derartige Zweifel begründet, so wurde diese noch verstärkt durch eine Unkenntnis der jüdischen Ritualgesetze, die auch durch die Zuziehung sachkundiger Ratgeber nicht ausgeräumt werden konnte. Der weitere Verlauf dieser Angelegenheit ist für die Problemlage bezeichnend: Das Kammergericht holte abermals Auskunft von Sachverständigen ein. Der Ober-Land-Rabbiner Hirschel Löbel und der Oberkonsistorialrat Teller kamen hinsichtlich des fraglichen Mantels darin überein, »daß die Beschaffenheit desselben in Absicht auf Zahl und Länge der

<sup>88</sup> Klein, »Entwurf einer Anweisung«, S. 274.

<sup>89</sup> Durch ein Zirkular vom 20. September 1783 war zur Eingabe von Monita aufgefordert worden, vgl. Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 7, Nr. 45, Sp. 2456 f.; JubA VII, S. 280. Die Glogauer Regierung hatte darauf hin »Verschärfungen« vorgeschlagen. So sollten »bey wichtigen Eiden auch der Gebethmantel und die Gebethschnur gebraucht werden«. (Klein, Brief an Justizminister von Carmer, in: JubA VII, S. 281–286, 284) Siehe dazu auch Kleins Schreiben an Carmer vom 8. Oktober 1784, in: JubA VII, S. 288–291, 289. Eine entsprechende Regelung wurde mit dem Zirkular vom 1. Mai 1786 getroffen; vgl. Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, Nr. 26, Sp. 77–88.

<sup>90</sup> »Verhandlungen über die mangelhafte Beschaffenheit der bei den jüdischen Eidesleistungen gebrauchten Tallas«, S. 290.

Fäden außerwesentlich sey«. <sup>91</sup> Der Bericht schließt, die Eingabe Dresdens zeuge von »Animosität oder Unwissenheit« <sup>92</sup> und diene der »Verfolgung seiner ehemaligen Glaubensgenossen«. <sup>93</sup> Immerhin hält Klein, Herausgeber der *Annalen*, diese Begebenheit für so bedeutsam, daß er anschließend ein Gutachten des Ober-Land-Rabbiners abdruckt »über die Frage: ob es den Juden bei ihrem Glauben erlaubt sey, die Christen zu bervortheilen«. Verfaßt wurde es aufgrund einer Anfrage des von Dresden der Eidesmißachtung beschuldigten Juden, »welchergestalt man das gegen die jüdische Nation gefaßte Vorurtheil ablehne«. <sup>94</sup> Die damit vorgegebene Taktik der Vorurteilskritik hat wie Heisler und Dohm auch Löbel verfolgt.

### *Gesetzliche Doppelbindung*

Mendelssohn hat in diesem Zusammenhang nicht nur eine Eidesformel entworfen, sondern auch eine »Ermahnungsformel welche der Rabiner oder die Gerichtsperson den schwörenden Juden vor Ableistung des Eides vorsagen muß«. <sup>95</sup> Sie sollte lauten: »Der Meineid ist das schrecklichste Verbrechen, dessen sich der Mensch schuldig machen kan [...]«. <sup>96</sup> Klein hielt es für notwendig, ihr folgende Einleitung voranzustellen:

Ein jeder gläubiger Israelit ist schuldig, der Obrigkeit, sie sey jüdisch oder christlich bey Rechtsstreitigkeiten die Wahrheit zu gestehn, und solche auf ihr Begehren mit einem Eide zu bekräftigen. Ein von der christlichen Obrigkeit geforderter Eid ist also nach der Lehre der Rabinen für keinen unrechtmässiger Weise erzwungenen Eid zu achten. Wer daher die christliche Obrigkeit durch einen falschen Eid hintergeht oder dabei etwas anders denkt als er sagt, der entheiligt den Nahmen Gottes und begeht einen Meineid. <sup>97</sup>

<sup>91</sup> Ebd., S. 294.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd., S. 296.

<sup>94</sup> Ebd., S. 306.

<sup>95</sup> Mendelssohn, »Ermahnungsformel«, S. 275.

<sup>96</sup> Mendelssohn, [Gutachten:] »Von der bei einem Eide, nach den Satzungen der Rabbinen und Gebräuchen der heutigen Juden, zu beachtenden Formalitaet«, S. 259. Nach Simon Rawidowicz handelt es sich um eine freiere Übersetzung aus dem Talmud; vgl. JubA VII, S. 488 f.

<sup>97</sup> Mendelssohn, »Ermahnungsformel«, S. 275. Ähnliche Vorkehrungen schlug am Anfang des Jahrhunderts Wagenseil vor, der im *Neubestellten Agenten* eine Formel für den Judeneid publizierte. Sie sollte die Sätze enthalten: »Ich schwöre zu GOTT dem Allmächtigen [...] einen leiblichen Eid, daß ich N. vor meine rechte Obrigkeit halte, der ich schuldig und willig bin, in allen billichen Sachen, welche nicht wieder mein Gewissen und die heil. Thora, oder Gesetz GOTTES lauffen, Gehorsam zu leisten und ihren Befehl zu vollbringen. Ich schwöre, daß mir diesen Eid niemand auf der Welt soll *mattir* seyn, oder auflösen, und daß ich auch nicht glaube, daß ihn niemand auflösen, und mich davon befreyen könne.« (Zit. n. Zedler, Art. »Eid«, Sp. 482) In einer Danziger

Dieser Zusatz macht ein Problem kenntlich, mit dem Klein sich offenbar schon vor der ersten Begegnung brieflich an Mendelssohn gewandt hat. Auf diese nicht erhaltene Anfrage antwortet ein undatierter Entwurf: Aus den jüdischen Quellen gehe hervor, daß die Heiligkeit des Eids unverletzlich sei; gestattet, so Mendelssohn, der sich in diesem Zusammenhang auch auf Heisler bezieht, sei lediglich, dem Eideszwang eines Usurpators auszuweichen.<sup>98</sup> Diese im weiteren historischen Zusammenhang zu sehende Problematik blieb für die Toleranz-Diskussion zentral: Im Falle der Juden war im 18. Jahrhundert ein Dualismus von geistlicher und weltlicher Macht noch gegeben, der nach Prodi den Eid über lange Zeit ein »Niemandland«<sup>99</sup> zwischen Weltlichem und Geistlichem sein ließ. Dies habe eine Relativierung der Herrschaftsgewalt durch die Kirche ermöglicht, bevor der Eid unter die alleinige Kontrolle des Staates geraten sei. Das Staatskirchenrecht des Reichs wurde bis zu seiner Auflösung im Jahre 1806 normiert durch den Westfälischen Frieden von 1648, der den Augsburger Religionsfrieden von 1555 bestätigte. Luther schloß eine enge »Allianz von Thron und Altar«, indem er sein Bekenntnis dem Schutz der Territorialherren überantwortete.<sup>100</sup> Das Bemühen der politischen Gewalt, die neue Konfession unter ihre Kontrolle zu bringen, unterstützten die Theologen mit einer Lehre des Episkopalismus, die mit dem äußeren Kirchenregiment die Bischofsgewalt dem Landesherrn zuwies; nur die innere Kirchengewalt sollte dem Predigerstand zukommen.<sup>101</sup> Die Grenze zwischen Innerem und Äußerm war jedoch umstritten. Als Vormund und Beschützer der Kirche, so hatte Melanchthon im Zusammenhang mit seiner Idee eines Staatskirchentums geschlossen, müsse der Fürst auch die Gewalt über den Eid haben.<sup>102</sup> Diesen Schluß zog auch Henning Arnisaeus: Zwar könne die Kirche von der Sünde erlösen, aber nicht vom Eid, für den die Rechtsprechung des weltlichen Fürsten gelten müsse. Nach

Eidformel für Juden heißt es ähnlich: »daß ich gegenwärtiges Gericht für meine rechte Obrigkeit halte, welche die freyheit habe, einen Eyd anietzo von mir abzufordern, und daß ich den Eyd, den ich anietzo thun will, vor einen recht mäßigen Eyd achte, den ich nicht gezwungen sondern freywillig ablege, auch daß mir diesen Eyd niemand auff der Welt soll mattir seyn (oder auflösen) und auflösen und mich davon befreyen könne.« (Zit. n. Zimmermann, *Die Entwicklung des Judentums*, S. 219) Die Kautel gegen eine nachträgliche Auflösung des Eids findet sich in allen Judentumsurkunden der Neuzeit; vgl. ebd., S. 226. Bereits die 1538 in die Reichskammergerichtsordnung aufgenommene Formel beinhaltet den Vorsatz: »[...] daß ich nicht will begehren, bitten oder aufnehmen einige Erklärung, Auslegung, Abnehmung oder Vergebung von keinem Juden, noch andern Menschen, wo ich mit diesem meinen Eyd, so ich jetzt thun werde, einigen Menschen betriehe.« (Zit. n. ebd., S. 202). Nach Zimmermann haben die Publikationen des oben erwähnten Pfefferkorn maßgeblich zur Einfügung dieser Kautel beigetragen; vgl. ebd., S. 203.

<sup>98</sup> Vgl. Mendelssohn, Undatierter an Brief an Klein.

<sup>99</sup> Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 200.

<sup>100</sup> Vgl. Schilling, *Aufbruch und Krise*, S. 184–192.

<sup>101</sup> Vgl. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. II, S. 175–176.

<sup>102</sup> Vgl. Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 262–264.

Prodi war damit »der Zyklus der Konfessionalisierung«<sup>103</sup> vollendet. Der Befund, daß ein »Monopol des Eides fest in der Hand des Staates lag«,<sup>104</sup> ist im Hinblick auf die Situation der Juden zu präzisieren: Im Verhältnis zu dieser Minderheit verfügte die weltliche Obrigkeit nicht über ein Monopol legitimer metaphysischer Gewalt, wie sie es gegenüber den etablierten Konfessionen behaupten konnte. Das schränkte ihre Möglichkeiten der Gewissensregulierung ein und stand einer rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Untertanen im Wege: Weil staatsfremde Geistliche die Verbindlichkeit ihrer Eidverpflichtungen aufheben konnten, galt die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen vor Gericht wie ihre bürgerliche Loyalität als nicht gesichert.

Daß die Frage der jüdischen Eide über den Bereich der Rechtsprechung hinaus für die Frage der Toleranz gegenüber den in Preußen lebenden Juden relevant war, läßt eine Rezension des ersten Teils von Dohms *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* erkennen, die Johann David Michaelis 1782 in der *Orientalischen und exegetischen Bibliothek* veröffentlicht. Dort erklärt der durch sein mehrbändiges Werk *Das mosaische Recht* als Experte in Fragen des Judentums ausgewiesene Orientalist, es sei eine »große Härte gegen unsere alten eidfürchtigen Bürger [...], ihnen Fremde, auf deren Eid man sich nicht verlassen kann, gleich zu machen«.<sup>105</sup> Wenn Michaelis hier eine »völlig neue, bisher noch nie dagewesene Argumentationsweise«<sup>106</sup> verfolgt, nämlich statt theologischer Gründe vor allem wirtschafts- und militärpolitische anführt, so ist doch bezeichnend, daß er von den herkömmlichen Argumenten die Unzuverlässigkeit jüdischer Eide noch für geeignet hält, seine Sache zu begründen.<sup>107</sup>

Das Gewicht dieses Vorwurfs belegt auch die Ausführlichkeit des im Folgejahr von Dohm im zweiten Teil seiner Toleranz-Schrift auf 48 Seiten geführten Beweises, »daß die Juden einen den Christen abgelegten Eyd nicht für unverbindlich halten«.<sup>108</sup> Dohm wendet sich gegen jene wissenschaftliche Autorität, auf die noch Michaelis sich beruft: »Eisenmenger ist es, der diese schwarze Anschuldigung vorzüglich geltend gemacht und in den Umlauf gebracht hat.«<sup>109</sup> Michaelis nennt dessen Werk zwar »äußerst feindseelig und ungerecht«,<sup>110</sup> stimmt in einem Punkt aber

<sup>103</sup> Ebd., S. 290.

<sup>104</sup> Ebd., S. 406.

<sup>105</sup> Michaelis, [Rezension von] »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden«, S. 3.

<sup>106</sup> Löwenbrück, *Judenfeindschaft*, S. 159.

<sup>107</sup> In seiner Rezension von *Antwort und Nacherinnerung* hatte Michaelis einige Jahre zuvor Mendelssohn gegen einen Angriff von Johann Balthasar Kölbele mit der Erklärung in Schutz genommen: »Überhaupt aber ist, das dürfen wir doch auch wol sagen, die Lehre der Juden vom Eide, wenigstens bey ihren Gelehrten, von den Grundsätzen ziemlich frey, die man ihnen Schuld giebt: allein in allen Religionen giebt es gewissenlose Casuisten, und gewissenlose Schwörer.« (*Göttingische Gelehrte Anzeigen* vom 17. Mai 1770, S. 516)

<sup>108</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, Inhaltsverzeichnis.

<sup>109</sup> Ebd., T. 2, S. 301.

<sup>110</sup> Michaelis, [Rezension von] »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden«, S. 9.

zu: »Daß man bei dem viel Zweifel haben kann, ob der Jude das, was in unseren Augen Eid ist, für Eid hält oder nicht, ist keine von den ungerechten Klagen Eisenmengers.«<sup>111</sup> Dohm hingegen hält auch diese Klage für unberechtigt. Wo »schlechte Grundsätze in Absicht der Eide« bei den Juden festzustellen sind, haben sie darin ihren Grund, »daß diese Nation durch die drückende Lage in der sie sich so lange befunden, sittlich herabgewürdigt und verderbt«<sup>112</sup> ist – auch in diesem Zusammenhang wiederholt er das zentrale Argument seiner Schrift: Jene Eigenschaften der Juden, mit denen man ihre Unterdrückung rechtfertigt, sind eine kausale Folge eben dieser Unterdrückung und wären durch deren Aufhebung zum Nutzen des Staates zu beseitigen. Dem theologischen Antijudaismus begegnet der Aufklärer vorurteilskritisch: In der Erwartung, »daß so schädliche Vorurteile nach und nach sich abschleifen«<sup>113</sup> und »Menschen durch Unterricht zu bessern« sind, will er »das Vorurteil an seiner Quelle [angreifen]«,<sup>114</sup> bei Eisenmenger.

In dem einschlägigen Kapitel des *Entdeckten Judenthums* »wird angezeigt/ wie die Christliche Obrigkeiten von den Juden verachtet werden/ und welcher gestalt denselbigen verboten seye/ einander vor derselben zu verklagen: wie auch was von einem eydt welchen ein Jud vor einer Christlichen Obrigkeit schweret/ zu halten seye«.<sup>115</sup> Was die Eide anbelangt, gibt Eisenmenger mehrere Gründe an für deren Unzuverlässigkeit; zuletzt erhebt er den wohl wichtigsten, laut Philipson zuerst von getauften Juden verbreiteten Vorwurf:<sup>116</sup> Das rabbinische Recht gestatte im Falle einer erzwungenen Eidesleistung vor christlichen Gerichten den Juden einen Gewissensvorbehalt und erlaube ihnen damit, »die leuth durch einen falschen eyd zu betriegen«.<sup>117</sup> Gemeint ist die im 17. Jahrhundert vor allem von jesuitischen Moraltheologen diskutierte Möglichkeit, einem abgezwungenen Eid durch mentale Reservation auf Seiten des Schwörenden seine verpflichtende Kraft zu nehmen: Äußerlich normgerecht vollzogen, sollte der Schwur durch innerliche Vorbehalte wirkungslos gemacht werden können, wenn er den Imperativen des Gewissens widersprach.<sup>118</sup>

Neben der zeremoniellen Differenz ist dies der zweite Problemzusammenhang, der in der Diskussion über jüdische Eide von entscheidender Bedeutung war: die gesetzliche Doppelbindung. Nach dem Ende des jüdischen Staates sind die Juden an zweierlei Recht gebunden, an das mosaische Gesetz einerseits und das Gesetz der jeweiligen Landesobrigkeit andererseits. Das stellt Mendelssohn in seinem *Jerusalem* heraus: »Wer ausserhalb Landes herumtreiben muß, der dienet fremden Göt-

<sup>111</sup> Ebd., S. 21.

<sup>112</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 310.

<sup>113</sup> Ebd., T. 2, S. 310.

<sup>114</sup> Ebd., T. 2, S. 311.

<sup>115</sup> Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Bd. 2, S. 496.

<sup>116</sup> Vgl. Philipson, *Etwas zur Geschichte des Juden-Eides*, S. 34.

<sup>117</sup> Ebd., S. 512.

<sup>118</sup> Siehe dazu Sommerville, »The ›New art of Lying‹«.

tern«, ist nämlich »fremden politischen Gesetzen unterworfen, die nicht, wie die vaterländischen, zugleich gottesdienstlich sind« (J, 194). Schon in den *Logischen Begriffen* erklärt er seine Treue zum jüdischen Gesetz, stellt gleichzeitig aber dessen politische Bedeutungslosigkeit in der Diaspora fest.<sup>119</sup> Das staatliche Gesetz verlange Gehorsam, auch wenn der Einzelne es nicht für gut befindet.<sup>120</sup> Sein Ekklesiastes-Kommentar behauptet einige Jahre später die unantastbare Autorität des Souveräns: »Der König ist der Richter der Nation und nicht umgekehrt. Wäre dies nicht der Fall, so gäbe es eine endlose Kette von Rebellionen gegen den König.«<sup>121</sup> Mendelssohn, so David Sorkin zusammenfassend, »befürwortete Heteronomie in der Politik wie auch in der Religion«.<sup>122</sup>

In der doppelten Heteronomie von jüdischem Sakralrecht und weltlichem Landesrecht war eine Möglichkeit der Kollision angelegt. Die jüdischen Gemeinden waren in religiösen Angelegenheiten und privaten Rechtsstreitigkeiten zunächst weitgehend autonom: Trotz gravierender Einschränkungen der bisherigen Befugnisse hatte das Generaljudenreglement von 1750 die Bereiche des Erb- und Eherechts, sowie des Gottesdienstes, des Zeremonialgesetzes und der religiösen Disziplin den auf der Grundlage des Talmud entscheidenden Rabbinatsgerichten überlassen.<sup>123</sup> Problematisch aber waren Fälle, in denen die Halacha mit dem weltlichen Recht konfligierte.<sup>124</sup> Zwar wurde eine solche Kollision nach dem im 3. Jahrhundert formulierten Prinzip »Dina d'malchuta dina«<sup>125</sup> geregelt, das Juden auf die Gesetze ihrer jeweiligen Landesobrigkeit verpflichtete: Das jüdische Recht sollte vor dem Landesrecht zurückweichen. Die halachische Kollisionsnorm legitimierte die staatlich gebotene Verletzung jüdischen Rechts aber nicht vorbehaltlos. Vielmehr bestimmte dieses die Grenzen seiner Geltung selbst, und zwar nicht in allgemeinen Sätzen: Über die Zulässigkeit der jeweiligen Ansprüche des Staates entschieden von Fall zu Fall die Rabbiner.<sup>126</sup> Diese Grenzziehungen von jüdischer Seite aber stimmten nicht immer mit jenen überein, die das obrigkeitliche Judenrecht seinerseits vornahm. Nachdem es lange Zeit nur auf Fragen der Besteuerung, der Beschlagnahmung und des Rechnungswesens Anwendung gefunden hatte,

<sup>119</sup> Vgl. JubA XIV, S. 117. Zitate in deutscher Übersetzung sind zu finden bei Sorkin, *Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung*, S. 127.

<sup>120</sup> Vgl. JubA XIV, S. 116.

<sup>121</sup> JubA XIV, S. 187, Übersetzung nach Sorkin, *Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung*, S. 128.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Vgl. Gotzmann, »Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie«, S. 324.

<sup>124</sup> Dazu kam es etwa durch ein Patent, das Joseph II. 1783 in Österreich erließ, um das Eherecht einheitlich zu regeln. 1772 hatte Mendelssohn zwischen der preußischen Regierung und der jüdischen Gemeinde von Mecklenburg-Schwerin vermitteln müssen, die eine Anordnung bezüglich des Beerdigungsrituals als Eingriff in ihre Rechtsautonomie ablehnte. Zu diesen beiden Konflikten siehe Graff, *Dina de-Malkhuta Dina*, S. 37–53.

<sup>125</sup> Siehe dazu Art. Fw., »Staatsgedanke und Judentum«.

<sup>126</sup> Vgl. Graff, *Dina de-Malkhuta Dina*, S. 3.

nahm das Prinzip »Dina d'malchuta dina« im 18. Jahrhundert eine umfassendere Bedeutung an: Da die Zentralisierung der staatlichen Rechtsverwaltung zunehmend die Autonomie der jüdischen Gemeinde in Frage stellte, wurde es zur Grundlage für einen Prozeß der rechtlichen Assimilation.

Mendelssohns Empfehlung an seine Glaubensgenossen kann das Problem einer doppelten Heteronomie nicht lösen: »Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seyd; aber haltet auch standhaft bey der Religion eurer Väter. Traget beider Lasten, so gut ihr könnet!« (J, 198) Dieses Problem wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dringlich, da die Reformvorhaben des preußischen Absolutismus nicht nur darauf abzielten, eine bisher auf die Stände verteilte Rechtsgewalt in den Händen des Souveräns zu konzentrieren. Mit der kodifikatorischen Zusammenfassung, Systematisierung und Vereinheitlichung des Rechts einher ging eine rechtliche Freisetzung des Untertanen aus ständischer Gebundenheit und seine Konstituierung als bürgerliches Subjekt, das einer staatlichen Rechtsordnung untersteht. Die damit verbundenen Ansprüche auf das »Monopol metaphysischer Gewalt« machen Johann Schmidts *Gedanken über den Eid* ausdrücklich:

Der Staat kann nicht ohne den Eid bestehen. Er ist folglich berechtigt, von jedem, der sich Staatsbürger nennt, so bald er es für nöthig findet,– einen Eid zu fordern. [...] Der Bürger kann nicht sagen: in diesem Falle darf mir der Staat keinen Eid abfordern, denn dies heißt mit anderen Worten: nicht der Regent ist Regent, sondern Ich bin Regent. Verweigerung des Eides macht daher aller staatsbürgerlichen Rechte verlustig.<sup>127</sup>

In diesem Sinne wurde Mendelssohn auf seine Frage, welches Recht der Staat habe, »in das Innerste der Menschen zu wühlen« (J, 132), noch posthum der Bescheid erteilt:

Daß der Staat in Dingen, an welchen ihm viel gelegen ist, vermittelt eines Eides Geständnisse erzwingen dürfe, ist doch wohl bekannt genug [...]. Wer der bürgerlichen Gesellschaft das Recht nicht zugestehen wollte, in dergleichen Fällen einen Eid von ihm zu fordern [...]: der wäre gar nicht fähig, der Bürger eines wohleingerichteten Staates zu seyn.<sup>128</sup>

Zu einer Kollision von jüdischem und Landesrecht kam es weniger auf der Ebene der jeweiligen Bestimmungen hinsichtlich des Eids – den Juden war keineswegs

<sup>127</sup> Schmidt, »Gedanken über den Eid«, S. 101 f.

<sup>128</sup> Reinhard, *System der Christlichen Moral*, Bd. 3, S. 783 f.

verboten zu schwören.<sup>129</sup> Entscheidend war vielmehr die Frage nach dem Recht des Staats, Juden eine Eidesleistung abzuverlangen.<sup>130</sup> Sie fällt zusammen mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit des Staats überhaupt und deren Anerkennung durch jüdische Untertanen, denen immer wieder unterstellt worden war, daß sie in ihren Gebeten König und Staat verunglimpfen.<sup>131</sup> Vor diesem Hintergrund mußte auch Dohm dem schon von Heisler behandelten Vorwurf begegnen, daß die Juden »die christlichen Fürsten nicht für ihre rechtmäßige Obrigkeit, die Eyde aber, so sie vor einem christlichen Richter schwören müssen, für gezwungene und ungültige Eyde hielten.«<sup>132</sup> Dieses Problem war eng verbunden mit dem der Mentalreservation. Grotius etwa hatte sie generell ausgeschlossen: »Hat jemand zwar schwören, sich aber nicht verpflichten wollen, so wird er doch verpflichtet, weil die Verpflichtung von dem Eid nicht zu trennen und seine notwendige Folge ist.«<sup>133</sup> Von den Rabbinen, so Dohm, »wird es allerdings für erlaubt gehalten, einen durch Zwang abgedrungenen Eyd durch reservationes mentales unverbindlich zu machen.«<sup>134</sup> Angesichts der verbreiteten Auffassung, daß Juden

von ihren Rabbinen unterrichtet würden, daß es erlaubt sey, im Schwören ein anders im Herzen zu denken, und wieder ein anders mit dem Munde auszureden, und solchergestalt den mit dem Munde ausgeschwornen Eyd in dem Sinn wieder zu vernichten, und daß wenn dieses geschieht, der göttliche Name nicht entheiliget werde, weil alsdenn gar kein Eyd vorhanden sey,<sup>135</sup>

hatte Heisler empfohlen, einen jüdischen Eidgeber zu ermahnen, »daß man ihn nicht nach seiner Meinung, sondern nach der Meinung dessen, so ihn schwören läßt, und nach der Meinung des Gerichts schwören lasse.«<sup>136</sup> Damit war jedoch die andere Frage nicht geklärt: Ist ein Eid, dessen Forderung als unrechtmäßiger Zwang angesehen werden kann, überhaupt gültig?

Diese Frage stellte sich vor dem Hintergrund einer langen vertragstheoretischen Tradition. Ihr *locus classicus* ist Ciceros *De officiis*, wo erklärt wird, der Tatbestand

<sup>129</sup> »The trend to consider any oath inadmissible was of recent origin only. The eighteenth Century rabbis, sitting as judges, imposed the oath unhesitatingly.« (Katz, »The Rule of Halakhah«, S. 189)

<sup>130</sup> Zur Frage des Eideszwangs mit Bezug auf die kirchliche Inquisition siehe Niehaus, *Das Verhör*, S. 133–150.

<sup>131</sup> Vgl. Stern, *Der preussische Staat und die Juden*, Tl. 1, S. 116 f.

<sup>132</sup> Heisler, *Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, S. 22.

<sup>133</sup> Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, 2, 13, II, S. 258.

<sup>134</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 332. Siehe dazu auch Frankel, *Die Eidesleistung der Juden*, S. 64–66. So auch Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 375: »Endlich, und was das allerwichtigste ist, so tragen die Rabbinen kein Bedenken, in ihren Schriften zu lehren: Daß ein Eid, so aus Zwang geschieht, kein Eid sey, und daß ein solcher Eid in dem Sinn vernichtet werden könne.«

<sup>135</sup> Heisler, *Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, S. 26.

<sup>136</sup> Ebd., S. 27.

eines Betrugs sei nicht erfüllt, wenn der Promittent ein Räubern versprochenes Kopfgeld nicht zahlt.<sup>137</sup> Das Problem der Gültigkeit durch Gewalt oder Drohung erpreßter Versprechen ist auch in der Neuzeit breit und kontrovers diskutiert worden und stellte sich noch den Autoren des 18. Jahrhunderts.<sup>138</sup> Nicht wenige behaupteten wie Garve und Michaelis die Verbindlichkeit erzwungener Versprechen.<sup>139</sup> »Covenants entered into by fear, in the condition of meer Nature, are obligatory«,<sup>140</sup> erklärt Hobbes und exemplifiziert dies an einem Extremfall: »And even in Common-wealths, if I be forced to redeem my selfe from a Theefe by promising him money, I am bound to pay it, until Civill Law discharge me.«<sup>141</sup> Auch Grotius argumentiert, eine aus Furcht gemachte Zusage sei bindend, setzt allerdings hinzu, daß derjenige, der Anlaß gegeben hat zur Furcht, verpflichtet sei, denjenigen, der eine Zusage gemacht hat, auf dessen Forderung hin von der daraus entstandenen Verbindlichkeit zu befreien.<sup>142</sup> Thomasius dagegen erklärt, das Gesetz verbiete es, in einem andern Furcht zu verursachen, weshalb der Verursacher dadurch kein Recht erlangen könne.<sup>143</sup> Nicht anders verhalte es sich mit den Eiden.<sup>144</sup> Er betont allerdings die Voraussetzung, »daß es moraliter gewiß sei, daß derjenige, welcher dem andern eine Furcht einjagt, kein Recht habe solches zu tun«,<sup>145</sup> und hebt damit einen Aspekt hervor, der sich auch in der Diskussion über die Judeneide als relevant erwies. »Nicht die Furcht vor dem Wahrmachen einer Drohung macht ein Versprechen ungültig«, so pointiert Michael Niehaus, »entscheidend ist die Frage der *Rechtmäßigkeit* dieser Drohung.«<sup>146</sup> Grotius hatte allerdings zwischen Versprechen und Eid differenziert; darin folgten ihm im 18. Jahrhundert etwa Gribner und Canz:<sup>147</sup> Beim Eid müsse man »nicht nur die Person berücksichtigen, welcher der Eid geleistet wird, sondern auch den angerufenen Gott, was zur Begründung einer Verbindlichkeit genügt«,<sup>148</sup> Auch wenn der Eidnehmer kein Recht erlange, so bleibe der Schwörende doch gegen Gott verpflichtet, seinem Eid treu zu bleiben. Ein Fall dieser Art liege vor, »wenn jemand einen anderen durch Drohung zu einem eidlichen Versprechen genötigt hat« – Grotius verweist auf das alttestamentarische Buch Hesekiel, das von Gottes Bestrafung

<sup>137</sup> Vgl. Cicero, *Vom rechten Handeln*, III, 107, S. 308 f.

<sup>138</sup> Siehe dazu Annen, *Das Problem der Wahrhaftigkeit*, S. 250–258.

<sup>139</sup> Vgl. Ebd., S. 256.

<sup>140</sup> Hobbes, *Leviathan*, S. 97.

<sup>141</sup> Ebd., S. 98.

<sup>142</sup> Vgl. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II, 11, VII, S. 239 f.

<sup>143</sup> Vgl. Thomasius, *Drey Bücher von der göttlichen Rechtsgelahrtheit*, II, VII, 67 f., S. 199.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., II, IX, 31, S. 233.

<sup>145</sup> Ebd., II, VII, 67, S. 199.

<sup>146</sup> Niehaus, *Das Verböhr*, S. 139.

<sup>147</sup> Michael Heinrich Gribner, *Principiorum iurisprudentiae naturalis*, Wittenberg 1727, Buch I, Kap. VII, § 9; Israel Gottlieb Canz, *Disciplinae morales omnes*, Frankfurt und Leipzig 1752, § 410. Vgl. Annen, *Das Problem der Wahrhaftigkeit*, S. 252.

<sup>148</sup> Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II, 13, XV, 1, S. 264.

eines Eidbruchs der Juden gegenüber dem König von Babylon erzählt.<sup>149</sup> Darum sei der einem Seeräuber oder Tyrannen geschworene Eid als verbindlich anzusehen.<sup>150</sup>

Vor diesem Hintergrund wurde die Problematik der Judeneide erörtert: Wo »ein Rebelle, Straßenräuber, Mörder, unbefugter Zöllner, Freibeuter«,<sup>151</sup> so Mendelssohn, ein beschworenes Geständnis erzwingt, lasse der *Schulchan Aruch* eine Mentalreservation zu. Darauf hatte sich Eisenmengers Anklage berufen, das hebräische »**נִשְׁבַּע**«<sup>152</sup> als »gewalthätigen (oder zwang gebrauchenden)«<sup>153</sup> übersetzend. »Es heißt aber annas eigentlich«, so Mendelssohn brieflich an Klein, »ein Usurpator, ein Rechtsräuber, ein Mensch, der sich über mich gewaltsamer Weise ein Recht anmaßt, das ihm nicht zukommt.«<sup>154</sup> Diese Richtigstellung macht Dohm in seiner Schrift öffentlich,<sup>155</sup> denn die Frage der Übersetzung ist an diesem Punkt entscheidend – könnte als ein Gewalttätiger und Zwanggebrauchender von Juden doch auch eine christliche Obrigkeit, »ein König oder Fürst«,<sup>156</sup> angesehen werden. Daß

<sup>149</sup> Vgl. ebd., II, 13, XIV, S. 264. Grotius bezieht sich auf Hesekiel 17, 12–15.

<sup>150</sup> Ebd., II, 13, XV, S. 264.

<sup>151</sup> Mendelssohn, Undatierter Brief an Klein, S. 608.

<sup>152</sup> Ich danke Klaus Cuno (Bonn) und Görg Hasselhoff (Bochum) für hilfreiche Hinweise.

<sup>153</sup> Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Bd. 2, S. 510. Ähnlich übersetzt Bodenschatz *Schulchan Aruch, Jore deah*, num. 232, § 14 »Wenn einer einem Gewaltthätigen (oder Zwanggebrauchenden) ein Gelübde thut, oder einen Eid schwöret, so ist es kein Gelübde und kein Eid.« (Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 375) In einer jüngeren gegen den Mißbrauch von Talmudzitaten gerichteten Schrift findet sich folgende Übersetzung: »Wenn jemand einem, der Zwang ausübt, etwas gelobt oder schwört, so ist es kein Gelübde und kein Schwur. Deshalb gelobt man Mördern und Zöllnern, wenn ein Zöllner ohne Anordnung vom König (d. h. eigenmächtig) auftritt oder wenn er kommt, ihm über seine Taxe hinaus zu nehmen.« (Guttmann, *Enthüllte Talmudzitate*, S. 46) Der *Schulchan Aruch* nimmt hier eine Bestimmung der *Mischna* auf, die zur Zeit der Römerherrschaft in Palästina entstanden ist. Im Traktat *Nedarim* III, 4 heißt es: »Man darf ein (falsches) Gelöbniß aussprechen vor Mördern, Räubern und Zöllnern.« Vgl. Bernfeld, *Eid und Gelübde*, S. 21–23.

<sup>154</sup> Mendelssohn, Undatierter Brief an Klein, S. 607. Der Herausgeber vermerkt an dieser Stelle mit Verweis auf Gottfried Seligs *Lehrbuch zur gründlichen Erlernung der jüdischen Sprache für Beamte, Gerichtsverwandte, Advokaten und Kaufleute*, Leipzig 1792, auf den Stamm »anas« sei auch das Wort »anusim« zurückzuführen. Es bezeichne »Juden, welche zur Annehmung einer andern Religion gezwungen worden und doch heimlich im Herzen Juden bleiben, wie z.B. die ehemaligen spanischen und portugiesischen Juden; und auch [...] die, welche, um Leben, Geld oder Ehre zu retten, falsch schwören«. (Ebd.)

<sup>155</sup> Vermutlich lag Dohm Mendelssohns undatierter Brief an Klein bei der Abfassung seiner Schrift vor. Siehe dazu Altmann, *Moses Mendelssohn*, S. 837 f., Fn. 28.

<sup>156</sup> Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Bd. 2, S. 511. Diesen Schluß zieht auch Bodenschatz, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, S. 375: »Hat nun dieses seine Richtigkeit, so ist wohl einem jeden Juden erlaubt, wenn er von der Christlichen Obrigkeit zur Leistung eines Eides angehalten wird, zur Erhaltung und Bekräftigung desjenigen, um welches Willen ihm der Eid aufgelegt worden, kühnlich zu schwören, und dabey zu gedenken, daß er doch ungültig sey, dieweil er dazu gezwungen worden, und er auf keine andere Weise zu seinen Zweck habe gelangen können.«

der jüdische Gesetzeskodex eine Umgehung der Eidespflicht vor Gericht erlaubt, kann Mendelssohn auch mit Verweis auf den Kontext ausschließen: »Von Rechts-händeln, wo der Richter ein offenbares Recht hat, in einer zweifelhaften Thatsache das Geständnis der Wahrheit von jedem, der darum weiß, zu erzwingen, ist gar die Rede nicht.«<sup>157</sup> So kann auch Dohm die jüdischen Bestimmungen dahingehend ergänzen, »ein von der Obrigkeit oder jedem andern dazu Berechtigten, uns abgenommener Eyd« könne »nie als ein gezwungener angesehen werden«<sup>158</sup> – denn eine »eigenmächtige heimliche Selbstvernichtung des gegebenen Worts«<sup>159</sup> darf nicht gestattet sein. Das Recht der Obrigkeit, Eide zu fordern, ist damit allerdings anerkannt als Bedingung von deren Verbindlichkeit. Unvermeidlich stellt sich damit das Folgeproblem der Entscheidung über dieses Recht einer Souveränität beanspruchenden Obrigkeit und damit die Frage nach einem dem gegenüber stehenden Widerstandsrecht. Dohm räumt ein, daß »manche die christliche Obrigkeit für eine unrechtmäßige Gewalt angesehen und auch gegen sie die Reservationen sich mögen erlaubt gehalten haben«, da sie unterdrückt wurden, es also »nicht leicht war, die christliche peinigende Obrigkeit von einem gewaltsamen Rechtsräuber zu unterscheiden«.<sup>160</sup>

Dabei stellte nicht zuletzt die kasuistische Methode der rabbinischen Rechtsprechung ein Moment der Unsicherheit dar: »Die ersten Lehrer meiner Nation waren gewohnt«, so erläutert Mendelssohn dem preußischen Justizbeamten Klein,

ihren Unterricht nicht allezeit in allgemeinen, abstracten Sätzen vorzutragen, sondern öfter durch Beispiele und in concreten Fällen zu lehren. Aus diesen Beispielen und besonderen Fällen müssen die allgemeinen Lehren durch Hülfe der Induction abgezogen werden; und dieses ist von den Commentatoren nicht allezeit mit gleichen Erfolge geschehen.<sup>161</sup>

Auf der Grundlage dieser Überlieferung wurde fallweise auch über die Rechtmäßigkeit einer Eidforderung und die Zulässigkeit geheimer Vorbehalte entschieden. Die Unübersichtlichkeit und auch sprachliche Fremdheit jüdischer Quellen, die von den Rabbinern nach Regeln ausgelegt wurden, die nach Maßgabe einer christlichen Hermeneutik seit alters her als »verrückt«<sup>162</sup> galten, blieben für die staatliche Rechtsverwaltung ein Moment der Unsicherheit. Auch Mendelssohns Auskünfte konnten Dohm nicht davon abhalten, in der Frage des Eideszwangs zu betonen, »wie gefährlich es sein würde, der Erkenntniß über dieses Unrecht dem, der Par-

<sup>157</sup> Mendelssohn, Undatierter Brief an Klein, S. 609.

<sup>158</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 334.

<sup>159</sup> Ebd., S. 339.

<sup>160</sup> Ebd., S. 340.

<sup>161</sup> Mendelssohn, Undatierter Brief an Klein, S. 608.

<sup>162</sup> Siehe dazu Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt«.

they ist, zu überlassen«, und die »casuistischen Sophistereien«<sup>163</sup> der jüdischen Schriftgelehrten zu kritisieren: Indem sie ein bedingtes Recht zur Selbstentbindung einräumen, ermöglichen sie dessen unkontrollierbare Erweiterung durch eine fallweise Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der Obrigkeit, die dem Ermessen des Untertanen überlassen wäre. Die Rechtssoheit und souveräne Entscheidungsgewalt des Staates wäre damit aufgehoben.

Zur Lösung dieses Problem hatte Dohm zunächst vorgeschlagen, den Gewissensvorbehalt überhaupt auszuschließen: »Reservationes mentales sollten mit den Jesuiten aus allen menschlichen Gesellschaften verbannt und durchaus in keinem Falle mehr geduldet seyn.«<sup>164</sup> Da in diesem Fall aber die metaphysische Gewalt der eidfordernden Obrigkeit unbegrenzt wäre, hielt Dohm es für besser,

wenn die Gesetzgebung [...] überhaupt alle Eyde, zu denen auch Juden von einer unrechtmäßigen Gewalt gezwungen worden, für unverbindlich erklärte, die Erkenntnis aber, ob in einzelnen Fällen wirklich Zwang vorhanden gewesen oder nicht? allein der ordentlichen Obrigkeit, allenfalls mit Zuziehung eines jüdischen Religionslehrers, gehörte, wenigstens dieser niemals ohne vorhergegangenes obrigkeitliches Urtheil einen Eyd aufheben dürfte.<sup>165</sup>

Wie Klein mit seiner Ermahnungsformel versucht, die rabbinische Eideslehre verbindlich im Sinne der staatlichen auszulegen, so bemüht sich auch Dohm, den Dualismus von geistlicher und weltlicher Macht aufzuheben, indem er das Urteil der jüdischen Autoritäten der staatlichen Entscheidungsgewalt unterordnet. Daß die preußische Obrigkeit keine illegitime ist, steht für die Staatsdiener außer Frage; die Grenzen ihres Problemhorizonts waren ihrerseits befestigt durch Diensteide. Das entscheidende Urteil über die Rechtmäßigkeit einer Eidforderung hatte aus ihrer Sicht auch dann von Seiten der Obrigkeit zu ergehen, wenn diese selbst nicht als rechtmäßig durch den Schwörenden angesehen wurde. Ohne den Bezug auf eine dritte Instanz mußte das Problem eines Rechts auf Widerstand gegen »metaphysische Gewalt« dilemmatisch bleiben: »Denn was ist offenbar? Wer soll diese Evidenz beurtheilen?«<sup>166</sup> Schon am Beginn seiner Beschäftigung mit dem Eid sah Mendelssohn sich vor diese Frage gestellt.

»Merkwürdig ist es, zu sehen«, so heißt es in der Vorrede zur *Rettung der Juden*, »wie das Vorurtheil die Gestalten aller Jahrhunderte annimmt, uns zu unterdrücken, und unserer bürgerlichen Aufnahme Schwierigkeiten entgegen zu setzen.«<sup>167</sup>

<sup>163</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 340.

<sup>164</sup> Ebd., T. 2, S. 340 f.

<sup>165</sup> Ebd., T. 2, S. 341 f.

<sup>166</sup> Mendelssohn, Undatierter Brief an Klein, S. 606.

<sup>167</sup> Mendelssohn, »Vorrede zu Manasseh Ben Israel«, S. 6. Mendelssohn selbst war von Johann Balthasar Kölbele in einem *Schreiben an den Herrn Moses Mendelssohn über die Lavaterische und Kölbel-*

Dazu zählt auch die Ansicht, »man könne meiner unterdrückten Nation keine bürgerliche Freyheit einräumen, weil so viele unter ihnen Eide gering achteten« (J, 136). Mit der zeremoniellen Differenz blieben ein Unwissen und eine Ungewißheit bestehen, auf deren Grundlage eine rechtliche Gleichstellung verhindert werden konnte. »Vernunft und Menschlichkeit erheben ihre Stimme umsonst«, so mußte Mendelssohn feststellen, »denn graugewordenes Vorurtheil hat kein Gehör.«<sup>168</sup> Die Versicherung, daß weder die heiligen Schriften der Juden, noch deren Auslegung durch die Rabbiner eine Verletzung ihrer Eidespflicht gegenüber der Obrigkeit gestatten, konnte ein anderes Moment der Unsicherheit nicht beseitigen: Auch der Dualismus von geistlicher und weltlicher Macht, der einem staatlichen Alleinbesitz »metaphysischer Gewalt« entgegenstand, blieb bestehen.

### *Jüdische Philosophie?*

»Mendelssohn ist in seiner Lehre ein wahrer Jude, noch dazu ein Rabbanite«, schreibt Michaelis in seiner Rezension von *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* und weiter, daß er »die Lehren der Rabbinen neben der Bibel annahm, und ihnen das gefallendste philosophische Gewand anzog, das sie bisher bekommen haben.«<sup>169</sup> Ganz anders urteilt Johann Georg Hamann: Der Verfasser des *Jerusalem* sei »durch die lose Verführung nach der Griechen Lehre und der Welt Satzungen zum beschnittenen Glaubensbruder im Geist und Wesen des heidnischen, naturalistischen, atheistischen Fanatismus« (G, 315) geworden. Die Muster der späteren Rezeption sind vorgezeichnet in diesen zeitgenössischen Reaktionen, die beide auf unterschiedliche Weise Judentum und Philosophie konfigurieren. Während diese nach Michaelis zu jenem bei Mendelssohn in einem Verhältnis nachgeordneter Äußerlichkeit steht, die eigentlich jüdische, rabbinische Lehre nämlich wie ein wohlgefälliges, aber uneigentliches »Gewand« umhüllt, ist der Jude nach Hamann der Verführungskraft griechischer Denkweisen erlegen und seiner Religion untreu geworden durch den Übertritt zu einem »Fanatismus« der aufklärerischen Vernunft, seine Schrift demnach eine eigentlich philosophische.

Die Frage nach dem Verhältnis von jüdischer Religion und philosophischem Denken stellt sich im Hinblick auf *Jerusalem* in besonderer Weise. Denn ihr Verfasser bekennt sich mit dieser Schrift persönlich zum Judentum und seinem religiösen Gesetz und rechtfertigt dieses Bekenntnis in ihrem zweiten Abschnitt mit Vernunftgründen. Während er sich durch diese Vorgehensweise als »Weltweiser« aus-

*sche Angelegenheiten gegen Herrn Mendelssohn*, Frankfurt 1770, mit Verweis auf Eisenmengers Behauptungen über jüdische Eide der Unglaubwürdigkeit beschuldigt worden. Siehe dazu auch Mendelssohn, »Nacherinnerung«, S. 52.

<sup>168</sup> Mendelssohn, »Vorrede zu Manasseh Ben Israel«, S. 15.

<sup>169</sup> Michaelis, [Rezension von] »Jerusalem«, S. 96.

weist, gibt er sich in der Sache als gesetzestreuer Jude zu erkennen. Wenn jüdisch demnach nicht allein der Gegenstand seines Philosophierens, sondern auch der Philosoph ist, so muß darum nicht notwendig seine Philosophie selbst eine jüdische sein. Diese Differenz heben schon Michaelis und Hamann hervor; sie liegt dem Topos der »zwei Gesichter« eines Moses Mendelssohn zugrunde, der als »Moses Dessau« ein jüdischer Schriftgelehrter, zugleich aber als »Sokrates von Berlin« ein Philosoph der deutschen Aufklärung ist. Diese Differenz steht noch im Mittelpunkt der jüngsten Untersuchungen: Die einen zielen darauf, Mendelssohn seiner »Germanification«<sup>170</sup> entgegen als einen Verfasser hebräischer Schriften wieder kenntlich zu machen, der eine religiöse Aufklärung im Sinne des theologischen Wolffianismus betreibe. Die anderen tun seine Gläubigkeit als Maskerade eines radikalen Deisten ab, der in seinem Schreiben zur politischen Vorsicht gegenüber geistlichen und weltlichen Autoritäten gezwungen sei.<sup>171</sup> Noch diese Diskussion ist auf die Frage fixiert, ob Mendelssohn an den Offenbarungscharakter des Alten Testaments und die Wahrheit der jüdischen Religion wirklich geglaubt habe.<sup>172</sup>

Die Ursachen dieser Fixierung sind im Entstehungszusammenhang von *Jerusalem* zu suchen: Mendelssohn, der 1769 von Lavater aufsehenerregend zur Konversion aufgefordert worden war, nimmt in seiner Schrift ausdrücklich Bezug auf ein 1782 erschienenes Pamphlet,<sup>173</sup> das Lavaters Herausforderung wiederholte und verstärkte, indem es Mendelssohns kritische Äußerungen über die Disziplinargewalt der jüdischen Gemeindevorsteher als Annäherung an das reformierte Christentum auslegte. Dementsprechend wird *Jerusalem* in der Jubiläumsausgabe der *Gesammelten Schriften* in einem zweiten Teilband mit »Schriften zum Judentum« – eine Einleitung des Herausgebers stellt diesen Zusammenhang ausführlich dar – als eine Gegen- und Verteidigungsschrift präsentiert. Diese Editionsweise trägt dazu bei, eben jene Rezeptionsweise zu verstetigen, die schon für die zeitgenössischen Leser nahe lag: *Jerusalem* als die lang erwartete, bereits 1769 von Herder erbetene *confessio judaica*<sup>174</sup> zu lesen. Nachdem Mendelssohn mit Rücksicht auf seine persönliche Situation mehr als zehn Jahre vermieden hatte, in ein öffentliches Streitgespräch über Religionsfragen zu treten, und mit dieser Zurückhaltung bei einigen seiner Leser die Vermutung geheimer Gründe hervorgerufen hatte, waren deren Erwartungen auf das Äußerste gespannt: Der Philosoph sollte öffentlich seine Treue zum jüdischen Gesetz rechtfertigen; auf eine religiös neutrale »Wahrheit« verpflichtet, sollte er vor dem Forum der Vernunft seinen Glauben mit Grün-

<sup>170</sup> Sorkin, »The Mendelssohn Myth«, S. 7.

<sup>171</sup> Vgl. Arkush, »The questionable judaism of Moses Mendelssohn«.

<sup>172</sup> Vgl. Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, S. 255.

<sup>173</sup> [Cranz], *Das Forschen*.

<sup>174</sup> Herder bittet Mendelssohn in einem Brief vom 1. Dezember 1769 um eine Erklärung, »warum Sie ein Jude bleiben«, und zwar um einen »philosophische[n] Beweis von der Wahrheit der jüdischen Religion« (in: JubA XIII.1, S. 197–201, 201)

den verteidigen, durch deren Widerlegung man ihn zum Übertritt zwingen wollte – zu einem Schritt, den nach diesem angesehenen Mitglied der jüdischen Gemeinde auch andere tun würden, um die chiliastischen Hoffnungen auf eine endliche Glaubensvereinigung zu erfüllen. In die Öffentlichkeit war Mendelssohn mit seiner Vorrede zu Manasseh Ben Israels *Rettung der Juden* getreten. »Das ganze warheitsuchende Publikum,« so mußte er sich nun drängen lassen, »erwartet von jedem Forscher Licht und Recht, und wünscht den bewährtdenkenden Mann am Ende seiner Tage über die wichtigste Menschenangelegenheit ohne Zurückhaltung reden zu hören.«<sup>175</sup> Frei und ohne politische Vorsicht sollte der Schutzjude zu Mitgliedern der staatlich sanktionierten Religionsgemeinschaften über seinen Glauben sprechen. Die Aufforderung, nicht länger »hinter einem Vorhang«, sondern endlich »ohne Maske« sich »ganz zu zeigen«,<sup>176</sup> läßt das Imaginäre solcher Erwartungen erkennen.<sup>177</sup> Daß nicht erst der Herausgeber, sondern schon der Verfasser selbst durch die Bezugnahme auf diese Herausforderung eine dementsprechende Rezeptionsweise seinen Lesern nahe gelegt hat, scheint ihr allen Grund zu geben: Offenkundig hat er endlich den gespannten Erwartungen gemäß seine religiösen »Grundsätze« darlegen wollen. Tatsächlich schreibt er in einem Brief: »Eine so öffentliche Aufforderung durfte nicht unbeantwortet bleiben, so ungerne ich mich auch in dergleichen Erörterungen einlasse.«<sup>178</sup>

Daß diese Bekenntnisschrift weder einen inneren Glauben zum Ausdruck bringt, noch in der theologischen Tradition einer Rede von Gott steht, sondern philosophisch verfaßt ist, könnte noch mit Verweis auf die Tradition der rationalistischen Apologetik erklärt werden. Mendelssohns vermeintliche Rechtfertigung des Judentums aber bedient sich in ihrem ersten Teil vorwiegend naturrechtlicher Begriffe, um von der säkularen Rechtsordnung zu handeln, von »der Welt Satzungen«, wie Hamann bemerkt. Berücksichtigt man außer dieser Eigentümlichkeit auch Fritz Bambergers Befund, daß Mendelssohns im zweiten Teil entwickelter Begriff des Judentums »paradox und befremdend, wenn [...] nicht gar falsch«,<sup>179</sup> und darum in der späteren Diskussion kaum je wieder aufgegriffen worden sei, zeichnet sich die Notwendigkeit einer anderen Leseweise ab: Die Bestimmung dieses Begriffs, das soll im folgenden gezeigt werden, entspricht den Erfordernissen einer Taktik, mit der Mendelssohn eine rechtspolitische Wirkungsabsicht verfolgt.

Um *Jerusalem* als eine diskursive Intervention zu verstehen, ist dieser Text in einen Zusammenhang mit jenen zu stellen, die im ersten Teilband mit Mendelssohns »Schriften zum Judentum« gesammelt sind, und zwar nicht im Kontext der

<sup>175</sup> [Cranz], *Forschen*, S. 86.

<sup>176</sup> Ebd., S. 76.

<sup>177</sup> Siehe dazu Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«, S. 49–58.

<sup>178</sup> Mendelssohn, Brief an Ferdinand Kindermann Ritter von Schulstein von Anfang April 1783, in: JubA XIII, S. 97–98, 98.

<sup>179</sup> Bamberger, »Mendelssohns Begriff vom Judentum«, S. 521.

älteren Auseinandersetzung mit Lavater und Bonnet, sondern in dem seiner Beteiligung an Rechtsreformen. Nachdem er im Auftrag des preußischen Justizministers die *Ritualgesetze der Juden* zum Zweck ihrer Anwendung durch nicht-jüdische Richter zusammengestellt hatte, bewegte er sich auch mit seinen Ausführungen zum Institut des Gerichtseids auf der Ebene jener dogmatischen Diskurse, die in einem engen Wechselverhältnis mit der preußischen Regierungs- und Rechtspraxis standen, jener Diskurse also, die nach Foucault als Rationalisierung und Programmierung der Menschenführung und ihrer Techniken zu verstehen sind. Auf dem Feld eben dieser Diskurse – trotz wertvoller, vor allem Alexander Altmann zu verdankender Hinweise ist dieser Ansatz bisher nicht deutlich gesehen worden – mußte Mendelssohns Kritik institutioneller Intoleranz sich bewegen, wenn sie Einfluß nehmen wollte auf die Gesetzgebung. Eine wirkungsorientierte Kritik rechtlicher Institute mußte die Sprache des Anderen sprechen, sich jener staats-, kirchen- und zivilrechtlichen Begriffe nämlich bedienen, mittels derer die Praktiken der Macht juristisch rationalisiert wurden. »Es ist die Art, wie Mendelssohn seine Differenzen in die bestehenden Lehrbegriffe einschreibt«, das hat Willi Goetschel treffend bemerkt, »die sein Denken ausdrückt. Und darin erweist sich unter der Hand ein gut Stück mehr kritische Dynamik als zumeist wahrgenommen werden mag.«<sup>180</sup>

Nachdem Mendelssohn sich mit dem Judeid zum ersten Mal einem Rechtsinstitut zugewandt hatte, in dem Intoleranz administrative Wirklichkeit geworden war, fokussiert *Jerusalem* den Bann und den Glaubenseid. Dieser doppelte Fokus entspricht der Auseinandersetzung des jüdischen Aufklärungsphilosophen mit den religiösen Autoritäten des Judentums auf der einen und denen des Christentums auf der anderen Seite. Mendelssohn nahm nicht nur an jenen Diskussionen teil, in denen sich der von Paul Schwatz dargestellte »erste Kulturkampf in Preußen«<sup>181</sup> ankündigte. Er war auch an einem »jüdischen Kulturkampf«<sup>182</sup> zwischen maskilischen Literaten und konservativen Rabbinern beteiligt. Gegen das rabbinische Bannrecht hatte sich in seinen *Anmerkungen zu der Schrift des Herrn Dohm, über die bürgerliche Verfassung der Juden* 1782 der Hamburger Kaufmann und Literat Moses Wessely ausgesprochen. Im Vorjahr hatte Cranz in einer Schrift *Ueber den Mißbrauch der geistlichen Macht oder der weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt* auch einen Fall jüdischer Religionszucht in Altona dargestellt und damit die jüdische Kritik rabbinischer Autorität polemisch verstärkt. Während Mendelssohn mit seinen Ausführungen zum Bannrecht also auf eine jüdische Form religiöser Gewalt zielte, betraf seine Stellungnahme zum Religionseid eine christliche Institution. Hatte er zunächst vergeblich versucht, durch Beratung die rechtliche Situation der Juden zu verbessern, verfolgt er hier eine Taktik der Kritik, die sich als Institutionen-Kritik weiter-

<sup>180</sup> Goetschel, »Neue Literatur zu Moses Mendelssohn«, S. 204 f.

<sup>181</sup> Vgl. Schwartz, *Der erste Kulturkampf in Preußen*.

<sup>182</sup> Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung*, S. 115. So schon Altmann, *Mendelssohn*, S. 391.

hin auf der Diskursebene der Rechtsdogmatik bewegt. Daß sie deren Sprache spricht, glaubte Hamann Mendelssohn vorwerfen zu müssen, nicht verstehend wie viele Leser nach ihm, daß es sich um eine wirkungsorientierte und adressatenbezogene Schrift handelt, deren Verfaßtheit von einer Taktik bestimmt ist, nicht aber um ein persönliches Bekenntnis, das Rückschlüsse auf die Gläubigkeit ihres Verfassers zuläßt. Allerdings hat Mendelssohn sich das Imaginäre der Selbstoffenbarung für seine Zwecke zunutze gemacht: Der Wirksamkeit seiner rechtspolitischen Intervention war die außergewöhnliche Aufmerksamkeit zuträglich, mit der das Publikum eine Verteidigung im skandalträchtigen »Religionszank«<sup>183</sup> erwartete. Von diesem Schauspiel haben sich immer wieder auch die späteren Interpreten faszinieren lassen und den eigentlichen Einsatz dieser Schrift dabei übersehen.

Zu abermals laut gewordenen Vorwürfen, Juden würden eine christliche Obrigkeit und deren Berechtigung zur Abnahme von Eiden nicht anerkennen, bemerkt Klein in einem Schreiben an den Justizminister vom 11. April 1785, sie seien laut Mendelssohn »in des Herrn Dohm Buche über die bürgerliche Verbesserung der Juden hinlänglich widerlegt worden, und könnten, wenn sie wahr wären, durch keine Ceremonien, von welcher Art sie auch seyn möchten, gehoben werden.«<sup>184</sup> Der erste Teil dieser Antwort zeugt von den Grenzen der Vorurteilkritik, der zweite Teil läßt eine neue Taktik erkennen: Nachdem Dohms Schrift ohne die erhoffte Wirkung geblieben war, versucht Mendelssohn nicht länger, die Staatstreue der Juden zu behaupten. Er stellt die Tauglichkeit des Mittels in Frage, mit dem man sich ihrer versichern will. Dem Argument, man könne Juden aufgrund einer Unzuverlässigkeit ihrer Eide nicht gleichstellen mit Christen, versucht er mit größerer Wirkung zu begegnen durch eine grundsätzliche Kritik dieses Rechtsinstituts: »Wenn der Jude überhaupt glaubte,« so referiert Klein, »daß die christliche Obrigkeit seine rechtmäßige nicht wäre und also der von ihm geforderte Eid ihn nicht verbände, so könne auch der Eid, wodurch man ihn nöthigte, ihre Rechtmäßigkeit anzuerkennen, keine Wirkung haben.«<sup>185</sup> Schon die Vorarbeiten zu *Jerusalem* halten fest: »Man kan niemand auf seine Meinung beeidigen«, und skizzieren ein Argument: »Der Staat bedarf der Religion nur zur Sicherheit der Eide, also setzet der Staat den Glauben voraus, und kan auf dieselbige nicht beeidigen.«<sup>186</sup> Von dieser Aporie handelt *Jerusalem* im Hinblick auf Religionseide und stellt dabei ausdrücklich einen Bezug zur Frage der jüdischen Eide her:

Zählet die Männer alle, die eure Lehrstühle und eure Kanzeln besteigen, und so manchen Satz, den sie bei der Uebernehmung ihres Amts beschworen, in Zweifel ziehen; [...] Zählet sie, und saget alsdenn noch, man könne meiner unterdrückten Nation

<sup>183</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 14. Juni, in: JubA XIII, S. 112–113, 113.

<sup>184</sup> Klein, Brief an Justizminister von Carmer, in: JubA VII, S. 292–293, 292.

<sup>185</sup> Ebd.

<sup>186</sup> Mendelssohn, »Jerusalem (Entwurf und Notizen)«, S. 95.

keine bürgerliche Freyheit einräumen, weil so viele unter ihnen Eide gering achteten.  
(J, 136)

Einerseits ist der Glaubenseid ein Eid unter anderen, andererseits aber soll die Bedingung jeder Vereidigung durch diesen Eid vor allen Eiden erst geschaffen werden. Daß Kirche und Staat den Gottesglauben ihrer Eidgeber nicht erzwingen und garantieren können, sondern voraussetzen müssen, um ihn für ihre Zwecke zum Mittel zu machen, hat nach Mendelssohn dessen Unbrauchbarkeit zur Konsequenz: Sie könnten sich dieser unverzichtbaren Voraussetzung des Schwörens nur versichern, indem sie den Schwörenden seinen Glauben beschwören lassen, müßten sich also auf Schwüre schon verlassen, um ihre Zuverlässigkeit sicherzustellen. Mit dem Religionseid wird also nicht ein beliebiger, sondern jener Eid in Frage gestellt, an dem die Aporie des Schwörens überhaupt offenbar wird.

Die doppelte Stoßrichtung dieser Argumentation blieb zeitgenössischen Lesern nicht verborgen: »Ob Religions-Eide zu leisten und zu fordern sind, welches Herr M. leugnet, das ist eine Frage, die wol niemand in dieser Bibliothek untersucht lesen will«,<sup>187</sup> schreibt Michaelis in seiner Rezension von *Jerusalem*, um an die Unzuverlässigkeit der jüdischen Eide zu erinnern: »Ein Volk, Eigenthümer des Landes, und dessen Diener der Fürst ist, kann solche Einwendungen mit Recht machen, so lange ihm der Zweifel nicht ganz gehoben ist.«<sup>188</sup> Daß Michaelis »noch immer fortfährt, meine Nation der abscheulichsten Grundsätze, in Absicht auf die Eide, zu beschuldigen«, sein Mißtrauen auf »gemeinen Vorurtheilen wider die jüdische Nation« beruht und einem »verjäherten Wahn«<sup>189</sup> anhängt, nimmt Mendelssohn zum Anlaß einer Replik *Ueber die 39 Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung*, die mit Nachdruck erklärt, »daß ein Bund auf Glauben und Nichtglauben, ein Eid auf Glaubensartikel *vergeblich* und *unzulässig* sei.«<sup>190</sup> Vergeblich sind solche Eide, weil sie nicht leisten, was sie sollen, ist doch die angebliche Garantie ihrer Sicherheit ihrerseits einer Versicherung bedürftig: »Wie kann eine Sache beschworen werden, ohne welche jeder Schwur nichts bedeutet, ein wahres *non ens* ist?«<sup>191</sup> Mit dem Nachweis dieses »Zirkel[s] im Beweisen« wird das Vertrauen auf eine Begründungsleistung der Eide hier ridikulisiert: »Jedermann weiß, daß der Glaube an Gott und an J. C. mit zu den 39 Artikeln gehöre, und also wäre nichts lächerlicher, als diesen Glauben durch die Anrufung Gottes und seines Sohnes zu bekräftigen.«<sup>192</sup>

<sup>187</sup> Michaelis, [Rezension von] »Jerusalem«, S. 69.

<sup>188</sup> Ebd., S. 71.

<sup>189</sup> Mendelssohn, »Ueber die 39 Artikel der englischen Kirche«, S. 224.

<sup>190</sup> Ebd., S. 222 f.

<sup>191</sup> Ebd., S. 219.

<sup>192</sup> Ebd., S. 218.

Mit dieser wiederholten Verschiebung der Fragestellung rückt Mendelssohn sein Plädoyer für eine rechtliche Gleichstellung der Juden in den Zusammenhang einer anderen Diskussion: Um religiöse Toleranz, hier kann Mendelssohn anschließen, geht es auch im Streit um die Vereidigung von Kirchenbeamten, weniger um Toleranz zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften aber, als vielmehr um Toleranz im Verhältnis des Einzelnen zu Kirche und Staat. Dieser Streit war kein bloß publizistischer, er wurde als Rechtsstreit auch in Disziplinarprozessen gegen protestantische Pfarrer geführt und reicht über das königliche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 hinaus. Die Diskussion um die Eide ist im weiteren Zusammenhang einer Entrechtlichung des Glaubens zu begreifen, mit der eine im »konfessionellen Zeitalter« des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation entstandene Ordnung sich auflöst. Nachdem die Glaubensspaltung zunächst eine Verrechtlichung der zwischen- und innerkirchlichen Verhältnisse nach sich gezogen hatte, kommt erst im letzten Drittel des 18. Jahrhundert das Individualisierungspotential einer Reformation zur vollen Entfaltung, die den Einzelnen jenseits amtskirchlicher Repräsentation unmittelbar zu Gott stellt. Mit seiner provokanten These, daß es »überall kein Kirchenrecht« (J, 148) gebe, hat Mendelssohn in diesem Prozeß eine radikale Position vertreten. Im Zuge der Auflösung des Reichs werden mit dieser Rechtsordnung auch ihre Institute fraglich, einschließlich des Religionseds: *Jerusalem* verbindet die Anliegen der preußischen Juden mit denen protestantischer Theologen, die für die Freiheit von »Privatreligion«, theologischer Forschung und kirchlicher Predigt streiten. Wie das darauf reagierende Religionsedikt zeigen sollte,<sup>193</sup> steht damit nicht zuletzt eine Denk- und Publikationsfreiheit auf dem Spiel, die auch für philosophische Aufklärung eine notwendige Bedingung ist. Wenn er die Frage aufwirft, ob Eide auf Meinungen gefordert werden dürfen, streitet Mendelssohn wie vor ihm Spinoza nicht allein für die Sache seiner »Nation«, sondern für die der Philosophie. Diese Frage betrifft die institutionellen Grundlagen der Aufklärung selbst. In einer Abhandlung, die auf ihrer ersten Seite von der »Freyheit des Gewissens« (J, 103) handelt, auf ihrer letzten von der »Freiheit zu denken« (J, 203) und beide Male vom »edelste[n] Kleinod«, stehen mit Kirchenbann und Glaubenseid die wichtigsten Instrumente autoritärer Disziplinierung im Mittelpunkt des kritischen Interesses.

<sup>193</sup> »Es muß vielmehr eine allgemeine Richtschnur, Norma und Regel unwandelbar fest stehen, nach welcher die Volksmenge in Glaubenssachen von ihren Lehrern treu und redlich geführt und unterrichtet werde, und diese ist in Unsern Staaten bisher die christliche Religion nach den drey Haupt-Confessionen, nemlich der reformirten, lutherischen und römischkatholischen Kirche gewesen, bey der sich die Preussische Monarchie so lange immer wohl befunden hat, und welche allgemeine Norma selbst in dieser politischen Rücksicht, durch jene so genannten *Aufklärer* nach ihren unzeitigen Hinfallen abändern zu lassen, Wir im mindesten nicht gemeynet sind.« (Mylius, *Novum Corpus Constitutionum*, Bd. 8, Nr. 49, Sp. 2181)

*Verschiebungen im System des Naturrechts*

Daß Mendelssohn mit den Lehrbegriffen des Jusnaturalismus argumentiert, verrät keine Unselbständigkeit; er hält damit nicht als treuer Schüler fest an den Lehren von Leibniz und Wolff, sondern positioniert sich im Verhältnis zur herrschenden Diskursformation der preußischen Gesellschaft: Die Lehre vom Naturrecht war nicht nur »die herrschende Sozialphilosophie der Zeit von 1600-1800«,<sup>194</sup> sie verhalf auch der absolutistischen Herrschaft zum Durchbruch und lieferte die Vernunftgründe zu ihrer Rechtfertigung. Nachdem erst 1661 in Heidelberg für Pufendorf der erste Lehrstuhl errichtet worden war, avancierte das Naturrecht im akademischen Ausbildungssystem des 18. Jahrhunderts zu einem »Modelfach [...], dem sich Vertreter der Führungsschichten zuwandten, wenn sie sich auf Beamten- und Diplomatenkarrieren vorbereiteten«. <sup>195</sup> So wurde der naturrechtliche Diskurs bestimmend für den »Werthorizont« der preußischen Administrationsangehörigen, <sup>196</sup> vor allem aber trat er in ein enges Verhältnis zu den Praktiken der Rechtsverwaltung, die durch ihn eine Rationalisierung und Legitimierung wie auch eine Normierung erfuhren.

Auch *Jerusalem* ist den Regeln dieses Diskurses unterworfen, die bestimmen, was überhaupt gesagt werden kann, darin aber weniger repressiv als produktiv wirken, indem sie die Hervorbringung von Aussagen erst ermöglichen. Diese Regeln aber sind den Texten nicht einfach vorgängig und äußerlich: Mendelssohn, dessen Kunst des diskursiven Handelns auf diese Regeln reflektiert und taktisch mit ihnen umgeht, wußte sie durch ihre Befolgung auch zu verändern. Wenn er sich auf das Feld dieses herrschenden Diskurses begibt, geht es ihm zunächst darum, den Argumenten seiner Kritik Geltung bei ihren Adressaten zu verschaffen: »Den Freunden des Naturrechts dürfte es nicht unangenehm seyn, zu sehen«, so bereitet er seine Ausführungen vor, »wie ich mir die ersten Grundsätze desselben zu erörtern gesucht habe.« (J, 114) Diese *captatio benevolentiae* läßt die taktische Bedeutung des Naturrechts für seine Eid-Kritik erahnen: Ausgehend von »ersten Grundsätzen« demonstriert er auf dem Wege der Deduktion, daß Eide nicht nur vergeblich, sondern auch unzulässig sind, um argumentativen Zwang auf jene auszuüben, deren Voraussetzungen und Begriffe er übernimmt – am Ende »muß in der Schlußfolge ein verborgener Fehler liegen, wenn das Resultat nicht nothwendig wahr seyn soll« (J, 148).

Die grundlegenden Argumentationsschritte des Kontraktualismus vollzieht Mendelssohn in *Jerusalem* zunächst nach, indem er einen Begriff des Vertrags am Beispiel eines privaten Rechtsgeschäfts entwickelt, um diesen in einem zweiten Schritt, einer »Anwendung auf den Unterschied zwischen Staat und Kirche«

<sup>194</sup> Luig, »Zur Verbreitung des Naturrechts in Europa«, S. 539.

<sup>195</sup> Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Bd. 1, S. 289.

<sup>196</sup> Vgl. Hellmuth, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont*.

(J, 125), auch für das öffentliche Recht geltend zu machen. Rechtlich erzwingbar ist nach Mendelssohn die Erfüllung allein solcher Pflichten, die ohne Sanktion, insofern »unvollkommen«, schon im Naturzustand gegeben waren. Nur diese dürften durch staatliche Sanktionsgewalt in »vollkommene Pflichten« verwandelt werden. Nicht aber sollte es dem Staat zustehen, seinen Bürgern Pflichten aufzuerlegen, die ohne Voraussetzung in der Natur sind: Es können keine »Verträge und Verabredungen unter den Menschen ein Recht erschaffen, davon der Grund nicht im Stande der Natur anzutreffen seyn sollte. Durch Verträge können bloß unvollkommene Rechte in vollkommene, unbestimmte Pflichten in bestimmte verwandelt werden.«<sup>197</sup> Abkommen ohne natürliche Grundlage sind »lerer Schall und Ton, Worte in den Wind gesprochen, wie man zu sagen pflegt, ohne Kraft und Wirkung«, und so gilt für – vor allen anderen religiöse – Meinungen: »Verträge hierüber sind ungereimt, der Natur und dem Wesen des *Pacti* zuwider, und also ohne Erfolg und Wirkung.«<sup>198</sup> Das gilt auch für das Schwören bei Gott: »Auch die heiligsten Eidschwüre können hier die Natur der Sachen nicht verändern« (J, 138), allenfalls können sie bestehenden Verpflichtungen eine zusätzliche Kraft verleihen:

Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten, sind bloß feyerliche Bekräftigungen desjenigen, wozu wir ohnehin, von Natur oder durch Vertrag, verpflichtet sind. Ohne Pflicht ist der Eidschwur eine leere Anrufung Gottes, die lästerlich seyn kann, aber an und für sich zu nichts verbindet. (J, 138)

Mendelssohns Beitrag bestätigt den herrschenden Diskurs also keineswegs. »Das alles ist neu und hart«, schreibt Hißmann in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, »die ersten Grundsätze sind weggeläugnet.«<sup>199</sup> Auch der Rezensent der *Allgemeinen juristischen Bibliothek* bemerkt, daß Mendelssohn »die ersten Grundsätze des Rechts angegriffen hat.«<sup>200</sup> Die naturrechtlichen Schulbegriffe werden nicht nur übernommen, sondern kritisch verwendet in einer Abhandlung, die jenem »jüngeren deutschen Naturrecht« zugeordnet werden kann, das sich nach Diethelm Klippel in den Publikationen ab etwa 1780 und zunehmend ab 1790 formiert, um die »ältere«, von Pufendorf, Thomasius und Wolff bestimmte Lehre abzulösen.<sup>201</sup> Letztere hatte die natürliche Freiheit auf einen negativen Naturzustand beschränkt, der durch einen Vertragsschluß zu überwinden war, welcher ihre Aufgabe erforderte. Die natürliche Freiheit erschöpfte sich also darin, den Akt einer Selbstverpflichtung zu vollziehen, der ihr ein Ende machte. Diese Unterwerfung der Untertanen wollte eine vorwiegend deutsche Tradition der Naturrechtslehre durch ein über den Ver-

<sup>197</sup> Mendelssohn, »Vorrede zu Manasseh Ben Israel«, S. 19.

<sup>198</sup> Ebd., S. 20

<sup>199</sup> Hißmann, [Rezension von] Manasseh Ben Israel, *Rettung der Juden*, S. 893.

<sup>200</sup> Malblanc/Siebenkees, [Rezension von] »Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem«, S. 109.

<sup>201</sup> Vgl. Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, S. 14 f.

einigungsvertrag hinausgehendes *pactum subjectionis* besiegelt wissen. Nachdem damit eine das Individuum durchaus nicht emanzipierende Konstruktion entwickelt worden war, erklärte das jüngere Naturrecht es zur Aufgabe des Staates, die vorstaatlichen Freiheitsrechte zu garantieren. Zu diesen zählte nach Mendelssohn auch das Recht auf Gewissensfreiheit.<sup>202</sup>

### »Überall kein Kirchenrecht«

Weit weniger Aufmerksamkeit als den staatsrechtlichen Argumenten dieses Toleranz-Plädoyers hat die Forschung ihrem Bezug zu den »Lehrbücher[n] des Kirchenrechts« (J, 104) geschenkt, auf die Mendelssohn mehrfach verweist. Dabei hatte Altmann nicht nur in den Anmerkungen zu Mendelssohns Schriften zum Judentum wiederholt auf die als »Episkopalismus«, »Territorialismus« und »Kollegialismus« unterschiedenen Hauptrichtungen des protestantischen Kirchenrechts hingewiesen.<sup>203</sup> Auch hier hatte der naturrechtliche Vertragsgedanke Eingang gefunden. Weniger restringiert als in der Staatslehre hatte er dabei ein emanzipatorisches Potential entfalten können, das in dem Gedanken enthalten war, die Rechtsordnung könne ihren Gehorsamsanspruch nicht aus der Natur, einem göttlichen Willen, oder ihrem Herkommen ableiten, sondern allein aus dem freien Willen des Individuums. Ausdrücklich und gleich zu Beginn markiert Mendelssohn mit dem Verweis auf die Reformation auch die historische Dimension der von ihm behandelten Probleme:

Der Despotismus der römischen Kirche war aufgehoben, aber – welche andre Form soll an ihrer Stelle eingeführt werden? – Noch itzt in unsern aufgeklärten Zeiten haben die Lehrbücher des Kirchenrechts von dieser Unbestimmtheit nicht befreyet werden können. Allen Anspruch auf *Verfassung* will oder kann die Geistlichkeit nicht aufgeben, und gleichwohl weis niemand recht, worin solche bestehe? (J, 104)

Die Toleranz-Diskussion der Aufklärung ist damit in den Horizont einer Problematik zurückgestellt, die aus jenen konfessionellen Konflikten resultierte, die 1555 im Augsburger Religionsfrieden eine bloß rechtliche Hegung erfahren hatten. Sie wurde durch den Westfälischen Frieden befestigt, während der Streit um die religiöse Wahrheitsfrage unentschieden blieb. Die Friedensordnung des Reichs war also eine rein säkulare: Den beiden großen Konfessionen wurde reichsrechtlich gleicher

<sup>202</sup> Siehe dazu Altmann, »The Quest for Liberty in Moses Mendelssohn's Political Philosophy«; siehe außerdem Berghahn, *Moses Mendelssohns »Jerusalem«*, S. 217–235.

<sup>203</sup> Siehe v. a. Altmann, »Gewissensfreiheit und Toleranz«. Die institutionelle Dimension des Problems hat Altmann nur mit Bezug auf den Kirchenbann erfaßt; siehe Altmann, »Mendelssohn on Excommunication«.

Schutz und gleiche Anerkennung garantiert. Die »Augsburgische Confession« aber konnte sich gegenüber der »alten Religion« als eine politische Größe nur behaupten, indem auch sie eine rechtliche Form ausbildete. Damit stellte sich das dem Kirchenrecht des konfessionellen Zeitalters inhärente und von Mendelssohn herausgestellte Problem: Indem es die »despotische« Rechtsform der römischen Kirche übernahm, geriet das neue Bekenntnis in Widerspruch zu seinen eigenen Prinzipien. Dazu bezieht Mendelssohn entschiedene Position, wenn er der Geistlichkeit jeden Anspruch auf eine rechtliche Verfassung und Zwangsgewalt streitig macht: »Was wird also der Kirche für eine Regierungsform anzurathen seyn? – keine!« (J, 130) Zu berücksichtigen ist allerdings, daß seine Behauptung, es gebe »überall kein Kirchenrecht« (J, 148), mit dem kirchenrechtlichen Diskurs seiner Zeit weniger radikal bricht, als es zunächst den Anschein hat. In verschiedener Hinsicht ist seine Argumentation durch den Territorialismus und Kollegialismus vorbereitet worden.

»Protestantische Fürsten und Kirchenmänner des 16. Jahrhunderts betrachteten«, das hat Klaus Schreiner in einem wegweisenden Aufsatz über die eidliche Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern erläutert, »das obligate Bekenntnis zur reinen, in Symbolen formalisierten Lehre des Evangeliums nicht als Medium der Freiheitsbeschränkung, sondern als institutionalisierte Form religiöser und politischer Konsenssicherung.«<sup>204</sup> Schon Christian Thomasius aber erkannte in Luther und Melanchthon die »primi autores juramentorum religionis a magistris praestandorum«, die er als »plus quam papizantes« ansah.<sup>205</sup> Mit seiner Abhandlung über *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten* versuchte Thomasius nicht nur, »das Fürsten-Recht in Geistlichen Sachen zu retten«, sondern auch »die Nichtigkeit der Papistischen Lehren«<sup>206</sup> zu demonstrieren. »Das *Ius circa sacra* ist das *höchste Regal weltlicher Obrigkeit*«,<sup>207</sup> davon ging der Territorialismus aus. Diese Behauptung der landesherrlichen Kirchengewalt hatte nicht zuletzt eine Befestigung der Gewissensfreiheit zum Ziel. Vor den kirchlichen Lehrgesetzen der protestantischen Orthodoxie nämlich und ihrer gewaltsamen Durchsetzung sollte der Landesherr seine Untertanen in Schutz nehmen: »Das vornehmste Regal, das einem Fürsten *circa sacra* zukömmt, ist das Recht die Dissentirende zu toleriren, und wider die Anti-Christischen Verfolger zu schützen.«<sup>208</sup> Das göttliche Privileg der Wahrheitserkenntnis sollte nicht mehr das kirchliche Lehramt, sondern jeder einzelne haben.<sup>209</sup> Als private Meinungen ohne höhere Autorität hätten dement-

<sup>204</sup> Schreiner, »Rechtgläubigkeit als ›Band der Gesellschaft‹ und ›Grundlage des Staates«, S. 355.

<sup>205</sup> Christian Thomasius, *Historia contentiois inter imperium et sacerdotium breviter delineata usque ad saeculum XVI*, Halle 1722, S. 342 f., zit. n. Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 248.

<sup>206</sup> Thomasius/Brenneysen, *Das Recht Evangelischer Fürsten*, Widmung o. S. [1].

<sup>207</sup> Thomasius, *Dreyfache Rettung des Rechts Evangelischer Fürsten in Kirchensachen*, 2. Abhandlung, § 1, S. 53.

<sup>208</sup> Thomasius/Brenneysen, *Das Recht Evangelischer Fürsten*, XIV. Satz, § 1, S. 167.

<sup>209</sup> Vgl. ebd., VII. Satz, § 3, S. 78 f.

sprechend auch die symbolischen Bücher zu gelten, die Konkordienformel »als eine Confession deren, die selbige gemacht«. <sup>210</sup> Damit ist nicht nur jede Verrechtlichung des Bekenntnisses abgewehrt, sondern auch der Glaubensschwur: »Die Religions-Eyde sind eine invention, damit nur dadurch des CLERI autorität möchte établiret werden«, so erläutert Thomasius und wendet sich an die weltliche Obrigkeit: »Der Fürst schaffe aber nun zwar solche eben nicht mit Gewalt ab, dennoch aber fordere er auch nicht von den Leuthen, daß sie Religions-Eyde schwören sollen.« <sup>211</sup> Solches beinhalte »die grössesten brutalitäten«, da religiöse Anschauungen der Veränderung unterliegen: »Ein jeder Mensch wächset ja in der Erkenntniß, und siehet neue Wahrheiten.« <sup>212</sup> Nicht der Schutz des Bekenntnisses soll das vornehmste Regal der Obrigkeit sein, sondern der Schutz der Untertanen vor der erzwungenen Verpflichtung auf eine Glaubensnorm. »Das individualistische Grundrecht der *Gewissensfreiheit*«, so pointiert Klaus Schlaich, »wirkt nicht nur im Verhältnis zum Staat, sondern auch und gerade in den übrigen sozialen Bereichen; es wird zum Recht auch innerhalb der Kirche, und gegen sie!« <sup>213</sup>

Indem der Territorialismus aus der Territorialhoheit eine landesherrliche Gewalt über die Kirche ableitete, vertraute er der weltlichen Macht auch die Kontrolle über den Eid an, der so zum Instrument einer Sozialdisziplinierung werden konnte, die nicht allein auf den Körper, sondern auch auf die Seelen zugreift. Solchen Praktiken der Gewissensregulierung legte der protestantische Aristotelismus ein funktionalistisches Religionsverständnis zugrunde. Henning Arnisaeus empfahl dem Landesherrn die Religion als ein wirksames »Züchtigungs- und Zwangsmittel«:

Fürsten, die die Herrschaft über den Glauben besitzen, können sehr viel leichter die Untertanen zu ihren Pflichten anhalten, weil die Religion das Gewissen regiert und keine Herrschaft mächtiger ist als die über das Gewissen. [...] Die Herrschaft über den Körper ist nämlich schwächer als die Macht über die Seele, und menschliche Strafen schrecken weniger als die Strafen Gottes. <sup>214</sup>

Mendelssohns Abhandlung, die ausdrücklich die allgemein geteilte Voraussetzung bestreitet, »daß es ein *Jus circa sacra* gebe« (J, 151), läßt für eine politische Funktionalisierung des Eids keinen Raum: »Weder Kirche noch Staat« haben nach seiner Ansicht »ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen« (J, 138). Zuvor hatte bereits Christoph Matthäus Pfaff,

<sup>210</sup> Thomasius/Brenneysen, *Das Recht Evangelischer Fürsten*, Tl. 2: *Summarische Anzeige und kurze Apologie, wegen der vielen Anschuldigungen und Verfolgungen, damit ihn etliche Chur-Sächsische Theologen zu Dresden, Wittenberg und Leipzig nun etliche Jahr her belegt und diffamiret*, S. 269.

<sup>211</sup> Thomasius, *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*, S. 38.

<sup>212</sup> Ebd., S. 39.

<sup>213</sup> Schlaich, *Kollegialtheorie*, S. 93 f.

<sup>214</sup> Henning Arnisaeus, *De jure majestatis libri tres*, Frankfurt 1606, S. 425, zit. n. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, S. 388.

der als Begründer des deutschen Kollegialismus gilt, auf einen Widerspruch hingewiesen, in dem die territorialistische Lehre vom staatlichen Kirchenregiment zum Gedanken einer Zwangsfreiheit in religiösen Angelegenheiten steht: »Macht man in der That hiedurch die Kirche zu einer Republic, der Fürst ist imperans, und die membra ecclesiae qua talia sind parentes. Nun aber will man doch, daß die Ecclesia keine Respublica seye.«<sup>215</sup> Pfaff hat in seinen beiden Hauptwerken die Kirche als ein staatlich anerkanntes und privilegiertes *collegium publicum* dargestellt.<sup>216</sup> Grundlegend ist für diese im 18. Jahrhundert vorherrschende Theorie des evangelischen Kirchenrechts der Gedanke, »daß die Kirche nach ihrer ursprünglichen Gestalt eine freye Gesellschaft derer seye, welche sich zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst nach der Vorschrift Christi zusammen thun.«<sup>217</sup> Nachdem sie von Christus und den Aposteln errichtet wurde, habe allein die Kraft der Lehre Christi die Gefolgschaft der Gläubigen bewirkt:

Es wurde hier kein äußerlicher Zwang vorgekehret, sondern die Überzeugung, die der Geist Gottes in den Seelen wirkete, machte das gantze Werck aus. Wer sich also zu Christo und den Aposteln, wer sich zur ersten Kirche fügte, der that es ungezwungen und willkührlich.<sup>218</sup>

Nach dem Vorbild der urchristlichen Gemeinde ist die Kirche nach Pfaff »eine freye Gesellschaft« und darin unterschieden vom Staat, der mit Zwangsgewalt ausgestatteten »Republique«, wie von der hierarchischen Kirchenregierung nach römisch-katholischer Auffassung: »Da kein Zwang Platz findet, so ist sie keine Republique und hat auch die Form derselben nicht.«<sup>219</sup> So wird die Kirche konzipiert als eine Gesellschaft, die wie der Staat durch eine freiwillige Vereinbarung zustande kommt, anders als die staatliche *societas inaequalis* aber eine Gesellschaft von Gleichen ist, deren Mitglieder ihre natürliche Freiheit nicht durch einen Unterwerfungsvertrag veräußern müssen. Als *societas aequalis* sollte sie von allen hierarchischen Strukturen, die Zwangsausübung ermöglichen, frei sein.

Indem er diese naturrechtliche Konstruktion übernimmt, kann auch Mendelssohn Kirche und Staat hinsichtlich ihrer Zwangsgewalt unterscheiden:

Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann, als moralische Person, Zwangsrechte haben, und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten. Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf *Zwangsrecht* und kann durch alle Verträge in der Welt kein *Zwangsrecht* erhalten. (J, 114)

<sup>215</sup> Pfaff, *Academische Reden*, Cap. 5, § 21, S. 100.

<sup>216</sup> Vgl. Pfaff, *Academische Reden* und *De originibus iuris ecclesiastici eiusdem indole*, Tübingen 1719.

<sup>217</sup> Pfaff, *Academische Reden*, Cap. 1, § 1, S. 38.

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Ebd., Cap. 1, § 2, S. 38.

Schon die Kollegialtheorie hatte unter diesen Voraussetzungen auch die Zulässigkeit der Bekenntnisbindung in Frage gestellt: »Da die Unterthanen berechtigt sind, freye Gesellschaften unter sich, besonders in puncto religionis anzuordnen«, schließt Pfaff, »so ist offenbar, daß sie [...] mit Zuziehung ihrer Lehrer sich mit einander über einer gemeinschaftlichen Glaubens-Bekänntniß verstehen können, zu deren jeder nach seiner Überzeugung sich verbindet.«<sup>220</sup> Nicht mehr die tradierten Dogmen sollten verbindlich sein, sondern allein ein Bekenntnis, das die Mitglieder der kirchlichen Körperschaft selbst vereinbaren. Anders als im Staat sollte hier die natürliche Freiheit in den Gesellschaftszustand hineinreichen. Aus dem Gedanken, die Gesellschaftsordnung habe im freien Willen der Individuen ihren alleinigen Grund, wurden in der Theorie des Kirchenwesens zuerst freiheitliche Konsequenzen gezogen. Als ein jederzeit abänderbares Band der Gesellschaft sollte dem Bekenntnis unter dem Vorbehalt der Gewissensfreiheit nur mehr eine vorläufige Geltung zukommen. Durch den Gesellschaftsvertrag waren die Einzelnen allerdings verpflichtet, als Mitglieder das gemeinsame Bekenntnis zu befolgen. Frei werden konnten sie von dieser Pflicht nur durch den Austritt aus der Religionsgesellschaft. Die Kirche sollte weiterhin das Recht zur Disziplinierung haben: sich eigene Gesetze zu geben und »denjenigen, welche wider gegebene parole dazu sich nicht bequemen wollen, aus der Gesellschaft aus[zubieten]«. <sup>221</sup> Auch sollte sie weiterhin »Vorsteher und Lehrer nach ihrer Willkühr annehmen«<sup>222</sup> dürfen, die in ihrem Vortrag an den durch den Willen der Gemeinde bestimmten Lehrbegriff gebunden waren. Bei dieser fortgeschrittensten Problematisierung der Bekenntnisbindung, die eine Lehrverpflichtung am Ende doch rechtfertigen kann, setzt Mendelssohn an. Er pflichtet ihr nicht bei, er führt sie an:

»Ja! sprechen die billigsten unter euch: wir beedigen nicht auf den Glauben. Wir lassen dem Gewissen seine Freyheit, und beschwören den Mitbürger nur, den wir mit einem Amte bekleiden, daß er dieses Amt, welches ihm, unter der Bedingung der Uebereinstimmung anvertrauet wird, nicht ohne Uebereinstimmung annehme. [...] Welche Gewissensfreyheit, welche Rechte der Menschheit erlauben, wider einen Vertrag zu handeln?« (J, 135)

1766 hatte Francis Blackburne, Archidiakonus zu Cleveland, gegen die 39 Artikel der englischen Kirche Protest erhoben;<sup>223</sup> eine Flut von Streitschriften war die Folge.

<sup>220</sup> Ebd., Cap. 8, § 1, S. 159.

<sup>221</sup> Ebd.

<sup>222</sup> Ebd.

<sup>223</sup> Francis Blackburne, *The Confessional; or, a Full and Free Inquiry into the Right, Utility, Edification, and Success, of Establishing Systematical Confessions of Faith and Doctrine in Protestant Churches*, London 1766. Eine Zusammenfassung bietet Karowski, *Das Bekenntnis und seine Wertung*, S. 89–97. Siehe auch Gascoigne, *Cambridge in the Age of Enlightenment*, S. 115–141.

1772/73 wurden in dieser Angelegenheit mehrfach Anträge an das Parlament gestellt. Das deutsche Lesepublikum wurde über diese Vorgänge umfassend unterrichtet: 1772 erschien bei Daniel Ludwig Wedel in Danzig ein Band, in dem das Glaubensbekenntnis der englischen Kirche, eine Bittschrift an das Parlament sowie die diesbezüglichen Parlamentsreden gesammelt sind.<sup>224</sup> Rezensiert wurde er unter anderem in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*.<sup>225</sup> Ihr Herausgeber hat diese theologischen Debatten in den dreibändigen Zeitroman *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebalduß Nothanker* umgeschrieben. Auch dort findet das englische Glaubensbekenntnis Erwähnung.<sup>226</sup> Mit seinem *Jerusalem* beteiligt Mendelssohn sich also an jener breit geführten Diskussion, die Lüdke und Goeze eröffnet hatten. Daß die »Hamburger Christen«, die orthodoxen Lutheraner also, auf seine Vorrede zu Manasseh Ben Israel »sehr übel«<sup>227</sup> zu sprechen sind, wie er an Homberg schreibt, ist nicht überraschend.

Lessing hatte die rechtliche Dimension der Toleranz-Frage in seiner berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Goeze weitgehend ignoriert; mit erkenntnistheoretischen Argumenten, moralischem Pathos und schlagender Rhetorik triumphierte er mühelos über den »Orthodoxisten«. »Die juristische Gestalt des Staates«, so Harald Schultze, »hat ihn offensichtlich kaum beschäftigt.«<sup>228</sup> Damit hat »tolerantia« als ein kirchenpolitischer Begriff<sup>229</sup> aber zunächst zu tun, wovon Mendelssohn ausgeht:

Was aber auch über Toleranz bisher geschrieben und gestritten ward, gieng blos auf die drey im R[ömischen] R[eich] begünstigte Religionsparteyen, und höchstens auf einige Nebenzweige derselben. An Heiden, Juden, Mahometaner und Anhänger der natürlichen Religion ward entweder gar nicht oder höchstens nur in der Absicht gedacht, um die Gründe für die Toleranz problematischer zu machen.<sup>230</sup>

Zwar wird in der Vorrede der »Geist der Versöhnung, sowohl als die Liebe« angerufen; Lessing wird genannt und *Nathan der Weise* zitiert mit dem Appell: »Laß uns Freunde seyn!« Darüber hinaus aber gewinnt die aufklärerische Toleranz-Diskussion bei Mendelssohn ihren staats- und kirchenrechtlichen Problemhorizont wieder. Wie Altmann hervorhebt, gehört es zu seinen Verdiensten, »nicht im luftleeren

<sup>224</sup> *Die Bittschrift an das Grosbritannische Parlament, wegen Abschaffung der Glaubensunterschriften. Nebst den Reden, die in dem Parlament über diese Bittschrift gehalten worden. Vorauf geht das Glaubensbekenntnis der englischen Kirche, welches zu dieser Bittschrift und deren Erfolg Anlaß gegeben, Danzig 1772.*

<sup>225</sup> Vgl. *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 20, 1 (1772), S. 144.

<sup>226</sup> Vgl. SN III, 57 f.

<sup>227</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 20. Juni 1782, in: JubA XIII, S. 63–64, 63.

<sup>228</sup> Schultze, *Lessings Toleranzbegriff*, S. 46.

<sup>229</sup> Vgl. Besier, Art. »Toleranz«, S. 495.

<sup>230</sup> Mendelssohn, »Vorrede zu Manasseh Ben Israel«, S. 3.

Raum der bloßen Spekulation, sondern auf dem Boden der Rechtswirklichkeit philosophiert zu haben.«<sup>231</sup>

Seiner »Bewunderung und Ehrerbietung« versichert der Verfasser des *Jerusalem* die Vertreter der Neologie, die seine Vorrede mit Wohlwollen aufgenommen hatten: »Alle christlichen Theologen«, so konnte Mendelssohn an Homberg schreiben, »sind mit meiner Vorrede und deren Inhalt überaus wohl zufrieden; Teller, Spalding, Zollikofer, Büsching und Andere empfehlen sie bei allen Gelegenheiten.«<sup>232</sup> Sehr genau weiß Mendelssohn dabei aber um die Grenze, bis zu der »einige würdige Glieder der hiesigen Geistlichkeit«, die »selbst diese Grundsätze der Vernunft, oder vielmehr der wahren Gottesfurcht, unter dem Volke auszubreiten suchen«, seinen »Gründen wider das allgemein angebetete Idol des Kirchenrechts überhaupt beizutreten« (J, 148f.) in der Lage sind: Daß es »überall kein Kirchenrecht« gibt, mußte jedem Kirchenbeamten »zu weit [...] gehen« (J, 148). Nur dieser Schluß aber konnte jene »Unbestimmtheit« in der Verfassungsfrage beseitigen, die Mendelssohn in den Lehrbüchern des Kirchenrechts noch der »aufgeklärten Zeiten« fand.

Die Radikalität seiner Position wird deutlich im Vergleich mit denen, die im Anschluß an *Jerusalem* von Johann Friedrich Zöllner<sup>233</sup> und Immanuel Kant formuliert wurden. Letzterer hatte im Zuge seiner »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« die notorische Unterscheidung von öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch getroffen und damit ein 1775 in einem Verfahren gegen den Hofprediger Johann August Starck ergangenes Rechtsurteil philosophisch sanktioniert.<sup>234</sup> Karl Abraham von Zedlitz hatte als Chef des lutherischen geistlichen Departements im Zusammenhang eines weiteren Disziplinarverfahrens gegen den Prediger Schulz in einem an das Konsistorium adressierten Reskript an dieses Urteil erinnert. Frei sollte der Vernunftgebrauch demnach nur in der Öffentlichkeit sein, weiterhin gebunden jedoch in der »privaten« Amtsausübung.<sup>235</sup> Diese Unfreiheit wurde auch von Zöllner verteidigt, der gegen Mendelssohn die Möglichkeit von Verträgen über Meinungen und damit des Kirchenrechts behauptete: Es sei notwendig, »daß sich der Lehrer gewisse Bedingungen, die er bei seiner Amtsführung zu erfüllen hat, gefallen läßt, und hauptsächlich auch die, daß er dem Lehrbegriffe, zu dessen Verkündigung er berufen ist, gemäß lehren wolle«.<sup>236</sup> Mit diesem Argument sollte Semler einige Jahre später das Wöllnersche Religionsedikt verteidigen: Den Bestimmungen des Westfälischen Friedens entsprechend hätten die rechtlich

<sup>231</sup> Altmann, [Einleitungen], S. XXXVI.

<sup>232</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 20. Juni 1782, in: JubA XIII, S. 63–64, 63.

<sup>233</sup> Zöllner, *Mendelssohn's Jerusalem*.

<sup>234</sup> Siehe dazu Beyerhaus, »Kants ›Programm‹ der Aufklärung«.

<sup>235</sup> Siehe dazu Bien, »Räsonierfreiheit und Gehorsamspflicht«.

<sup>236</sup> Zöllner, *Mendelssohn's Jerusalem*, S. 145.

anerkannten Konfessionen auch weiterhin an ihren Glaubensnormen festzuhalten und deren Beachtung in der Lehre zu fordern.<sup>237</sup>

Gegen den Konservatismus, den er in Kants Unterscheidung erkannte, hat Mendelssohn unter dem Titel *Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft* Stellung genommen: »Aber auch alsdann, wenn der Lehrer in Amt und Beruf ist, wird er sehr oft berechtigt seyn, den Grundsätzen zu widersprechen, auf welche er angenommen worden, und *Neuerung* einführen.«<sup>238</sup> Dementsprechend geht er auch in der Kritik des Eids weiter als Kant,<sup>239</sup> der den Gebrauch des Gerichtseids zu rechtfertigen sucht und in der Frage der Amtseide vorschlägt, sie nicht als promissorische abzunehmen, sondern als assertorische Nacheide (vgl. MdS, 303–305). Mendelssohns weitgehenden Schlußfolgerungen ganz zustimmen konnte auch Herder nicht, der ihm zwar schrieb, »mit Geist und Herz viel Antheil genommen«<sup>240</sup> zu haben, gegen seine Argumentationsweise jedoch einwandte, die Kirche dürfe mit Rücksicht auf die Unvollkommenheit des Staats ihre Verfassung nicht aufgeben<sup>241</sup> – vor diesem Hintergrund wird Mendelssohns Bemerkung gegenüber Herz Homberg verständlich, in seinem *Jerusalem* sei er »die Geißel der Wohldenkenenden gewesen«.<sup>242</sup>

### *Das »ächte« Judentum*

Warum aber konnte allein Mendelssohn so weit gehen, der Kirche jedes Zwangsrecht abzusprechen, während die protestantische Geistlichkeit nach der Aufhebung des römisch-katholischen »Despotismus« festhielt an ihrem »Anspruch auf Verfassung«? Man könnte die mangelnde Konsequenz der christlichen Streiter für Toleranz auf eine materielle Abhängigkeit zurückführen, in der sie selbst sich als Kirchenlehrer und Universitätsprofessoren befanden. Auch in der jeweiligen Religionszugehörigkeit aber ist ein Grund für die unterschiedliche Reichweite der Kritik

<sup>237</sup> Vgl. Semler, *Verteidigung des Königlichen Edikts*.

<sup>238</sup> Mendelssohn, »Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft«, S. 228.

<sup>239</sup> Siehe dazu Schmidt, »What Enlightenment was«.

<sup>240</sup> Herder, Brief an Moses Mendelssohn vom 4. Mai 1784, in: JubA XIII, S. 192–194, 192.

<sup>241</sup> Der Rezensent der *Allgemeinen juristischen Bibliothek* bringt seine Geringschätzung für Mendelssohns philosophische Reformulierung der Vertrags-, Kirchen- und Staatstheorie in einer ironischen Würdigung zum Ausdruck: »Was auch in diesem System irrig seyn, und welche Verwechslung der Begriffe dabey zum Grund liegen mag; [...] so fühlt sich Recens. gedrungen, dem scharfsinnigen Verfasser seine innigste Verehrung zu weihen, Ihm, der vom gerechten Unwillen über kirchlichen Despotismus und von edler Liebe zur unbeschränktesten Gewissensfreyheit gleich sehr entflammt, auf neuen, ungebahnten Pfaden die Wahrheit suchte (wie leicht ist es da zu stracheln?) indessen wir andern auf der Heerstrasse bleiben und – ohne einen Schritt uns zu nähern, ihm bloß zurufen, daß er von unserm so gangbaren Wege sich verirrt habe!« (Malblanc/Siebenkees, [Rezension von] »Jerusalem«, S. 101)

<sup>242</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 14. Juni 1783, in: JubA XIII, S. 112–113, 112.

zu vermuten. Immerhin markiert Mendelssohn den Ausgangspunkt seiner Abhandlung im Untertitel: Die Frage der »religiöse[n] Macht« wird angegangen vom »Judentum« aus. Im Namen dieser Religion, die in besonderem Maße, darauf hat er wiederholt hingewiesen, »Freiheit in Absicht auf Lehrmeinungen«<sup>243</sup> gewährt, werden alle Formen der Kirchengewalt kritisiert.

Daß er eine Religion, die nach Kant »ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze« (RGV, 127) und durch »eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren« (RGV, 125) längst überwunden ist, als eigentliche Religion der Vernunft vorstellte, mußte seine christlichen Lesern zum Widerspruch reizen. Einer solchen Apologetik entgegen war schon im September 1782 der Einwand erhoben worden, die rabbinische Disziplinargewalt sei stets ein »Ekstein«<sup>244</sup> des Judentums gewesen. Diese Herausforderung hat Mendelssohn mit einer Idealisierung des Judentums beantwortet, die den geschichtlichen Tatsachen nur im Rahmen eines verfallsgeschichtlichen Narrativs Rechnung tragen kann: In seiner »ursprünglichen Verfassung«, als »Staat und Religion [...] nicht vereinigt, sondern eins« waren, soll das Judentum dem Idealbild entsprochen haben, mit dem Mendelssohn argumentiert, einem »alten, ursprünglichen Judentu[m], wie ich mir solches vorstelle« (J, 168): Gott war zugleich der König der jüdischen Nation; »jeder Bürgerdienst ward zugleich ein wahrer Gottesdienst« (J, 194). Auch die jüdische Theokratie aber kannte keinen Kirchenbann, weil es eine »Kirchenmacht« in dieser Staatsverfassung nicht gab: Strafen wurden nicht über Gesinnungen verhängt, sondern betrafen allein Untaten »wider die Grundgesetze des Staats«. Insofern galt allerdings, daß »religiöse Vergehungen« zugleich »Staatsverbrechen« waren. Diese Einheit von Staat und Religion zerbrach durch die Zerstörung des zweiten Tempels; nach dem Ende der Staatlichkeit im Jahre 70 haben die Gesetze keine politische Gültigkeit mehr. Übrig blieb eine spirituelle Religion, die der schon in der Vorrede entwickelten Konzeption entsprach: Es »haben, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, *mit Zerstörung des Tempels alle Leib- und Lebensstrafen, ja auch Geldbussen, in so weit sie blos national sind, aufgehört Rechtens zu seyn*« (J, 195). Danach kennt das Judentum »keine andere Busse, als die der reuevolle Sünder sich *freywillig* auferlegt« (J, 196).

Der Vorwurf der historischen Unrichtigkeit ist oft wiederholt worden.<sup>245</sup> Er trägt jenem taktischen Vorgehen nicht Rechnung, das sich in Mendelssohns Schriften der 1770er Jahre bereits abzeichnet: Er konstruiert einen Begriff des Judentums, der den weitreichendsten Forderungen der Aufklärung besser genügt als seine christlichen Herausforderer es für ihre Religion in Anspruch nehmen können, und setzt damit als erster moderner Jude eine Polemik fort, an deren Anfänge im Mittelalter Altmann erinnert hat.<sup>246</sup> »Mendelssohn did not make an assertion about

<sup>243</sup> Mendelssohn, Brief an Wolf Dessau vom 16. Juli 1782, in: JubA XIII, S. 68–71, 71.

<sup>244</sup> [Cranz], *Das Forschen*, S. 77.

<sup>245</sup> Siehe z. B. Yovel, *Dark Riddle*, S. 198, Fn. 11.

<sup>246</sup> Vgl. Altmann, »Moses Mendelssohn as the Archetypical German Jew«, S. 26.

history«, darin ist Sorkin zuzustimmen, »but about an ideal situation and the principles that should inform it.«<sup>247</sup> Diese Idealbildung mag in ihrer Realitätsferne den Einwänden seiner christlichen Rivalen in einer Weise begegnen, die mit Recht »extremely evasive«<sup>248</sup> zu nennen ist. Sie dient aber nicht allein der Verteidigung einer Treue zum Judentum gegenüber Konversionsaufforderungen, sondern vor allem einer Kritik institutioneller Disziplinargewalt, an der Aufklärer jeder Glaubenszugehörigkeit ein dringendes Interesse haben mußten.

Das Judentum, mit dem Mendelssohn argumentiert, ist zunächst eine rechtliche Größe. Wie die Theoretiker des Kollegialismus begreift er die Kirche als eine »religiöse Gesellschaft« (J, 141). Diese juristische Abstraktion erlaubt es, von einer »Kirche«, zunächst irritierend, auch mit Bezug auf das Judentum zu sprechen: »Kirche, Synagoge oder Moschee« (J, 110) werden unter Absehung von der religiösen Wahrheitsfrage naturrechtlich zunächst gleichgesetzt als zum Zweck der Religionsausübung gegründete Sozietäten. Die »jüdische Kirche« aber wird dargestellt als vorbildliche Verwirklichung einer *societas aequalis*, die frei ist von allen Glaubenszwängen: »Niemand durfte Symbola beschwören, niemand ward auf Glaubensartikel beeidigt; ja, wir haben von dem, was man *Glaubenseide* nennet, gar keinen Begriff, und müssen sie, nach dem Geiste des ächten Judentums, für unstatthaft halten.« (J, 167) In dieser Frage kann er eine radikale Position vertreten, weil das »alte Judentum«, das er als »ächt[es]« ansieht, keine Glaubenswahrheiten gekannt haben soll und folglich »keine symbolische[n] Bücher, keine *Glaubensartikel*« (J, 167). Um diese Differenz der jüdischen zu allen anderen »Kirchen« zu behaupten, trifft Mendelssohn eine Unterscheidung die seinen Begriff des Judentums weitgehend bestimmt: »Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*; ein anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*« (J, 164). Anders als »die neure Reformation des 18. Jahrhunderts« (J, 96) kann er so eine historische Offenbarung behaupten und gleichzeitig das deistische Argument radikalisieren, indem er schreibt, das Judentum wisse »von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche *Gesetzgebung*« (J, 157).

Auf dieser Unterscheidung beruht sein Konzept des »Zeremonialgesetzes«. Es liegt nahe, darin nicht nur den »originellsten und fruchtbarsten Teil«<sup>249</sup> der Mendelssohnschen Philosophie des Judentums zu erkennen, sondern zwischen natur- und kirchenrechtlichen Textschichten auch eine, die selbst als »spezifisch jüdisch[e]«<sup>250</sup> zu qualifizieren ist. Das strenge Verbot der Idolatrie, das die abendländische Geistesgeschichte mit dem Judentum verbindet, scheint auch hier ein Denken der »Schrift« zu bestimmen, dessen Tradition bis zu jüdischen Denkern

<sup>247</sup> Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, S. 138.

<sup>248</sup> Arkush, »The questionable judaism of Moses Mendelssohn«, S. 36.

<sup>249</sup> Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, S. 160.

<sup>250</sup> Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«, S. 119.

der Gegenwart reicht, unter deren Anleitung sie zu rekonstruieren wäre.<sup>251</sup> Daß Mendelssohn »im *Jerusalem* in der Stimme der »Rabbinen« [...] spricht«,<sup>252</sup> könnte nicht zuletzt in den institutionellen Formen begründet sein, die das Judentum in der Diaspora ausgebildet hat. Dem Rabbinat nämlich entspricht eine Praxis der Auslegung heiliger Schriften, die anderen Regeln folgt als die christliche Hermeneutik. »Wo die Meinungen der Rabbiner geteilt sind«, so Mendelssohn in einem Brief an Wolf Dessau,

kann jeder Jude, der ungelehrte sowohl als der gelehrte, diesem oder jenem beistimmen. אלהים חיים אלו ואלו רבדי, sagen die Rabbiner in solchen Fällen sehr weislich: obgleich dieser Satz von so Manchem, der den Sinn desselben nicht einsieht, verspottet, und so vorgestellt wird, als läugnete man das principium contradictionis.<sup>253</sup>

Darin hat die von Mendelssohn gelobte Freiheit der Lehre ihren institutionellen Grund: Statt eine zentrale Glaubensbehörde einzusetzen, die eine Deutungshoheit und Lehrgewalt hätte ausüben können, wurde das Glaubensgut dem einzelnen Lehrer überantwortet: »Das Judentum hat nie eine Kirche gebildet«, so radikalisiert Leo Baeck 1926 Mendelssohns Theorie,

es hat seinem Wesen nach die Gemeinde gestaltet. In der Kirche steht die glaubende Kirche, begrifflich, am Anfang, in der Gemeinde der Glaube des Einzelnen. Jeder Einzelne ist hier, in dem Recht und mit der Pflicht, der Träger des Glaubens. Und darum ist hier auch der Einzelne, nicht eine Kirche, Träger der Tradition, und diese ist darum hier auch nicht eine bloße Überlieferung von Sätzen, sondern sie schließt die Forderung des Forschens in sich; dem Besitzen geht hier das Suchen voran. Dieses Gebot des Forschens ist der Widerspruch gegen das Dogma.<sup>254</sup>

Bambergers Feststellung, daß einzig Mendelssohns Gedanke der Dogmenlosigkeit, entstellt, in der späteren Diskussion noch eine Rolle gespielt hat,<sup>255</sup> scheint zunächst dessen Richtigkeit zu belegen. Allerdings erbt die »Wissenschaft des Judentums« damit einen Begriff, der nicht in erster Linie an den historischen Tatsachen orientiert ist – nachdem prominente Religionsführer ablehnend auf seine Pentateuch-

<sup>251</sup> Funkenstein verweist auf Jacques Derridas Grammatologie; vgl. Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, S. 162. Carola Hilfrich hat in diesem Sinne Mendelssohns Schriftbegriff ausgelegt; vgl. Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«, S. 105–112.

<sup>252</sup> Hilfrich, »*Lebendige Schrift*«, S. 102.

<sup>253</sup> Mendelssohn, Brief an Wolf Dessau vom 11. Juli 1782, in: JubA 13, S. 68–71, 70. Der hebräische Satz ist dem Talmud entnommen und bedeutet: »Diese und diese sind Worte des liebenden Gottes«. Ich danke Rochelle Tobias (Baltimore) für diese Übersetzung.

<sup>254</sup> Baeck, »Hat das überlieferte Judentum Dogmen?«, S. 748.

<sup>255</sup> Vgl. Bamberger, »Mendelssohns Begriff vom Judentum«, S. 521.

Übersetzung reagiert hatten, sah Mendelssohn sich persönlich mit der drohenden Möglichkeit eines Banns konfrontiert;<sup>256</sup> heftiger noch waren die Reaktionen konservativer Rabbiner auf die 1782 von Hartwig Wesseley publizierte Gedanken zu einer Bildungsreform.<sup>257</sup> Bestimmend für Mendelssohns Begriff des Judentums waren vielmehr die aus dieser historischen Situation sich ergebenden Erfordernisse einer philosophischen Kritik institutioneller Zwangsgewalt: Seine idealisierende Theorie einer jüdischen Freiheit in Denken und Lehre ist eine Gegenbildung zur realen Religionsgewalt der Rabbiner wie zum römischen »Despotismus« der katholischen Kirche und seiner Fortsetzung in der protestantischen Kirche seiner Zeit. Seine zeitgenössischen Kritiker haben das erkannt. Nicht nur Georg August Uhle »hätte nicht gedacht, daß diese Materie in einer Unterhaltung zwischen einem Christen und einem Manne, der nicht von der Christlichen Religion ist, vorkommen könnte«.<sup>258</sup> Im zweiten Teil seiner Schrift *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem, politisch religiöse Macht, Judenthum und Christenthum* dechiffriert er dessen Begriff des Judentums als Instrument einer naturalistischen Kritik des Offenbarungsglaubens und seiner Institutionen.<sup>259</sup> Mendelssohns These, dem Judentum seien keine Glaubenswahrheiten, sondern allein Gesetze geoffenbart worden, macht er als eine »eigene, ganz willkürlich angenommene Meinung«<sup>260</sup> kenntlich, auf die seine ganze Theorie sich stützt:

Mit dieser einzigen Anmerkung könnte ich Herrn Mendelsohn ganzes Religionssystem wenigstens zweifelhaft machen, daß es nemlich auf die willkürliche Hypothese gebauet ist, mit der es stehen und fallen muß, und die ihm kein Anhänger der Offenbarung, kein Jude oder Christ aufs Wort glauben, die ihm keiner je, der die unter Juden und Christen angenommene Offenbarung mit unpartheiischer Aufmerksamkeit gelesen hat, in Ewigkeit zugeben kann, und in Ewigkeit zugeben wird.<sup>261</sup>

Die Rückführung der Mendelssohnschen Konzeption zeremoniellen Handelns als einer »Art von Schrift« (J, 169) auf das Institutionelle des Judentums würde sich folglich in einem Zirkel bewegen. Vor allem aber ist seine Rechtfertigung des rabbinischen Judentums durch den idealisierenden Rückbezug auf das biblische bestimmt.<sup>262</sup> An diesem alten Judentum hebt Mendelssohn keineswegs einen freien Umgang mit der Schrift hervor, sondern den Widerstand gegen jede schriftliche Kommentierung und Kodifizierung: Die »Lehrbegriffe« waren »nicht an Worte

<sup>256</sup> Vgl. Altmann, *Mendelssohn*, S. 381–383.

<sup>257</sup> Siehe dazu Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung*, S. 117–208.

<sup>258</sup> [Uhle], *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem*, S. 65.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 91–184.

<sup>260</sup> Ebd., S. 101 f.

<sup>261</sup> Ebd., S. 103.

<sup>262</sup> Siehe dazu Breuer, »Politics, Tradition, History«.

und Schriftzeichen gebunden«, sondern »wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet« (J, 168) – hier geht es vor allem um eine mündliche Überlieferung im Gespräch zwischen Lehrer und Schüler. Daß er das Zeremonialgesetz als eine »lebendige [...] Art von Schrift« (J, 169) bezeichnet, verweist denn auch auf andere Diskurszusammenhänge. Wie Krochmalnik gezeigt hat, dient Mendelssohn der Begriff der »Schrift« vor allem dazu, das Zeremoniell als Medium der jüdischen Religion gegen eine Buchstabenschrift zu profilieren,<sup>263</sup> die er mit dem Argument einer aufklärerischen, von Rousseau in platonischer Tradition formulierten Schriftkritik abwertet. Das literale Medium zerstört die lebendige Unmittelbarkeit des mündlichen Gesprächs – ein Argument, daß eher paulinisch-christliche als jüdische Motive zu verfolgen scheint:<sup>264</sup> »Alles ist todter Buchstabe; nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung.« (J, 169) Mediengeschichtlich verweist Mendelssohn auf »die Erfindung der Druckerey«; die durch sie vermehrte Ausbreitung von Schriften habe »den Menschen ganz umgeschaffen«: Die Benutzer des Schriftmediums sind zu »Buchstabenmenschen« geworden, ihr »ganzer Umgang ist Briefwechsel« (J, 170).<sup>265</sup>

### *Empfindsame Religionsgespräche*

Daß gegen die geisttötende Buchstabenschrift zeremonielles Handeln als eine »lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift« (J, 169) aufgeboten wird, verweist über die Kritik der Schriftkultur hinaus auf einen weiteren diskursiven Zusammenhang: Mit seiner Konzeption des Zeremoniellen nähert sich Mendelssohn jener innerlutherischen Bewegung der Kirchenreform an, die ausgeht von Philipp Jakob Speners Frage: »Wie bringen wir den Kopff in das Hertz?«<sup>266</sup> Zur »Herz=Sache«<sup>267</sup> hatte der Graf Zinzendorf freilich die Jesus-Nähe erklärt, die als solche nur in einer »Herzens=Sprache«<sup>268</sup> zum Ausdruck kommen könne. Die Entgegensetzung von »Herz« und »Kopf«, die für eine säkulare »Empfindsamkeit« bestimmend werden sollte,<sup>269</sup> lag zunächst einer Kritik an kirchlich normierter Rechtgläubigkeit zugrunde. Gegen eine buchgelehrte Bibelwissenschaft des Kopfes

<sup>263</sup> Vgl. Krochmalnik, »Zeremoniell als Zeichensprache«, S. 273.

<sup>264</sup> Siehe dazu Martyn, »Der Geist, der Buchstabe und der Löwe«, v. a. S. 61–63.

<sup>265</sup> Uhle hatte die passende Antwort parat: »Herr Mendelssohn muß auf die Buchstabenmänner nicht böse seyn. Er ist selbst ein guter Buchstabenmann; die Buchstabenschrift, und der Unterricht durch Bücher ist eine große Wohlthat für die Welt; wenn das nicht wäre, so hätte ich ihn auch nicht nutzen und von ihm lernen können.« ([Uhle], *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem*, S. 164)

<sup>266</sup> Siehe dazu Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, S. 119–128.

<sup>267</sup> Zinzendorf, *Vier und Dreißig Homiliae*, S. 267.

<sup>268</sup> Ebd., S. 291.

<sup>269</sup> Siehe dazu Sauder, *Empfindsamkeit*, Bd. I, S. 125–132.

wurde das Herz als eigentliches Organ des Glaubens behauptet: »Denn nicht im Kopf, sondern im Herzen entdeckt sich der reine und wahre Verstand, um Gott und göttliche Dinge zu erkennen«,<sup>270</sup> erklärt Gerhard Tersteegen und verdeutlicht damit, daß keine vernunftferne Affektivität gemeint ist. Vielmehr ging es um eine Erweiterung des Vernunftbegriffs, wie sie Aner zufolge von den der Neologie zugeordneten Theologen im Anschluß an Wolff betrieben wurde: »Nicht mehr der Verstand allein füllt diesen Begriff; das Gemüt und das moralische Bewußtsein waren hinzugekommen. Und weniger vor dem intellektuellen als vor dem emotionalen Teil der Vernunft hatte sich nunmehr das Dogma auszuweisen.«<sup>271</sup> Der Glaube sollte auch zu praktischer Frömmigkeit führen und sich nicht im bloßen Fürwahrhalten von Glaubensartikeln erschöpfen. Die Entfernung von der kirchlichen Institution und ihrer Lehrnorm ermöglichte die Ausbildung abweichender religiöser Anschauungen. Zwar verlor die pietistische Bewegung infolge der Thronbesteigung Friedrichs II. an Einfluß, vor allem in Preußen aber entwickelte sich eine neue Lehre, die »Neologie«, die nach Kemper »ein Kernanliegen der ›herz‹-haften pietistischen Religiosität mit aufklärerischer Rationalität zu verbinden suchte und deshalb zur eigentlichen Theologie der Empfindsamkeit avancieren sollte«.<sup>272</sup>

Indem Mendelssohn seine Theorie des Judentums in diese diskursiven Zusammenhänge stellt, führt er die sozialen Energien der preußischen Kultur den eigenen Anliegen zu: der Gleichberechtigung der Juden und der Freiheit zu philosophieren. Der religiöse Diskurs des Pietismus und der säkulare der Empfindsamkeit werden zusammengeführt im Bild des Gesprächs zwischen Freunden. Damit greift Mendelssohn zunächst das schriftkulturelle Phantasma der Unmittelbarkeit mündlicher Kommunikation auf,<sup>273</sup> wendet es aber nicht allein gegen den schriftvermittelten Umgang im Briefverkehr, sondern vor allem gegen die schriftliche Fixierung religiöser Anschauungen und deren Beedigung. Der institutionellen Praxis einer Einschöpfung auf vorgeschriebene Satzungen wird eine gewaltfreie Verständigung über Glaubensfragen entgegengesetzt, in deren freundschaftlichem Rahmen Sprechen als expressiv gedacht werden kann, als Ausdruck von Innerem, von »Wahrheiten« wie »Empfindungen«:

Mit meinem besten Freunde, mit dem ich noch so einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der Philosophie und Religion nicht vereinigen. Nach langem Streit und Wortwechsel ergab sich zuweilen, daß wir mit densel-

<sup>270</sup> Tersteegen, *Weg der Wahrheit*, S. 112.

<sup>271</sup> Aner, *Theologie der Lessingzeit*, 152. Siehe dazu den Abschnitt »Kopf und ›Herz‹ – Zur Vermittlung von Pietismus und Rationalismus«, in: Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 6/1, S. 156–172.

<sup>272</sup> Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 6/1, S. XII; siehe dort auch das Kapitel »Die Neologie als Theologie der Empfindsamkeit«, S. 151–215.

<sup>273</sup> Siehe dazu Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*, v. a. S. 190–196.

ben Worten, jeder andere Begriffe verbunden hatten. (J, 134)

Das freundschaftliche Gespräch steht hier durchaus nicht für die Möglichkeit differenzloser Übereinkunft im Verstehen. Im Gegenteil: Mündlichkeit hat wie Schriftlichkeit Teil an einer generellen Problematik jedes Zeichengebrauchs: »Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten eben dieselben innern Empfindungen verbinden« (J, 134); unvermeidlich entstehen »Verwirrung und Undeutlichkeit« (J, 134) in der mitteilenden Äußerung von Innerem. Darin ist die von Mendelssohn geforderte Toleranz letztlich, wie David Martyn hervorgehoben hat, als eine »Toleranz gegenüber Anderssprechenden«<sup>274</sup> begründet: Weil ihre geteilte Sprache nicht eine identische ist, in der die Teilnehmer des Religionsgesprächs ihre Differenzen aufheben könnten, um überein zu kommen, sondern ein Medium, in dem sie fortgesetzt sich miteinander auseinandersetzen, besteht ihre Freundschaft darin, die sprachliche Andersheit des anderen zu achten – jede »Glaubensvereinigung« (J, 202) in Formeln und Symbolen könnte diese unaufhebbare Differenz nur gewaltsam unterdrücken.

Die am freundschaftlichen Gespräch aufgewiesene Differenz des Sprechens wird in der Folge zur Geltung gebracht, wo es um die Beeidigung institutioneller Glaubensnormen geht:

Und ihr, Mitmenschen! ihr nehmet einen Mann, mit dem ihr euch vielleicht niemals über dergleichen Dinge besprochen habet, ihr leget ihm die subtilsten Sätze der Metaphysik und Religion, wie sie vor Jahrhunderten in Worte eingekleidet worden sind, in sogenannten Symbolen vor; ihr lasset ihn bey jenem allerheiligsten Namen betheuern, daß er bei diesen Worten eben so denket, wie ihr, und beide eben so, wie jener, der sie vor Jahrhunderten niedergeschrieben hat. (J, 135)

Hier führt Mendelssohn die Energien der Empfindsamkeit mit denen einer schulphilosophisch aufgeklärten Gefühlsreligiosität zusammen. Deren Parole zitiert er, wenn er schreibt, man wolle »durch die Zauberkräft der Sympathie, die Wahrheit aus dem Geiste in das Herz übertragen, die zuweilen todte Vernunftkenntniß durch Theilnehmung zu hohen Empfindnissen beleben« (J, 141). Die Neologie trieb kirchliche Reformen voran, die Spener noch vergeblich gefordert hatte, als er den Regenten vorwarf, das Kirchenregiment »durch eine unverantwortliche Caesaropapiam [zu] mißbrauchen« und eine Erneuerung der Kirche »muthwillig [zu] hindern«.<sup>275</sup> Diesen Gedanken hatte Pfaff in das Kirchenrecht hineingetragen und gegen die territorialistische Rechtfertigung der landesherrlichen Kirchenhoheit gewendet: Wie er mit Verweis auf Spener feststellt, »bahnt man damit den Weg zur

<sup>274</sup> Martyn, »Nachwort«, S. 150.

<sup>275</sup> Spener, *Pia desideria*, S. 15.

Caesaropapia, unter welcher man eben so leyden kan, als unter der Papocoesaria«. <sup>276</sup> Die kollegialistische Zweckbestimmung der kirchlichen Körperschaft wird von Mendelssohn bestätigt: »In der That, die wesentlichste Absicht religiöser Gesellschaften ist *gemeinschaftliche Erbauung*« (J, 141). Als »wahre, göttliche Religion«, die »lauter Geist und Herz« ist, stellt er aber nicht die protestantische dar, sondern die jüdische. Nur die Synagoge kann als eine vollständig entpolitisierte Kirche gelten, in der eine rein spirituelle Religionsgemeinschaft der Empfindsamen sich realisieren könnte. Im Namen dieser wahren Religion der Vernunft und des Herzens wendet sich Mendelssohn »wider das allgemein angebetete Idol des Kirchenrechts« (J, 148) und verwirft »alle äußere Macht in Religionsachen« als »gewaltsame Anmassung« (J, 145).

Uns sind Gesetze, Gebräuche, Lebensregeln, Handlungen vorgeschrieben. In Ansehung der Lehrmeinungen sind wir frei. Wo die Meinungen der Rabbiner getheilt sind, kann jeder Jude, der ungelehrte sowohl als der gelehrte, diesem oder jenem beistimmen. [...] Der Geist des Judentums ist Conformität in Handlungen, und Freiheit in Absicht auf Lehrmeinungen. <sup>277</sup>

Sein Begriff des Judentums ist ein Instrument der Kritik und dazu bestimmt, den preußischen Philosophen, Theologen und Juristen der Aufklärung zu demonstrieren, wie weit sie in ihrer Religionsphilosophie und ihrer Rechtstheorie wie in ihrer kirchlichen Praxis hinter den eigenen Einsichten zurückbleiben. An sie richtet er seine Warnung:

Bindet den Glauben nur erst an Symbolen, die Meinung an Worte, so bescheiden und nachgebend ihr immer wollet; setzet nur ein für allemal die Artikel fest: Wehe dem Elenden alsdann, der einen Tag später kömmt, und auch an diesen bescheidenen, geläuterten Worten etwas auszusetzen findet? Er ist ein Friedensstörer! Zum Scheiterhaufen mit ihm! (J, 202)

Die Forderung, man solle »keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist« (J, 202), richtet sich wohlgerichtet nicht allein gegen das chiliastische Phantasma einer endlichen Zusammenführung unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften zu einer »Eine[r] Heerde«. <sup>278</sup> Mendelssohns vermeintliche *confessio judaica* steht im Widerspruch auch zum Prinzip jeder konfessionellen Gemeinschaft, deren Einheit sich festgeschriebenen Glaubenssätzen verdankt, und kann auch für einen liberalen Pluralismus nicht vereinnahmt werden, weil sie noch der individualistischen Annahme einer Unteilbarkeit des

<sup>276</sup> Pfaff, *Reden*, Cap. 1, § 2, S. 38.

<sup>277</sup> Mendelssohn, Brief an Wolf Dessau vom 11. Juli 1782, in: JubA 13, S. 68–71, 70 f.

<sup>278</sup> [Cranz], *Das Forschen*, S. 86.

Einzelnen vor jeder Mitteilung widerspricht. Uneins mit sich, bekennt Mendelssohn sich zu nichts.

»Nunmehr sind Sie [...] ein preußischer Unterthan« – nachdem Mendelssohn diesen Bescheid noch ironisch zitiert hatte, ist das 50 Jahre später von seinem Schüler David Friedländer abgelegte Bekenntnis von jeder Zweideutigkeit frei:

Ich bin Staatsbürger und Unterthan; in Deutschland geboren und erzogen, und als Vasall eines deutschen Landesherrn geboren und erzogen. [...] Ich bin preußischer Staatsbürger. Ich habe feierlich geschworen, das Wohl meines Vaterlandes und meiner Mitbürger zu befördern und zu sichern.<sup>279</sup>

Friedländers Schrift von 1812 reagiert auf das »Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate« vom 11. März des Jahres, daß die Juden – noch vage – zu »Einländer[n] und preußische[n] Staatsbürger[n]« erklärt hatte, die prinzipiell »gleiche bürgerliche Rechte und Freiheiten mit den Christen genießen«<sup>280</sup> sollten. Dies ermöglichte jüdischen Bürgern eine zuvor ungekannte Identifikation mit dem preußischen Staat. Durch seinen feierlichen Schwur sieht Friedländer sich verpflichtet, sich »in Sitten und Gebräuchen« seinen Mitbürgern anzunähern und sich nicht nur in Rechtsgeschäften, sondern auch im Gottesdienst der »Landessprache, welche auch meine Muttersprache ist«,<sup>281</sup> zu bedienen. Eine andere Form der Annäherung war die begeisterte Teilnahme an den »Befreiungskriegen« gegen das napoleonische Frankreich. Der emphatische Patriotismus, den viele Juden in den folgenden Jahren publizistisch zum Ausdruck brachten oder durch ihre Kampfbereitschaft unter Beweis stellten, ließ für Zweifel an der bindenden Kraft der Eidschwüre – der militärischen schon gar – keinen Raum. Von soldatischer Begeisterung zeugen auch die Briefe, die Benjamin Mendelssohn, ein Enkel von Moses Mendelssohn, von 1812 bis 1815 aus dem Feld an seine Familie geschrieben hat.<sup>282</sup>

<sup>279</sup> [Friedländer, David,] Ueber die, durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preußischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung 1) ihres Gottesdienstes in den Synagogen, 2) ihrer Unterrichts-Anstalten, und 3) ihres Erziehungswesens überhaupt. Ein Wort zu seiner Zeit, Berlin 1812, zit. n. Lohmann (Hg.), Chevrat Chinuch Nearim, T. 1, S. 672–680, 677.

<sup>280</sup> »Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate«, zit. n. Rönne/Simon, *Die Verfassung und Verwaltung des Preußischen Staates*, T. 8, Bd. 3, S. 264.

<sup>281</sup> [Friedländer] Ueber die, durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preußischen Staaten nothwendig gewordene Umbildung, zit. n. Lohmann (Hg.), Chevrat Chinuch Nearim, T. 1, S. 677.

<sup>282</sup> Vgl. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 81–84.

## Fahneneid und Vaterlandsliebe im bürgerlichen Trauerspiel: Johann Jakob Engels *Eid und Pflicht*

### *Ein bürgerliches Trauerspiel und Soldatenstück*

Das Militär war in Preußen neben Kirche, Gericht, Universität und Verwaltung ein weiterer Bereich der Gesellschaft, indem Eide abgelegt wurden, doch war es mehr als ein Bereich unter anderen. Nach Max Weber ist »die Disziplin des Heeres« als »Mutterschoß der Disziplin überhaupt«<sup>1</sup> zu betrachten. Gerhard Oestreich hat herausgearbeitet, daß ein auf die gesamte Gesellschaft ausgreifender Disziplinierungsprozeß hier seine Anfänge hat:<sup>2</sup> Techniken der Menschenführung wurden erprobt, die der Absolutismus auch im Zivilleben zur Anwendung brachte. So wurde nach militärischem Vorbild auch der Verwaltungsbeamte durch Eidnahme zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Schon vor der Wende zum 18. Jahrhundert war der Fahneneid zu einem zentralen Element der »Kriegs-Zucht« geworden.<sup>3</sup> Seit dem großen Kurfürsten schworen alle Soldaten ihrem Landesherrn den Eid der Treue und des Gehorsams<sup>4</sup> und verpflichteten sich damit auf die »Kriegsartikel«. Die Vorschriften für das Soldatenleben hoffte man so im Inneren verankern, die Dienstpflicht zur Gewissenspflicht machen zu können. Denn auch der militärische Eid war mit einer gottanrufenden Formel verbunden und wurde von den Kirchen beider Konfessionen bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein als religiöse Handlung aufgefaßt.<sup>5</sup>

Während des Siebenjährigen Krieges setzte, durch konkrete Kriegshandlungen veranlaßt, ein verstärktes Nachdenken über dieses Institut ein. In diesem Zusammenhang artikulierte sich auch eine Kritik an der Handhabung des Eids als Mittel der Zucht. Unter den kriegerischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts ragt diese nicht nur durch ihre Ausdehnung, sondern auch durch eine Intensität heraus, die sich in enormen Menschenverlusten und Materialschäden manifestierte. »Daß in unsern gesittetern Zeiten der Krieg nichts als ein blutiger Proceß unter unabhän-

<sup>1</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 686.

<sup>2</sup> Siehe dazu Schulze, »Gerhard Oestreichs Begriff ›Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit«.

<sup>3</sup> Den Fahneneid in den Gesamtkomplex der Sozialdisziplinierung zu rücken, hat die Forschung nach Lange bisher versäumt; vgl. Lange, *Der Fahneneid*, S. 298.

<sup>4</sup> Schmoller, »Die Entstehung des preußischen Heeres von 1640 bis 1740«, S. 755.

<sup>5</sup> Lange, *Der Fahneneid*, S. 292.

gigen Häuptern ist, der alle übrige Stände ungestört läßt«, bezeichnet Lessing in seinen *Briefen, die neueste Literatur betreffend* als ein »süßes Trau[m]«. <sup>6</sup> Anders als die vorangegangenen Kabinettskriege erreichte dieser Krieg auch die Zivilbevölkerung – sei es unmittelbar am eigenen Leib, sei es vermittelt durch Zeitungen und andere Publikationen. Die Bürger setzten sich mit der Feder zur Wehr. Neben einem breiten aufklärerischen Rasonnement löste das Kriegsgeschehen eine ausge dehnte literarische Reflexion auf das Militärwesen aus. Unter anderem sind für die Zeit zwischen 1768 und 1822 nicht weniger als 260 »Soldatenstücke« in deutscher Sprache gezählt worden. <sup>7</sup>

Zu diesen zählt auch das Schauspiel *Eid und Pflicht* von Johann Jakob Engel. 1768 war es zur größeren Hälfte fertig, <sup>8</sup> wurde in der Folge jedoch mehrfach umgearbeitet. Erst 33 Jahre nachdem Engel als Einundzwanzigjähriger erste Entwürfe zu seinem Stück gemacht hatte, kam es 1796 auf die Bühne, zwei Jahre nachdem er von Friedrich Wilhelm II. ohne Pensionsansprüche entlassen worden war. <sup>9</sup> So fand die Uraufführung nicht in Berlin statt, wo Engel sieben Jahre lang dem Direktorium des Nationaltheaters angehört hatte und achtzehn Jahre lang als außerordentlicher Professor am Joachimsthaler Gymnasium tätig gewesen war, sondern außerhalb des Königreichs in Hamburg. <sup>10</sup> Die schöne Idee einer »Gerichtsbarkheit der Bühne«, <sup>11</sup> die doch gerade das Nationaltheater als »öffentliche Anstalt des Staats« <sup>12</sup> ermöglichen sollte, war in Preußen nicht zu verwirklichen. Auch nach der Aufführung durch die Schrödersche Schauspielgesellschaft, einem Mißerfolg, hat Engel weiter an seinem einzigen Fünfkakter geschrieben und ihn zu Lebzeiten nicht in den Druck gegeben. So liegt *Eid und Pflicht* nicht früher als in der Ausgabe letzter Hand seiner Schauspiele von 1803 vor.

Für die hinsichtlich seiner Entstehung wie seiner Aufführung, Publikation und Rezeption außergewöhnliche Geschichte des Stücks ist sein Thema entscheidend: Auf Kriegshandlungen des Jahres 1756 anspielend thematisiert es mit Eidestreue und Vaterlandsliebe zwei Formen der Loyalität, die für das preußische Militär- und Verwaltungswesen von zentraler Bedeutung waren. Vor dem historischen Hintergrund des Siebenjährigen Krieges kann Engel zudem einen Loyalitätskonflikt vorführen, dessen Möglichkeit seinen Zeitgenossen allmählich ins Bewußtsein trat.

<sup>6</sup> Lessing, *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, S. 456.

<sup>7</sup> Vgl. von Stockmayer, *Das deutsche Soldatenstück des XVIII. Jahrhunderts*, S. 101–125. Siehe dazu auch Feuchter-Feler, *Le drame militaire*.

<sup>8</sup> Nicolai, *Ehrendächtniss des Herrn Professors Engel*, S. 19; Daffis, *Johann Jacob Engel als Dramatiker*, S. 41.

<sup>9</sup> Engel hatte auf mehrfachen ausdrücklichen Wunsch Friedrich Wilhelms II. endlich die *Zauberflöte* aufführen lassen, als der König im Feld war.

<sup>10</sup> Vgl. Nicolai, *Ehrendächtniss des Herrn Professors Engel*, S. 19; Engel, GS, Bd. 6, S. 276 (Nachschrift des Herausgebers).

<sup>11</sup> Schiller, »Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?«, S. 92.

<sup>12</sup> Ebd., S. 95.

Erst nach der Publikation von *Eid und Pflicht* sollte in den Diskussionen über eine Reform des preußischen Heereswesens ein potentiell konfliktuelles Verhältnis von geschworener Treue zum Kriegsherrn und Vaterlandsliebe thematisiert werden. Neben dem Soldaten betraf dieses Thema nicht nur den Beamten, sondern den Bürger in seinem Verhältnis zu Staat und König überhaupt. Darum kann an Engels Stück eine weit in das 19. Jahrhundert hinein reichende Entwicklung aufgezeigt werden.

Als Auslöser der nach dem Ende des Siebenjährigen Kriegs anhebenden Flut von Soldatenstücken erscheint in literaturgeschichtlicher Betrachtung ein erstes literarisches Werk: Gotthold Ephraim Lessings *Minna von Barnhelm oder Das Soldatenglück*. Goethe erinnert es in den Gesprächen mit Eckermann als »ein glänzendes Meteor. Es machte uns aufmerksam, daß noch etwas Höheres existierte, als wovon die damalige schwache literarische Epoche einen Begriff hatte.«<sup>13</sup> Von Goethes Begeisterung zeugt auch, daß er im Winter 1767/68 gemeinsam mit Corona Schröter und Johann Jakob Engel selbst in diesem Stück auftrat, er in der Rolle des Wachtmeisters, Engel als Major von Tellheim.<sup>14</sup> Auch der Verfasser von *Eid und Pflicht* war mit Lessings Dichtung also bestens vertraut. Tatsächlich lehnten sich viele der späteren Dramen an dieses erfolgreiche Vorbild an. Darüber hinaus konnten sie bei französisch- und englischsprachigen Militärdramen Anleihen machen – schon Lessing hatte das Motiv des drohenden Ehrverlusts aus George Farquhars Drama *The constant couple* übernommen. Spätestens seit Beginn des 17. Jahrhunderts gab es in der europäischen Literatur einen regen grenzüberschreitenden Transfer von dramatischen Motiven, Szenerien und Personenkonstellationen. Eine sich selbst in Gang haltende Zirkulation literarischer Elemente ist zweifellos auch im Fall des Soldatenstücks zu beobachten.<sup>15</sup> Doch ist die inflationäre Entwicklung dieser Gattung durch die Eigengesetzlichkeit des Literaturmarktes und seiner Moden nicht hinreichend zu erklären. Sie ist nicht allein auf ein erstes, vielfach nachgeahmtes Erfolgsstück zurückzuführen, sondern auch auf den Krieg, auf dessen gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen. Die besondere Entwicklung des Soldatenstücks auf deutschsprachigem Boden mag auf einen Statusgewinn Preußens zurückzuführen sein, das aus dem Krieg gestärkt hervorgegangen war.<sup>16</sup> Vor allem aber zeugt die Häufigkeit, mit der Soldaten im 18. Jahrhundert auf die Bühne gebracht wurden, von der im Zusammenhang mit der Verstaatlichung des Militärwesens und dem Aufbau eines stehenden Heeres zu beobachtenden Militarisierung der preußischen Gesellschaft.

Die Söldnerheere der Vergangenheit waren nur im Bedarfsfall ausgehoben und auf begrenzte Zeit dienstverpflichtet worden. Nach dem Westfälischen Frieden trat

<sup>13</sup> Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, S. 442.

<sup>14</sup> Vgl. Schröder, *Johann Jakob Engel*, S. 11.

<sup>15</sup> Siehe dazu Hünig, »Das Soldatenstück des späten 18. Jahrhunderts«.

<sup>16</sup> Ebd., S. 103.

in nahezu allen Territorien des Reichs an ihre Stelle ein stehendes Heer,<sup>17</sup> das durch langfristige Verträge auch in Friedenszeiten an den Landesherrn gebunden war. Friedrich Wilhelm, der »Große Kurfürst« von Brandenburg, leitete 1644 eine Entwicklung ein, die im Königreich Preußen eine besondere Intensität gewinnen sollte. Friedrich Wilhelm I., der »Soldatenkönig«, war bestrebt, das neue Königreich zu den großen europäischen Militärmächten aufrücken zu lassen. Friedrich II. konnte 1740 mit dem Thron den Oberbefehl über eine der vier größten Armeen Europas übernehmen, obwohl Preußen der Fläche seines Territoriums nach an zehnter und seiner Einwohnerzahl nach nur an dreizehnter Stelle rangierte. In keinem anderen Territorium war der Anteil von Militärangehörigen an der Bevölkerung so hoch wie hier.<sup>18</sup>

Der Dichtung sind durch diese Vorgänge nicht einfach dramatisch verwendbare Stoffe und Motive zugefallen. Von einigen Soldatenstücken zumindest, den wenigsten vielleicht, kann gesagt werden, daß sie der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Militarisierung und des Krieges gedient haben. Sie fallen damit in den Gegenstandsbereich einer erweiterten Militärgeschichte.<sup>19</sup> Vor allem zu *Minna von Barnhelm* liegen Studien vor, die Goethes Hinweisen auf die historischen Hintergründe dieses Soldatenstücks gefolgt sind: Lessings Lustspiel sei eine »Ausgeburt des Siebenjährigen Krieges«, heißt es in *Dichtung und Wahrheit*, »die erste aus dem bedeutenden Leben gegriffene Theaterproduktion von spezifisch temporärem Gehalt«. <sup>20</sup> In den »Anspielungen auf merkwürdige Zeitumstände nach dem siebenjährigen Kriege«<sup>21</sup> hat August Wilhelm Schlegel später einen Grund für den Erfolg des zur Ostermesse 1767 erschienenen Stücks gesehen. Neuere Kommentatoren haben deutlich gemacht, daß »es mit zeitgeschichtlichen Tatbeständen vollgesogen«<sup>22</sup> ist. Daß dies auch für *Eid und Pflicht* gilt, läßt der Vermerk erah-

<sup>17</sup> Zum Zusammenhang von Dreißigjährigem Krieg und der Einrichtung ständiger Truppenverbände vgl. Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, S. 213–224.

<sup>18</sup> Von 40.000 Mann bei einer Bevölkerung von 1,65 Millionen im Jahre 1713 wurde die Heeresstärke bis 1740 auf rund 80.000 Mann bei einer Bevölkerung von 2,24 Millionen vermehrt. 1786, im Todesjahr Friedrichs II., standen bei einer Bevölkerung von 5,8 Millionen 195.000 Mann unter Waffen; vgl. Büsch, »Die Militarisierung von Staat und Gesellschaft im alten Preußen«, S. 54.

<sup>19</sup> Nachdem die ältere Geschichtsschreibung das Militär isoliert betrachtet hat, fokussiert die »neue Militärgeschichte« die Wechselwirkungen mit der zivilen Gesellschaft: »Nicht nur der Ausnahme- und Bewährungszustand des Krieges, sondern ebenso die Rolle des Militärs im Frieden, die Normierungs- und Disziplinierungsbemühungen des frühmodernen Staates innerhalb der militärischen Gesellschaft einerseits, und die Wirkungen, die sie auf die sie umgebende ›Zivilgesellschaft‹ andererseits ausgeübt haben, bilden die vorzüglichen Ansatzpunkte einer sozialgeschichtlichen Forschung ›in der Erweiterung‹.« (Kroener, »Militär in der Gesellschaft«, S. 286) Siehe dazu auch Prüve, »Vom Schmuttelkind zur anerkannten Subdisziplin?«.

<sup>20</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 304.

<sup>21</sup> Vgl. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, S. 273.

<sup>22</sup> Saße, *Liebe und Ehe*, S. 25.

nen, mit dem es publiziert wurde: »entworfen unmittelbar nach dem siebenjährigen Kriege«. <sup>23</sup>

Frägt man, wie sich das Bild des Krieges – und das schließt ein: das Bild des Kriegseids – in der Literatur entwickelt hat, <sup>24</sup> sind die Regeln der literarischen Form zu beachten, nach deren Maßgabe er jeweils zur Darstellung kommt. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur »Erfahrungsgeschichte des Krieges«, <sup>25</sup> hat also nicht nur zu berücksichtigen, daß Kriegserfahrungen sich im begrenzten Möglichkeitsraum einer je gegebenen Sprache artikulieren. Darüber hinaus hat er komplexere Formen sprachlicher Darstellung zu berücksichtigen, wie sie poetologisch traditionell als »Gattungen« reflektiert werden. Die thematisch zusammengehörigen Soldatenstücke sind also hinsichtlich ihrer Gattungszugehörigkeit zu unterscheiden. Denn in der Tragödie kann ein anderes Bild des Krieges entstehen als in der Komödie.

Engel hat *Eid und Pflicht* als ein »bürgerliches Trauerspiel« <sup>26</sup> bezeichnet. Er hat sein Stück damit einer Gattung zugeordnet, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem das Häusliche und Familiäre und damit eine neuartige Gefühlskultur zur Geltung gebracht hat. Im privaten, gegen das Öffentliche und Politische geschützten Kreis konnten Formen der Mitmenschlichkeit und der Moralität eingeübt werden, die auf der Bühne zur Darstellung kamen. Die Kommentatoren haben *Eid und Pflicht* in eine Tradition des »rührenden« <sup>27</sup> oder »empfindsamen« <sup>28</sup> bürgerlichen Trauerspiels gerückt. Tatsächlich macht die Häufigkeit, mit der Engel seine Figuren von »Menschlichkeit«, »Menschengefühl« und »Mitleid« reden läßt, für den ersten Blick erkennbar, daß hier ein Ethos der »Empfindsamkeit« propagiert wird. Fraglich ist dagegen, in welchem Sinne dieses Trauerspiel ein »bürgerliches« ist. Wer die Gattung durch den Bezug auf das Familienleben bestimmt und den dramatischen Konflikt vornehmlich in der Gattenwahl entspringen sieht, muß *Eid und Pflicht* eine »thematische Sonderstellung« zuschreiben, »insofern es sich hier um die Bedrohung der empfindsamen Familiengemeinschaft nicht durch Liebesverhältnisse, sondern durch Krieg und Politik handelt«. <sup>29</sup>

<sup>23</sup> Inhaltsverzeichnis o.S., in: Engel, *J.J. Engels Schriften*, Bd. 6.

<sup>24</sup> Hohrath hat dieses Desiderat benannt: »Gerade für die »friderizianischen Kriege«, spätestens für den von einer wahren Explosion von Presseerzeugnissen begleiteten Siebenjährigen Krieg muß die Frage gestellt werden, wie sich breite Schichten der Bevölkerung als politische und moralische Öffentlichkeit(en) zu den Kriegshandlungen verhielten. [...] Nicht nur nach den Vorstellungen von der Rechtmäßigkeit des Krieges in politischer Hinsicht in der politisch-publizistischen Auseinandersetzung ist zu fragen, sondern gerade auch, wie das konkrete Verhalten der eigenen und gegnerischen Armeen im Kriege unter rechtlichen und humanitären Aspekten dargestellt und beurteilt wurde.« (»Spätbarocke Kriegspraxis und aufgeklärte Kriegswissenschaften«, S. 46)

<sup>25</sup> Siehe dazu den Band Buschmann/Carl (Hg.), *Die Erfahrung des Krieges*.

<sup>26</sup> Inhaltsverzeichnis o.S., in: Engel, *J.J. Engels Schriften*, Bd. 6.

<sup>27</sup> Wagner, *Johann Jakob Engels Dramatik und Theorie der Schauspielkunst*, S. 39.

<sup>28</sup> Guthke, *Das deutsche bürgerliche Trauerspiel*, S. 74.

<sup>29</sup> Ebd.

Tatsächlich handelt das Stück vom Einbruch der Inhumanität in den privaten Entfaltungsraum tugendhafter Mitmenschlichkeit. Die Einbruchsstelle ist das Institut des Eids. Durch Eide sind die männlichen Mitglieder der Familie den öffentlichen Dingen der Politik und des Krieges verpflichtet: Eduard ist seinen Eltern entlaufen und gezwungen worden, einen Fahneleid zu leisten. Als gemeiner Soldat muß er in eben jenem Heer dienen, das sein Vaterland besetzt hält. So kommt er als ein feindlicher Soldat in seine Heimatstadt und findet dort seine Familie in äußerster Bedrängnis vor. Ein harter, habsüchtiger Oberst hat die vornehmsten Bürger gefangengesetzt, weil sie eine unerschwingliche Kontribution nicht bewilligen wollen. Nur der Ratsvorsitzende ist auf Ersuchen des menschenfreundlichen Hauptmanns von Brink von einer solchen Behandlung verschont worden. Dem Tod nahe liegt der alte Welldorf im Haus der Familie zu Bett. Dort sieht er auch seinen Sohn wieder. Zur gleichen Zeit aber muß als letzter auch der Vater erfahren, daß der Oberste ihn nun doch als Geisel in die Festung abführen lassen will, wenn er nicht endlich nachgibt und allen Bürgern voran der Kontribution zustimmt. Seine Frau und seine Tochter Luise drängen ihn dazu. Doch Welldorf hat sich durch einen Eid verpflichtet, nie wieder einer Plünderung der Einwohner den Weg zu ebnen. Sein Sohn soll entscheiden. Eduard aber rät ihm zu seiner Freude von der pflichtwidrigen Einwilligung ab. Vergeblich wendet der Sohn sich mit der Bitte um Schonung des Vaters an seinen Oberst. Noch einmal kommt der adelige und edelmütige von Brink, Neffe eines Generals, der Familie zur Hilfe, da er in Eduard inzwischen seinen einstigen Lebensretter wiedererkannt hat. Nachdem der Oberst jedoch in Welldorfs Haus auf dessen Tochter gestoßen ist, vermutet er, von Brink verwende sich allein ihr zu Liebe für den Vater, und zeigt sich unnachgiebig. Als er den Todkranken ergreift, um ihn fortbringen zu lassen, bedroht Eduard ihn mit dem Degen und wird von der Wache abgeführt. Doch der Hauptmann kann die Freilassung des jungen Welldorf bewirken, da er von Kriegsvergehen des Oberst Kenntnis hat und diese publik zu machen droht. Von Brink wird Eduard so zum Freund. Für den alten Welldorf kommt die Rettung zu spät, er stirbt. Seine Hinterbliebenen aber schwören sich am Lager des Toten ewigen Beistand.

Schon sein Handlungsgerüst läßt den Unterschied dieses Trauerspiels zum Lessingschen Lustspiel hervortreten: *Eid und Pflicht* taucht den Siebenjährigen Krieg in ein dunkleres Licht als *Minna von Barnhelm*. Ein vergleichender Blick auf diese beiden Soldatenstücke läßt erahnen, warum das spätere ungleich weniger erfolgreich war als das frühere: Lessing datiert die Handlung seines Stücks auf den 23. August 1763, ein halbes Jahr nach dem Hubertusburger Frieden vom 15. Februar.<sup>30</sup> Der dramatische Konflikt resultiert direkt aus dem Kriegsgeschehen: Die Beziehungen zwischen dem in preußischem Dienst stehenden Major von Tellheim und den anderen Personen des Dramas ergeben sich aus einer Überschreitung sei-

<sup>30</sup> Vgl. Saße, *Liebe und Ehe*, S. 88 f.

ner Dienstbefugnisse.<sup>31</sup> Mehr noch als bei Lessing, der es am Ende zu einer ehelichen Verbindung zwischen einer Sächsin und einem Preußen kommen läßt, tritt »die gehässige Spannung, in welcher sich Preußen und Sachsen während dieses Krieges gegen einander befanden«,<sup>32</sup> bei Engel hervor, der sein Stück in den Kriegsjahren spielen läßt. Beide, der in Sachsen geborene Lessing wie der aus Mecklenburg stammende Engel,<sup>33</sup> handeln in ihren Dramen mit Blick auf die Kontributionseintreibungen von den Folgen der preußischen Okkupation Kur Sachsens, bzw. von der Besatzung selbst. Keiner von beiden steht für die Sache der Besatzungsmacht ein. Während Lessing aber einen in preußischen Diensten stehenden Kurländer zum Helden macht, der Befehl hat, im Thüringer Kreis Kur Sachsens mit aller Härte Kontributionen einzutreiben, den zahlungsunfähigen sächsischen Ständen aber gegen Wechsel eine größere Summe vorstreckt, läßt Engel seinen preußischen Obersten ohne jede Milde gegen die sächsischen Bürger vorgehen. Dabei bestimmt nicht soldatisches Pflichtbewußtsein, sondern ein »böser Wille« (EP, 38) dessen Handeln. Er hat den von ihm auszuführenden Befehl selbst erwirkt – »denn natürlich werden nach den Gesinnungen die Berichte, und nach den Berichten die Befehle gegeben« (EP, 38). Lessing zeigt einen Freigiebigen, der sich durch den Einsatz des eigenen Vermögens aus einem Dilemma zwischen Dienstpflicht und Mitleid befreit, Engel führt einen Habgierigen vor, der »seinen Grausamkeiten durch den Befehl, den er erschlich, die Miene der Pflicht geben kann« (EP, 46). Eine Versöhnung mit diesem Feind ist nicht möglich.

Das poetische Wagnis, eine böse Person einzuführen, deren Charakter im Laufe der Handlung unverändert bleibt, und die Mitglieder einer Familie unverschuldet unter deren Gewalttaten leiden zu lassen, ist Engels offenkundiger Absicht zu einer empfindsamen Kritik des Militärwesens geschuldet. Sie zielt auf einen Mangel an »Menschlichkeit« (EP, 135) und »Menschengefühl« (EP, 147). Wie Lessing mit seinem *Philotas*<sup>34</sup> wandte auch Engel sich unter dem Eindruck des Krieges der Frage zu, wie in machtpolitischen Auseinandersetzungen Humanität gewahrt werden kann. Mit dem Obersten bringt er einen »fühllosen Menschenverächter« (EP, 148) auf die Bühne. Von den anderen Personen des Stücks wird die »Menschheit« zwar in gleichem Maße geachtet, unterschiedlich ist jedoch das Maß des in sie gesetzten Vertrauens. Vertrauensselig ist Luise: »Du baust so viel auf die Menschen!« wird sie von einer Mutter »(mit Wehmut)« (EP, 22) gewarnt, die zunächst allerdings selbst auf die Empathie des Obersten hofft: »Aber wenn er noch Mensch ist; wenn er nicht durchaus alles Gefühl verläugnet – —«. So muß ihr der Hauptmann die Augen öffnen für die Bosheit seiner Vorgesetzten: »Und daß Sie also nur

<sup>31</sup> Ebd., S. 65–80.

<sup>32</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 305.

<sup>33</sup> Engel hat insgesamt 28 Jahre in Mecklenburg gelebt: in Parchim, Rostock, Butzow und Schwerin; vgl. Kaelcke, »Johann Jakob Engel in Mecklenburg«, S. 6.

<sup>34</sup> Vgl. Albrecht, *Streitbarkeit und Menschlichkeit*, S. 20.

ja nicht weiter auf Mitleiden, Menschlichkeit, Großmuth rechnen!« (EP, 38 f.) Mit von Brink stellt Engel dem Obersten einen guten Soldaten gegenüber, der als mitleidsfähig charakterisiert wird (vgl. EP, 40, 152 f.). Unmißverständlich wird Humanität als unerläßliche Grundlage auch des militärischen Handelns postuliert: Der Hauptmann, wird gesagt, diene dem König besser »als Jeder, der ohne Menschlichkeit handelt« (EP, 135) und: »Die Ehre der Könige, wie unser Aller, ruht auf Gerechtigkeit und auf Menschengefühl.« (EP, 147)

Der Konflikt von militärischem Gehorsam und empfindsamer Tugend wird konkret im Verhältnis von »Befehl« und »Gefühl«: Der Oberst hat den todkranken Welldorf auf Befehl des Königs gefangen zu nehmen. »Würd' ein Mann, der nur einen Funken Gefühls besäße, einen solchen Befehl in der Hand, und nicht den bittersten Verdruß in der Seele haben?« (EP, 37), fragt Madame Welldorf sich im Gespräch mit von Brink. Der hat seinerseits von seinem Vorgesetzten »unbedingten Befehl« (EP, 41) erhalten, die Gefangennahme durchzuführen. Die Bürgerin aber will auch in der militärischen Befehlsordnung die Möglichkeit moralischen Handelns aufzeigen: Auch wenn er Order habe, so habe der Oberst »noch Freiheit [...] zu handeln und nicht zu handeln« (EP, 37). Damit verweist sie den Hauptmann auf dessen eigene Lage. Wie der im Gespräch mit der Tochter des Sterbenden deutlich machen will, ist sein Können durch ein Müssen begrenzt:

v. BRINK. Aber was *kann* ich denn mehr?

LUISE. Er ist verloren, wenn Sie ihn von den Seinigen reißen; wenn Sie ihm die Pflege, die Ruhe entziehen.

v. BRINK. (die Achseln zuckend und finster). Das *muß* ich einmal. (EP, 43)

Doch zeigt sich bald, daß dieses Können des Befehlsempfängers durch Mitgefühl entgrenzt werden kann. Der Hauptmann will von seiner Freiheit Gebrauch machen und in Verletzung seiner Dienstpflicht zumindest für Aufschub sorgen: »Aber ich glaube bei Gott! ich will hier nach eigenem Triebe handeln; ich will meinen Befehl überschreiten.« (EP, 51) Später stellt sich heraus, daß der Menschenfreund auch weitergehende Möglichkeiten hat:

EDUARD (immer wärmer). Sie könnten wider Pflicht – wider Befehl – Könnten ihm seine Freiheit erhalten? sein Leben retten? (EP, 56)

Das Handeln des möglichen Retters ist entscheidend für Eduards Verhältnis zur Menschheit. Unter allen Personen des Stücks ist sein Vertrauen in die Humanität am tiefsten erschüttert. Von Brink stellt es wieder her, indem er nicht als soldatischer Befehlsempfänger, sondern als mitfühlender Mensch handelt: »Ich fühle wieder das Leben gut ist« (EP, 157), kann Eduard am Ende sagen: »Sie versöhnen mich mit den Menschen. Ich lebte, wie in einer Räuber- in einer Mörderhöhle. Ich verabscheute sie alle.« (EP, 158)

Die Gesetze der Gattung mögen den glücklichen Ausgang der Lessingschen Komödie vorschreiben. Doch die Ehe zwischen Minna und Tellheim hat einen symbolischen Sinn: Nach Goethe sollte das Schauspiel den ausstehenden Frieden zwischen sächsischen und preußischen Gemütern »im Bilde bewirken«. <sup>35</sup> Zwar läßt auch Engel Kriegsgegner zu Freunden werden, doch endet sein Drama mit dem schuldlosen Tod eines Stadtbürgers und Familienvaters, dessen Charakter so wenig Schwächen erkennen läßt wie sein Handeln Fehler. Die Kritiker zeigten sich unzufrieden: »Ein merkwürdiges, aber kein gelungenes Stück«, <sup>36</sup> urteilt Garlieb Merkel 1804. »Feindselig« und »zerreißend« sei dieses Trauerspiel: »Nur das Gefühl bestürmt es durch die grellste, ergreifende Darstellung einer kläglichen Wirklichkeit.« <sup>37</sup> Einen Mangel an tragischer Wirkung stellt drei Jahre später auch Karl Heinrich Jördens fest: »Aber freilich das Leiden, als bloßes unverschuldetes Leiden, erregt keine innige Theilnahme, sondern erweckt vielmehr Unzufriedenheit, Murren mit dem Himmel in unserer Brust.« <sup>38</sup> So sieht es noch Gervinus: »Eid und Pflicht ist eine lange Marter, auf Peinigung mehr als auf Rührung ausgehend.« <sup>39</sup>

Man könnte diese unerwünschte Wirkung auf einen Mangel an künstlerischem Vermögen zurückführen, der Engel gelegentlich zugeschrieben wird. <sup>40</sup> Daß dieses Stück die Zuschauer teilnahmslos gelassen hat, dürfte jedoch auch darin einen Grund haben, daß sein Schreibenlaß zum Zeitpunkt seiner Erstveröffentlichung bereits mehrere Jahrzehnte zurück lag – in welchem Maße die Wirkung solcher Zeitstücke von dem Wissensstand ihrer Rezipienten abhängig sind, wurde bald bemerkt. <sup>41</sup> Zu vermuten ist, daß die eigene Erfahrung des Krieges Engel davon abgehalten hat, den historischen Stoff in eine den Gesetzen der Gattung und damit den Publikumerwartungen gemäßigere Form zu zwingen. Die von den Kritikern konstatierte Wirkung des Dramas ist berechnet: Nicht ein »Murren mit dem Himmel« wollte Engel erregen, sondern »Unzufriedenheit« mit einem Militärwesen, dessen Inhumanität die dramatische Vergegenwärtigung historischer Kriegshandlungen exemplarisch vor Augen stellt.

<sup>35</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 305.

<sup>36</sup> Merkel, »Eid und Pflicht«, S. 103.

<sup>37</sup> Ebd., S. 111.

<sup>38</sup> Jördens, *Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten*, Bd. 1, S. 465.

<sup>39</sup> Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung*, Bd. 5, S. 497.

<sup>40</sup> Wagner etwa vermißt eine differenzierte Personencharakteristik; vgl. Wagner, *Johann Jakob Engels Dramatik und Theorie der Schauspielkunst*, S. 40.

<sup>41</sup> »Wie viel verliert selbst die vortreffliche Minna, wenn man nicht mit den Umständen des damaligen Krieges vertraut ist!« (Christian Felix Weiße in der Vorrede zu der 1783 in Leipzig erschienenen Ausgabe seiner Lustspiele zit. n. Horst Eberhard Griebel, *Historische Studien zu Gotthold Ephraim Lessings »Minna von Barnhelm« oder »Das Soldatenglück«*. Diss. Würzburg 1978, S. 22) Dazu auch Günther Saße, *Liebe und Ehe*, S. 32.

*Kontributionserpressung und Zwangsrekrutierung*

Mecklenburg-Schwerin war während des Siebenjährigen Krieges zu ständigen Geld- und Naturalieferungen an Preußen gezwungen. Darüber hinaus mußte es gewaltsame Soldatenanwerbungen zulassen. Im Dezember 1758 waren bereits 1.500 Mecklenburger in preußischer Uniform, 8.000 weitere sollten nach dem Willen Friedrichs II. noch folgen. Im Frühjahr 1759 unternahm das Korps Dohna einen »regelrechten Feldzug«,<sup>42</sup> um Rekruten zu werben und Kontributionen einzutreiben. Auch letzteres geschah unter Einsatz von Gewalt: Man drohte mit Brandschatzungen, falls Lieferungen ausbleiben sollten, und setzte die mecklenburgischen Behörden zur Durchsetzung von Zahlungen gefangen.<sup>43</sup> Dieses Vorgehen war nicht unüblich: In Grimma wurden 1762 zahlungsunwillige Bürger in Arrest genommen;<sup>44</sup> in Leipzig wurde im Januar 1763 der gesamte Stadtrat gefangen gesetzt, um Kontributionen zu erpressen.<sup>45</sup> Von einem früheren Vorfall berichtet eine 1757 erschienene Schrift:

Da der Rath von Leipzig sich weigerte, die verlangte Geld-Summe von 600000. Rthlr. zu erlegen, so wurde ihm mit Execution gedrohet. Diese Bedrohung wurde auch in der That erfüllet. Der Rath mußte also von der Bürgerschaft das Geld erpressen, um es einem Fürsten, welcher kein Recht und keine Herrschaft über die sächsischen Unterthanen hat, zu überliefern.<sup>46</sup>

*Eid und Pflicht* wurde von einem Zeugen dieser Geschehnisse geschrieben. Laut Nicolai hat Engel den alten Welldorf dem eigenen Großvater nachgebildet: Während des Krieges war der in Parchim lebende Kaufmann und Ratsherr Jakob Brasch von der preußischen Armee in Geiselhaft genommen worden.<sup>47</sup> Der Enkel unterstreicht in seinem Trauerspiel den rücksichtslosen Gewalteinsatz der Besatzungsmacht: »Man hat uns hier bis auf's Blut, bis auf's Leben gemartert«, läßt er Welldorf berichten, »man hat hier Forderungen gemacht; – Forderungen ohne Ziel, ohne Ende.« (EP, 81) Dabei habe man mit »Plünderung und Verheerung« (EP, 81f.) gedroht. Schließlich sei er, nachdem er einwilligen mußte, das Geforderte aufzubringen, vom Besatzer getäuscht worden: »Hand und Siegel« (EP, 82) habe der gegeben, diese Forderung sei die letzte. Stärker noch wird im Stück die Gewalttätigkeit der Geiselnahme unterstrichen. Wie Merkel berichtet, war der junge Engel

<sup>42</sup> Groehler, *Die Kriege Friedrichs II.*, S. 120.

<sup>43</sup> Karge, *Die Geschichte Mecklenburgs*, S. 102.

<sup>44</sup> Lorenz, *Die Stadt Grimma*, S. 735.

<sup>45</sup> Ebd., S. 736.

<sup>46</sup> [Anon.], *Gründliche Untersuchung der Preußischen Unternehmungen in Sachsen nach dem Natur- und Völkerrechte*, S. 13.

<sup>47</sup> Vgl. Nicolai, *Ehrengedächtniss des Herrn Professors Engel*, S. 19.

bei der Gefangennahme seines Großvaters zugegen und hat sich dabei ebenso verhalten wie Eduard in seinem Stück: Er hat Brasch aus dem Griff des preußischen Offiziers befreit und gegen diesen den Degen gezogen.<sup>48</sup> Immer wieder habe Engel sich später an diesen Vorfall erinnert »und, indem er die möglichen Folgen überlegte, und die Umstände, unter denen er noch anziehender gewesen wäre, ersann er sich eine rührende Geschichte«.<sup>49</sup>

Zu den Umständen, die Engel dem historischen Vorfall hinzugefügt hat, gehört die Situation des entlaufenen Sohns, der als Soldat im Dienst eben jenes Königs steht, der die Gefangennahme seines Vaters angeordnet hat. Diese Umstände sind einem historischen Geschehen nachgebildet, das unter den Zeitzeugen großes Aufsehen erregt hat. Jördens erinnert seine Leser 1806 daran, »daß Friedrich 2. die Sächsischen Soldaten 1756 zwang in seine Dienste zu treten«.<sup>50</sup> Wenige Jahre zuvor hatte Archenholz, der selbst auf preußischer Seite gekämpft hatte, in seiner *Geschichte des siebenjährigen Krieges* an die Außergewöhnlichkeit dieses Vorgangs erinnert: »Diese Handlung Friedrichs, ein ganzes Heer eines fremden Fürsten zu zwingen, dem Eroberer in geschlossenen Kriegsscharen zu dienen, ist in der Weltgeschichte ohne Beispiel.«<sup>51</sup>

Mit dem Einmarsch preußischer Truppen in Sachsen hatte 1756 der Krieg begonnen.<sup>52</sup> Schon in den ersten Wochen mußte die sächsische Armee bei Pirna kapitulieren. 70.000 preußische Soldaten marschierten am 29. August 1756 in Sachsen ein und besetzten am 10. September die Hauptstadt Dresden. Unmittelbar nach der Kapitulation befahl der preußische König dem mit den Verhandlungen betrauten Prinzen Moritz von Anhalt-Dessau, die sächsischen Verbände in das preußische Heer einzugliedern. Die Kapitulations- und Übernahmeeremonie begann am Morgen des 17. Oktobers:<sup>53</sup> Die preußischen Einheiten bildeten ein Spalier, durch das die sächsischen Regimenter an die Elbe marschieren mußten, um dort eine Brücke zu passieren und in einen offenen Kreis aus preußischen Soldaten einzurücken. Statt des zu erwartenden Statuswechsels vom Kombattanten zum Kriegsgefangenen erfolgte hier die Zwangseingliederung in das bisher feindliche Heer: Moritz von Anhalt-Dessau, der den Oberbefehl über die sächsischen Regimenter führen sollte, verlangte diesen den preußischen Kriegseid ab.

<sup>48</sup> Merkel, »Eid und Pflicht«, S. 104.

<sup>49</sup> Ebd., 105.

<sup>50</sup> Jördens, *Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten*, Bd. 1, S. 464.

<sup>51</sup> Von Archenholz, *Geschichte des siebenjährigen Krieges*, S. 37.

<sup>52</sup> Siehe dazu Bode, 1756. *Der Beginn des Siebenjährigen Krieges in Sachsen*.

<sup>53</sup> Siehe dazu von Salisch, *Treue Deserteure*, S. 128–137.

*Der preußische Fahneid*

Auch im militärischen Bereich, hier wohl zuerst, diente der Eid als Instrument der Zucht. Im 18. Jahrhundert hing der Erfolg der Armeeführung in hohem Maße von der Motivation und Disziplin der Truppen ab. Stets drohten Desertionen, vorschnelle Rückzüge und Kapitulationen. Die Einsatzbereitschaft der Soldaten suchte man durch physische wie metaphysische Mittel zu steigern. Zunächst mußten neben der Ausrüstung mit Waffen, Uniformen, Zelten und Feldgeschirr die Verpflegung und die medizinische Versorgung sichergestellt werden. Nicht zuletzt hatten die Soldzahlungen regelmäßig zu erfolgen – wie der für die begrenzte Dauer einer kriegerischen Auseinandersetzung verpflichtete Landsknecht älterer Tage hatte auch der *miles perpetuus* in erster Linie ein finanzielles Interesse. Im Unterschied zu jenem konnte dieser, da er auch in Friedenszeiten im Dienst war, einer auf Ordnung und Gehorsam zielenden Disziplinierung unterzogen werden.

Foucault hat die »Entdeckung des Körpers als Gegenstand und Zielscheibe der Macht«<sup>54</sup> beschrieben, die eine »peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte«<sup>55</sup> nach sich zog. Die Subordination, die sich durch Körperstrafen und Dressur erzwingen ließ, blieb allerdings an die optische Präsenz der disziplinierenden und strafenden Gewalt gebunden. Die Disziplinierung konstituierte eine Ordnung der Sichtbarkeit: Die Vorschriften für sämtliche militärischen Operationen sahen vor, daß die Vorgesetzten ihre Untergebenen jederzeit im Auge behielten. Der Gehorsam endete, sobald es den Soldaten gelang, sich dieser Aufsicht zu entziehen.<sup>56</sup> Darum mußte die Macht der militärischen Führung ausgedehnt werden auf ihre Seelen.

Metaphysische Mittel sollten es ermöglichen, über die Grenze menschlicher Disziplinargewalt hinauszugehen. »Ohne Gottesfurcht«, bemerkt Carl Gottfried Wolff 1776 in seinem *Versuch über die sittlichen Eigenschaften und Pflichten des Soldatenstandes*, »ist der gemeine Soldat ein wildes Thier, dessen Wuth durch Mangel und Schläge zwar zurückgehalten, aber nie gänzlich ausgerottet wird.«<sup>57</sup> Ähnlich heißt es einige Jahre später in einem *Versuch über die Kunst junge Soldaten zu bilden*, vor allem sei »die Religion einem Soldaten unentbehrlich.«<sup>58</sup> Zwar ist dem Verfasser bewußt: »Der Staat braucht den Körper mehr, als seine Seele«,<sup>59</sup> gleichwohl betont er die Notwendigkeit einer Aufsicht über das Innere des Soldaten. Zum einen soll die Vorstellung eines Gottes, der auch die Seelen kennt und an diesen noch nach dem Tode seine Strafe vollziehen wird, abschreckend wirken: Die

<sup>54</sup> Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 174.

<sup>55</sup> Ebd., S. 175.

<sup>56</sup> Bröckling, *Disziplin*, S. 76. Zur »Soldatendressur« ebd., S. 66–73.

<sup>57</sup> Wolff, *Versuch über die sittlichen Eigenschaften und Pflichten des Soldatenstandes*, S. 38.

<sup>58</sup> Eckard, *Versuch über die Kunst junge Soldaten zu bilden*, S. 13.

<sup>59</sup> Ebd., S. 15.

Aussicht auf »zeitliche Strafe«<sup>60</sup> soll ergänzt werden durch eine »Furcht vor der ewigen Strafe«.<sup>61</sup> Zum anderen soll Religion eine Ausdehnung der Überwachung auf das dem menschlichen Auge Entzogene ermöglichen: »Was soll ihn von Unmenschlichkeiten abhalten, an Orten, wo ihn niemand sieht und strafen kann, wenn es nicht die Furcht vor Gott ist?«<sup>62</sup> Aus diesen Gründen vermerkt auch der Artikel »Kriegs-Zucht« in Krünitz' *Oekonomisch-technologischer Encyclopädie*, da sie »die besten Bewegungsgründe zur Treue und Tapferkeit« gebe, sei die Religion das »beste Mittel [...], den gemeinen Mann zu regieren«.<sup>63</sup> Ihr verdanke sich der große Erfolg der brandenburgisch-preußischen Armee:

Seit der Regierung des Kurfürsten Friedrich Wilhelm des Großen, fing die brandenburgische Kriegs- und Manns-Zucht an, ein Muster der übrigen zu werden; und der gute Grund, welchen dieser vortreffliche Fürst legte, wurde auf seine Nachfolger vererbt, befolgt, und mit manchen guten Zusätzen bereichert. Gottesfurcht, als die Quelle aller Tugenden und alles Guten war es, was dem brandenburgischen Soldaten durch die Kriegs-Artikel eingeschärfet wurde.<sup>64</sup>

Der erste der preußischen Kriegsartikel von 1713 schreibt vor, jeder Soldat müsse »sich eines Christlichen und Gottesfürchtigen Wandels befeißigen«. Dazu wurde nicht nur die Teilnahme am Gottesdienst gezählt, sondern auch die Unterlassung jeden »Mißbrauchs des allerheiligsten Namens GOTTes und seiner Sakramente«. Verboten waren vor allem »Fluchen und Schwören bey Strafe des Stockhauses, Pfahls, Spieß-Ruthen, oder anderer *arbitrairen* Strafe«.<sup>65</sup> Durch dieses Verbot suchte die Armeeführung ihre alleinige Verfügungsgewalt über den Schwur abzusichern. Um die Wirksamkeit der Schwurzeremonie zu erhöhen,<sup>66</sup> mußte der Mißbrauch, das heißt jeder andere, vor allem der magische Gebrauch des göttlichen Namens unterbunden werden: Der zweite Kriegsartikel bestimmt, daß »welcher Soldat den allerheiligsten Namen GOTTes durch Beschwerung der Waffen, Festmachen, oder

<sup>60</sup> Ebd., S. 13.

<sup>61</sup> Ebd., S. 14.

<sup>62</sup> Ebd., S. 13.

<sup>63</sup> Krünitz, Art. »Kriegs-Zucht«, S. 350.

<sup>64</sup> Ebd., S. 361 f.

<sup>65</sup> *Königs Friedrichs Wilhelms in Preussen neu approbirte Kriegs-Articul vor die Unter-Officierer und gemeine Soldaten, sowol von Infanterie und Dragoner als auch Cavallerie und Artillerie, de Anno 1713*, in: Lünig, *Corpus Iuris Militaris*, Bd. 2, S. 928.

<sup>66</sup> Ein soldatisches Selbstzeugnis des Siebenjährigen Krieges verdeutlicht, daß diese Zeremonie nicht immer die beabsichtigte Wirkung hatte: »Man führte uns in ein Gemach, so groß wie eine Kirche, brachte etliche zerlöcherete Fahnen herbey, und befahl jedem einen Zipfel anzufassen. Ein Adjutant, oder wer er war, las' uns einen ganz Sack voll Kriegsartikel her, und sprach uns einige Worte vor, welche die mehrern nachmurmelten; Ich regte mein Maul nicht – dachte dafür was ich gern wollte – ich glaube an Aennchen; schwung dann die Fahne über unsere Köpfe, und entließ uns.« (Bräker, *Lebensgeschichte und Natürliche Abentheuer des Armen Mannes in Tockenburg*, S. 155)

andere dergleichen verbothene Teufels-Künste und Zaubereyen mißbrauchet [...] nach Göttlichen und weltlichen Gesetzen sein Leben verlohren«<sup>67</sup> hat. Allein der gottesfürchtige Soldat konnte durch einen Eid wirksam gebunden werden.<sup>68</sup>

Zur Zeit der Landsknechte wurde auf die formale Ausgestaltung der Zeremonie wenig Wert gelegt. Die Knechte wurden kollektiv vereidigt. Das wichtigste Merkmal der Zeremonie ist das Zusammentreten im »Ring«, der im Mittelalter generell üblichen Versammlungsform für Handlungen mit Rechtscharakter.<sup>69</sup> Diese hat sich bis ins 18. Jahrhundert erhalten. Eine Instruktion zum preußischen Infanteriereglement von 1726 lautet:

Wann ein *Regiment* zur neuen Fahne schweren soll, und der Kreyß geschlossen, auch das Gewehr präsentiret worden, soll der *Auditeur* solchen Regiments eine kleine Rede halten, und die Kriegs-*Articul* verlesen; Wann solches geschehen, und der Prediger das Gebeth gethan, daß GOTT durch seine Gnade jeden Soldaten vor dem Meyneidt bewahren und regieren wolle, bey allen Begebenheiten bey der Fahne bis auf den letzten Bluts-Tropffen treu zu bleiben, und die *Officers* und Soldaten die Finger aufgehoben, lieset der *Auditeur* den Eydt langsam und deutlich vor.<sup>70</sup>

Als Schwurgebärde ist sowohl eine Form mit zwei als auch eine mit drei erhobenen Fingern überliefert.<sup>71</sup> *Der vollkommene Teutsche Soldat* Flemings gibt die Schwurfingerdeutung einer sächsischen Instruktion wieder, die ganz auf den Transzendenzbezug abhebt:

Erklärung des Eydes. Es werden drey Finger aufgehoben, als nemlich der Daumen, durch welchen GOTT der Vater zu verstehen, der Zeiger, der den Sohn GOTTes andeutet, und der mittlere Finger, der den Heiligen Geist bedeutet. Die letzten zwey Finger werden über sich in der Hand geneigt: Der erste bedeutet die kostbare Seele, unter

<sup>67</sup> *Königs Friedrichs Wilhelms in Preussen neu approbirte Kriegs-Articul vor die Unter-Officierer und gemeine Soldaten, sowol von Infanterie und Dragoner als auch Cavallerie und Artillerie, de Anno 1713*, in: Lünig, *Corpus Iuris Militaris*, Bd. 2, S. 928.

<sup>68</sup> »Sein Vaterland und seine Befehlshaber werden sich auf den Eyd, durch den er sich bey dem Antritt seines Standes, zur Treue und zum Gehorsam verbindlich macht, sicher verlassen dürfen. Er ist von der Wichtigkeit und Verbindlichkeit dieser feyerlichen Handlung zu vollkommen überzeugt, als daß er sie für einen leeren Gebrauch halten, seine Fahne, diesen stummen Zeugen seines Eydes, verlassen, oder demselben sonst auf irgend eine Art zuwider handeln sollte, wenn er es auch ohne Furcht für der zeitlichen Strafe thun könnte.« (Wolff, *Versuch über die sittlichen Eigenschaften und Pflichten des Soldatenstandes*, S. 43 f.)

<sup>69</sup> Vgl. Möller, *Das Regiment der Landsknechte*, S. 40.

<sup>70</sup> *Instruction über einige Puncte, des von Sr. Königl. Majestät in Preußen unterm 1. Martii 1726 emanirten allergnädigsten Reglements vor die Infanterie*, wornach das *General-Auditoriat* und Kriegs-Gericht / auch Ober- und *Regiments-Auditeurs* sich zu achten haben; vom 22. April 1726. (Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 3. Teil, 1. Abteilung, Nr. CCIV, Sp. 473–476, 473)

<sup>71</sup> Vgl. Möller, *Das Regiment der Landsknechte*, S. 41 f.; Lange, *Der Fahneleid*, S. 253–256.

dem die Menschheit verborgen lieget; der fünfte und kleine Finger den Leib, als der dagegen der Seelen Kleid zu verstehen. Die ganze Hand bedeutet euren GOTT und Schöpfer, der alle Creaturen in Himmel und auf Erden erschaffen hat.<sup>72</sup>

Daß die Soldaten sich gegenüber ihrem Landesherrn wie gegenüber Gott verpflichteten, machte auch der Wortlaut der mit den Kriegsartikeln des Jahres 1713 erlassenen Schwurformel deutlich: »Wir schwören, daß Unserm allergnädigsten Könige und Krieges-Herrn, wie auch Dero Königreich und Landen, wir getreu, gehorsam, willig und redlich dienen [...] So wahr uns GOTT helfe, und sein heiliges Wort durch Christum JESum Amen.«<sup>73</sup> Wer diesen Fahneneid brach, setzte sich also nicht nur der menschlichen, sondern auch der göttlichen Gerichtsbarkeit aus. Die Instruktion zum Infanteriereglement von 1726 schreibt vor, daß »einem neuen angeworbenen Kerl zuförderst der Meyneydt und die daraufgesetzte Göttliche Straffe wohl expliciret«<sup>74</sup> werden solle.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Fleming, *Der Vollkommene Teutsche Soldat*, S. 142.

<sup>73</sup> Die Eidformel lautete seit 1713: »Wir schwören, daß Unserm allergnädigsten Könige und Krieges-Herrn, wie auch Dero Königreich und Landen, wir getreu, gehorsam, willig und redlich dienen, was die verfassete und uns vorhin vorgelesene Articul und publicirte Edicta in sich begriffen, nach äußerster Möglichkeit thun und lassen, allen Seiner königl. Maj. und Dero Landen Feinden, mit Leib und Blut, so lange wir in Dero Diensten seynd, es sey im Felde, Besatzungen, zu Wasser oder Lande, in Schlachten, Scharmützeln, Stürmen, oder durch was Gelegenheit es sonst geschehen kann und mag, tapfern und männlichen Widerstand thun, auch uns nach unserem äußersten Vermögen dahin befeißigen wollen, damit allerhöchstgedachte Seine Kon. Maj. und Dero Armee, auch Königreich, Länder und Leuten, Schaden, Verderb und Nachtheil durch uns, so viel immer möglich verhindert und abgewendet, dargegen aber deren Nutz und Wohlfahrt nach unsern besten Verständniß gesucht, geschaffet und befördert, auch für allen Unglück verwarnet werden mögen. Wir wollen auch denen Befehlshabern, so über uns zu gebieten, in dem, was zu Sr. Kön. Maj. und Dero Armee Nutz und Besten, in Wachten, Arbeiten und sonsten andern fürfallenden Nothwendigkeiten, von ihnen uns anbefohlen und verordnet wird, schuldigen Respect und Gehorsam leisten, von denen Compagnien und Fahnen darunter wir gehören, es sey im Felde, Lager, Marchen und Guarnisonen nicht weichen, oder uns heimlich verbergen, sondern derselben, so oft es uns angesaget wird auch solange ein solches unser Leben und Gesundheit zulasset, standhaftig auch willig und gerne folgen, und uns sonst, nach Besage und Anleitung bemeldter Articuln sowohl in einem als andern also erzeigen wollen, wie fleißigen und getreuen, auch gehorsamen, ehrlichen und unverzagten Officierern, Soldaten und Kriegs- Leuten es gebühret und wohl anstehet, auch eines jeden Amt erfordert. So wahr uns GOTT helfe, und sein heiliges Wort durch Christum JESum Amen.« (Lünig, *Corpus Iuris Militaris*, Bd. 2, S. 930)

<sup>74</sup> Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, 3. Teil, 1. Abteilung, Nr. CCIV, Sp. 474.

<sup>75</sup> Ein Brief des preußischen Musketiers Johann Jakob Dominicus von 1759 läßt vermuten, daß diese Praxis durchaus geeignet war, beim Eidgeber eine Gewissensangst zu erzeugen, die ihn zur Pflichterfüllung antrieb: »Viele von uns werden abtrünnig, ich will aber [...] den Eydt nicht brechen, sondern will Gott und dem Könige getreu bleiben.« (*Aus dem siebenjährigen Krieg. Tagebuch des preußischen Musketiers Dominicus*, hg. von Dietrich Kerler, München 1891, S. 6, zit. n. Lange, *Der Fahneneid*, S. 300)

Auch an der militärischen Eidpraxis ist die Instrumentalisierung der Religion durch einen zentralistischen Staat zu beobachten, in dem alle Untertanen innerlich an den König gebunden sein sollten. Die Hervorhebung des Gottesbezugs betont eine sakrale Qualität des Fahneids, die für das Söldnerwesen des 16. und 17. Jahrhundert von weit geringerer Bedeutung war. Die Landsknechte schworen in erster Linie, weil sie lese- und schreibunkundig waren, sich auf die Artikelsbriefe also nicht durch Unterschrift verpflichten konnten. Diese Urkunden, Vorläufer der späteren Kriegsartikel, hatten ursprünglich den Charakter eines freien, zweiseitigen Vertrags, dessen Inhalt vor der Beschwörung zwischen den Parteien verhandelt wurde, aber auch danach neu ausgehandelt werden konnte.<sup>76</sup> Bestraft wurde der Vertragsbruch, nicht der Eidbruch als solcher. So wenig der Eidgeber sich Gott gegenüber verpflichtete, so wenig ging er eine allgemeine Treuepflicht gegenüber seinem Kriegsherrn ein. Die Landsknechte verdingten sich an den Meistbietenden und leisteten Kriegsdienst auf Zeit gegen Bezahlung. Ihre Pflicht erschöpfte sich in der Erfüllung eines Geschäftsvertrags. Damit waren wesentliche Elemente der mittelalterlichen Treue- und Lehnseide für lange Zeit außer Kraft gesetzt.

Erst mit dem Aufbau stehender Heere in den Territorialstaaten des 18. Jahrhunderts wurde die Treuebindung wieder zu einem zentralen Bestandteil der Eidverpflichtung. Im Zuge dieser Entwicklung wurde nach Lange jedoch »die Vorstellung von der gegenseitigen Verpflichtung militärischer Vertragspartner durch die einseitige Befehls- und Disziplinargewalt des zunehmend absolut herrschenden Kriegs- und Landesherrn ersetzt«.<sup>77</sup> Die von Buschmann und Murr vertretene These, daß Treueverhältnisse generell durch Wechselseitigkeit gekennzeichnet sind, kann für das Militär des 18. Jahrhunderts also nur sehr eingeschränkt gelten.<sup>78</sup> Die Artikelsbriefe hatten bereits in der Zeit zwischen 1500 und 1650 den Charakter von Verträgen auf Gegenseitigkeit allmählich verloren: Sie wurden in »Zucht- und Arbeitsordnungen« umgewandelt, in »einseitig diktierte militärische Strafgesetzbücher, in christliche Moralprogramme, die wie die landesherrlichen Sittenmandate und Polizeiordnungen durch eine Kombination von weltlichen und kirchlichen Verboten und Argumenten charakterisiert waren«.<sup>79</sup> Diesen Charakter hatten noch die Kriegsartikel im Zeitalter der Aufklärung.

Das Religiöse aber gehörte nicht nur zu den durch die Artikel geregelten Lebensbereichen. Religiös war auch die Verpflichtung des Soldaten auf diese Regeln selbst. Die Einschwörung bei Gott zielte auf eine innere Verankerung der militärischen

<sup>76</sup> Siehe dazu Baumann, *Das Söldnerwesen*, S. 102–105.

<sup>77</sup> Lange, *Der Fahneid*, S. 39.

<sup>78</sup> »Gleichwie das Treueverhältnis angelegt ist, es gehorcht in der Regel dem grundlegenden Prinzip der Reziprozität, in dem der im Treueschwur versprochenen Leistung immer eine Gegenleistung im Sinne einer auf Ausgleich bedachten Ökonomie eines wechselseitigen Gebens und Nehmens gegenübersteht.« (Buschmann/Murr, »Treue: als Forschungskonzept?«, S. 21)

<sup>79</sup> Burschel, »Zur Sozialgeschichte innermilitärischer Disziplinierung«, S. 972.

Normen. Die Dienstpflicht sollte zu einer Gewissenspflicht werden, durch die der Soldat nicht einem menschlichen Vertragspartner, sondern einer transzendenten Instanz verbunden war. Vermittelt wurde sein Verhältnis zu Gott jedoch durch eine Militärführung, die auch darüber entschied, welche Normen ihm einverseelt werden sollten. Ein grelles Licht auf die »Einseitigkeit der Eidbindung im Zeitalter des Absolutismus«<sup>80</sup> werfen die Berichte vom preußischen Umgang mit Kriegsgefangenen im Jahr 1756. Der Versuch, die Angehörigen der sächsischen Armee zu einem Eid auf den König von Preußen zu zwingen, läßt erkennen, daß die Einschwörung als ein Mittel der Unterwerfung aufgefaßt wurde.

Um eben diese gewaltsame Eidnahme und ihre Folgen für das Innenleben des Eidgebers kreist *Eid und Pflicht*. Der Titel des Dramas läßt sich auf beide, auf den jungen wie auf den alten Welldorf beziehen: Dieser hat seinen Mitbürgern einen »Schwur« (EP, 82) getan, keine weiteren Forderungen der Besatzungsmacht anzuerkennen, jener hat einen Fahneid geschworen, und zwar einen »unseligen Eid«, einen »Eid wider Vaterland und Gewissen« (EP, 84). Daß der Eid des Sohnes im Laufe der Arbeit an diesem Stück gegenüber dem des Vaters an Bedeutung gewann, läßt die Folge der Titel erkennen, die Engel ihm geben wollte: Zunächst sollte es mit *Die Geißel*, später mit *Der Eid* und dann mit *Erzwungener Eid* überschrieben sein, bevor es unter dem Titel *Eid und Pflicht* gedruckt wurde.<sup>81</sup> Erzwungen ist allein Eduards Eid.

Engels Drama enthält keine mimetische Darstellung der Vereidigung, ihre Umstände werden diegetisch vergegenwärtigt: Eduard berichtet, man habe ihn »gefangen und gemißhandelt« (EP, 62) und durch »Entziehung aller Nothwendigkeiten« (EP, 61) zum Eid gezwungen. Der Feind sei so weit gegangen, den Gefangenen »in einen verpesteten Winkel zu werfen, und bis zum Meineid zu martern« (EP, 61). Nicht allein physische Gewalttätigkeit soll die Empörung des Zuschauers hervorrufen. Der so erzwungene Eid war nicht Eduards erster:

Ich hatte die festesten, heiligsten Vorsätze gefasst. Ich hatte meinem Fürsten geschworen und wollte kein Meineidiger werden; tausendmal eher mein Leben lassen. – Aber Hunger, Durst, Nacktheit – alles Unerträgliches, was Sie Sich denken können – – (EP, 20)

Durch die Ablegung des zweiten Eids hat Eduard also eine bestehende Eidespflicht verletzt. Er ist als entlaufener Sohn seines Vaters und als Soldat seines Fürsten in Kriegsgefangenschaft geraten. Daß er der eigentliche Held dieses Trauerspiels ist, verdeutlichen Engels Bemühungen um eine differenzierte Charakterdarstellung: Eduard, der sich auch nach seiner Rückkehr in das väterliche Haus »wild und unbändig und hartnäckig« (EP, 121) zeigt, ist nicht unverschuldet, sondern aufgrund dieser Charakterschwäche durch »Unbesonnenheiten – jugendliche Verir-

<sup>80</sup> Ebd., S. 44.

<sup>81</sup> Vgl. »Nachschrift des Herausgebers«, in: Engel, J.J. *Engels Schriften*, Bd. 6, S. 276 f.

rungen« (EP, 19) in die Hände des Feindes geraten und sieht in sich selbst »einen Undankbaren – Entlaufenen – einen Elenden, der alle Rechte des Sohns verwirkt hat« (EP, 19). Sein tragisches Schicksal wird mit historischem Stoff ausgestaltet: Engel versetzt seinen Helden in die Lage der im preußischen Zwangsdienst stehenden Sachsen. Und zwar macht er die Gewaltsamkeit, die sie erdulden mußten, kenntlich als eine metaphysische, als Gewissenszwang: »Mich wider Vaterland, Gott und Natur, wider Alles, was Menschen heilig ist, zu empören! – (auf das Herz deutend) mich hier, hier im Innersten Elend zu machen!« (EP, 61) Das ist es, was der Dramatiker diesen Soldaten beklagen läßt: eine Vergewaltigung der Seele. Den militärischen Theorien der Menschenführung entsprechend wird der Eid hier als ein Instrument dargestellt, das den Zugriff auf das Innere ermöglicht. Im Trauerspiel aber wird ein Gewissenhafter in einen tiefen Konflikt gestürzt. Genau diese Unmenschlichkeit weckt jene Zweifel an der Menschheit in ihm, auf deren Überwindung das Drama zustrebt. Daß Engel diese Zweifel in den Horizont der Theodizee rückt, läßt erahnen, daß die Ereignisse des Siebenjährigen Krieges das Weltvertrauen der Zeitzeugen nicht weniger erschüttert haben als das zeitnahe Erdbeben von Lissabon: »Glaube mir: es wird Rechtschaffenheit unter Menschen wohnen, so lange Vorsehung dort oben wohnt« (EP, 158), mit diesen Worten versucht von Brink das Gottvertrauen des Zweifelnden wiederherzustellen.

### *Eine Ausgeburt der Kriegspublizistik*

Engel mag bei der Gefangennahme seines Großvaters in Mecklenburg zugegen gewesen sein. Die Einschwörung der sächsischen Armee bei Pirna hat er selbst nicht erlebt. Gleichwohl kann auch hier von einer »Kriegserfahrung« die Rede sein, wenn die Verwendung des Begriffs sich auf nicht nur sprachlich, sondern auch drucktechnisch vermittelte Kriegsereignisse erweitern läßt. Neuerdings ist verstärkt darauf hingewiesen worden, daß der Siebenjährige Krieg auch ein Medienereignis war.<sup>82</sup> Der kommunikationstechnische Verbund von Presse und Post hatte eine Ausbreitung des Zeitungswesens in ganz Europa ermöglicht. »Ich habe in vierzig Jahren nicht so viel Zeitung gelesen, als seit vier Wochen«, schreibt Gellert in einem Brief vom September 1757, »und es ist mir etwas geringes, in die Schenke nach Meineweh zu gehen, und da zu warten, bis die Post ankömmt.«<sup>83</sup> Der Krieg entfachte ein breites Interesse an den neuen Printmedien und trieb damit deren Verbreitung voran. Mit geringer Zeitverzögerung konnten die Leser die militärischen

<sup>82</sup> Siehe etwa den von Adam und Dainat herausgegebenen Band *Krieg ist mein Lied. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien*.

<sup>83</sup> Gellert, Brief an den Kommissionsrat Wagner vom 21. September 1757, in: *C.F. Gellerts sämtliche Schriften*, Bd. 5, S. 241–242, 242.

Auseinandersetzungen nachvollziehen. Neben den periodisch erscheinenden Druckerzeugnissen ermöglichte dies eine Vielzahl von Flugschriften.

»Man hat vielleicht noch in keinem Kriege so häufig und unermüdet mit der Feder gefochten, als in dem gegenwärtigen. Die bey dieser Gelegenheit herausgekommenen Schriften, machen schon einige starke Bände aus«,<sup>84</sup> war bereits 1757 festzustellen. Nach der preußischen Okkupation Sachsens weiteten diese schriftstellerischen Gefechte sich aus. Die Zahl der Flugschriften nahm in den ersten beiden Kriegsjahren rasch zu.<sup>85</sup> Die Druckerzeugnisse richteten sich nicht allein an Entscheidungsträger und Gelehrte. Vielmehr ist davon auszugehen – dafür spricht nicht zuletzt ihre große Zahl –, daß sie Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland bereits von einer breiten politisch interessierten Öffentlichkeit abgenommen wurden.<sup>86</sup> Ihr Zweck war es, auf allen Ebenen die öffentliche Meinung zu beeinflussen:<sup>87</sup> auf der Ebene der hohen Politik durch Staatsschriften, königliche Stellungnahmen oder kaiserliche Circular-Rescripten, auf der Ebene des größeren Lesepublikums durch anonyme Flugschriften. Da die meisten dieser Veröffentlichungen entweder von den Kabinetten der Kriegsparteien selbst, oder im Auftrag, zumindest aber mit Billigung der Regierungen entstanden, sind sie als Propaganda zu behandeln. Vor allem enthalten sie gegenseitige Anschuldigungen und darauf antwortende Rechtfertigungen.

Ihren Lesern haben diese Publikationen eine Teilnahme am Kriegsgeschehen aus der Distanz ermöglicht. »Welchen stärkeren Einfluß nach und nach die Kriegsbegebenheiten auf unsere Gesinnungen und unsre Lebensweise ausübten«, erinnert Goethe: »Das Jahr 1757, das wir noch in völlig bürgerlicher Ruhe verbrachten, wurde dem ungeachtet in großer Gemütsbewegung verlebt. Reicher an Begebenheiten als dieses war vielleicht kein anderes.«<sup>88</sup> Dieser Einfluß war vermittelt durch Medien, die den »ruhige[n] Bürger« zu den »großen Weltereignissen« in ein »wunderbare[s] Verhältnis« setzten: »Schon aus der Ferne regen sie ihn auf und beunruhigen ihn, und er kann sich, selbst wenn sie ihn nicht berühren, eines Urteils, einer Teilnahme nicht enthalten.«<sup>89</sup> Wie Schwarze aufgezeigt hat, sind die von Johann Georg Sulzer, Karl Wilhelm Ramler, Johann Wilhelm Ludwig Gleim und anderen geschriebenen Briefe dieser Zeit voll von politischen Nachrichten, Vermutungen und patriotischen Bekundungen und zeugen teilweise von einem »völlige[n] Aufge-

<sup>84</sup> *Betrachtungen nach den Grundsätzen der Bücher-Censur über die zeither wegen der Ursache des gegenwärtigen Krieges herausgekommenen Streitschriften*, o. O. 1757, S. 13. Die zeitgenössische Flugschriftensammlung *Teutsche Kriegs-Canzley* enthält insgesamt 1.556 Titel in 18, jeweils etwa 1.000 Seiten starken Quartbänden; vgl. Schort, »Die Publizistik des Siebenjährigen Krieges«, S. 329.

<sup>85</sup> Blitz, *Aus Liebe zum Vaterland*, S. 154.

<sup>86</sup> Vgl. Schort, *Politik und Propaganda*, S. 40.

<sup>87</sup> Zum Publikum der Flugschriften siehe ebd., S. 29–40.

<sup>88</sup> Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, S. 79.

<sup>89</sup> Ebd., S. 78.

hen in den Zeitereignissen.«<sup>90</sup> Sulzer schreibt im Februar 1757 an Kleist von seiner »Ungeduld, bald wichtige Nachrichten von der Armee zu hören.«<sup>91</sup> Im Laufe des Jahres wuchs diese Ungeduld; im Dezember 1757 schreibt er an Gleim: »Die öffentlichen Angelegenheiten nehmen meine Seele ganz ein. Ich kann keinen Augenblick aufhören, an Friedrich zu denken und an sein Heer.«<sup>92</sup> Nicht anders dürfte Engel lesend an den blutigen Auseinandersetzungen teilgenommen haben und von ihnen bewegt worden sein. Die Sekurität dieser Rezeptionssituation hat einer Ästhetisierung des Kriegs Vor Schub geleistet. Wie viele andere hat die Lektüreerfahrung auch Engel zum Autor werden lassen.<sup>93</sup> Die Kriegspublizistik reproduzierte nicht nur sich selbst, sie steigerte auch die literarische Produktion. Schon während des Kriegs fühlten Autoren und Autorinnen wie Ramler, Gleim, Ewald Christian von Kleist, Thomas Abbt und Anna Louisa Karsch sich aufgerufen, dem Kriegsherrn ihre Feder zu leihen. Nachdem er noch als Student in Bützow 1763 eine Friedensrede gehalten hatte, ließ Engel auch seine ersten 1770 und 1772 geschriebenen Schauspiele *Der dankbare Sohn* und *Der Edelknabe* vor dem Hintergrund des Siebenjährigen Kriegs spielen. Die in diesem Zeitraum zu beobachtende »Literarisierung des Krieges« und »Militarisierung der Literatur«<sup>94</sup> ist bisher nur punktuell und ohne Rücksicht auf die Bezüge zwischen dem literarischen und dem propagandistischen Diskurs untersucht worden.<sup>95</sup> *Eid und Pflicht* aber ist auch eine Ausgeburt der Kriegspublizistik. Für Engels Thematisierung des Eids ist dies von Belang, weil er darin vor allem den sächsischen Flugschriften folgt. Im Drama findet sich dieses Thema darum verbunden mit einem anderen wieder, das in den Kriegsjahren gleichfalls breit diskutiert wurde: mit dem Thema der Vaterlandsliebe.

### *Eidespflicht*

Der Krieg der Federn hatte mit einem juristischen Schlagabtausch begonnen; die Publizisten bedienten sich der Begriffe des Natur- und Völkerrechts.<sup>96</sup> Ein zwischenstaatliches Kriegsrecht war noch nicht kodifiziert. In einigen Fragen konnte auf das ältere Naturrecht verwiesen werden: Grotius und Pufendorf hatten dem Sieger das Recht zugeschrieben über Leben und Tod der Besiegten zu entscheiden,

<sup>90</sup> Schwarze, *Der Siebenjährige Krieg in der zeitgenössischen deutschen Literatur*, S. 25.

<sup>91</sup> Sulzer, Brief vom 17. Februar 1757 an Kleist, zit. n. ebd., S. 25.

<sup>92</sup> Sulzer, Brief vom Dezember 1757 an Gleim, zit. n. ebd., S. 25.

<sup>93</sup> Auch Ramler etwa war ein eifriger Leser: »Ich bin jetzt gegen nichts gleichgültig, was diesen Krieg angeht, ich bekümmere mich um Alles, ich lese Alles«, schreibt er in einem Brief an Kleist vom 26. November 1756, zit. n. ebd., S. 26.

<sup>94</sup> Bohnen, »Von den Anfängen des ›Nationalsinns‹«, S. 37.

<sup>95</sup> Blitz, *Aus Liebe zum Vaterland*, S. 150.

<sup>96</sup> Höhne hat diese Literatur teilweise erschlossen; siehe Höhne, *Die Einstellung der sächsischen Regimenter*, S. 109–138.

aus Gründen der Humanität jedoch Milde empfohlen. Als Gewohnheitsrecht galt vorerst der Kriegsbrauch, dessen Regeln Emer de Vattel 1758 in seinem Werk *Le droit des gens* zusammenstellen sollte.<sup>97</sup> Auch hier wird vor allem das Recht erörtert, den Gefangenen das Leben zu nehmen.<sup>98</sup> Die Publizistik der Vorjahre kreiste jedoch um andere Fragen und konnte sich dabei nur auf die ältere Rechtslehre beziehen.

Bereits in den ersten Veröffentlichungen werden die Positionen der Parteien entwickelt; sie verändern sich im Folgenden kaum. Eine Schrift über *Das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats* versucht das preußische Vorgehen unter der Voraussetzung zu rechtfertigen, daß Soldaten als Kriegsmittel anzusehen sind: Jeder Kriegführende habe das Recht, die Mittel des Feindes zu vernichten, oder in seinen Besitz zu bringen. Das gelte auch für das Heer. Gefangene Soldaten sind dieser Auffassung nach »des Überwinders Eigenthum, und er hat das Recht über ihr Leben und Tod, und ihre Handlungen nach seinem Willen und zur Erleichterung seiner Absichten einzurichten.«<sup>99</sup> Da die Gefangennahme von Feinden nur dann ein hinreichendes Mittel zu seinem Endzweck sei, wenn er sie für diesen auch gebrauchen könne, habe der Überwinder das Recht, »von den Gefangenen Treue, Gehorsam und Beystand zu fordern, und sich solchen von diesen eydlich versprechen zu lassen.«<sup>100</sup> Des weiteren antizipiert die preußische Schrift den Einwand, daß diese Soldaten bereits einem anderen Kriegsherrn zur Treue verpflichtet sind: Wo auf der einen Seite ein Recht, da sei auf der anderen Seite eine Obligation. Auf dieser Grundlage wird behauptet, »daß ein Gefangener seiner vorigen Pflicht entbunden, seines Ueberwinders Herrschaft völlig unterworfen und demselben zur Treue, Gehorsam und Beystand auch in seinem Gewissen verbunden«<sup>101</sup> sei. Die Verbindlichkeit dem ersten Fürsten gegenüber erlösche, so wird im Anschluß an Pufendorfs Vertragslehre argumentiert, wo der Soldat ohne sein Verschulden dessen Diensten entrissen und in die Unmöglichkeit versetzt werde, seine Schuldigkeit zu erfüllen. Denn Gegenstand eines Versprechens könnten nur mögliche Handlungen sein.<sup>102</sup>

Die sächsische Replik, die sich als *Kurtze nach denen bekannten Regeln des Natur- und Völker-Rechts angestellte Prüfung* ankündigt, wendet sich zunächst gegen den Schluß der preußischen Schrift, indem sie eine dauernde Geltung des Soldateneids behauptet. Ein zweiter Eid sei folglich nicht nur ungültig, er nötige auch zum Meineid. Über eine rechtliche Prüfung geht diese Veröffentlichung hinaus, indem

<sup>97</sup> Elmer de Vattel, *Le droit des gens ou principe de la loi naturelle appliqué à conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Neuchâtel 1758.

<sup>98</sup> Vgl. Voigtländer, *Die preußischen Kriegsgefangenen*, S. 7–11.

<sup>99</sup> [Anon.], *Das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats in denen gewöhnlichen Fällen*, S. 12.

<sup>100</sup> Ebd., S. 12 f.

<sup>101</sup> Ebd., S. 16.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 14–16.

sie agitatorisch die sächsischen Soldaten auffordert, zu desertieren und in Erfüllung ihrer ursprünglichen Selbstverpflichtung zum alten Kriegsherrn zurückzukehren.<sup>103</sup> Die preußische Seite reagiert darauf mit einer *Kurtzen Abfertigung*: Der Sieger habe ein unbeschränktes Recht über alle Gefangenen. Es sei »natürlichen Rechts, daß alle im Krieg eroberte lebenden und leblosen Dinge des Überwinders Herrschaft unterworfen und dessen freyem Gebrauch überlassen werden.«<sup>104</sup> Dementsprechend wird die Verbindlichkeit des neuen Eids nochmals behauptet<sup>105</sup> und die sächsische Auffassung mit der Warnung abgewiesen, sie untergrabe die Moral. Die Antwort auf diese Abfertigung geht auf die rechtliche Grundlage der preußischen Argumentation ein: Der aus dem Römischen Recht stammende Begriff der *occupatio* sei nur auf Sachen anzuwenden.<sup>106</sup> Da einer freier Mensch keine *res*, sondern *persona* sei, müsse gelten: Die Kriegsgefangenen »bleiben freye Leute und in *statu personarum*, folglich können sie niemals ein *Objectum occupationis* abgeben.«<sup>107</sup> Da sie rechtlich nicht als Sachen angesehen werden könnten, dürften Gefangene nicht okkupiert werden, sondern nur in Besitz und Detention des Siegers treten.

Eine neue Reihe beginnt 1757 mit der Flugschrift *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*. Stand in den vorhergehenden Schriften die juristische Argumentation im Vordergrund, zielt diese darauf, die preußische Behandlung der sächsischen Kriegsgefangenen vor einem größeren Publikum, »der Welt«,<sup>108</sup> anzuklagen und ihre »Härte«<sup>109</sup> herauszustellen: »Ganz Europa verabscheuet die dabey verübte, und durch so viel Tausend Zeugen zu beweisende Grausamkeiten.«<sup>110</sup> Zwar wird auch hier betont, daß ein gegebener Eid durch die Kriegsgefangenschaft nicht gelöst werde. Doch wird zur Unterstützung dieser juristischen Argumentation mit konkretem Bezug auf die Ereignisse des vergangenen Jahres von den Umständen der Eidnahme berichtet: Man habe die Sachsen »mit Gewalt unterstecken und ihnen mit Hunger und Schlägen den Meineid aufdringen wollen.«<sup>111</sup> In einer späteren Schrift heißt es ausführlicher, man habe die sächsischen Regimenter

<sup>103</sup> [Anon.], *Kurtze nach denen bekannten Regeln des Natur- und Völcker-Rechts angestellte Prüfung einer Schrift*, S. 28 f.

<sup>104</sup> [Anon.], *Kurtze Abfertigung*, S. 14 f.

<sup>105</sup> Ebd., S. 20.

<sup>106</sup> [Anon.], *Erinnerungen an der so genannten Abfertigung*, S. 5.

<sup>107</sup> Ebd., S. 6.

<sup>108</sup> [Anon.], *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*, S. 9.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> [Anon.], *Das gerettete Recht der Chursächsischen Sache*, S. 19.

<sup>111</sup> [Anon.], *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*, S. 10. Die preußische *Beantwortung der Sächsischen Schrift* bemüht sich, diese Anschuldigungen zu widerlegen: »Diese Beschreibung ist durch die Einflechtung einiger wahren, und so vieler unwahren, und falschen Umstände so mühsam verwickelt, daß, wenn sie von einem Deserteur der ehemaligen Sächsischen Armee, zu Beschönigung seines Meineides ausgedacht wäre, sie als ein Kunst-Stück einer boshaften Erfindungskraft gelten könnte.« (S. 25)

bei Pirna eingeschlossen gehalten, und ohne Lebens-Mittel gelassen. Man brauchte alle Werber-Ränke, um ihre Treue wankend zu machen: denen standhaftigsten wurde mit Schlägen, Haar ausraufen und Zahn ausstoßen zugesetzt: Nicht eher, als bis die Menschlichkeit dergleichen unerhörten Begegnungen unterlegen hatte, wurden sie den Marsch in die ihnen angewiesenen Quartiere anzutreten befehliget.<sup>112</sup>

Neben dieser physischen Gewaltsamkeit tritt hier auch die metaphysische, »zum Meyn-Eyd zwingend[e]«<sup>113</sup> in den Vordergrund: Die Bedingungen der Kriegsgefangenschaft seien »eine sittliche Ohnmöglichkeit, wodurch der Ueberwundene nicht allein seiner auf sich habenden Eyd-Pflicht gemäß zu handeln außer Stand gesetzt, sondern auch noch dazu eine neue der vorigen entgegen gesetzte zu übernehmen gezwungen wird«.<sup>114</sup>

Doch geht es hier nicht mehr allein um den Gewissenskonflikt, in den die Gefangenen durch den erzwungenen Meineid gebracht wurden. Gegen die gewaltsame Dienstverpflichtung der Kriegsgefangenen spricht auch, daß sie damit zum Krieg gegen das Land ihrer Geburt gezwungen werden. Eine *Gründliche Untersuchung der Preussischen Unternehmungen in Sachsen nach dem Natur- und Völkerrecht* verbindet diese Frage der Landeszugehörigkeit mit der personenrechtlichen Argumentation:

Der Zwang setzet ein Recht über Personen voraus. Woraus aber leitet der König von Preußen über die Einwohner von Sachsen sein Recht her? Wie kann er von der Sächsischen Armee einen Eyd fordern, da sie nicht seine Unterthanen sind? Ein mit Gewalt erpreßter Eyd ist dem Naturrecht entgegen.<sup>115</sup>

Im Notfall könne ein Fürst allenfalls »seine eigenen Unterthanen, nicht aber fremde zwingen«. Doch müsse auch ein rechtmäßiger Landesherr davon ausgehen, daß er durch Zwangsrekrutierung nicht Leute an sich zieht, »welche ein wahrer Eifer und eine redliche Liebe antreibt«. Von ihrem Antrieb aber weiß der Verfasser die Wehrkraft der Soldaten abhängig: »Ein kleiner Hauffe treuer Patrioten ficht mit mehrern Eifer, als das größte Heer erzwungener Leute.«<sup>116</sup>

Mit der Hervorhebung des Themas »Vaterland« einher geht eine Popularisierung der Form. Waren die früheren Schriften im Stil eines juristischen Gutachtens abgefaßt und vornehmlich an die Rechtskundigen gerichtet,<sup>117</sup> sind die späteren in

<sup>112</sup> [Anon.], *Das gerettete Recht der Chursächsischen Sache*, S. 20.

<sup>113</sup> Ebd., S. 31.

<sup>114</sup> Ebd., S. 19.

<sup>115</sup> [Anon.], *Gründliche Untersuchung der Preussischen Unternehmungen in Sachsen nach dem Natur- und Völkerrechte*, S. 12.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> An den relativ späten *Erinnerungen an der sogenannten Abfertigung*, die Grotius und Pufendorf lateinisch zitieren und detailliert diskutieren, wird dies noch einmal deutlich.

Verse gesetzt und reimgebunden. In dieser veränderten Form werden die vertrauten juristischen Argumente vorgetragen. Doch zielt die Rhetorik dieser Publikationen nicht mehr darauf, den Leser durch eine rationale Beweisführung zu überzeugen. Vielmehr sollen Leidenschaften erregt werden. Greifbar wird diese Tendenz zur Emotionalisierung an dem Versgedicht *Das bedrängte Sachsen*:

O was erblick ich da! Es weinen ganze Haufen, / Um welche Mütter schrein, betrübte  
Väter laufen. / Nie wird des Menschen Herz empfindlicher gerührt! / Die junge  
Mannschaft wird von Preußen fort geführt. / Nun raubt man auch dem Fürst die  
jungen Unterthanen. / Man hebt die Schönsten aus und führt sie zu den Fahnen, /  
Bey denen dieses Volck dem Sieger schwören soll. / Wie schrecklich machst Du uns  
das Maaß der Drangsal voll!<sup>118</sup>

Der Verfasser zögert nicht, Preußen der Barbarei anzuklagen: »Wie weit treibt ihr die Macht, ihr stolzen Ueberwinder, / Ihr zwingt Entwaffnete nun wider ihre Kinder / Und Brüder in den Streit und trotzet der Gefahr. / Das that kein Attila, der gräßlichste Barbar.«<sup>119</sup> Der für Preußen antretende Versdichter weiß in seiner *Parodie über das bedrängte Sachsen* nur zu antworten: »Ist nie ein Attila, nie ein Tyran, Barbar«, versäumt jedoch nicht, den Verfasser der sächsischen Schrift der Majestätsbeleidigung zu bezichtigen: »Jedoch der Dichter sagts? o Dichter, fürchte dich! / Dies heißt die Majestät des Königs verletzen.«<sup>120</sup> Mehr Mühe verwendet er darauf, dem Vorwurf des Eideszwangs zu begegnen: »Dem Feind ist nicht genug, daß er das Heer bezwungen. / Noch wird ein neuer Eid den Völkern aufgedrungen / Erst kriegt er wider sie, nun wider ihre Pflicht; / Gezwungen schwört der Mund, doch ihre Seele nicht.«<sup>121</sup> Die preußische *Parodie* repliziert:

Diß trifft gewis! gewis! mit Wahrheit gar nicht überin. / Wenn ein Soldat gefangen ist,  
dahero seine Pflicht / nunmehr ferner nicht / Erfüllen kann, so hört dieselbe völlig  
auf, / Zumal, wenn ihn sein Herr nicht ranzionieren will; / Gilts ihm gleich viel, / Ob  
er gefangen bleib, ob er ihn wieder kriege, / Ihn nicht auslösen will, so kann er wol  
mit Recht, / Als ein getreuer Knecht, / In des, der bei dem Siege / Ihn als Gefangenen  
bekam, / Und ihn nicht gar das Leben nahm, / Ich sag mit Fug und Recht Kriegsdienste  
übergehen. / Wer anders denkt, muß nicht das Völkerrecht verstehen.<sup>122</sup>

Engels Darstellung der gewaltsamen Eidnahme basiert auf der sächsischen Flugblattliteratur. *Eid und Pflicht* deutet die preußische Eidforderung als Zwang zum

<sup>118</sup> [Anon.], *Das bedrängte Sachsen*, o.S. [15].

<sup>119</sup> Ebd., o.S. [11].

<sup>120</sup> Ebd., S. 18.

<sup>121</sup> Ebd., S. 20.

<sup>122</sup> Ebd.

»Meineid« (EP, 60) und diesen als Verrat am Vaterland: Eduard ist nicht nur seinem Fürsten untreu geworden. »Er ist in Dienst und in feindlichem« (EP, 71), das heißt zum einen: im Dienst eines feindlichen Herrn, zum andern aber auch: im Dienst eines feindlichen Landes. Die in den Kriegsjahren publizistisch verbreitete Klage über die »Zunöthigung, gegen das Vaterland zu dienen«,<sup>123</sup> hallt am Ende des Jahrhunderts im bürgerlichen Trauerspiel nach: »Du dienst wider dein Vaterland, dienst mit Abscheu« (EP, 156), muß Eduard sich sagen lassen.

### *Vaterlandsliebe*

Eine entscheidende Bedeutung für die Entstehung des deutschen Nationalismus ist lange Zeit – der nationalistischen Propaganda gemäß – den »Befreiungskriegen« gegen die napoleonische »Fremdherrschaft« zugeschrieben worden. Mit Blick auf das frühe 19. Jahrhundert wurde eine »Mobilisierung der nationalen Idee im Volkskrieg«<sup>124</sup> konstatiert. Die Übermacht der französischen Konskriptionsheere, denen die preußische Armee sich auf den Schlachtfeldern von Jena und Auerstedt geschlagen geben mußte, hat man auf diese neuartige Motivationslage zurückgeführt. Erst nach der Niederlage von 1806 wurde in Preußen unter dem Eindruck der erfolgreichen Massenmobilisierung im Namen der »Grande Nation« begonnen, das Militär zu reformieren.<sup>125</sup> 1813 wurde die Kantonsverfassung durch eine allgemeine Wehrpflicht abgelöst. Das Dienstverhältnis der Soldaten sollte nicht länger in einem privatrechtlichen Vertrag, sondern in einer staatsrechtlich verankerten Pflicht gründen. Statt disziplinierter Soldempfänger sollten begeisterte Bürger in den Krieg ziehen, um, so sekundierten bürgerliche Autoren, ein »unglückliches, geschändetes und von den eiteln Franzosen gemißhandeltes Land«, nämlich »Teutschland des Soldaten Vaterland«, mit der Waffe zu verteidigen.<sup>126</sup>

Doch ist lange vor der Französischen Revolution in den größeren Territorien des Reichs die Entstehung einer patriotischen Kultur zu beobachten, die in verschiedener Hinsicht den Nationalismus des 19. Jahrhunderts vorbereitet.<sup>127</sup> Thomas Abbt

<sup>123</sup> [Anon.], *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*, S. 10.

<sup>124</sup> Vgl. Alter, *Nationalismus*, S. 24 f.; Möller, *Fürstenstaat oder Bürgernation*, S. 636–640. Kritisch dazu Echternkamp, *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus*, S. 216–232.

<sup>125</sup> Siehe dazu Frevert, »Das jakobinische Modell«; Bröckling, *Disziplin*, S. 89–128.

<sup>126</sup> Arndt, »Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten«, S. 120.

<sup>127</sup> Der Siebenjährige Krieg »brachte die Ausbildung eines patriotischen Bewusstseins und das Heranwachsen eines Identitätsgefühls hervor, das die für das Zeitalter des Absolutismus charakteristische Distanz zwischen Obrigkeit und Untertanen zu überbrücken begann. Er eröffnete Perspektiven, die über den Rahmen der klassischen Kabinettskriege des ancien régime hinauswiesen und die ideologischen Fundamente einer neuen, der nachrevolutionären Zeit zu erkennen geben.« (Kunisch, »Kommentar«, S. 740) Siehe dazu auch Planert, »Wann beginnt der ›moderne‹ deutsche Nationalismus?«.

1761 erschienene Schrift *Vom Tode für das Vaterland* erhob eine Forderung, die zu einem Leitmotiv der spätabsolutistischen Reformdiskussion werden sollte:<sup>128</sup> Mit der Liebe zum Vaterland müsse im Krieger eine enthusiastische Bereitschaft geweckt werden, im Kampf das eigene Leben einzusetzen.<sup>129</sup> Zunächst war dieser Gedanke militärisch von geringer Bedeutung;<sup>130</sup> langfristig zog er eine Veränderung auf dem Feld der Menschenführung nach sich, jener Techniken also, die den Soldaten zum Einsatz des Lebens bereit machen sollen.<sup>131</sup> So heißt es in einem Aufsatz »Über die Aufklärung des Militärs« von 1785:

Selbst der gemeine Soldat wird nicht bloß durch die Kriegsartikel und durch den Stock des Unterofficiers gebildet. Diese werden weder Patriotismus noch Ehrliche erzeugen: zwei Erfordernisse des Soldaten, die eben so nothwendig sind, als Fertigkeit im Exercieren und der strengste Gehorsam.<sup>132</sup>

Wenn die preußischen Soldaten gemäß der Eidformel von 1713 ihrem »allergnädigsten Könige und Krieges-Herrn, wie auch Dero Königreich und Landen« die Treue schworen, so war der Bezug auf die »Lande« doch von untergeordneter Bedeutung. Der Eid band den Soldaten vor allem in ein Treueverhältnis zum Kriegsherrn ein und war für diesen vorerst das einzige Mittel, jenem eine erhöhte Einsatzbereitschaft abzuverlangen. In einem »Geschäffte[n] Edict wieder die starck einreißende Desertion« ermahnt Friedrich I. seine Soldaten 1711, »GOTT vor Augen zu haben, und [...] ihre Fahnen und *Estandarten*, denen sie geschworen, bis auf den letzten Bluts-Tropffen zu *defendieren*«. <sup>133</sup> Die Eidesermahnungen zielten auch darauf, eine Furcht vor der göttlichen Bestrafung des Meineids zu erzeugen, die in der Kampfsituation größer war als die Angst um das diesseitige Leben.<sup>134</sup> Wer im Krieg eine Möglichkeit sah, durch Desertion oder Kapitulation die unmittel-

<sup>128</sup> Vgl. Kunisch, »Das ›Puppenwerk‹ der stehenden Heere«, S. 71.

<sup>129</sup> Siehe dazu Latzel, »Schlachtbank« oder »Feld der Ehre?«.

<sup>130</sup> »Denn so bemerkenswert die Lockerung der bisher ausschließlich auf Abtötung des Individualwillens abgestellten Menschenführung in den Jahren des Siebenjährigen Krieges gewesen ist, so bemerkenswert auch der von Abbt unternommene Versuch, von außen die bisherige Separation von Armee und Nation zu durchbrechen, so hatte all das doch nur ephemere Geltung. Nichts davon überlebte in der Folgezeit, nichts verbindet in bruchloser Kontinuität diesen nur als Episode zu wertenden Aufbruch mit der Heeresreform nach Jena.« (Gembruch, »Menschenführung im preußischen Heer«, S. 183) Höhns Darstellung einer »Schicksalsgemeinschaft zwischen König und Soldaten« (»Der Soldat und das Vaterland«, S. 256) während des Siebenjährigen Krieges ist wohl durch Abbt's Trakat inspiriert.

<sup>131</sup> Vgl. Gembruch, »Menschenführung im preußischen Heer«, S. 169.

<sup>132</sup> [Anon.], »Über die Aufklärung des Militärs«, S. 599.

<sup>133</sup> *Geschäfftes Edict wider die starck einreißende Desertion* [...], in: Mylius, *Corpus Constitutionum Marchicarum*, Theil 3, Bd. I, Sp. 279–282, 280.

<sup>134</sup> Vgl. Friedrich, »Sacramentum Militiae«, S. 193.

bare Todesbedrohung abzuwenden, sollte sich angesichts der Drohung ewiger Verdammnis gegen den Eidbruch entscheiden.<sup>135</sup>

Einen positiven Grund, im Kampf das eigene Leben zu opfern, hatte der *miles perpetuus* zunächst nicht. Beim Aufbau stehender Heere blieb der im Ausland geworbene Söldner die Regel. Um der heimischen Wirtschaft nach den großen Menschenverlusten des Dreißigjährigen Kriegs keine Arbeiter zu entziehen, versuchte man vornehmlich Landesfremde zu rekrutieren. Wo dies wie in Brandenburg aufgrund einer Knappheit der Geldmittel nicht möglich war, wurden die Provinzen gezwungen, Soldaten zu stellen. In Preußen wurde 1733 ein Kantonssystem eingeführt, das jedem Regiment bestimmte Bezirke für die Anwerbung von Rekruten zuwies. So wiesen die Heere in einigen Territorien des Reichs schon vor der Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht einen nicht geringen Anteil an »Landeskindern« auf. Aufgrund der Größe des Heers machten sie in Preußen höchstens zwei Drittel aus, zeitweilig weniger als die Hälfte.<sup>136</sup> Besonders hoch war dieser Anteil in Sachsen.<sup>137</sup> Darum konnte schon die Publizistik des Siebenjährigen Kriegs an die »Vaterlandsliebe« der Soldaten appellieren, um ihre Kampfbereitschaft zu erhöhen.<sup>138</sup>

Als »Vaterland« konnte im 18. Jahrhundert eine Stadt, ein Territorium, oder die übergeordnete Einheit des Reichs angesprochen werden. »Patriotismus« war zunächst eine »auf das Gemeinwesen bezogene moralisch-politische Gesinnung«,<sup>139</sup> die vor allem von Bürgerlichen in dem Bestreben propagiert wurde, die »private Untertanenexistenz zu überwinden und aktiv am gemeinen Wesen Anteil zu nehmen, dem sie nur als passive Mitglieder angehörten.«<sup>140</sup> Die 1740 im Zedlerschen *Universal-Lexicon* gegebene Definition des »Patrioten« als »ein rechtschaffener Landes-Freund, ein Mann, der Land und Leuten treu und redlich vorstehet, und sich die allgemeine Wohlfahrt zu Herzen gehen lasset«,<sup>141</sup> ist am Träger eines Regierungsamts orientiert, wie Engel ihn mit seinem Stadtratsvorsitzenden auf die Bühne bringt. Welldorf, der die Bürger in den Verhandlungen mit dem Besatzer vertritt, verkörpert die von der aufklärerischen Tugendlehre geforderte Verbindung

<sup>135</sup> Vgl. Lange, *Der Fahmeneid*, S. 295 f.

<sup>136</sup> Vgl. Kroener, »Die materiellen Grundlagen österreichischer und preußischer Kriegsanstrengungen 1756 bis 1763«, S. 51.

<sup>137</sup> Vgl. Kroll, *Soldaten im 18. Jahrhundert*, S. 156–162.

<sup>138</sup> Die Wirksamkeit solcher Appelle ist schwer einzuschätzen. Latzel meint, daß zur Zeit des Siebenjährigen Kriegs »von einer expliziten und positiven Sinnggebung gegenüber Krieg und Tod noch keine Rede sein kann«. Die Einstellung der Soldaten sei durch »eine religiös-fatalistische Haltung« bestimmt, »verbunden mit einer schwer einzuschätzenden Anhänglichkeit gegenüber König und Vaterland, die allenfalls als Hinweis auf einen traditionellen Landespatriotismus gewertet werden kann, der aber, aufs Ganze gesehen, keineswegs so tief verwurzelt war, daß er im Kriegsfall hätte mobilisierend wirken können.« (»Schlachtbank« oder »Feld der Ehre?«, S. 81)

<sup>139</sup> Vierhaus, »Patriotismus«, S. 25.

<sup>140</sup> Ebd., S. 16.

<sup>141</sup> Art. »Patriot«, in: Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 26, Sp. 1393.

von Gemeinwohlorientierung und Uneigennützigkeit. Seine Amtsführung zeichnet sich durch eine Gewissenhaftigkeit aus, deren religiöse Dimension in seiner Eidestreue hervortritt: Den »heiligen[n], feierliche[n] Schwur« (EP, 82), mit dem er der Bürgerschaft zugesichert hat, keine weiteren Forderungen anzuerkennen, will der Ratsvorsitzende nicht brechen, weiß er sich doch durch ihn einem Dritten gegenüber verpflichtet, der sein »Herz gesehen« hat und »Herr alles Segens« (EP, 87) ist, ihm nämlich eine Familie geschenkt hat: »Soll ich meineidig gegen einen Gott handeln, der mir so wohl that?« (EP, 83)

Diesen gottesfürchtigen Patrioten versetzt Engel in eine Situation, in der sein Pflichtbewußtsein sein Leben gefährdet. Die Möglichkeit einer Sinnggebung durch den Opfergedanken wird im Stück ausführlich diskutiert. Welldorfs Tochter zweifelt an dem Zweck einer Eidestreue bis in den Tod: »Wird ihre Standhaftigkeit irgend sonst eine Folge haben, als daß sie sich hinopfern?« (EP, 79) In der Selbsthingabe scheint die uneigennützigte Verfolgung des allgemeinen Wohls ihre letzte Konsequenz zu haben: Erfreut nimmt Welldorf zur Kenntnis, daß sein den eigenen Eidbruch bereuender Sohn ihm rät, »mit Aufopferung [s]eines eigenen Lebens« (EP, 84) das geschworene Versprechen zu halten. Daß dieses Opfer die bezweckten Folgen haben wird, scheint auch seiner Frau ungewiß: »Gott, daß nur dein Tod dann auch Nutzen hätte! daß er deinen unglücklichen Mitbürgern ihre Last zu erleichtern diene!« (EP, 86) Welldorf gibt ihr zur Antwort, daß allein die Gesinnung entscheidet: »Ist sie gut an sich, meine That; was soll ich an ihren Vortheilen rechnen? Nur wie ich handle, das kömmt auf meinen; wie der Erfolg ist, das kömmt auf Gottes Antheil.« (EP, 86)

Mit der Bereitschaft zum Tod für das Vaterland führt Engel eine Tugend vor, die während des Siebenjährigen Kriegs mit dem aufklärerischen Patriotismus in Verbindung gebracht und von Autoren wie Gleim und Abbt propagiert worden war: »Unsterblich macht der Helden Tod,/ Der Tod fürs Vaterland«, ließ Gleim seinen preußischen Grenadier singen.<sup>142</sup> Abbt entwickelte diesen Gedanken im Anschluß an eine humanistische, aus antiken Quellen gespeiste Tradition.<sup>143</sup> In Kriegszeiten konnte der Soldat als idealer Repräsentant des Patriotismus hervortreten, weil im Einsatz des eigenen Lebens die Liebe zum Vaterland ihren vollkommenen Ausdruck zu finden schien. Diese Verbindung von Patriotismus und Heroismus wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts breit und kontrovers diskutiert. Weitgehende Einigkeit bestand darüber, daß es für den Bürger moralische Pflicht sei, sein Vaterland und die ihm dort gewährten Rechte im Notfall gegen den Angriff eines äußeren Feindes zu verteidigen.<sup>144</sup>

Auch bei Engel ist eine grundsätzlich ablehnende Haltung zum Ideal eines wehrhaften und gar heroischen Patriotismus nicht festzustellen. Im Gegenteil zeigt

<sup>142</sup> Gleim, »Bey Eröffnung des Feldzuges 1756«, S. 5 f.

<sup>143</sup> Siehe dazu Kantorowicz, »Pro patria mori«.

<sup>144</sup> Vgl. Schilling, »Kriegshelden«, S. 52 f.

er sich in seinem *Fürstenspiegel* von 1798 bemüht, einem künftigen Staatsführer solches Heldentum in seiner idealen Reinheit vor Augen zu stellen. Entstanden ist diese Schrift auf der Grundlage von moralphilosophischen und staatskundlichen Privatvorlesungen, die der Verfasser elf Jahre zuvor für den Prinzen und späteren preußischen König Friedrich Wilhelm III. abgehalten hatte. Der erste Abschnitt behandelt die »Krieger-Ehre«, indem er den »wahrhaft edlen Krieger«<sup>145</sup> charakterisiert. Zum Anlaß seiner Ausführungen nimmt Engel eine gewisse Verachtung, die der Soldatenstand seiner Zeit anderen Ständen gegenüber an den Tag lege. Die Forderung, der Krieger müsse diesen »die größte Achtung, das wärmste Wohlwollen zeigen«,<sup>146</sup> begründet er mit Verweis auf den einzig legitimen Sinn des Soldatenlebens: die Verteidigung des Staates. Sinn verleiht dieser Zweck nach Engel noch der Hingabe des eigenen Lebens. Der Krieger dürfe die anderen Stände nicht verachten, weil sie es ihm wert sein sollen, daß er »und Tausende seiner tapfern Mitkrieger, für die Sicherheit und Wohlfahrt derselben ihr Leben opfern«.<sup>147</sup> Als »Helden«<sup>148</sup> erkennt er allein »den edeldenkenden Patrioten« an, nicht »den Räuber, oder den Söldner«.<sup>149</sup>

Im bürgerlichen Trauerspiel wird das Verhältnis zum Vaterland nicht rational begründet, sondern durch die Rückführung auf Familienbande emotionalisiert: Eduards Vaterland ist buchstäblich das Land seines Vaters. Seiner Idealvorstellung eines kämpfenden Patrioten entsprechend läßt Engel seinen Helden nicht über die Pflicht zum Waffendienst klagen. Vielmehr läßt er Eduard beklagen, daß er mittels des Fahneneids gezwungen wurde, als Soldat gegen sein Heimatland zu kämpfen und der eigenen Familie als Feind entgegen zu treten. Der Widerspruch zwischen militärischer Dienstpflicht und familiärer Bindung wird in der Begegnung des jungen mit dem alten Welldorf konkret: »Ich muß die Waffen wider Sie, wieder mein Vaterland tragen.« (EP, 75)

Im bürgerlichen Trauerspiel kommt damit ein Moment der Vaterlandsliebe zur Geltung, das sich der staatlichen Verfügung entzog und militärisch weniger leicht zu instrumentalisieren war, als die Militärtheoretiker es vorsahen. In einer Schrift von 1783, in der die »Liebe des Vaterlandes« definiert wird als »die Vereinigung der Gesinnungen, welche uns an unsere Verwandten, Weiber, Kinder, Freunde, an die Orte, welche Zeugen von unsern Jugendspielen sind, anhängig machen«,<sup>150</sup> heißt es:

<sup>145</sup> Engel, *Fürstenspiegel*, S. 7.

<sup>146</sup> Ebd., S. 4.

<sup>147</sup> Ebd., S. 5.

<sup>148</sup> Ebd., S. 7.

<sup>149</sup> Ebd., S. 8.

<sup>150</sup> [Anon.], *Des Freyherrn von A\*\*\* nöthiger Unterricht zur wahren Bildung eines Offiziers*, S. 59.

Ein Soldat, der seinem Vaterlande nicht dient, muß dasjenige Land, für welches er die Waffen trägt, als sein Vaterland ansehen. Er ist dazu verbunden durch den Eid, durch die Stelle, die ihm der Prinz anvertraut hat, und durch den Schutz, den er in seinen Staaten genießt, ist er ihm Treue, Eifer, Ergebenheit und alle Tugenden schuldig, welche er für sein Vaterland entwickelt haben würde.<sup>151</sup>

Die Bindung an das Land der Herkunft konnte die durch den Eid konstituierte Bindung an den kriegführenden Landesherrn verstärken, sie konnte zu dieser aber auch in ein Spannungsverhältnis geraten, wo Soldaten in die Gewalt eines landesfremden Kriegsherrn geraten waren wie 1756 bei Pirna. Zwar sollte Abbt erklären, sowohl »Geburt« als auch »freie Entschliebung« könnten einen Staat zum »Vaterland« machen.<sup>152</sup> Doch dürfte sein enthusiastisches Bekenntnis zur preußischen Monarchie jenseits der Landesgrenzen – in den von Preußen besetzten Gebieten zumal – kaum empfängliche Leser gefunden haben.<sup>153</sup>

Näher als die Vorstellung eines die partikularen Territorien überwölbenden »Deutschlands«, wie sie durch die preußische Publizistik in den späteren Kriegsjahren propagiert wurde,<sup>154</sup> dürfte den überfallenen Sachsen zunächst der alte Sinn des Wortes »patria« gelegen haben, das im Mittelalter wie im Altertum »so gut wie stets »Heimatstadt oder Dorf, die *Heimat* eines Menschen«,<sup>155</sup> bedeutete. Vermutlich galt in der Frühen Neuzeit die Solidarität primär kleineren Einheiten wie der Familie, der Sippe, der Dorf- oder der Stadtgemeinde.<sup>156</sup> Der von Engel in Szene gesetzte Patriotismus ist ein solcher Landespatritismus, dessen Heimatbezug durch die Rückführung auf das Familiäre hervorgehoben wird. Indem das bürgerliche Trauerspiel dieses »Heiligthum der Natur« (EP, 139) verteidigt, verweist es in den Bereich der Inhumanität, was die familiären Beziehungen bedroht. Im Krieg hatte Sachsen geklagt, seine Soldaten seien gezwungen worden, »gegen das Vaterland zu dienen«.<sup>157</sup> Als die Flutwelle der Kriegspublizistik längst verebbt war, versuchte Engel noch einmal mit dramatischen Mitteln die Empörung über das Vorgehen der preußischen Militärführung zu schüren. Gegen den militärischen Gewissenszwang bietet er das ganze Pathos der Empfindsamkeit auf. Doch hallen in der

<sup>151</sup> Ebd.

<sup>152</sup> Abbt, *Vom Tode für das Vaterland*, S. 600.

<sup>153</sup> Daß die sächsischen Gefangenen in Friedrich II. ihren *pater patriae* nicht erkennen konnten, läßt das außergewöhnlich große Ausmaß der bald nach ihrer Einschwörung einsetzenden Desertion vermuten: Schon im November 1756 stand kaum mehr die Hälfte der vereidigten Sachsen in preußischem Dienst. Am Ende des Siebenjährigen Krieges existierten von den zehn vereinnahmten Infanterie-Regimentern nur noch zwei; vgl. Bode, *1756. Der Beginn des Siebenjährigen Krieges in Sachsen*, S. 50.

<sup>154</sup> Blitz, *Aus Liebe zum Vaterland*, S. 160–163.

<sup>155</sup> Kantorowicz, »*Pro patria mori*«, S. 294.

<sup>156</sup> Vgl. Demel, »Landespatritismus und Nationalbewusstsein«, S. 82.

<sup>157</sup> [Anon.], *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*, S. 10.

Figurenrede unüberhörbar die juristischen Argumente der Flugschriften nach: »Daß Ihr über mich herfielt, wie Meuchelmörder, und mir den Eid gegen mein Vaterland von der Seele presstet, gab *das* euch Recht über mich?« (EP, 116)

Wie dauerhaft Engel die Kriegsergebnisse beschäftigt haben, läßt seine *Lobrede auf den König* von 1781 erkennen: Hier zeichnet er ein doppeltes Bild von Friedrich dem Großen, das Bild eines empfindsamen Familienmenschen und das Bild eines Kriegers: »Wo er völlig sich selbst gelassen handelt, in seiner Familienliebe und Freundschaft, in seinen Vergnügungen, in den Arbeiten seiner müssigen Augenblicke«,<sup>158</sup> da lasse der König »natürliche Milde, Empfindsamkeit, Sanftmut«<sup>159</sup> erkennen. Wo er dagegen als Feldherr auftritt, sieht Engel ihn von anderen Kräften bewegt. Mit deutlicher Anspielung auf die Ereignisse des Siebenjährigen Krieges erinnert er an eine »reißende Gewalt, womit er [der König, Anm. MT] in einem einzigen Feldzuge die feindliche Macht, wie der Sturmwind die Wolken, vor sich aufrollte [...] und nicht eher, als nach Eroberung einer Hauptstadt und eines ganzen feindlichen Heeres, ruhte«.<sup>160</sup> Hier lasse er »den entschiedensten Charakter eines Kriegers«<sup>161</sup> erkennen. Die *Lobrede* läßt keinen Zweifel daran, daß »Rauhigkeit, Wildheit, Härte«<sup>162</sup> in der Person Friedrichs II. alle menschlichen Regungen verdrängen: Der Thron koste ihn deren »stete Verläugnung«.<sup>163</sup>

Mit seinem Trauerspiel hat Engel diese empfindsame Kritik des Kriegs- und Militärwesens erneut vorgetragen und mit einer eindringlichen Warnung vor den Folgen der Unmenschlichkeit verbunden, die auch den Vorwurf der Barbarei wiederholt: »Stürmt nur bis in's Heiligthum der Natur! Tretet nur Alles, was Menschen ehrwürdig ist, unter die Füße: und seht, was dann wird, Barbaren!« (EP, 139) Inbegriff des Ehrwürdigen ist der Garant des Eids: »Bei Gott sei's geschworen! bei Allem, was einer rechtschaffenen Seele werth ist!« (EP, 143) Der Oberste dagegen, der »nichts Heiliges in der Natur kennt«, »Väter im Angesichte der Kinder misshandelt, und Sterbende von ihren Todbetten aufreißt« (EP, 136), zerstört durch solches Handeln jedes Vertrauen und damit jede Sicherheit im Verkehr zwischen Menschen. Als Folge der Barbarei wird die Unzuverlässigkeit aller Zusagen, Versprechen und Eide vorgeführt: Weil er dem Unmenschen, dem nichts heilig ist, sein »Wort heilig glaubte« (EP, 136), muß der Hauptmann sich durch die »Wortbrüchigkeit« dieses »Verräthers« (EP, 137), der »wider Ehre und Wort« (EP, 130) handelt, getäuscht sehen. »Ist denn nichts als Meineid, nichts als Lug und Verrat unter den Menschen?« (EP, 125), fragt Luise, und Eduard zweifelt in dieser Situation des grassierenden Mißtrauens selbst an von Brink, der Hilfe »geschworen« (EP,

<sup>158</sup> Engel, *Lobrede auf den König*, S. 35.

<sup>159</sup> Ebd., S. 36.

<sup>160</sup> Ebd., S. 33 f.

<sup>161</sup> Ebd., S. 34.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Ebd., S. 36.

60) hat, wie auch Madame Welldorf zweifelt, die dem Helfer meint vorwerfen zu müssen: »Sehn Sie hier Ihre Hülfe! Sehn Sie hier, wie sie Ihr Wort erfüllen!« (EP, 128) Tiefer als das Mißtrauen aller anderen Personen ist jedoch das Mißtrauen Eduards, der sich selbst unfähig weiß, dem sterbenden Vater Rechtschaffenheit zu schwören:

Ich will seyn, der ich soll. Immer! Immer! Das sei hier auf meinen Knien geschworen; sei mein Abschied von dir! – Und wenn ich dir eidbrüchig werde; wenn ich dir je, weil ich Odem habe – – (wild aufspringend, mit dumpfer Stimme) Was will ich? Gott! Gott! was will ich? – Rechtschaffenheit schwören? Da ich Elender mich um Willen und Freiheit und allen Gebrauch der Vernunft schwur? – (mit kalter Verzweiflung) Ich kann nicht schwören! (EP, 88 f.)

Im letzten Akt setzt das Gute sich gegen das Böse durch, doch die Humanisierung des Krieges gelingt nicht. Der Oberste ist zu einer Schonung des Sterbenden nicht zu bewegen. Zwar hat Eduard »die heiligste seiner Pflichten erfüllt, dem Himmel und seinem Herzen gehorcht« (EP, 138), indem er gegen den Unmenschen den Degen gezogen hat, doch wird er in Folge dieser Widersetzlichkeit abgeführt. Auch der Hauptmann widersetzt sich im Bewußtsein seiner Freiheit aus Mitleid mit den Welldorfs dem Befehl seines Vorgesetzten und kann die Freigabe Eduards erzwingen. Für den alten Welldorf kommt zwar jede Rettung zu spät. Die Hinterbliebenen aber finden über dem toten Vater zueinander und sichern sich zukünftigen Zusammenhalt zu: »An seinem Sterbebette wollen wir unsere Hände verbinden, und uns ewigen Beistand schwören.« (EP, 160)

Zwar ist der Eid, mit dem das Stück schließt, kein politischer Eid; er verbindet allein die Mitglieder einer Familie. In dieser Schwurgemeinschaft kündigt sich jedoch eine andere an, die bald nach der Publikation von *Eid und Pflicht* die Bühne des Politischen betreten sollte. Die Behandlung des Vaterlands in Engels Drama weist voraus auf eine »Nation«, deren Begriff im frühen 19. Jahrhundert nicht zuletzt in der Diskussion über die Heeresreformen entwickelt wurde. Der Rückblick auf den Siebenjährigen Krieg ermöglicht den Vorgriff auf diese Entwicklung, weil sich in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen deutschen Ländern zum ersten Mal ein potentiell konfliktuelles Verhältnis zwischen der Liebe zum Vaterland und der Treue zum König abgezeichnet hatte.<sup>164</sup> Nach der Französischen Revolution konnte die »Nation« als politische Willensgemeinschaft begriffen werden, der vor allem sich verpflichtete, wer einen Fahneleid schwor.<sup>165</sup> Auf der anderen Seite des Rheins erklärte Ernst Moritz Arndt dem deutschen Leser,

<sup>164</sup> Von einem solchen Konflikt handelt Theodor Körners Drama *Jospeh Heydrich oder: Deutsche Treue*; siehe dazu Buschmann, »Die Erfindung der Deutschen Treue«, S. 85–88.

<sup>165</sup> Schieder, »Der Fahneleid als politisches Problem«, S. 19–27; Lange, *Der Fahneleid*, S. 46–69.

das Vaterland sei »das Allerheiligste«:<sup>166</sup> »Nächst Gott« sollte »Teutschland der heiligste Name sein, bei welchem du betest und schwörest.«<sup>167</sup> Auch wenn die Monarchie hier bestehen blieb, so konnte der Bürgersoldat, den die liberalen Militärreformer vor Augen hatten, doch nicht länger wie der Söldner vergangener Zeiten seinen Fahneid allein einem Kriegsherrn leisten. Vielmehr sollte sein Eid dem Staatsoberhaupt als Symbol des Gemeinwesens gelten. Dem Monarchen war der Soldat dann nur insofern noch Treue schuldig, als in ihm das Staatswesen verkörpert war.<sup>168</sup>

In Engels Darlegungen über die »Krieger-Ehre« zeichnet dieses Ideal des Bürgersoldaten sich ab. Als ehrenhaft könne das Kriegshandwerk nicht »in Zeiten der Barbarei« gelten, »wo der Krieger Räuber, oder unter zügellosen Despoten, wo er blindes Werkzeug einer willkürlichen Macht ist«,<sup>169</sup> sondern allein in neueren Zeiten, in denen der Krieger seine Mitbürger als »Mitbrüder«<sup>170</sup> verteidigt:

Für wen wagt der Krieger sein Leben? Für den Staat, oder wenn man will, für den Regenten; denn beides ist Eins. Der Regent ist, nicht als Einzelner, sondern nur dadurch wichtig, daß sich das Interesse Aller in ihm vereinigt. Der Staat aber ist der Inbegriff aller Stände, sowie jeder Stand der Inbegriff aller ihm zugehörigen Individuen ist.<sup>171</sup>

Hier ist nicht von einem Monarchen die Rede, der im Krieg die Interessen eines Herrscherhauses verfolgt. Engels *Fürstenspiegel* zeigt das Bild eines Regenten, der als erster Diener des Staates das Gemeinwesen repräsentiert und nur darum als *pater patriae* angesehen werden kann. Sein Trauerspiel propagiert diese neue Auffassung einer unteilbaren Treue zu König und Vaterland, indem es die willkürliche Instrumentalisierung von Untertanen durch einen zügellosen Despoten verneint. Eid und Pflicht ist beides: Abrechnung des aufstrebenden Bürgertums mit dem Militärwesen der Vergangenheit und Argument für die Bewaffnung der Nation.

Was genau diese »teutsche« Nation sein und wer ihr angehören sollte, war indes unklar. Die alte Frage, ob man den Juden etwa gleiche Bürgerrechte gewähren solle, stellte sich in diesem Zusammenhang in neuer Weise: Die Verknüpfung von Bürgerrechten und Militärpflicht rückte in den Mittelpunkt der Diskussion.<sup>172</sup> Schon Dohm hatte die Ansicht vertreten, »daß die Juden, solange sie nicht zu Kriegsdiensten sich eben so willig als fähig bewiesen haben, nicht auf gleiche Rechte mit

<sup>166</sup> Arndt, »Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten«, S. 122.

<sup>167</sup> Ebd., S. 120.

<sup>168</sup> Vgl. Lange, *Der Fahneid*, S. 46 f.

<sup>169</sup> Engel, *Lobrede auf den König*, S. 7.

<sup>170</sup> Ebd., S. 5.

<sup>171</sup> Ebd., S. 4 f.

<sup>172</sup> Siehe dazu Frevert, *Die kasernierte Nation*, S. 95–97.

den übrigen Gliedern der Gesellschaft Anspruch machen können«,<sup>173</sup> und war sich darin mit Michaelis einig. Während dieser zu bedenken gab, daß die Bestimmungen des Zeremonialgesetzes sie am Militärdienst hinderten,<sup>174</sup> und versicherte, »die Juden werden nie, nicht im zehnten Geschlecht, zu Kriegsdiensten so willig und körperlich tüchtig seyn als Deutsche«,<sup>175</sup> zeigte jener sich überzeugt, daß sie »mit gleicher Fähigkeit und Treue, wie alle andere« für das Vaterland »fechten und sterben« würden, »sobald man ihnen ein Vaterland gegeben hat«.<sup>176</sup> Die »Befreiungskriege« gegen Frankreich verliehen diesem Argument eine neue Bedeutung. Das Edikt vom 11. März 1812 hatte nicht nur die Gewerbefreiheit gebracht; Juden durften nun auch in den Staatsdienst und ins Heer eintreten. Zudem wurde im Frühjahr 1813 durch eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen die ausnahmslose Wehrpflicht für die männliche Bevölkerung eingeführt. Bei Kriegsausbruch eilten viele Juden unter die preußische Fahne. Dafür warben die jüdischen Gemeinden. In den Synagogen wurden die jüdischen Rekruten für den vaterländischen Dienst gesegnet und von hinderlichen Ritualgesetzen befreit. Auch publizistisch nahmen Juden an der nationalen Erhebung teil: In zahlreichen Schriften brachten sie ihre patriotische Gesinnung zum Ausdruck.<sup>177</sup> Die Berliner Juden ließen dem Staatskanzler Hardenberg ihre Überzeugung mitteilen, ihre »Amalgamation« sei nur durch die Übernahme der Pflicht zur Verteidigung des Vaterlandes herbeizuführen.<sup>178</sup> Ihre Opferbereitschaft sollte ihre Zugehörigkeit zur Nation unter Beweis stellen und endlich die volle Anerkennung der Juden als gleichberechtigte Staatsbürger herbeiführen.

Tatsächlich ließ der Krieg gegen den äußeren Feind für eine kurze Zeit jede innere Feindschaft in den Hintergrund treten. Bald nach 1815 wurden den Juden jedoch eine große Anzahl von Rechten wieder entzogen. Auch im militärischen Bereich machte sich der überkommene Antijudaismus wieder bemerkbar und zwar nicht zuletzt in der nun auch hier ausbrechenden Diskussion über jüdische Eide. Hatte man während des Kriegs auf Formalitäten wenig Wert gelegt, wurde nach seinem Ende die Frage aufgeworfen, ob den Juden zu trauen und wie ein Fahneleid zu gestalten sei, der sie wirksam bindet.<sup>179</sup> In genau diesem Zusammenhang hatte Michaelis seinerzeit erklärt, »daß man bei dem viel Zweifel haben kann, ob der Jude das, was in unseren Augen Eid ist, für Eid hält«,<sup>180</sup> um davon abzuraten, jüdische Soldaten in gesonderten Regimentern zusammenzufassen. Von dem Mißtrauen der preußischen Militärführung zeugt ein Zusatz, der auf Empfehlung eines

<sup>173</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 223.

<sup>174</sup> Ebd., S. 17–21.

<sup>175</sup> Michaelis, [Rezension von] »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden«, S. 34.

<sup>176</sup> Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, T. 2, S. 237.

<sup>177</sup> Vgl. Lindner, *Patriotismus deutscher Juden*, S. 65.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., S. 66.

<sup>179</sup> Siehe dazu Fischer, *Judentum, Staat und Herr in Preußen im frühen 19. Jahrhundert*, S. 104–111.

<sup>180</sup> Michaelis, [Rezension von] »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden«, S. 21.

Rabbiners der Eidformel, wie sie von christlichen Soldaten zu sprechen war, durch eine Kabinettsordre von 1819 vorangestellt wurde:

Ich schwöre ohne die mindeste Hinterlist und Nebengedanken, auch nicht nach einem etwanigen darin liegen Sinn und Auslegung der Worte, sondern nach dem Sinne des Allmächtigen und dessen Gesalbten, unsers theuren Königs, bei dem Namen des heiligen allmächtigen Gottes, daß ich treu u.s.w.<sup>181</sup>

Daß den Juden trotz Militärdienst und der Bereitschaft, für »Teutschland« zu sterben, die Gleichstellung mit Bürgern christlicher Konfession verweigert wurde, hat auch in jener Variante des Nationalismus einen Grund, die seine Judenfeindlichkeit offen ausstellte: »Weil sie ein durchaus fremdes Volk sind und weil ich den germanischen Stamm so sehr als möglich von fremdartigen Bestandtheilen rein zu erhalten wünsche«, so Ernst Moritz Arndt 1814, wolle er nicht, daß die Juden »auf eine ungebührliche Weise in Teutschland vermehrt werden«.<sup>182</sup> Ihre Fremdheit sieht er vor allem in ihrer Religion begründet, die ihre Einbürgerung in Deutschland unmöglich mache. Diesem Argument liegt die Vorstellung eines »christlichen Staats« zugrunde, die im 19. Jahrhundert rasche Verbreitung finden sollte:

Alle unsere Staaten sind mehr oder weniger auf dem Christenthum und seinen Lehren gegründet, und in unsern Sitten, Ordnungen und Gesetzen, ja auch in unsern kleinsten Einrichtungen und Weisen ist der dunklere oder hellere Widerschein dieses Christenthums.<sup>183</sup>

Diese Vorstellung von einem Staatswesen, dessen sämtliche Institutionen christlich geprägt sind, schließt eine rechtliche Gleichstellung von Anhängern einer fremden Religion aus. Arndt erklärt das Emanzipationsedikt für unrecht<sup>184</sup> und die Juden für »unfähig, in einem christlichen Staate volle Bürger zu seyn«.<sup>185</sup> Er war nicht der letzte, der diese Auffassung vertrat.

<sup>181</sup> Rönne/Simon, *Die Verfassung und Verwaltung des Preußischen Staates*, T. 8, Bd. 3, S. 102.

<sup>182</sup> Arndt, *Blick aus der Zeit auf die Zeit*, S. 188.

<sup>183</sup> Ebd., S. 189.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., S. 197.

<sup>185</sup> Ebd., S. 189.



## Gegen-Aufklärungen: Johann Georg Hamann, Carl Schmitt und »die Juden«

### *Die Entseelung des Leviathan*

Die Frage des Eids berührt auch Johann Georg Hamanns 1784 publizierte Schrift *Golgatha und Scheblimini*, eine Replik auf Mendelssohns *Jerusalem*, die im 1785 bis 1788 geschriebenen, Fragment gebliebenen *Fliegenden Brief* eine Fortsetzung findet. 1938 ist Carl Schmitt in seinem Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* auf diese Kontroverse zurückgekommen. Hier wird eine Problematik des Eids greifbar, die in der Auseinandersetzung mit den Schriften Mendelssohns und Hamanns bisher weitgehend übersehen wurde, obwohl die Axiomatik der Lehre Carl Schmitts, vermittelt durch Reinhart Kosellecks Nachkriegs-Dissertation *Kritik und Krise*,<sup>1</sup> für die historische Erforschung des 18. Jahrhunderts lange Zeit grundlegend war. In der rechtswissenschaftlich orientierten Behandlung des Eids wirkt diese Axiomatik, vermittelt durch Ernst-Wolfgang Böckenfördes staatsrechtliche Schriften, bis heute nach.<sup>2</sup> Darum sollte die Hamann- und Mendelssohn-Forschung Schmitts Schrift nicht als ein rezeptionsgeschichtliches Ärgernis mit Stillschweigen übergehen.

Mit Blick auf den Eid rückt die offene Judaeophobie, mit der sich der Leser Schmitts konfrontiert sieht, in den geschichtlichen Zusammenhang einer langen Tradition des Mißtrauens christlicher Eidnehmer gegenüber Juden – auf Eisenmengers *Entdecktes Judenthum* nimmt Schmitt ausdrücklich Bezug.<sup>3</sup> Auch für Hamann ist die Frage des zuverlässigen Sprachgebrauchs, der verbindlichen Selbstverpflichtung und wahrhaftigen Bekundung eine Frage der Religion. In Mendelssohn aber begegnet Hamann und Schmitt nicht nur ein Jude, sondern auch ein Philosoph der Aufklärung. Daß er in seinem *Jerusalem* mit philosophischen Argumenten für die Freiheit des Gewissens streitet, haben seine christlichen Opponenten aus unterschiedlichen Gründen und auf unterschiedliche Weise mit seinem jüdischen Glauben in Verbindung gebracht. Warum trotz dieser Unterschiede Schmitt sich auf Hamann berufen konnte, das ist zu klären.

<sup>1</sup> Siehe dazu Schwartz, »Leviathan oder Lucifer«.

<sup>2</sup> Siehe z.B. Wetzel, *Eid und Gelöbnis*.

<sup>3</sup> Vgl. Schmitt, *Leviathan*, S. 17.

»Die souverän-repräsentative Person stirbt an der Trennung von Innen und Außen«,<sup>4</sup> lautet die Kapitelüberschrift, unter der Schmitt eine Trennung von innerer Gesinnung und äußerer Handlung, von privatem Gewissen und öffentlichem Gericht zum Thema macht. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf Hamann: Mit »wunderbarer Überlegenheit über die Begriffskünste des aufgeklärten Juden« habe der »zuerst in aller Klarheit gesehen, was aus dem Leviathan des Hobbes geworden ist: eine äußerlich allmächtige, innerlich ohnmächtige Machtkonzentration«.<sup>5</sup> Grundlegend für Schmitts Verfallsdiagnose sind der Gegensatz von Innen und Außen und der von Fülle und Leere: Die »nur öffentliche und nur äußerliche Macht« des neuzeitlichen Staates sei »hohl und von innen her bereits entseelt«.<sup>6</sup> Dargestellt wird solche Entleerung vor dem schlecht ausgeleuchteten Hintergrund eines »mittelalterlichen Gemeinwesen[s]«,<sup>7</sup> das anders als der religiös neutralisierte und rein immanent nur durch seine pazifizierende Leistung legitimierte Staat der Neuzeit mit dem »göttlichen Rech[t] der Könige«<sup>8</sup> eine transzendente Quelle der Legitimität kannte. Diese Verbindung von Religion und Politik setzt Schmitt der beklagten Trennung als einen Zustand erfüllter Einheit voraus, um der Frage nachzugehen, »ob der von Hobbes geschaffene Mythos des Leviathan eine echte *Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit* war«.<sup>9</sup> Wie der Rezensionssatz »Die vollendete Reformation« von 1965 verdeutlicht, geht es dabei um Hobbes' »Stellung in dem Prozeß der sogenannten Säkularisierung, in der fortschreitenden Entchristlichung und Entgöttlichung des öffentlichen Lebens«.<sup>10</sup> Behandelte die *Politische Theologie* von 1922 auf dem Wege einer angeblichen »Soziologie juristischer Begriffe« unter dem Titel »Säkularisierung« allein Analogieverhältnisse zwischen politischer und theologischer Begrifflichkeit,<sup>11</sup> geht es Schmitt 1938 um das damit zuvor nicht im Zusammenhang gesehene ordnungspolitische Problem einer »Verpflichtung zum Gehorsam, die auch im Gewissen binden soll«.<sup>12</sup>

Vor diesem Problemhorizont ist auch nach Schmitt – mit unterschiedlicher Stoßrichtung, aber gleicher Begrifflichkeit – die Frage des liberalen Verfassungsstaats diskutiert worden. In einem vielzitierten Aufsatz hat Böckenförde festgestellt, daß ohne ein Wissen um »die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« sich »die fundamentalen Ordnungsprobleme, die sich im Staat der Gegen-

<sup>4</sup> Ebd., S. 7.

<sup>5</sup> Ebd., S. 93 f.

<sup>6</sup> Ebd., S. 94.

<sup>7</sup> Ebd., S. 70.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., S. 23, Hv. MT.

<sup>10</sup> Schmitt, »Die vollendete Reformation«, S. 161.

<sup>11</sup> Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 49–66.

<sup>12</sup> Schmitt, »Die vollendete Reformation«, S. 141.

wart stellen«,<sup>13</sup> nicht begreifen lassen: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«,<sup>14</sup> einer Sittlichkeit nämlich, deren vormals religiöse Grundlagen dem Zugriff des modernen Staates entzogen sind. Die Problematik einer »Unterminierung und Aushöhlung der staatlichen Macht«<sup>15</sup> ist der Aufklärungsforschung mit geändertem Vorzeichen durch Kosellecks große Erzählung von der »Pathogenese der bürgerlichen Welt«<sup>16</sup> vermittelt worden, deren tragische Ironie die Späteren fasziniert hat. Wie Schmitt noch in seiner *Politischen Theologie* würdigt Koselleck die von Hobbes philosophisch justifizierte Struktur des absolutistischen Staates als eine Antwort auf den religiösen Bürgerkrieg: Durch die »Ausklammerung des privaten Gewissens, in dem die religiösen Bindungen oder ständischen Loyalitätsbände verankert waren«,<sup>17</sup> sei ein öffentlicher Raum geschaffen worden, in dem Politik sich moralfrei habe entfalten und den gesellschaftlichen Frieden sichern können. Nach der bei Hobbes festzustellenden Scheidung von »externall acts«, den öffentlichen Kulthandlungen, und »inward thought«,<sup>18</sup> der religiösen Gesinnung, habe die Freiheit des Gewissens staatlich anerkannt werden können, während das Handeln einschließlich der Rede der souveränen Befehlsgewalt habe unterstehen sollen. Entscheidend ist auch für diese Erzählung eine frühneuzeitliche Staatslehre, deren Konsequenzen Koselleck wie Schmitt im Bild der Entzweiung festhält: Infolge der Trennung von Gesinnungen und Handlungen »bricht der Mensch bei Hobbes entzwei, er wird geteilt in eine private und eine öffentliche Hälfte«. <sup>19</sup> Unter dieser Voraussetzung, die Koselleck im deutlichen Unterschied zu Schmitt positiv als Gewinn individueller Freiheit einerseits und Möglichkeitsbedingung von Politik andererseits begreift, wird mit gesamt-europäischer Perspektive das Aufkommen einer Kritik dargestellt, die einen revolutionären Totalitarismus vorbereitet, der beides zerstört: Indem er den Frieden sichert und Freiheit im Privaten gewährleistet, habe der Staat die Entfaltung einer sich aus religiösen Bindungen emanzipierenden Moral ermöglicht, die aus dem Bereich der privaten Innerlichkeit heraus in eine Öffentlichkeit zurückgedrungen sei, welche nun nicht mehr dem staatlichen Handeln vorbehalten gewesen sei. Vielmehr habe sie einem kritischen Raisonement Raum gegeben, das den Absolutismus, »Opfer seiner geschichtlichen Evidenz«, <sup>20</sup> aus seinen Entstehungsgründen heraus zu würdigen nicht mehr imstande gewesen sei.

Diese tragische Erzählung vom Ende des Absolutismus ist bestimmt durch eine geschichtsphilosophische Dialektik, die über historische Einzelheiten hinwegsehen

<sup>13</sup> Böckenförde, »Die Entstehung des Staates«, S. 76.

<sup>14</sup> Ebd., S. 93.

<sup>15</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 92 f.

<sup>16</sup> Koselleck, *Kritik und Krise*.

<sup>17</sup> Ebd., S. 17.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviathan*, S. 323.

<sup>19</sup> Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 29.

<sup>20</sup> Ebd., S. 55.

läßt und durch Kohärenz überzeugt. Das hat Kosellecks 1959 erschienene Studie mit der zeitgleich ihren Höhepunkt erreichenden Säkularisierungsdebatte gemein. Da es deren Teilnehmern vor allem um die Verlaufsform der Geschichte des Abendlands ging, haben sie weitgehend von der historischen Realität der Gesellschaft abgesehen, auf die sie bezogen war. Die »institutionelle Realität des Säkularisierungsprozesses«, <sup>21</sup> darauf hat Armin Adam hingewiesen, kam ihnen kaum in den Blick. Auch in *Kritik und Krise* wird nicht berücksichtigt, daß die politische Wirklichkeit im Preußen des 18. Jahrhunderts nicht durch die Hobbessche Staatslehre bestimmt war, sondern durch deren konservative Fort- und Umschreibung, die eine Trennung von Innen und Außen vermied. Wie gezeigt, konnte das preußische Naturrecht administrative Praktiken der Gewissensregulierung rechtfertigen, an denen die aufklärerische Kritik sich entzündete. Über die von Koselleck hervorgehobene moralische Kritik hinaus sollen in der vorliegenden Untersuchung die verschiedenen Formen einer Institutionenkritik zur Geltung gebracht werden, die eben jene naturrechtlichen Begriffe, die der Regierung zur Legitimierung ihrer Techniken dienten, taktisch verwendet.

### »Existentielle Bindung«

In systematischer Hinsicht ist die Rede von einer neuzeitlichen »Entzweiung« des Menschen insofern bedenklich, als sie eine verlorene Einheit voraussetzt, die zum Gegenstand von Restaurationsversuchen gemacht werden kann. Das Besondere des Eids, so heißt es 1928 in Schmitts *Verfassungslehre*, liege darin, »daß der Schwörende sich mit seiner Person existentiell bindet«. Als ein »charakteristisches Zeichen für das Eintreten mit der ganzen Person« <sup>22</sup> müsse diese geschworene »Bindung an die politische Existenzform« <sup>23</sup> aber »aus einer auf freiem Vertrag beruhenden Gesellschaftsordnung verschwinden«. <sup>24</sup> In seinem Hobbes-Buch dagegen zeichnet er zehn Jahre später die Umriss einer Gesellschaftsordnung, in der eine Einheit von Gesinnungen und Handlungen durch Eide erzwungen werden kann.

Ende des 18. Jahrhunderts war die Frage der Eidfähigkeit noch immer entscheidend für die Integration der preußischen Juden. Mendelssohn, der sich zuvor mit einer für Juden vorgeschriebenen Sonderform des Gerichtseids befaßt hatte, nimmt

<sup>21</sup> Adam, »Säkularisierung?«, S. 147.

<sup>22</sup> Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 68.

<sup>23</sup> Ebd., S. 28.

<sup>24</sup> Ebd., S. 68. Ähnlich auch Prodi, der hier Koselleck folgt: »Die neue Grenze im Menschen verlief zwischen der privaten Sphäre des Gewissens und der öffentlichen Sphäre der äußeren Verhaltensweisen, die allein dem Staat unterstand. Aber der Eid befand sich als Verbindungspunkt genau auf dieser Grenzlinie, es ist also nur logisch, daß der Kern von Hobbes' Denken in Hinblick auf unser Thema darauf gerichtet war, die Institution des Eides zu zerstören.« (Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 376)

mit seinem *Jerusalem* an einer Diskussion teil, in deren Mittelpunkt Bekenntnis-eide stehen, mit denen protestantische Pfarrer auf das kirchliche Lehrgesetz eingeschworen wurden. Sie berührt die institutionellen Bedingungen einer Aufklärung, deren Ideen in Norddeutschland nicht zuletzt von den Kanzeln herab verbreitet wurden. Da die Frage der Eide hier prinzipiell behandelt wird, hat diese über Preußen hinausgehende Diskussion Konsequenzen auch für Universitäts-eide, die Professoren an Glaubenslehren binden sollten, und die Amtseide der Staatsdiener allgemein. »Was hat der Staat für Recht in das Innerste der Menschen zu wühlen [...]?«, lautet Mendelssohns leitende Frage, die mit der weiteren verbunden ist: »ob die Meinungen der Menschen [...] ein Gegenstand sind, über welche sie beeidigt werden können?« (J, 132)

Wo das Eidritual instrumentalisiert wird, um menschliche Herrschaft an eine göttliche Ordnung zurückzubinden, handelt es sich um eine Form juridisch-politischer Theologie, die bei Schmitt kaum Berücksichtigung findet. Eine »Soziologie juristischer Begriffe«,<sup>25</sup> die auf eine Homologie theologischer und politischer Vorstellungen abhebt, erfasst allenfalls eine erkenntnismetaphysische Funktion, die Gott in den philosophischen Systemkonstruktionen zugemutet wird. Im Eidritual aber wird nicht der Gott der rationalistischen Metaphysik angerufen, sondern der personal vorgestellte Gott des Alten Testaments. Die Furcht vor dem unentrinnbaren und unfehlbaren Urteil des gerechten, der Schrecken vor dem Zorn und der Rache des durch Meineid beleidigten Gottes sollten die Untertanen zur Befolgung der positivrechtlichen Verfügungen anhalten. Damit wollte man den Konflikt mit der staatlichen Rechtsordnung als religiösen Gewissenskonflikt in das Innere der Untertanen verlegen.<sup>26</sup>

Schmitt schreibt in seiner Erzählung von der Entchristlichung des Staates eine entscheidende Rolle den Juden zu: Die Trennung von Innerlichem und Äußerlichem sieht er bei Hobbes nur »im Keime vorhanden. Aber der jüdische Philosoph treibt diesen Keim zur äußersten Entfaltung, bis das Gegenteil erreicht und der Leviathan von Innen heraus entseelt ist.«<sup>27</sup> Die Rede ist hier zunächst von Baruch de Spinoza. Dessen *Theologisch-politischer Traktat*<sup>28</sup> erklärt die Freiheit zum Zweck des Staates<sup>29</sup> und folgert, es werde »diejenige Regierung die gewalttätigste sein, unter der einem jeden die Freiheit, zu sagen und zu lehren, was er denkt, verweigert wird.«<sup>30</sup> Gerade eine staatliche Gesinnungskontrolle muß demnach zu öffentlicher Unruhe führen, die also durch Freigabe nicht nur des Gewissens, sondern auch der

<sup>25</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 59.

<sup>26</sup> Siehe dagegen Schilling, »Geschichte der Sünde oder Geschichte des Verbrechens?«.

<sup>27</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 87.

<sup>28</sup> Siehe in diesem Zusammenhang Heerich/Laueremann, »Der Gegensatz Hobbes–Spinoza bei Carl Schmitt (1938)«.

<sup>29</sup> Vgl. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, S. 260.

<sup>30</sup> Ebd., S. 301.

Meinungsausßerung zu vermeiden ist. Daß er damit aus Hobbes' Unterscheidung Konsequenzen zieht, die über dessen Ausführungen weit hinausgehen, sieht Schmitt tatsächlich in Spinozas Judentum begründet: Auf »eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus«<sup>31</sup> führt er eine »verfassungsrechtliche Gesamtentwicklung« zurück, in der die Trennung von Innen und Außen zur »alles beherrschenden Überzeugung«<sup>32</sup> wird.

Worin die Judenfeindlichkeit Carls Schmitts ihren letzten Grund hat, ist umstritten: Ob es sich dabei vor allem um einen biologistischen Antisemitismus<sup>33</sup> handelt oder aber um einen religiösen Antijudaismus,<sup>34</sup> der aus Gründen der politischen Opportunität mit rassistischen Ideologemen amalgamiert wird,<sup>35</sup> soll hier nicht entschieden werden. Stattdessen ist eine andere Form judaeophober Argumentation hervorzuheben, die in dieser Gemengelage nicht selten übersehen wird: die soziohistorisch begründete Identifikation von Judentum und Kritizismus. Im Schlußwort zu einer Tagung über »Das Judentum in der Rechtswissenschaft« hebt Schmitt 1936 hervor, »wie stark das jüdische Gesetzesdenken auf sämtlichen Gebieten des Rechtslebens zur Herrschaft gelangte und wie wenig dieses Gesetzesdenken mit dem Rechts- und Gesetzesgefühl des deutschen Menschen auch nur vergleichsweise in Beziehung gebracht werden kann«.<sup>36</sup> Wenn Hasso Hofmann gegen die Zuspitzung, darin liege eine »auch für die Rassen-Seelenkunde entscheidende Erkenntnis«,<sup>37</sup> mit Verweis auf die »Sozialgeschichte der jüdischen Bevölkerungsminderheit« argumentiert, in der begründet sei, daß »Juristen jüdischer Abstammung sich besonders für das aufklärerisch-emanzipatorische Gedankengut engagierten«,<sup>38</sup> dann gibt er damit ein vorrangiges Motiv der Judenfeindlichkeit Schmitts wieder. Was Andreas Koenen als einen Versuch gedeutet hat, »dem rassistischen Antisemitismus das christliche antijudaistische Motiv entgegenzusetzen«,<sup>39</sup> wird vorgetragen als soziohistorisches Argument: Schmitt selbst hebt ab auf »die ganz singuläre, mit keinem anderen Volk vergleichbare, völlig abnorme Lage und Haltung des jüdischen Volkes gegenüber allen anderen Völkern«, und behauptet damit, das hat Günter Meuter geltend gemacht, »gewissermaßen ›wissenssoziologische‹ Ursachen, die er in der Jahrtausende währenden, gleichsam abstrakten Exil-Ghettosituation eines Volkes ohne Land findet«.<sup>40</sup> Auf diese historischen und sozialen Umstände führt Schmitt eine angebliche Eigenart des jüdischen Rechtsdenkens

<sup>31</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 88 f.

<sup>32</sup> Ebd., S. 91.

<sup>33</sup> Vgl. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*.

<sup>34</sup> Vgl. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*.

<sup>35</sup> Vgl. Maschke, »Zum ›Leviathan‹ von Carl Schmitt«.

<sup>36</sup> Schmitt, »Schlußwort des Reichsgruppenwalters«, S. 28.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Hofmann, »Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist«, S. 233 f.

<sup>39</sup> Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, S. 710.

<sup>40</sup> Meuter, »Blut oder Boden?«, S. 231.

zurück. So will ein Aufsatz über »Nationalsozialistisches Rechtsdenken« Entwicklungen im Bereich der Rechtswissenschaft auf das »*Einströmen des jüdischen Gastvolkes*« zurückführen, »das seit Jahrtausenden nicht als Staat und auf einem Boden, sondern nur im Gesetz und in der Norm lebt« und als Gast das Recht »nur unter dem Gesichtspunkt der Rechtssicherheit sieht«. <sup>41</sup> Als jüdisch in diesem Sinne versteht Schmitt die *Reine Rechtslehre* Hans Kelsens, die einen Positivismus konsequent entwickelt, dessen Anfänge er 1938 im *Leviathan* erkennt. Hobbes' Staatslehre wird nun als Vorbereitung einer technizistischen Neutralisierung gelesen, <sup>42</sup> die nicht in der eigenen *Politischen Theologie* ihre angemessene Reflexionsform findet, sondern in der neukantianischen Rechtslehre seines Kontrahenten. Dessen Herkunft ermöglicht es Schmitt, den Rechtspostivismus als ein »jüdisches Gesetzesdenken« zu verwerfen, das dem deutschen Geist fremd sei. Durch diese Reinigung der deutschen Rechtsgeschichte soll eine »Lebenseinheit« von Religion und Politik wieder vorstellbar werden.

Sieht man von der rassistischen Wendung zunächst ab, die Schmitt ihr durch die Übernahme eines substantialistischen Volksbegriffs zu geben nicht zögert, stimmt seine Argumentation in ihrer Logik überein mit Jürgen Habermas' vorsichtiger Überlegung, die Physiognomie des jüdischen Denkens sei »vielleicht [...] auch dadurch geprägt worden, daß sich in ihm etwas von der Distanziertheit eines ursprünglich fremden Blicks erhalten hat«. <sup>43</sup> Weil der Kritizismus ihm »das philosophische Handwerkszeug« geboten habe, »mit dessen Hilfe die großartige Selbstbewegung des jüdischen Geistes sich seines religiösen und sozialen Schicksals zu bemächtigen suchte«, sei die jüdische Philosophie Kritik »in allen ihren Versionen geblieben«. <sup>44</sup> Nicht anders erklärt Schmitt die emanzipatorische Wendung der Souveränitätstheorie bei Spinoza: »Der jüdische Philosoph [...] kommt von außen an die Staatsreligion heran und bringt daher auch den Vorbehalt von außen mit.« <sup>45</sup> Schmitts Antijudaismus ist hier vor allem ein theologisch-politischer: <sup>46</sup> Nicht durch rassische oder religiöse Zugehörigkeit sieht er die »jüdische Existenz« Spinozas bestimmt, sondern durch die soziale Lage einer nur geduldeten Minderheit und deren besonderes Verhältnis zu einer Herrschaftsform, deren Geschichte von der des Christentums nicht zu lösen ist.

Die Verbindung von Judentum und Aufklärung aber ist Schmitts eigentliches Angriffsziel: »Im 18. Jahrhundert ist es Moses Mendelssohn, der [...] die Trennung von Innerlich und Äußerlich, Sittlichkeit und Recht, innerer Gesinnung und äüße-

<sup>41</sup> Schmitt, »Nationalsozialistisches Rechtsdenken«, S. 226.

<sup>42</sup> Siehe dazu Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, S. 25–52.

<sup>43</sup> Habermas, »Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen«, S. 44 f.

<sup>44</sup> Ebd., S. 45 f.

<sup>45</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 88.

<sup>46</sup> Siehe dazu Brumlik, »Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus«.

rer Handlung, zielsicher geltend macht und vom Staat Gewissensfreiheit verlangt.«<sup>47</sup> Tatsächlich kommt Mendelssohn zu dem Ergebnis, daß rechtsrelevant nur äußere Handlungen seien und die Obrigkeit die Gesinnung ihrer Untertanen nicht in Anspruch nehmen dürfe. Im Bereich der Religion sollen zwar Handlungen durch Gesinnungen gedeckt sein (vgl. J 113), auch die kirchliche Institution aber ist zur Anwendung von Zwang nicht berechtigt – nach Mendelssohn ist »alle äußere Macht in Religionssachen gewaltsame Anmassung« (J, 145). Der Staat hingegen verfügt zwar über Zwangsgewalt, das Innere aber liegt außerhalb deren Reichweite: »Der Staat also begnügt sich allenfalls mit toden Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung in Gedanken. Auch wer nicht an Gesetze glaubt, muß nach dem Gesetze thun, sobald es Sanction erhalten hat.« (J, 113) Die Verbindung von Recht und Gesinnung soll gelöst werden durch die Unterscheidung von »*Thun* und *Lassen*« einerseits, »*Denken* und *Reden*« andererseits: Nur Handlungen sind »vor den Richterstuhl weiser Gesetze« zu ziehen, das Denken und seine sprachliche Äußerung aber sollen frei sein gemäß einem gottgegebenen und unwandelbaren Recht (J, 203). Mit seinem Versuch, dieses Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit als ein unveräußerliches in der Natur des Menschen zu begründen, hat Mendelssohn einen Beitrag geleistet zu der Entstehung eines säkularen Rechtsstaats, der darauf verzichtet, Geltungsansprüche der Religion seinen Bürgern gegenüber politisch durchzusetzen. Daß er mit seinem *Jerusalem* für einen religiös neutralen Staat eintritt, ist offenkundig: »Gebet euer vielvermögendes Ansehen nicht her«, appelliert er an die Fürsten, »irgend eine dem Staate gleichgültige *Religionsmeinung* in *Landesverordnung* zu verwandeln!« (J, 133)

Daß die »Emanzipation« der Juden mit der Säkularisierung des Staates zusammenhängt, gehört zu den gesicherten Erkenntnissen der historischen Forschung. Nach Reinhard Rürup ging sie einher mit dem Übergang der feudalen Ständegesellschaft zu einer bürgerlichen Klassengesellschaft: Die Emanzipation zielte auf »die Umwandlung des Judentums in eine Konfession, die in einem säkularisierten Staat ohne öffentliche Relevanz sein würde.«<sup>48</sup> Diese Integration war nur um den Preis eines politischen Bedeutungsverlusts auch der christlichen Konfessionen zu erreichen. »Daß die Emanzipation der Juden mit der Säkularisierung der europäischen Staaten und der Gesellschaft zusammenhängt, ist unbestreitbar«, darauf hat auch Jakob Katz hingewiesen: »Innerhalb des von der christlichen Kirche gelenkten Staates wäre die Aufnahme der Juden als gleichberechtigte Bürger undenkbar gewesen.«<sup>49</sup> Carl Schmitt aber will in den Juden die eigentlichen Agenten der Entchristlichung eines Staates erkennen,<sup>50</sup> den er als mittelalterliches Gemeinwesen zwar bezeichnet, nach dem Vorbild der jüdischen Theokratie aber konzipiert.

<sup>47</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 92 f.

<sup>48</sup> Rürup, »Kontinuität und Diskontinuität der ›Judenfrage‹ im 19. Jahrhundert«, S. 392.

<sup>49</sup> Vgl. Katz, »Die Anfänge der Judenemanzipation«, S. 84 f.

<sup>50</sup> Gross, »Carl Schmitts ›Nomos‹ und die ›Juden‹«, S. 413.

Vermutlich ist Schmitt durch Leo Strauss' Schrift über *Die Religionskritik Spinozas* von 1930 mit dieser Frage konfrontiert worden.<sup>51</sup> Als Theokratie stellt der *Theologisch-politische Traktat* Spinozas die Verfassung eines israelitischen Staats dar, in dem die affektgeleitete Masse kontrolliert werden konnte durch das mosaische Gesetz. Mendelssohn greift diese Konstruktion auf: »Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern eins; nicht verbunden, sondern eben dasselbe.« (J, 193 f.) Weder Spinoza, noch Mendelssohn aber stellen die altjüdische Herrschaftsordnung als eine vorbildliche Staatsform dar – im Gegenteil dient sie ihnen als Folie für die jeweils eigene Konzeption. Das provoziert Schmitts phobische Reaktion: Die jüdischen Philosophen argumentieren auf unterschiedliche Weise unter der geteilten Voraussetzung einer unwiederholbaren Vergangenheit der Theokratie. Spinoza zufolge verliert mit dem Ende des jüdischen Herrschaftsverbands auch das mosaische Gesetz seine Geltung; Mendelssohn zufolge hat es lediglich seine politische Bedeutung verloren, darf eben darum aber nicht länger mit Zwangsgewalt durchgesetzt werden. Unter dieser Voraussetzung kann er ein entpolitisiertes Judentum als Religion der Vernunft darstellen, die frei ist von Zwang. »Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt war zugleich der König und Verweser dieser Nation«, schreibt er über die jüdische Staatsform, »daher gewann das Bürgerliche bey dieser Nation ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst ward zugleich ein wahrer Gottesdienst.« (J, 193f.) Nichts anderes will Schmitt einer Selbstbeschränkung der Staatsgewalt auf die Öffentlichkeit entgegensetzen:<sup>52</sup> Eine Herrschaftsform, in der »es keine Neutralität der politischen Einheit in Sachen Weltanschauung geben darf«.<sup>53</sup> Nur unter dieser Voraussetzung können die Individuen auch innerlich an die gottgewollte Herrschafts- und Rechtsordnung gebunden werden.<sup>54</sup> Gegen solche »Politisierung des Innenlebens«<sup>55</sup> ist Mendelssohns Kritik gerichtet.

<sup>51</sup> Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Berlin 1930.

<sup>52</sup> Siehe dazu Meuter, *Der Katechon*, S. 196.

<sup>53</sup> Ebd., S. 189.

<sup>54</sup> 1963 hat Schmitt die gegen Hobbes geführte »Anklage wegen Totalitarismus« zurückgewiesen, indem er ihn als »Vater des modernen juristischen Positivismus« und »Wegbereiter des liberalen Gesetzesstaates« präsentiert (Schmitt, *Leviathan*, S. 156–158) – eben jene Momente seiner Staatskonstruktion hervorhebend, auf die er zuvor ihr Scheitern zurückgeführt hatte.

<sup>55</sup> Meuter, *Der Katechon*, S. 188.

*Judentum und Kritizismus*

Es liegt nahe, *Jerusalem* in eine Reihe zu stellen mit einem *Traktat*, der schon im Untertitel erklärt, die Freiheit zu philosophieren könne nur zugleich mit dem Frieden im Staat und mit der Frömmigkeit aufgehoben werden.<sup>56</sup> Mit der Unveräußerlichkeit eines natürlichen Vermögens, »frei zu schließen und über alles zu urteilen«,<sup>57</sup> behauptet Spinoza eine begrenzte Übertragbarkeit natürlicher Rechte:<sup>58</sup> Im Bewußtsein der Grenzen seiner eigenen Macht könne der Souverän eine Veräußerung dieses Naturrechts nicht verlangen, vielmehr habe er die individuelle Gedankenfreiheit zu garantieren und damit die Entfaltung des Einzelnen zu ermöglichen. Ähnlich argumentiert Mendelssohn mit den Schulbegriffen der Naturrechtslehre, um geltend zu machen, was Schmitt bedauert: daß der Eid als ein Instrument der Gewissensbindung aus einer auf freiem Vertrag beruhenden Gesellschaftsordnung verschwinden muß. Ausgehend von dem kontraktualistischen Grundgedanken, die Herrschaftsordnung sei nicht durch Natur, Tradition oder göttliche Gnade, sondern den freien Willen der Individuen legitimiert, kommt er zu dem Schluß, daß Meinungen und Gesinnungen nicht beschworen werden können und dürfen: »Verträge hierüber sind ungereimt, der Natur und dem Wesen des Pacti zuwider, und also ohne Erfolg und Wirkung.« (J, 20) Tatsächlich ist zu seinen philosophischen Hauptquellen, deren Spuren Mendelssohn weitgehend verwischt hat, nach Altmanns Vermutung neben den Schriften des englischen Deismus vor allem die Staatslehre seines jüdischen Vorgängers zu zählen.<sup>59</sup> Ze'ev Levy hat Julius Guttmanns Befund bestätigt, daß Mendelssohns Hauptargument für den Partikularismus des Judentums einen Gedanken Spinozas verfolgt: Die Unterscheidung von Gesetzes- und Religionsoffenbarung hat Mendelssohn aus dem dritten und fünften Kapitel des *Theologisch-politischen Traktats* übernommen, um auf dieser Grundlage ein ideales Judentum zu konstruieren.<sup>60</sup>

Die Juden sind demnach »von der Vorsehung ausersehen«, eine Nation zu sein, die »immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter Nationen gleichsam durch ihr blosses Daseyn, unaufhörlich lehre, rufe, predige und zu erhalten suche« (J, 183). Die Verbindung aller Juden durch das Gesetz, so heißt es in einem Brief an Herz Homberg, muß erhalten werden, »so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen.«<sup>61</sup> Weil sie mit ihren Zeremonien ein Medium kennt, das

<sup>56</sup> Vgl. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Titelblatt o.S.

<sup>57</sup> Ebd., S. 299.

<sup>58</sup> Vgl. ebd.

<sup>59</sup> Vgl. Altmann, »Einleitungen«, S. LI f.

<sup>60</sup> Vgl. Levy, *Baruch Spinoza*, S. 41. Vgl. auch Guttmann, »Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat«.

<sup>61</sup> Mendelssohn, Brief an Herz Homberg vom 22. September 1783, in: JubA XIII, S. 132–134, 134.

jeder Verdinglichung widersteht, ist demnach die jüdische die eigentliche Religion der Vernunft und Kritik aller anderen, deren Repräsentationsformen potentiell fetischistisch sind – bei Mendelssohn werden »die Juden« wohl nicht zum ersten Mal zur Trope des Kritizismus: Von Gott eingesetzt als Statthalter der Differenz, ist es ihre Aufgabe, im Exil allen Formen der Idolatrie entgegen zu wirken. Dazu zählt auch »das allgemein angebetete Idol des Kirchenrechts« (J, 148f.) – *Jerusalem* ist vor allem gegen einen »Anspruch auf *Verfassung*« gerichtet, den die christlichen Kirchen »noch itzt in unsern aufgeklärten Zeiten« (J, 104) behaupten, und damit gegen die Grundlagen konfessioneller Gemeinschaften, die ihre Mitglieder auf vorgeschriebene Glaubensnormen einchwören und sie damit der Freiheit zu denken berauben. Mit der These, es gebe »überall kein Kirchenrecht« (J, 148), ist eine Position markiert, die in dieser Radikalität erst von Rudolph Sohm wieder vertreten werden sollte.<sup>62</sup> Der Streit, an dem Mendelssohn sich damit beteiligt, das soll im folgenden deutlich werden, ist keiner zwischen Juden und Christen, sondern eine innerchristliche Auseinandersetzung. Diametral entgegengesetzt ist seine Position der »Überwältigung des religiösen Gedankens durch den ›reinen‹ Kirchengedanken«, die, so schien es noch 1924, bei Carl Schmitt zur »vollen Veräußerlichung eines rein juristischen ›Katholizismus‹«<sup>63</sup> führte. Spätestens im Buch über den Leviathan wird deutlich, daß die Verrechtlichung des Glaubens durchaus keine »Veräußerlichung« der Religion zur Folge haben sollte. Nach Meuter ist Schmitt »– als Christ – in die Front derer einzureihen, die einem christlichen Subjektivismus jüdisch-protestantischer Prägung das römisch-katholische Modell einer Ordnung entgegensetzen, die Innen und Außen *integral* umfaßt«.<sup>64</sup> Als politischer Theologe aber wollte er dieses Ordnungsmodell in einem Staat verwirklicht sehen, der auch die Seelen regiert. Was hier »die Juden« heißt, ist als ein Korrelat dieser Staatsidee zu verstehen: Wenn er »politische Eide« wie sein Schüler als solche verstand, »die dazu dienen, den Staat zur Einheit zu integrieren, die Gruppierung von Freund und Feind klarer hervortreten zu lassen«,<sup>65</sup> dann hatte Schmitts Feindschaft gegenüber den Juden wohl auch in der Vorstellung einen Grund, daß ihren Eiden nicht zu trauen sei. Daß dieser antisemitische Topos auch im 20. Jahrhundert seine Bedeutung nicht verloren hatte, verdeutlicht Immanuel Bernfelds Studie von 1924 *Eid und Gelübde nach Talmud und Schulchan Aruch*: Hier soll einmal mehr anhand der jüdischen Quellen die Behauptung widerlegt werden, »daß die Juden es mit dem Eid nicht ernst nehmen, und besonders einem Nichtjuden gegenüber sich nicht scheuten, einen Meineid zu leisten«.<sup>66</sup> Noch und gerade dort, mußte das für Schmitt bedeuten, wo sie sich vorgeblich an den Staat als politische Existenzform

<sup>62</sup> »Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.« (Sohm, *Kirchenrecht*, S. 700)

<sup>63</sup> Martin, »Das Wesen der romantischen Religiosität«, S. 369 f.

<sup>64</sup> Meuter, *Der Katechon*, S. 209.

<sup>65</sup> Friesenhahn, *Der politische Eid*, S. 14.

<sup>66</sup> Bernfeld, *Eid und Gelübde nach Talmud und Schulchan Aruch*, S. 3.

banden, war den Juden nicht zu trauen. Denn für ihn war »gerade der assimilierte Jude [...] der wahre Feind«,<sup>67</sup> jener also der sich »subintroduziert« hat, wie er Paulus' Brief an die Galater (2,4) zitiert:<sup>68</sup> »Als wir in uns uneins wurden, haben die Juden sich subintroduziert. Solange das nicht begriffen ist, gibt es kein Heil. Spinoza war der erste, der sich subintroduzierte.«<sup>69</sup> Ein Streit, der innerhalb des Christentums ausgebrochen war, wird so externalisiert als Differenz zum Judentum, um das Einheitsphantasma einer *Societas Christiana* zu retten.

Dabei fungieren »die Juden« auch hier als Trope des Kritizismus: Sie sollen für das Ganze einer kritischen Rationalität stehen, einschließlich der Kantschen Vernunftethik, deren kategorischen Imperativ Schmitt in späteren Aufzeichnungen als Judentum post Christum natum bezeichnet.<sup>70</sup> Mit den Juden soll die deutsche Rechtswissenschaft gereinigt werden vom Rechtsdenken der Aufklärung. Seit den »Thomasischen Gedanken«,<sup>71</sup> die Schmitt mit Bluntschli als »die wissenschaftliche Grundschule für den Staat Friedrichs des Großen« bezeichnet, sei »die Trennung von Recht und Sittlichkeit zur landläufigen Theorie und zur *communis opinio* der Juristen und der Politiker geworden.«<sup>72</sup> Wie Goethes Straßburger Thesen zum Verhältnis von Kirche und Staat<sup>73</sup> glaubt er diese Trennung, die erst Kant mit seiner Unterscheidung von Moralität und Legalität konsequent entwickelt hat, auf den Einfluß Spinozas zurückführen zu können.<sup>74</sup> Damit übergeht er die deutsche Hobbes-Rezeption: Zwar hatte Samuel Pufendorf zunächst Hobbes' These, dem Naturgesetz werde Verbindlichkeit erst im Zivilzustand durch staatliche Zwangsgewalt beigelegt,<sup>75</sup> vehement widersprochen und versucht, zwischen der inneren Verpflichtung zur Einhaltung moralischer Gebote und dem äußeren Gehorsam gegenüber Zivilgesetzen einen Zusammenhang zu behaupten: Schon im Naturzustand sei jeder Einzelne auf das natürliche Gesetz verpflichtet, weil es Befehl eines göttlichen Gesetzgebers sei und promulgiert werde durch das angeborne Licht der Ver-

<sup>67</sup> Schmitt, *Glossarium*, S. 18.

<sup>68</sup> »Denn es hatten sich einige falsche Brüder mit eingedrängt und neben eingeschlichen [»falsos fratres qui subintroierunt«, heißt es in der Vulgata-Fassung, Anm. MT], um unsere Freiheit auszukundschaften, die wir in Christus Jesus haben, und uns zu knechten.« (Vgl. Leutzsch, »Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt«, S. 201 f.)

<sup>69</sup> Schmitt, *Glossarium*, S. 290.

<sup>70</sup> Vgl. Gross »Carl Schmitts ›Nomos‹ und die ›Juden‹«, S. 420.

<sup>71</sup> Christian Thomasius, *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand gemischte Philosophische und Juristische Händel*, Halle 1723–1726.

<sup>72</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 90.

<sup>73</sup> Siehe dazu Schubart-Fickentscher, *Goethes 56 Straßburger Thesen*.

<sup>74</sup> Dabei hatte Thomasius selbst sich nicht nur in seinen »Monats-Gesprächen« bemüht, »das Gift des Spinosae« nicht »weiter um sich fressen« und sich nicht in Deutschland »einschleichen« zu lassen, sondern auch ein »Programma adversus anonymum de libertate philosophandi« verfaßt. Vgl. Wurtz, »Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung«, S. 62.

<sup>75</sup> Vgl. Hobbes, *Leviathan*, S. 185. Siehe dazu Hartung, *Die Naturrechtsdebatte*, S. 38 f.

nunft.<sup>76</sup> Da diese moralische Qualität auch dem Zivilgesetz zukommt, sofern es dem Naturgesetz entspricht, konnte die Geltungs- und Verpflichtungskraft eines Gesetzes, seine *vis obligandi*, für Pufendorf noch in einer »vis conscientis intrinsicam aliquam necessitatem injiciendi«<sup>77</sup> bestehen. Christian Thomasius aber distanziert sich in seinen *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* nachdrücklich von dem »Irrtum«, den er in seinem ersten Hauptwerk *Institutiones Jurisprudentiae divinae* von 1687 noch mit Pufendorf geteilt habe, um nun das Gesetz durch seine Erzwingbarkeit zu definieren: Als heteronomer Verpflichtung sollte die Verbindung mit einer äußerlichen Sanktionsgewalt dem Gesetz wesentlich sein.<sup>78</sup> Dem entspricht die Unterscheidung der Gewissenspflicht als *obligatio interna* von der Rechtspflicht als *obligatio externa*, wobei Gottes Gebote, auch die des Naturgesetzes, lediglich eine innere Verpflichtung erzeugen sollten.<sup>79</sup> Antisemitisch ist Schmitts Darstellung vor allem darin, daß sie den säkularisierten Gesetzesbegriff jüdischen Denkern allein zuschreibt, um ihnen das Ende eines christlichen Staates anzulasten, gegen den er sie verschworen glaubt. Das Judentum wird damit zum Sündenbock in einer Säkularisierungs- und Verfallsgeschichte, die von der deutschen Hobbes-Rezeption nur am Rande handelt.

Gerade die deutsche Tradition des Naturrechtsdenkens ist – bei aller Nähe zu Spinoza – auch für Mendelssohns Kritik des Gewissenszwangs maßgeblich. »Der Despotismus der römischen Kirche war aufgehoben, aber – welche andre Form soll an ihrer Stelle eingeführt werden?« (J, 104) – das ist der Problemhorizont, vor dem er freiheitliche Ansätze aufnimmt, die er bei Territorialisten wie Thomasius und Kollegialisten wie Christoph Matthäus Pfaff vorfinden konnte und über das von den christlichen Autoren Entwickelte hinaustreibt. Sein eigentliches Ziel, die rechtliche Gleichstellung der Juden, konnte er nur erreichen, indem er auch ein anderes verfolgte: die Widersprüche des Kirchenrechts sichtbar zu machen und »religiöse Gewalt« überhaupt in ihren institutionellen Formen zu kritisieren. Mendelssohns Abhandlung ist somit im historischen Zusammenhang jener »merkwürdige[n] Verrechtlichung der Macht- und Religionsverhältnisse«<sup>80</sup> im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation zu sehen, die auch den Religionseid hervorgebracht hat.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Vgl. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, Kap. 3, § 20, S. 154–157.

<sup>77</sup> Ebd., VIII. Kap. 1, § 6, S. 749–751, 750.

<sup>78</sup> Vgl. Thomasius, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, S. 146, 148.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S. 142. Siehe dazu Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik*.

<sup>80</sup> Heckel, »Reichsrecht und ›Zweite Reformation‹«, S. 1001.

<sup>81</sup> Vgl. Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 255–268.

## »Zwo todte Hälften«

Johann Georg Hamann verteidigt durchaus nicht das Staatskirchentum, wenn er in seiner im Januar und Februar 1784 verfaßten und noch im Sommer dieses Jahres publizierten Schrift *Golgotha und Scheblimini* Mendelssohns »Scheidkunst« als Aufspaltung einer Einheit kritisiert:

Zur wahren Erfüllung unserer Pflichten, und zur Vollkommenheit des Menschen gehören Handlungen und Gesinnungen. Staat und Kirche haben beide zu ihrem Gegenstande. Folglich sind Handlungen ohne Gesinnungen, und Gesinnungen ohne Handlungen, eine Halbierung ganzer und lebendiger Pflichten in zwo todte Hälften. [...] Der Staat wird ein Körper ohne Geist und Leben – ein Aas für Adler! Die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein – ein Popanz für Sperlinge! (G, 303)

Carl Schmitt war nicht der erste, der diese Kontroverse zu einer »wahrhaft tiefen Auseinandersetzung deutscher Weisheit mit jüdischer Distinktionstaktik«<sup>82</sup> stilisierte. 1935 hatte Hans Franck die Debatte zwischen Hamann und Mendelssohn als »die erste entscheidende Geistesschlacht im Kampf gegen das unser Volkswesen verfälschende, von den Juden geförderte Aufklärertum«<sup>83</sup> dargestellt. Einer politischen Theologie aber wollte Hamann keineswegs das Wort reden. Vielmehr wollte er mit seiner Schriftstellerei »das verkannte Christentum und Luthertum [...] erneuern«.<sup>84</sup> So ist er auch in diesem Zusammenhang zunächst bemüht, theologische Kategorien zu restituieren: Seine »christlich[e] Antwort« (G, 319) auf Mendelssohns naturrechtliches Toleranz-Plädoyer argumentiert vor allem heilsgeschichtlich. Im Sinne seiner persönlichen Soteriologie hatte Hamann den jüdischen Philosophen zunächst im Streit mit Lavater als einen Denker schätzen gelernt, der unbeirrt festhält an seinem Glauben – 1778 sieht er rückblickend Mendelssohns überlegene Position darin begründet, daß er »Mosen und die Propheten hatte«.<sup>85</sup> Konnte so zunächst ein Verhältnis entstehen, das von Interesse und Respekt geprägt war, mußte Hamann dessen Grundlage durch *Jerusalem* zerstört sehen.<sup>86</sup> Daß Mendelssohn den prophetischen Sinn des Alten Testaments und die

<sup>82</sup> Schmitt, *Leviathan*, S. 93.

<sup>83</sup> Franck, *Der Magus in Norden*, S. 20. Mendelssohn, dem »volkfremden Aufklärer in Person«, wird Hamann hier als der »deutschbürtige Mystiker durch innere Berufung« (ebd., S. 19) gegenübergestellt. Vom »Kampf gegen die zusammengeballten Mächte Vernunft und Judentum« handelt die Hamann-Forschung auch später (Koepp, *Der Magier unter Masken*, S. 202).

<sup>84</sup> Hamann, Brief an Jacobi vom 4. November 1786, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 7, S. 43 f.

<sup>85</sup> Hamann, Brief an Johann Caspar Lavater vom 18. Januar 1778, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 4, S. 3–8, 4.

<sup>86</sup> Vgl. Gründer, »Hamann und Mendelssohn«.

heilsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Religion an eine heidnische Philosophie verraten habe, ist sein Hauptvorwurf.<sup>87</sup>

Mendelssohn hatte sich der naturrechtlichen Begriffe bedient, um eine Zwangsgewalt zu kritisieren, wie die Staatskirchen sie mittels des Bekenntniseids ausübten. Das hat Hamann an die religiöse Neutralisierung des Staats durch die Souveränitätslehre erinnert: Hier werde »abermal einstimmig mit *Hobbs* die höchste Glückseligkeit in äußerlicher Ruhe und Sicherheit« gesehen, »sie mag kommen, woher sie wolle und vollkommen so fürchterlich seyn« (G, 303). Indem er dagegen behauptet, daß »Staat und Kirche« die innere Glückseligkeit des Menschen »beyde zu ihrem Gegenstande« haben und der eine wie die andere auf »*Handlungen* und *Gesinnungen*« (G, 302f.) ziele, will er Staats- und Kirchengewalt durchaus nicht rechtfertigen. Das unterscheidet seine Position von der August Georg Uhles, der sich zunächst ebenfalls gegen eine Trennung von Politik und Religion wendet, auf dieser Grundlage aber das landesherrliche *ius circa sacra* verteidigt<sup>88</sup> und die Vorrechte der »Landesreligion« gegenüber »fremde[n] Religionen«<sup>89</sup> behauptet. Den Staat als eine von Gott gestiftete Ordnungsmacht zu begreifen, die von ihren Untertanen Bekenntnisse fordern darf, liegt Hamann fern – der »ganze theologico-politico-hypocritische Sauerteig eines in den Eingeweiden grundverderbter Natur und Gesellschaft gährenden Macchiavellismus und Jesuitismus« (FB2, 391/393) ist ihm zuwider. Durch diese wenig differenzierte Ablehnung gibt der *Fliegende Brief*, mit dem Hamann in den Spinozismusstreit intervenieren wollte,<sup>90</sup> einen Unwillen

<sup>87</sup> Anders als viele Kommentare vermuten lassen, ist Hamanns Position durchaus nicht singular. Tatsächlich decken sich seine Ausführungen in mehreren Punkten mit denen des Hannoveraner Pastors August Georg Uhle. Deutlich hebt dessen ebenfalls 1784 erschienene Schrift *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem, politisch religiöse Macht, Judenthum und Christenthum* hervor, daß Mendelssohns Theorie einer Gesetzesreligion das Messianische des Judentums übergeht: »Moses, außer, vor, oder nach seiner Gesetzgebung ist ihm nichts! David, Jesaias, und die ganze Reihe der Propheten, die Gott von Zeit zu Zeit an sein Volk sandte, um Glauben an sein Wort, und Gehorsam gegen seine Gebote bei ihm zu erhalten; die sind ihm nichts; die erwähnt er nicht; die Hoffnung Israels, die große, köstliche Hoffnung, die dem Volke bei seinem Gottesdienste immer vorschweben, die dies Volk in seinem Erblande über alle Völker der Erde erhöhen, und es in seinen Drangsalen trösten sollte, die ist bei ihm dahin; die erwähnt er gar nicht mit einem Worte!« ([Uhle], *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem*, S. 159)

<sup>88</sup> »Wozu diese Abtheilung der Gesellschaft in Staat und Kirche; wozu diese Trennung bei Dingen, die nothwendig zusammen gehören, die nie getrennt seyn sollten, und die höchstens nur in der Idee von einander können abgesondert werden. Ich meine der Bürger ist Mensch, und als Mensch hat er Religion [...]. Warum will man also aus der Ferne Gründe zu Vertheidigung der Regentemacht in Ansehung der Religion herholen, die so sehr nahe liegen, und die selbst schon in dem Wesen des Staats, in dem Begrif der bürgerlichen Gesellschaft enthalten, und mit einer weisen und guten Staatsverwaltung ganz unzertrennlich verbunden sind?« ([Uhle], *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem*, S. 46 f.)

<sup>89</sup> Ebd., S. 36.

<sup>90</sup> Vgl. Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. November 1785 und folgende, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 6, S. 153–165.

zu erkennen, sich auf das Politische überhaupt einzulassen. So mußten ihm trotz eines intensiven Studiums auch die Schriften Spinozas unzugänglich bleiben: »Ich habe mich fast 2 Jahre über Sp. gequält«, so bekennt er im August 1787, »ohne ihn selbst recht verstehen zu können, noch was andere über ihn geschrieben haben.«<sup>91</sup> Diese Verständnisschwierigkeiten zeugen von einer Blickstellung, die Hamanns Ausführungen von jeder politischen Theologie unterscheidet: Während Spinoza, der sich wiederholt auf Machiavelli bezieht, als Staatstheoretiker Religion vorwiegend im Hinblick auf ihren politischen Nutzen betrachtet, argumentiert Hamann auf der Grundlage eines durch individuelle Erweckung gewonnenen Glaubens. Das bestimmt sein Verhältnis zum Institutionellen auch im Bereich der Religion: »Dogmatik und Kirchenrecht« zählt er zu den »öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten«, deren »äußerliche Zucht« er als »irrdisch, menschlich und teuflisch« (G, 312) verwirft. Insofern erfährt Mendelssohns Kritik religiöser Gewalt durch Hamann keine Zurückweisung, sondern eine Radikalisierung: Wollte jener noch Kirchen als »Bildungsanstalten« anerkennen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, schließt dieser ausgehend von einem »unendlichen Mismatchverhältnisse des Menschen zu Gott« (G, 312) die Möglichkeit einer kirchlichen Vermittlung aus, wo allein Gott durch seine Kondeszendenz Verhältnisse herstellen kann. Unmißverständlich wendet Hamann sich auch gegen das protestantische Staatskirchentum und seine rechtliche Verfassung, wenn er erklärt, daß »alle öffentliche Anstalten von bloß menschlicher Autorität neben einer göttlichen Gesetzgebung unmöglich bestehen können« (G, 314).<sup>92</sup> Anders als die Mendelssohnsche zielt diese Institutionenkritik jedoch nicht auf eine Trennung von Religion und Politik, sondern auf deren unauflöbliche Einheit.<sup>93</sup> Wo Hamann auf dieser Grundlage Stellung nimmt zu konkreten Fragen der Politik, offenbart sein Glaube ein Konfliktpotential, das wenige Kommentatoren zur Sprache gebracht haben. Die Frage des Eids ist dafür ein Beispiel.

<sup>91</sup> Hamann, Brief an Johann Gottfried Herder vom 1. September 1787, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 7, S. 286.

<sup>92</sup> Siehe in diesem Zusammenhang Schreiner, *Johann Georg Hamann – Golgatha und Scheblimini*, S. 147 f.

<sup>93</sup> Isaiah Berlins Darstellung mag ungenau sein, sie ist doch treffend: »Hamanns ganze Idee von der christlichen Gemeinschaft beruht auf dem leidenschaftlichen Glauben [...], daß der Mensch eine Einheit sei und daß, wenn Gott, wie er glaubte, nicht nur existiert, sondern sich in jeder Faser, jeder Ritze und jedem Winkel der menschlichen Erfahrung manifestiert, die Vorstellung, ihn auf seine ›Sphäre‹ zu beschränken, seiner Anbetung Grenzen zu setzen, Blasphemie und Selbsttäuschung sei. Wenn dies zu einer Vermischung des Privaten und des Öffentlichen, zu Übergriffen und Intoleranz führt, macht das für Hamann überhaupt nichts: Unterschiede tolerieren heißt ihre Bedeutung bestreiten. Der Mensch ist eine Einheit, mit all den unbequemen Konsequenzen, die das hat.« (Berlin, *Der Magus in Norden*, S. 76)

## *Schwurverbot und Gottesbund*

»Um des Himmels willen! Eidschwüre und Bergpredigt« (G, 315) – wie Oswald Bayer bemerkt hat, kann *Golgatha und Scheblimini* als eine Auslegung der Bergpredigt gelesen werden.<sup>94</sup> Auch die zweite Fassung des *Fliegenden Briefs* bezieht sich auf das neutestamentarische Schwurverbot, um vorwurfsvoll festzustellen, es sei »keinem einzigen der christlichen Recensenten und Interessenten des von ihnen verewigten Mendelssohn eingefallen« (FB2, 399). Hamanns Antwort auf Mendelssohns Kritik des Schwörens beruft sich auf die neutestamentarische Verkündigung: Anstatt die Forderung von Eiden naturrechtlich der Unrechtmäßigkeit zu überführen, wird hier auf der Grundlage der Heiligen Schrift ihre Gottlosigkeit geltend gemacht.<sup>95</sup> Daß er Luther in dieser Sache nicht folgt, ist bezeichnend für Hamanns Politikferne. Luther hatte auch jene Bibelstellen berücksichtigt, aus denen hervorgeht, daß Paulus wie auch Christus selbst geschworen haben,<sup>96</sup> und den Widerspruch zum Schwurverbot im Sinne seiner Lehre von den zwei Reichen aufgelöst.<sup>97</sup> Die Frage des Eids wird hier als eine politische erfaßt: Nicht unmittelbar die Pflicht eines Christen, aber doch die eines Bürgers sollte das Schwören sein. Im Gemeinwesen diene es vor allem dazu, »die wahrheit zu bestetigen odder sachen zuvertragen umb frides und einigkeit willen«.<sup>98</sup> Gerechtfertigt sah Luther es durch den Brief des Paulus an die Römer 13, 1: »Wenn ein fürst einen eid foddert das man jm hulde odder ein Richter von einem zeugen, da bistu es schuldig zu thun, Denn da stehet das wort das du solt der überkeit gehorchen.«<sup>99</sup> Luther also erkennt dem Eid eine Funktion für die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft zu, um derentwillen er von Gott eingesetzt und durch sein Wort gerechtfertigt ist.<sup>100</sup> Hamann dagegen schreibt ausschließlich eine eidkritische Überlieferung des Christentums fort, die in den Zeiten einer vor-politischen Urgemeinde ihre Anfänge hat und später immer wieder aufgegriffen werden konnte, um die herrschende Praxis in Begründungsnot

<sup>94</sup> Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch*, S. 204.

<sup>95</sup> »Eure Rede sey ja ja, nein, nein; alles übrige ist des Teufels [...]«, führt Hamann auch an anderer Stelle Matthäus (5, 37) an (Hamann, *Zwo Rezensionen*, S. 24). Zum jüdischen Diskussionszusammenhang der mathäischen Aussagen über das Schwören siehe Vahrenhorst, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«.

<sup>96</sup> Vgl. Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, S. 260.

<sup>97</sup> In seinen *Wochenpredigten über Matthäus* erklärt er, »das Christus hie gar nichts wil reden jnn das weitlich regiment und Ordnung noch der oberkeit etwas genomen haben, sondern allein den einzelnen Christen predigt, wie sie für sich jnn jren wesen leben sollen« (Luther, *Wochenpredigten*, S. 382). Siehe auch Luther, *Von weltlicher Obrigkeit*, S. 260: »Eyn Christen solle nicht schweeren, sondern seyn wortt soll seyn »ja, ja, neyn, neyn«, das ist: für sich selb und auß eygenem willen un lust soll er nit schweeren, Wenn aber die nott nutz un selickeytt odder gottis ehre das foddert, sol er schweren.«

<sup>98</sup> Luther, *Wochenpredigten*, S. 385.

<sup>99</sup> Ebd., S. 384.

<sup>100</sup> Vgl. Honecker, »Der Eid heute«, S. 39.

zu bringen: Wie im Evangelium des Matthäus wird auch im Brief des Jakobus 5, 12 nicht nur das Schwören mit einem Verbot belegt, sondern auch ein Gebot der Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit ausgesprochen:

FVr allen dingen aber/ meine Brüder/ schweret nicht/ weder bey dem Himel/ noch bey der Erden/ noch mit keinem andern Eid. Es sey aber ewer wort/ Ja/ das ja ist/ vnd Nein/ das nein ist/ auff das jr nicht in heucheley fallet.<sup>101</sup>

Indem er den naturrechtlichen Kontraktualismus an eine natürliche Pflicht zur Wahrhaftigkeit erinnert, berührt Hamann dessen Begründungsdilemma: Der ursprüngliche Gesellschaftsvertrag muß eine Verbindlichkeit als gegeben voraussetzen, die erst durch ihn ihre Begründung erfährt. Nach Hamann ist die Pflicht zur Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Versprechen eine Pflicht gegenüber Gott, die der Mensch in der sprachlichen Mitteilung mit anderen zu erfüllen hat: »Gesellschaftliche Verträge beruhen nach dem Rechte der Natur, auf dem sittlichen Vermögen Ja! oder Nein! zu sagen, und auf der sittlichen Notwendigkeit, das gesagte Wort wahr zu machen« (G, 300). So kann er zurückgehen hinter die Problematik menschlicher Einrichtungen, die Glaubwürdigkeit erzeugen sollen, wo Zweifel und Mißtrauen herrschen: Es bedarf keiner rituellen Veranstaltungen, um die mit jedem Sprechen gegebene Möglichkeit der Lüge auszuschließen, solange die Menschen in Befolgung des »ersten Gesetzes der Vernunft« (G, 301) wie Adam vor dem Fall »sich des Worts, als des eigentlichsten, edelsten und kräftigsten Mittels zur Offenbarung und Mittheilung unserer innigsten Willenserklärung [...] bedienen« (ebd.).

Auch die Theoretiker des Naturrechts hatten versucht, ihre Vertragskonstruktion in einer Theorie der Sprache und ihres Gebrauchs zu fundieren, konnten das Begründungsproblem damit aber nur verschieben: In einem stillschweigenden Vertrag soll nach Hugo Grotius eine »gegenseitige Verbindlichkeit« begründet sein, »welche die Menschen haben einführen wollen, als sie den Gebrauch der Rede und ähnlicher Zeichen einführten«.<sup>102</sup> Pufendorf geht bei der sprachphilosophischen Vertiefung seiner Vertragslehre davon aus, daß die Bedeutung sprachlicher Zeichen zunächst auf willentlicher Setzung und in der Folge auf einer stillschweigenden Konvention beruhen, durch die sich die Sprechenden verpflichten, bestimmte Sachen mit bestimmten Zeichen zu benennen.<sup>103</sup> Durch diesen stillschweigenden Vertrag vor allen Verträgen soll gesichert sein, daß Willenserklärungen, die eine Zeichengabe ja notwendig einschließen, zuverlässig sind, zwischenmenschliche Absprachen also eingehalten werden. Auch dieser erste Vertrag aber soll zwischen Menschen geschlossen worden und seine Verbindlichkeit begründet sein in ihrem

<sup>101</sup> Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 2, S. 2461.

<sup>102</sup> Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, § XI, S. 428.

<sup>103</sup> Vgl. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, IV, Kap. 1, § 5, S. 310.

Willen. Nicht anders führt auch Thomasius die Bedeutung der Wörter auf den freien Willen der Menschen zurück,<sup>104</sup> die darüber ein »pactum seu expressum seu tacitum«<sup>105</sup> geschlossen haben.

Hamann hingegen setzt allen gesellschaftlichen Verträgen einen Bund mit Gott voraus: Die Sprache, in der Menschen miteinander sprechen und sich gegenseitig Versprechen geben können, ist zunächst ein Zuspruch Gottes. Auf ihn hat der Mensch auch im Umgang mit anderen zu antworten, indem er sein Wort hält. Diese Verantwortung vor Gott ist die Grundlage der Gesellschaft; »Vernunft und Sprache sind also das innere und äußere Band aller Geselligkeit« (G, 300), nicht eine zwischenmenschliche Übereinkunft, deren Verbindlichkeit aus einem vorgängigen göttlichen Bund erst resultiert, einem »natürlichen, der ächter und älter seyn, und auf dessen Bedingungen der gesellschaftliche beruhen muß« und »in dem das ewige göttliche Recht Geschichte geworden ist« (G, 299).<sup>106</sup> Diesen Bund versteht Hamann als Vertrag, und zwar als ein *pactum supra partes*, das über und vor allen *pacta intra partes* steht.<sup>107</sup> Das bedeutet zunächst, daß der Mensch seine Verhältnisse nicht durch autonomes Handeln gestalten kann. Anders als eine Übereinkunft zwischen Freien und Gleichen beinhaltet der Bund mit Gott ein Moment der Heteronomie: Durch die Selbstbindung Gottes wird auch der Mensch verpflichtet, ohne sich zur Annahme dieser Verbindlichkeit frei entscheiden zu können. Er steht also immer schon in einer Pflicht, die nicht erst durch einen seinerseitigen Akt der Selbstverpflichtung zustande kommt. Weil dieser ursprüngliche Bund älter ist als alle zwischenmenschlichen Kontrakte, hat es ein selbtherrliches Rechtssubjekt, wie die Lehre vom Sozialvertrag es voraussetzt, nie gegeben. Nicht im freien Willen des Individuums ist die Verbindlichkeit der Verträge begründet, sondern in einer natürlichen Pflicht, die auf einen Akt der Selbstverpflichtung nicht zurückgeführt werden kann.

Die geschichtliche Dimension dieses Bundes gewinnt Hamann aus der Heiligen Schrift: Gottes Selbstbindung im Heilsversprechen hat das innerweltliche Geschehen zu einer Geschichte geordnet, die ihren »Mittelpunkt«<sup>108</sup> in der Fleischwerdung des Gottessohnes und ihr Ziel in der Parusie hat, der »völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfange verborgenen und geglaubten Geheimnisses in der Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht« (G, 305). Wahrheit ist Geschichtswahrheit – damit behauptet der christliche Offenbarungsglaube seinen unauflöslchen Widerspruch zur Philosophie: Wahrheit ist nicht allgemein und ideal, son-

<sup>104</sup> Vgl. Thomasius, *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Buch II, Kap. VIII, § 1, 20, S. 156 f.

<sup>105</sup> Ebd., Buch II, Kap. VIII, § 1, 37, S. 158.

<sup>106</sup> Siehe dazu Krieg, »Der Ursprung der Verlässlichkeit«.

<sup>107</sup> Vgl. Schreiner, *Johann Georg Hamann – Golgatha und Scheblimini*, S. 58.

<sup>108</sup> Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, S. 40. »Die typologische Denkweise hat ihren letzten theologischen Grund darin, daß alles Heilsgeschehen in dem einen Christusfaktum zentriert. Daher sind auch umgekehrt die typologischen Auslegungen Hamanns als Christologie zu nehmen.« (Gründer, *Figur und Geschichte*, S. 138)

dern besonders und wirklich. An Ort und Zeit gebunden, ist ihre Offenbarung ein unwiederholbares Ereignis. Die philosophische Vorstellung einer Schau zeitloser Ideen, auf dem das Konzept einer natürlichen Religion basiert, ist darum als ein griechisches Mißverständnis abzulehnen, wie jeder Versuch, den christlichen Glauben mit Vernunftgründen zu rechtfertigen. »Das Christentum glaubt also nicht an Lehrmeinungen der Philosophie«, hält Hamann dem Heidentum der Vernunft vor, es verrät die göttliche Wahrheit nicht an die griechische Lehre, sondern »weiß und kennt keine andere Glaubensfesseln, als das feste prophetische Wort in den allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts und in den heiligen Schriften des ächten Judentums« (G, 306). Sie kündet von »zeitliche[n] Geschichtswahrheiten, die sich zu einer Zeit zugetragen haben und niemals wiederkommen«, die darum nicht zu beweisen sind, sondern »durch Autorität bestätigt werden müssen« (G, 304) und »nicht anders als durch Glauben angenommen werden können« (G, 305). Dieser Glaube ist Hamann die Voraussetzung echter Erkenntnis, die nur in einer durch Gott gestifteten Ordnung von Geschichte und Natur als deren Vernehmen geschehen kann, vermittelt durch die Offenbarung der Schrift. Das Alte Testament ist Ur-Kunde: als Schöpfungsbericht Kunde vom Ursprung, aber auch ursprüngliche, offenbarende Kundgabe eines göttlichen »Urheber[s]«. <sup>109</sup>

Anders als die Mendelssohnsche beginnt die Hamannsche Lehre vom Judentum nicht erst bei Moses. Dem neuen, in Jesus Christus verwirklichten Bund gehe der alte »göttliche und ewige Bund mit Abraham und seinem Saamen« (G, 293) <sup>110</sup> voraus. Auch schreibt Hamann diesem von Gott mit den Juden geschlossenen Bund eine über die Juden hinausgehende Bedeutung »wegen des auf diesem urkundlich feyerlichen Verträge beruhenden und allen Völkern auf Erden verheissenen und gelobten Seegens« (ebd.) zu. Moses, mit dem Gott den Abrahamsbund bekräftigt hat, wird von Hamann geehrt als »Lehrmeister zum Glauben« (G, 306), die »allerälteste Urkunde« in Anspruch genommen für »das ganze menschliche Geschlecht« (G, 308). Den Mittler des alten Bundes sieht er also nicht als den Gesetzgeber einer partikularen jüdischen Nation an, sondern als den Verkündiger einer universellen Botschaft, die nicht auf das zweite Buch zu beschränken ist: »Der ganze Moses demnach sammt allen Propheten ist der Fels des christlichen Glaubens« (G, 305). <sup>111</sup> Hamann tritt an als Verteidiger des »ächtens« Judentums: Durch die Wiederherstel-

<sup>109</sup> Hamann, *Prolegomena*, S. 132.

<sup>110</sup> Ähnlich schreibt [Uhle], *Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem*, S. 160: »Wir setzen die Epoche der Jüdischen Religion viel zu kurz, wenn wir sie bei der mosaïschen Gesetzgebung anfangen; und wir verstümmeln ihr ganzes Wesen, wenn wir sagen, daß sie ganz und allein, ohne auf das vorhergehende und folgende zu sehen, in diesem Gesetze enthalten sei.« Das wesentliche der jüdischen Religion ist nach Uhle »Abrahams Glaube und Abrahams Seegen« (ebd., S. 161).

<sup>111</sup> In diesem Sinne stellt auch Uhle fest, Mendelssohn habe eine »höchst armselige Idee von göttlicher Offenbarung« (ebd., S. 132): »Juden und Christen haben immer die sämtlichen Schriften Mosis als göttliche Offenbarung angenommen. Und welcher aufmerksame Leser findet nun da nicht, daß diese Schriften nicht bloß Gesetze für eine einzelne Nation, sondern die wichtigsten Belehrungen

lung seiner eschatologischen Bedeutung glaubt er ihm »ein beßer Zeugnis gegeben [zu haben] als er«,<sup>112</sup> Mendelssohn. Seine Geschichtsdeutung aber ist nicht weniger ambivalent als jene etwa, die Lessing zuvor mit seiner Geschichte von der Erziehung des Menschengeschlechts vorgelegt hatte: »So bleibt doch der Jude immer der eigentliche ursprüngliche Edelmann des ganzen menschlichen Geschlechts« (G, 309), edel aber nur am Ursprung einer Menschheitsgeschichte, in der das Judentum vom Christentum überwunden wird. So ist Hamann Anwalt des Judentums einzig und allein um des Christentums willen.<sup>113</sup>

Einer der Gründe für diese Ambivalenz ist das Verfahren der Typologie:<sup>114</sup> Der alte Bund wird gedeutet als ein vorläufiger, der vorausweist auf den neuen, in dem die Geschichte der Juden ihre Erfüllung findet. Das Judentum kommt so in den Blick als »Typus einer transcendenteren Geschichte« (G, 308), die mosaische Verfassung als eine zeitlich begrenzte, die auf den zukünftigen Besitz des verheißenen Landes nur vorbereitet. Ihr Sinn erfüllt sich nicht in einer über ihr Ende hinausgehenden Treue zum Gesetz, sondern im Evangelium, seiner Überwindung. Nur jene aber, die in Christus den Schlüssel des Gesetzes erkennen, ziehen in das gelobte Land ein. Den Juden bleibt es verschlossen; unter dem Joch des Gesetzes bleiben sie in fortwährender Unfreiheit: »Das Ende und Grab des mosaischen Kirchenstaats wurde Anlaß und Werkstätte metamosaischer Handlungsfesseln, und einer mehr als ägyptischen Knecht- und babylonischen Gefangenschaft« (G, 311 f.). Gottes Wort nämlich ist den Juden nur dem Buchstaben nach bekannt, verborgen bleibt ihnen sein Geheimnis, das sie unwissend durch die Geschichte tragen. So kann Hamann Mendelssohns Behauptung, das Judentum kenne keine Offenbarungswahrheiten, für seine Zwecke verwenden: Es sei

nur das sinnliche Vehiculum des Geheimnisses, der Schatten von zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst, deren wirkliche Mittheilung sich Gott durch einen höheren Mittler, Hohepriester, Propheten und König, als Moses, Aaron, David und Salomo waren, vorbehalten hatte. (G, 304)

Wie Moses von dem Glanz seines Angesichts nichts gewußt hat, so hätten die Juden nichts gewußt von dem eigentlichen Sinn ihrer Religion, der sich erst in

für das ganze menschliche Geschlecht enthalten; und daß ihr Verfasser nicht bloß Gesetzgeber seines Volks, sondern der erste und früheste Religionslehrer für die Welt sey?« (Ebd., S. 133)

<sup>112</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 10./11. Januar 1786, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 6, S. 220–226, 222.

<sup>113</sup> In diesem Sinne behauptet Schoonhoven eine »dialektische Verbundenheit« von Judentum und Christentum. Vgl. Schoonhoven, »Hamann in der Kontroverse mit Moses Mendelssohn«, S. 321.

<sup>114</sup> Siehe dazu Gründers klassische Studie *Figur und Geschichte*, die wohl von Hamanns Kant-Kritik handelt, über seine Mendelssohn-Kritik aber schweigt und eine »jüdisch-christliche Geschichtserfahrung« (ebd., S. 190) ansetzt. Zum Konfliktpotential der Typologie siehe Librett, *The Rhetoric of Cultural Dialogue*.

Christus offenbarte.<sup>115</sup> Die Geschichte des Judentums wird so vereinnahmt als Vorgeschichte des Christentums, dessen universalistischer Geltungsanspruch typologisch zurückprojiziert wird von Christus auf Moses, um die Juden seiner Mißachtung zu beschuldigen. Nur als Träger der göttlichen Wahrheit werden sie gerechtfertigt, angeklagt aber als ihre Verächter.

### *Sprachverwirrung als Wortbruch*

Alexander Altmann hat die Auffassung vertreten, Hamanns Gegner sei »das Heidentum selbstherrlicher Vernunft, zu dem er das aufgeklärte Judentum seiner Zeit rechnet und als dessen Repräsentant ihm Mendelssohn gilt.«<sup>116</sup> Von dem Antisemitismus Carl Schmitts ist Hamanns Position demnach weit entfernt. Eine gewisse Nähe läßt dagegen die Darstellung Isaiah Berlins vermuten: »Juden, Wolffianer, materialistische Bewohner des modernen Babylon – für Hamann ist das alles eins. Die Juden werden zu den ewigen Kritikern, die distanziert und unbeteiligt über die christliche Welt zu Gericht sitzen.«<sup>117</sup> Setzt wie Schmitt auch Hamann Kritizismus und Judentum gleich? Mendelssohn ist in seinen Augen »durch die lose Verführung nach der Griechen Lehre und der Welt Satzungen zum beschnittenen Glaubensbruder im Geist und Wesen des heidnischen, naturalistischen, atheistischen Fanatismus« geworden (G, 315). Dieser »vorletzte Berlinische Wolfianer« (FB2, 389) spricht demnach in seinem *Jerusalem* nicht als Jude, sondern als Philosoph, als ein Denker des Naturrechts und der natürlichen Religion »nach der Griechen Lehre«, vor allem aber als Anhänger der wolffianischen Schulmetaphysik. Seine Theorie ist eine »ehrebrecherische Psilosophie« (G, 316), die das Judentum betrügt. »Das Formale seines Erkenntnisbaums«, schreibt Hamann auch nach Mendelssohns Tod, »hatte zwar einen hebräischen Namen zur Wurzel, war aber in lauter philosophische Fasern aufgelöset« (FB1, 388). Die sich selbst autonom und damit Gott gleichsetzende Vernunft sei »mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz« nichts als »ein Ens rationis, ein Ölgötze, dem sich ein schreyender Aberglaube der Unvernunft göttliche Attribute andichtet.«<sup>118</sup> Hamann tritt darum an, das Judentum gegen Mendelssohns philosophische Apologetik theologisch zu verteidigen und den »Wolfianischen Spitzfindigkeiten« (G, 319) entgegen Glaubenswahrheiten wieder in Geltung zu setzen. Wenn er ihm nicht nur »Unwissenheit des Judentums« vorwirft, sondern auch »Feinschaft gegen das Christentum« (G, 319), führt er letztere nicht auf seine Religions- oder Volks-

<sup>115</sup> Darauf weist Ze'ev Levy hin: »Johann Georg Hamanns Kontroverse mit Moses Mendelssohn«, S. 342. Siehe auch ders., »Hamanns Gegenüberstellung von Abraham, Moses und Jesus«.

<sup>116</sup> Altmann, »Einleitungen«, S. LXXVIII.

<sup>117</sup> Berlin, *Der Magus in Norden*, S. 82 f.

<sup>118</sup> Hamann, *Konxompax*, S. 225.

zugehörigkeit zurück, sondern auf einen Hang zur Philosophie, die er seine »verpestete Freundin« (FB2, 355) nennt. In erster Linie geht es hier nicht um das Verhältnis von Judentum und Christentum, sondern um die christlich verstandene Einheit beider und deren Unvereinbarkeit mit dem Griechentum. Die jüdisch-christliche Glaubenswahrheit gilt es Hamann gegen das philosophische Denken zu verteidigen. »Die Philosophen« nämlich sollen »den Anfang der Sprachverwirrung gemacht« haben und »aus der menschl. Erkenntnis ein wahres Babel«<sup>119</sup> – ein Problem, das nicht erst den späten Hamann beschäftigt; schon die *Aesthetica in Nuce* wendet sich gegen einen »unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen [...], wodurch unsere Begriffe von den Dingen eben so sehr verstümmelt werden, als der Name der Schöpfers unterdrückt und gelästert wird.«<sup>120</sup>

Was Schmitt für »jüdisch[e] Distinktionstaktik« hält, ist nach Hamann zunächst eine philosophische »Sprachverwirrung der Begriffe« (G, 303): »Man verwirrt nemlich die Begriffe«, das wirft er auch Mendelssohn vor, »wenn man Staat und Kirche entgegen setzt, die innere Glückseligkeit von der äußeren Ruhe und Sicherheit so scharf abschneidet, wie das Zeitliche vom Ewigen.« (G, 302) Nicht nur diese Unterscheidung stellt Hamann in Frage, sondern sämtliche, auf denen die Lehre des Naturrechts basiert, angefangen mit der eines natürlichen vom gesellschaftlichen Zustand, in der alle weiteren Distinktionen begründet sein sollen. Diese »den meisten Buchstabenmännern unseres Jahrhunderts so geläufige Hypothese« will Hamann so wenig gelten lassen wie die daran anschließende Unterscheidung zwischen »unvollkommenen« und »vollkommenen«, im Gesellschaftszustand nämlich mit Zwangsgewalt ausgestatteten Rechten (vgl. G, 298). Nicht diese bestimmten Unterscheidungen sind es aber, gegen die Hamanns Kritik sich richtet, sondern die Methode der rationalistischen Metaphysik überhaupt, *more geometrico* durch Deduktion aus Prinzipien vermeintlich natürliche Rechtssätze zu gewinnen, die Geltung aufgrund ihrer logischen Widerspruchsfreiheit beanspruchen:<sup>121</sup> Ausgehend von einem hypothetischen Naturzustand komme das »speculative Recht der Natur« (G, 298), den »principia rationis sufficientis und contradictionis« verpflichtet, doch nur zu »unbestimmten und schwankenden Begriffe[n]« (G, 302) – und eben dieses Schwanken führt die von den Rezensenten als dunkel bemängelte Schreibweise der Metakritik vor.<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 1. März 1786, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 6, S. 293–297, 296.

<sup>120</sup> Hamann, *Aesthetica in Nuce*, S. 207.

<sup>121</sup> Vgl. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, S. 319 f.

<sup>122</sup> »Wir zweifeln, ob zu philosophischen Discussionen, wobey auf genaue Sichtung und Veststellung der Begriffe, alles ankommt, der orientalische Styl eben der brauchbarste sey«, heißt es in der *Allgemeinen juristischen Bibliothek* ([Malblanc/Siebenkees], [Rezension von] »Golgatha und Scheblimini!«, S. 373). In der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* bemängelt Eberhard, daß Hamann »auch da sich einer so räthselhaften Sprache bedient, wo die Subtilität der Untersuchung die deutlichste

Daß er Mendelssohn gerade nicht als Juden, sondern als Verräter an einem echten Judentum angreift, scheint Hamanns Replik auf *Jerusalem* also unverwechselbar von Schmitts judaeophober Verschwörungstheorie zu unterscheiden. Schmitt projiziert die irreduzible Möglichkeit der Falschheit auf »die Juden«, um mit ihnen jede Ungewißheit auszuschließen aus einem Staat, an dessen Gesetz die Einzelnen gebunden sein sollen durch einen einheitlichen Glauben. Hamann hingegen verwirft die Künste politischer Theologie im Namen einer zunächst schöpfungstheologisch gedachten Natur.<sup>123</sup> Bundestheologisch wird darüber hinaus eine Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit begründet in einem natürlichen Vertrag, den Gott mit Abraham geschlossen und mit Moses bekräftigt habe, der aber aufgehoben sei in einem neuen, durch die Herablassung Gottes in Jesus Christus zustande gekommenen Bund.

Vor dem Hintergrund dieser typologischer Konstruktion gewinnt der Angriff auf den Philosophen Mendelssohn eine heilsgeschichtliche Bedeutung. Die Anerkennung der Gottessohnschaft Jesu ist für Hamann entscheidend, »denn wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht« (G, 315). Beiden, »Juden und Griechen«, schreibt er wie den Aufklärern seiner Zeit eine »gesunde Vernunft« zu, die sie davon abgehalten habe, in Jesus den Christus zu erkennen, den Juden darüber hinaus jedoch einen »Mißverständnis des Gesetzes«.<sup>124</sup> Bereits in seinen Londoner Aufzeichnungen hatte er das paulinische Verständnis des mosaischen Gesetzes auf den Vernunftbegriff der Aufklärung übertragen: In dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer philosophischen Abstrakta erkennt er ein Moment gewaltsamen und tödenden Zwangs wieder, das der Apostel im jüdischen Gesetz erkannt hatte. Nach Bayer ist darin ein »Topos seiner ganzen Autorschaft«<sup>125</sup> zu sehen. 1785 heißt es in einem Brief an Jacobi:

Ich hab es bis zum Eckel und Ueberdruß wiederholt, daß es dem Philosophen wie den Juden geht; und beide nicht wissen, weder was *Vernunft* noch was *Gesetz* ist, wozu sie gegeben, zur Erkenntnis der Sünde und Unwissenheit – nicht Gnade u Wahrheit, die *geschichtlich offenbart* werden muß und sich nicht ergrübeln, noch ererben noch erwerben läßt.<sup>126</sup>

und verständlichste Sprache erfordert« (Eberhard, [Rezension von] *Golgatha und Scheblimini*, S. 34).

<sup>123</sup> »Er spricht: so geschichts! – und wie Mensch alle Thiere nennen würde, sollten sie heissen«. – Nach diesem Vor- und Abendbilde der Bestimmtheit sollte jedes Wort eines Mannes die Sache selbst seyn und bleiben.« (G, 301)

<sup>124</sup> Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, S. 68.

<sup>125</sup> Bayer, *Vernunft ist Sprache*, S. 36.

<sup>126</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 16. Januar 1785, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 5, S. 324–328, 326.

Zwar ist Juden und Philosophen das Unwissen um die Offenbarung göttlicher Wahrheit in Jesus Christus gemeinsam, erstere aber sind für deren Verleugnung der heilsgeschichtliche Inbegriff. In Hamanns Kritik an Mendelssohn, die eine Metakritik von Kants *Kritik der reinen Vernunft* fortsetzt und zuspitzt,<sup>127</sup> spielt das eine Rolle.

Mendelssohns naturrechtliche Argumentation steht nun im doppelten Widerspruch zu jener Wahrhaftigkeitspflicht, die Jesus in seiner Bergpredigt im ausdrücklichen Gegensatz zu den Gesetzen der Juden verkündigt: »JR habt weiter gehört/ das zu den Alten gesagt Ist«, so werden das dritte und vierte Buch Mose zitiert: »Du solt keinen falschen Eid thun/ vnd solt Gott deinen Eid halten«. Dem wird die neue Botschaft entgegengesetzt: »Jch aber sage euch/ Das jr allerding nicht schweren solt« (Mat. 5, 33-34).<sup>128</sup> Darauf beruft sich Hamann: Schwurrituale sieht er als überflüssig an, weil der Mensch durch die göttliche Gabe der Sprache schon verpflichtet sei, sein Wort zu halten. Wie Eric Achermann deutlich gemacht hat,

denkt Hamann das Naturrecht vom Status integritatis her, von dem Stand aus also, in welchem die Kommunikation mit Gott durch die Versuchung der Vernunft noch nicht gestört, sondern von sinnlicher Unmittelbarkeit geprägt war. Diese Unmittelbarkeit sich zum Ziele und zum Maßstab zu nehmen, darauf zielen die sensualistischen, kommunikations- und erkenntnistheoretischen Überlegungen Hamanns ab.<sup>129</sup>

Im Gegensatz zu einer theologischen Ethik, die von einem »Äon der Unwahrheit«<sup>130</sup> ausgeht und darum den Eid »als eine Notmaßnahme in der Welt nach dem Sündenfall« gerechtfertigt sehen kann,<sup>131</sup> verwirft Hamann alle Vorrichtungen, die den gefallen Menschen im Gesellschaftszustand zur Wahrhaftigkeit anhalten sollen, als »teufelisch«. Obwohl auch sie gegen die Abnahme von Eiden gerichtet ist, steht Mendelssohns Theorie dazu im Widerspruch, weil sie zwischen Bewegungs- und Wahrheitsgründen unterscheidet – so aber würden »Glaube und Treue aufgehoben, Lüge und Trug, Schand und Laster zu Mitteln der Glückseligkeit gefirmelt und gestempelt« (G, 300).

<sup>127</sup> Als er die »Metakritik« niederschrieb, lag ihm, so teilt er Herder brieflich mit, »nebst der Kritik« Kants »das liebe Jerusalem« Mendelssohns »in Kopf, und eine Idee verdarb die andere.« (Hamann, Brief an Johann Gottfried Herder vom 15. September 1784, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 5, S. 210–221, 217)

<sup>128</sup> Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 2, S. 1975. Auf der Schwelle steht Paulus, der im zweiten Brief an die Korinther (1, 18) Gott anruft und die Wahrhaftigkeit seiner Rede beschwört: »Bey mir ist ja/ Ja/ vnd nein ist Nein. Aber O ein trewer Gott/ das vnser wort an euch nicht ja vnd nein gewesen ist.« (Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 2, S. 2328)

<sup>129</sup> Achermann, »Natur und Freiheit«, S. 97.

<sup>130</sup> Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. II/2, Nr. 2622, S. 507.

<sup>131</sup> Ebd., Nr. 2640, S. 509.

Neben dem Turmbau zu Babel findet sich bei Hamann ein anderer biblischer Prototypus, auf den er die Aufklärungsphilosophie deutend zurückbezieht: der Sündenfall.<sup>132</sup> Den paradiesischen Urzustand versteht er als Gespräch zwischen dem kondeszendierenden Gott und seinem Geschöpf, in dem auch die Sprache ihren Ursprung hat, den Fall als Vergötzung einer autonomen Vernunft. Ein »Schlangentrog« (G, 298) wird der Naturrechtslehre nicht nur im Hinblick auf ihren Gehalt vorgeworfen, sondern auch im Hinblick auf ihr sprachliches Handeln: Die Lehre Mendelssohns leite nicht nur an zu betrügerischem Sprechen und Handeln, sie betreibe solchen Mißbrauch der Sprache methodisch »durch eine Scheidung oder Trennung desjenigen, was die Natur durch ihre Einsetzung zusammengefügt hat« (G, 300).<sup>133</sup> Ebendies hatte der Metakritiker zuvor gegen Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand eingewandt: »Wozu eine so gewaltthätige, unbefugte Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat?«<sup>134</sup> Seinen Standpunkt formuliert er in einem Brief an Jacobi: »Was Gott zusammengefügt hat kann keine Philosophie scheiden.«<sup>135</sup> Durch die rationalwissenschaftliche Einführung erfahrungsunabhängiger Nominaldefinitionen sieht Hamann das Weltganze in bloße Denkrelationen aufgelöst. Nicht nur entbehre solche Philosophie jeden Wirklichkeitsgehalts, auch setze sie sich in ihrem Vernunftstolz über die göttliche Offenbarung hinweg – damit »hört alle göttliche und menschliche Einheit auf« (G, 303).

Daß Mendelssohns Theorie der Vorstellung eines autonomen Individuums durch die Reduktion menschlicher Pflichten auf Akte der Selbstverpflichtung huldigt, ist also ein sekundäres Moment im Verhältnis zu dem Gebrauch, den sie selbst von der Sprache macht. Die Problematik des verbindlichen Sprechens, die für Mendelssohn ein bloßer Gegenstand bleibt, faltet Hamann zurück auf dessen eigene Sprachhandlungen. Die Frage der Wahrhaftigkeit stellt sich so nicht allein auf der Objektenebene, sondern auch auf der vermeintlichen Metaebene der Theoriesprache: Schon der Theoretiker schwingt sich zu einem selbsterherrlichen Subjekt auf, indem er willkürlich widernatürliche Unterscheidungen trifft. Für ihn gilt folglich zuerst:

Der Mißbrauch der Sprache und ihres natürlichen Zeugnisses ist [...] der *größte Meineid*, und macht den Übertreter dieses ersten Gesetzes der Vernunft und ihrer Gerechtigkeit zum ärgsten Menschenfeinde, Hochverräther und Widersacher deutscher Aufrichtigkeit und Redlichkeit, worauf unsere Würde und Glückseligkeit beruht. (G, 301, Hv. MT)

<sup>132</sup> Siehe dazu Kleffmann, *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont*, S. 247–305.

<sup>133</sup> Achermann versucht, Hamanns Rede von »Einsetzung« von der naturrechtlichen Zeichentheorie her zu deuten. Vgl. Achermann, »Natur und Freiheit«.

<sup>134</sup> Hamann, [Rezension der] *Kritik der reinen Vernunft*, S. 106 f.

<sup>135</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 23. April 1787, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 7, S. 154–160, 158.

## Deutsche Aufrichtigkeit

Typologisch weiß Hamann auch das im Titel der Mendelssohnschen Schrift genannte Jerusalem zu deuten: Es sei keine andere Stadt als das gegenwärtige Berlin, in dem sich alle jüdischen Hoffnungen erfüllen;<sup>136</sup> der »große König«, dem der Aufklärer dient, sei kein anderer als Friedrich II., der »weise Regent«, von dem es in *Jerusalem* heißt, er habe »seit Anfang seiner Regierung, beständig sein Augenmerk seyn lassen, die Menschheit in Glaubenssachen, in ihr volles Recht einzusetzen« (J, 146). Die friederizianische Toleranzpolitik schien eine Trennung von Kirche und Staat aus Gründen der politischen Klugheit und religiösen Indifferenz bereits zu praktizieren, der Mendelssohn mit seiner »Vision eines neuen liberalen Jerusalem«<sup>137</sup> eine philosophische Rechtfertigung nachtragen wollte. In seinem *Fliegenden Brief* gerät Hamann in die Nähe judaeophober Verschwörungstheorien, wenn er die in der preußischen Hauptstadt herrschende, vor allem finanzwirtschaftlich motivierte Toleranz auf eine jüdische Einflußnahme zurückführt, die im Bereich des politischen Denkens auch Mendelssohn betreibt, den er als einen »Sophisten, Lügner, Heuchler und Atheisten aus seinem Jerusalem«<sup>138</sup> bezeichnet. Auch Hamann sieht die Uneinigkeit der christlichen Gemeinschaft durch die philosophische Kritik eines Juden vertieft:

Dem schlaun merksamen Beobachtungsgeiste des jüdischen Weltweisen, mußte der ihm gegenwärtige Verfall des Christentums und der religiösen Macht desselben eben so einleuchtend auffallen, als der wachsende und überhand nehmende physische Einfluß des Judentums, der nicht nur in alle zeitliche und irdische Getriebe, Versuchungen und Projecte des Staats zum *Perpetuum mobile* des Münz-Lotterie-Fabrik-Commerz-Monopol-Stempel-Uni- und Re-form-Plus-und Windschneidenden Unwesen, sondern auch in die Meinungen, Gesinnungen, Vorurtheile und philosophisch-poetischen, metaphysisch-ästhetischen Esprit dieser letzten Tage, die allen Jahrhunderten seit des HERRN Menschwerdung trotzen, am größten aber mit sich selbst uneins sind, zur Schaam und Schande, zum Spott und Hohn für den *Bon sens* der erst neulich gepflanzten politischen Toleranz, und den *Bon Ton* hypokritischer Menschenliebe und Denkfreyheit, welche mit enormer Loquacität von den welschen Evangelisten und *Chambellans du Jour* bisher verkündigt und gepredigt worden ist. (FB1, 388/390)

Mit Recht weist Reiner Wild darauf hin, daß die Rede von »Esprit« und »Bon sens« zunächst auf den Einfluß der französischen Aufklärung, vor allem Voltaires, auf

<sup>136</sup> Siehe dazu Wild, »*Metacriticus bonae spei*«, S. 189–201.

<sup>137</sup> Krochmalnik, »Die Zinne Jerusalems«, S. 231.

<sup>138</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 15. Februar 1786, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 6, S. 269–274, 269.

den preußischen König anspielt.<sup>139</sup> Auch ist an die französischen Finanzexperten zu denken, die Friedrich II. für Zwecke der Zolladministration angeworben hatte.<sup>140</sup> Schon in *Golgatha und Scheblimini* wird die religiöse Differenz von einer nationalen aber nur überlagert: Die »feste Burg« protestantisch-deutscher Wahrhaftigkeit soll einer »welschen Praktik, Maschinerie, Schulfüchserie und Marktschreyerey überlegen« (G, 301) sein. In Anlehnung an *Prediger Salomo*, wo es heißt, Gott habe den Menschen »aufrichtig gemacht« (Pred. Sal. 7, 30),<sup>141</sup> erklärt Hamann, »daß die Natur den Menschen deutsch gemacht hat« (G, 301) – »für Hamann scheint deutsch und aufrichtig gleichbedeutend sein zu sollen«,<sup>142</sup> kommentiert Schreiner. »Deutsch bezeichnet das edle und treffliche«, vermerkt das *Deutsche Wörterbuch*. Mit Verweis auf Luther, der »undeutsch geradezu für unverständlich«, gebraucht habe, heißt es weiter: »deutsche treue soll nie gebrochen werden, ein deutsches gemüt ist ein tiefes, wahrhaftes«. <sup>143</sup> Dieses Deutsch hat auch Hamann gesprochen. Seine protestantische Wahrhaftigkeitsempfase läßt ihm das Französische mit dem Jüdischen sich verbinden zu einer Bedrohung des Deutschen, die in Berlin, der Hauptstadt aufklärerischer Sprachverwirrung, ihr Unwesen treibt.

Die heilsgeschichtliche Ausdeutung politisch relevanter Differenzen kann hier auch darum so irritierende Resultate produzieren, weil der Autor dem Status der eigenen Rede nicht mit letzter Konsequenz Rechnung trägt. Kleffmann hat vorsichtig bemerkt, »daß Hamann in seinem prophetischen und apokalyptischen Pathos als Redesituation nicht immer das postlapsarische Gespräch reflektiert, in dem ursprüngliche Wahrheit der Sprache erst im Widerspruch zur Sprache kommt«. <sup>144</sup> Konsequenter ist die Metakritik darin, daß sie die Worte des anderen, hier Mendelssohns, verwendet, um die Haltlosigkeit seiner philosophischen Nominaldefinitionen zu demonstrieren. Eine am prälapsarischen Urzustand orientierte Verwerfung politischer Theologie gerät jedoch in einen Widerspruch zu sich selbst, wo sie im Namen des Deutschen eine ursprüngliche Wahrhaftigkeit des Sprechens für sich beansprucht, um Sprachverwirrung und Lüge entgegenzutreten. Dieser Versuchung widersteht Hamanns Polemik nicht immer.

»Mein Haß gegen Babel«, schreibt Hamann im Todesjahr Mendelssohns in einem Brief an Jacobi, »das ist der wahre Schlüssel meiner Autorschaft.« <sup>145</sup> Dieser Haß artikuliert sich in seiner letzten, unvollendeten Schrift als Fluch. »Jch aber sage

<sup>139</sup> Vgl. Wild, »*Metacriticus bonae spei*«, S. 206.

<sup>140</sup> Vgl. Nadler, *Johann Georg Hamann*, S. 380, 393.

<sup>141</sup> Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 1, S. 1146.

<sup>142</sup> Schreiner, *Johann Georg Hamann – Golgatha und Scheblimini*, S. 92. Siehe dazu auch Kleffmann, *Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont*, S. 284, 293 f.

<sup>143</sup> Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 2 (Biermörder – Dwatsch), Leipzig 1860, Sp. 1043–1048, 1045.

<sup>144</sup> Kleffmann, *Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont*, S. 259.

<sup>145</sup> Hamann, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 18. Januar 1786, in: Ders., *Briefwechsel*, Bd. 6, S. 234–237, 235.

euch«, so heißt es in der Bergpredigt, »Das jr allerding nicht schweren solt/ weder bey dem Himel/ denn er ist Gottes stuel. [...] Noch bey Jerusalem denn sie ist eines grossen Königes stad« (Mat. 5, 34–35).<sup>146</sup> Mit dem Verweis auf diesen Bibeltext wird auch der dritte Vers des 48. Psalms eingeführt, den Jesus hier zitiert: Dort wird Gott als »ein grosser König«<sup>147</sup> bezeichnet – »diesem Könige« (FB2, 399), nicht dem preußischen, widmet Hamann seine Autorschaft. Das Schwurverbot aber ist mehr als ein bloßer Anlaß für eine Selbststilisierung des Autors als Prophet. Die Frage der Wahrhaftigkeit ist von zentraler Bedeutung in einer Schrift, die als Fluch gegen alle Lügner, Wortbrüchigen und Meineidigen gerichtet ist. Schon der dem Buch Sacharja 5 entnommene Titel »Ein fliegender Brief«<sup>148</sup> kündigt es an: Der »fliegend[e] Brief« dieses Propheten ist ein

Fluch/ welcher ausgehet vber das gantze Land/ Denn alle Diebe werden nach diesem Brieue from gesprochen/ vnd alle *Meineidigen* werden nach diesem Brieue from gesprochen. Aber ich wils erfur bringen/ spricht der HERR Zebaoth/ das es sol komen vber das Haus des Diebes/ vnd vber das Haus der/ *die bey meinem Namen felschlich schweren*/ vnd sol bleiben in jrem Hause/ vnd sols verzehren/ sampt seinem holtz vnd steinen (Sach. 5, 3–5, Hv. MT).<sup>149</sup>

Die Frage des wahrhaftigen Sprechens stellt sich hier in den Begriffen von Prediger Salomo 7, 30: »Alleine schaw das/ Jch hab funden/ das Gott den Menschen hat aufrichtig gemacht«, heißt es dort, »Aber sie suchen viel Kunste.«<sup>150</sup> Nicht nur die Listen des Betrugs und der Lüge sind nach Hamann des Teufels, sondern auch jene anderen Künste, die ihnen entgegenwirken sollen.

Es ist bemerkenswert, daß unter den hier behandelten Autoren nur Hamann nicht von einer Unzulänglichkeit der Sprache ausgeht. Als einziger problematisiert er das Schwören im Namen einer anderen Erfahrung der Sprache, die er als eine *communicatio* der göttlichen und menschlichen *idiomatum* begreift. Weil er die Auffassung nicht teilt, daß Wörter nur durch Konvention mit Dingen und Taten verbunden und darum potentiell trügerisch sind, kann er das Schwören nicht als ihre notwendige Ergänzung gerechtfertigt sehen. Vielmehr muß er es als Ausfluß einer falschen Lehre angreifen, die den Zugang zu einer wahren Erfahrung der Sprache verstellt. Hamanns Forderung, das Wort müsse naturgemäß die Sache selbst sein, steht im deutlichen Widerspruch zu Mendelssohns »Sprachskepsis«.<sup>151</sup> Wie David Martyn hervorhebt, wird in *Jerusalem* »das Band zwischen Zeichen und

<sup>146</sup> Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 2, S. 1975.

<sup>147</sup> Ebd., Bd. 1, S. 1006.

<sup>148</sup> Vgl. Wild, »*Metacriticus bonae spei*«, S. 73.

<sup>149</sup> Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Bd. 2, S. 1654.

<sup>150</sup> Ebd., Bd. 1, S. 1146.

<sup>151</sup> Martyn, »Nachwort«, S. 147.

Bedeutung, Signifikant und Signifikat als ein äußerst unzuverlässiges charakterisiert«. <sup>152</sup> Eben jenes Sprachverständnis, in dem andere eine Rechtfertigung der Eide begründen, wird hier vertieft zur Grundlage ihrer Kritik. Nach Mendelssohn sind Wort und Ding radikal voneinander getrennt: »Wir können die Worte nicht durch *Sachen* erläutern; sondern müssen wiederum zu Zeichen und Worten unsere Zuflucht nehmen« (J, 134). Nicht zuletzt gelte das für »Wahrnehmungen des innern Sinnes«, die darum »keine Gegenstände der Eidesbekräftigung« (J, 138) sein können und dürfen, weil in der äußernden Mitteilung von Innerem unvermeidlich »Verwirrung und Undeutlichkeit« entstehe. Daraus folgt: »Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten eben dieselben innern Empfindungen verbinden« (J, 134). Weil Zeichen in Abwesenheit eines Bezeichneten, das den Zeichengebrauch transzendiert, endlos durch immer weitere Zeichen ersetzt werden können und müssen, ist die Differenz von Sache und Wort unaufhebbar und nicht als Bruch eines ursprünglichen Bundes anzuklagen.

Insofern die Verleugnung des Messias im Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Sprachtheologie die Bedeutung des Vertragsbruchs annimmt, werden »die Juden« auch bei Hamann zur Figur der Falschheit und Unzuverlässigkeit, zu der das »Deutsche« im Gegensatz steht als protestantischer Inbegriff der Aufrichtigkeit. So steht Mendelssohns Philosophie und die der Aufklärung insgesamt am Ende auch hier als eine »jüdische« da, die Verrat begeht an der biblischen Prophetie und das gottgegebene Wort lügnerisch mißbraucht. Dagegen steht Mendelssohns Forderung nach einer Toleranz gegenüber Andersgläubigen, die vor allem eine Toleranz gegenüber Anderssprechenden zu sein hätte, im Grunde aber »Toleranz gegenüber der Sprache selbst«. <sup>153</sup> Deren Selbstdifferenz wäre weder zu verneinen, noch durch Ergänzungen zu kompensieren, sondern als unumgängliche zu dulden. Hamanns Versuch, nach Babel eine unauflösliche Verbundenheit der Wörter mit Dingen und Taten einzuklagen, hat auch politische Implikationen. Wo die Uneindeutigkeit der Sprache als undeutsch ausgegrenzt und so eine innere Andersheit externalisiert wird, droht die Gewalt an der Sprache auszubrechen im Verhältnis zum Anderen.

<sup>152</sup> Ebd., S. 148.

<sup>153</sup> Ebd., S. 150.

# Schluß

## *Nach der Aufklärung*

Der Eid hat alle Kritik überdauert. Indem das *Preußische Allgemeine Landrecht* von 1794 wie schon das *Revidierte Landrecht* von 1721 alle falschen Prozeßaussagen unter dem Titel »Meineid« zusammenfaßte, sicherte es die Kontinuität einer »gouvernementalistische[n] Religiosität«,<sup>1</sup> die nach Kuttner kennzeichnend ist für die rechtlichen Regelungen des 19. Jahrhunderts. Noch 1883 konnte Göpfert feststellen, der Eid gehöre zu den »wenigen religiösen Überresten, welche sich in der heutigen Gesellschaft und in das moderne Staatsleben hinübergerettet haben«; er sei »die einzige Religionshandlung, welche der Staat seinen Untergebenen noch zumutet, die einzige Gelegenheit, wo er von ihnen das Bekenntnis ihres Glaubens an einen persönlichen Gott verlangt oder doch wenigstens voraussetzt«. <sup>2</sup> Erst die Weimarer Reichsverfassung von 1919 erklärte in Artikel 136, niemand dürfe »zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden«. <sup>3</sup> Die Anrufung Gottes stand dem Eidgeber nun frei. Artikel 140 des 1949 in Kraft getretenen *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland* hat diese Freiheit sowie das Verbot des Staatskirchentums befestigt. Artikel 4 erklärt: »Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.« <sup>4</sup> Das Bundesverfassungsgericht kam 1972 zu dem Schluß, der ohne Anrufung Gottes geleistete Eid habe nach der Vorstellung des Verfassungsgebers keinen religiösen oder in anderer Weise transzendenten Bezug. Eine Glaubensüberzeugung, die auch den ohne Anrufung Gottes geleisteten Zeugeneid aus religiösen Gründen ablehnt, werde durch das Grundgesetz geschützt. <sup>5</sup>

Ideen, die von den Denkern der Aufklärung propagiert worden waren, sind im 20. Jahrhundert Rechtswirklichkeit geworden. <sup>6</sup> Gleichwohl wird noch immer geschworen. Das vormals religiöse Rechtsinstitut des Eids mutet heute »wie ein ›Stachel im Fleisch‹ des weltanschaulich-religiös neutralen Staates« an: Es erinnert an dessen Vorgeschichte und scheint durch seinen Fortbestand die Ansicht zu bestätigen, »daß der Staat auf geistig-sittlichen Voraussetzungen beruht, die er

<sup>1</sup> Kuttner, *Die juristische Natur der falschen Beweisaussage*, S. 40.

<sup>2</sup> Göpfert, *Der Eid*, Vorrede o. S. [1].

<sup>3</sup> Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 4, S. 171.

<sup>4</sup> *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, S. 9.

<sup>5</sup> Vgl. *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, S. 23–42.

<sup>6</sup> Siehe dazu Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, S. 75–90.

selbst nicht schaffen kann«. <sup>7</sup> Auch im Bereich der Gesetzgebung finden sich religiöse Reminiszenzen: Noch in der neuesten Ausgabe des *Strafgesetzbuchs* wird an der Deutung des Meineids ein »ungeklärter Rest« bemängelt: Obwohl man den Meineid als reines Rechtspflegedelikt auffasse, werde die Verleitung zum Falscheid mit ungleich geringerer Strafe bedroht. Der Kommentator führt dies auf die Vorstellung vom sakralen Charakter des Eids zurück, der nur durch den Schwörenden selbst verletzt werden könne. <sup>8</sup> Sind solche Überreste des Religiösen durch fortgesetzte Religionskritik zu beseitigen?

### *Die lange Dauer der Zucht und das bleibende Recht der Kritik*

Die hier vorgelegten Untersuchungen zum Streit über die Bedeutung des Eids im Zeitalter der Aufklärung erheben keinen Anspruch auf Unparteilichkeit. Sie privilegieren einen kritischen Blick auf das Eidinstitut, dessen Voraussetzung Johann Christian Friedrich Meister offen darlegt: »Christusreligion und Politik haben nach ihren Grundlinien nichts mit einander gemein«, <sup>9</sup> heißt es 1781 in seiner Schrift *Über die Pollicitationen und Gelübde*. Ein Staat, der »dem Gerichte Gottes vorgreifen« <sup>10</sup> will, wird hier vor der Begründung einer Zwangsverbindlichkeit aus Gelübden gewarnt und allgemein davor, »die gesetzgebende Macht zur gewaltsamen Aufrechterhaltung der Religionspflichten zu bestimmen«. <sup>11</sup> Indem er auch im Verhältnis zu Gott begründete Pflichtverhältnisse seiner Untertanen zu überwachen beanspruche, trete der Staat an dessen Stelle. Solche Stellvertretung aber widerspreche nicht nur einer natürlichen Gleichheit der Menschen, die ausschliesse, »daß einer derselben vorzugsweise der Repräsentant Gottes seyn« <sup>12</sup> könne. Da sie auch zu einer Vergöttlichung des Repräsentanten führe, fordert Meister:

Wo der Staat berechtigt ist, oder sich wenigstens berechtigt glaubt, den Voventen zur Erfüllung seines Gelübdes durch Zwangsmittel zu bestimmen: da rede er ohne Fiktion; und wage es nicht, sich für den Acceptanten an Gottes Statt auszugeben – oder ein solches Bild der kirchlichen Gesellschaft aufzudrücken. Dieser öffentliche Schritt ist gefährlich; er zieht einen zweiten und dritten nach sich, bis endlich – spät oder früh – ein sichtbarer Abgott geformt wird, der alles auf seine Repräsentantenstelle hinzulenken weiß. <sup>13</sup>

<sup>7</sup> Wetzel, *Eid und Gelöbnis*, S. 128 f.

<sup>8</sup> Vgl. Schönke/Schröder, *Strafgesetzbuch. Kommentar*, §§ 153 ff., Rn. 2, S. 1320.

<sup>9</sup> Meister, *Über die Pollicitationen und Gelübde*, S. 161.

<sup>10</sup> Ebd., S. 159.

<sup>11</sup> Ebd., S. 160.

<sup>12</sup> Ebd., S. 97.

<sup>13</sup> Ebd., S. 156.

Zwar nimmt die Schwurformel auf einen transzendenten Dritten Bezug, der über der eidfordernden Institution steht. Insofern diese jedoch das ausschließliche Vorrecht in Anspruch nimmt, jenen gegenüber dem eidpflichtigen Subjekt zu repräsentieren, ist das vermeintlich dreiseitige Verhältnis tatsächlich ein zweiseitiges. Der Kritiker betrachtet es als ein Duell zwischen Individuum und Staat im Rahmen eines asymmetrischen Machtverhältnisses.

Angesichts jenes militärgeschichtlichen Vorgangs etwa, den Engels Trauerspiel erinnert, wird man dieser Sichtweise ihr Recht nicht absprechen können. Die gewaltsame Einschwörung der sächsischen Kriegsgefangenen auf den preußischen König läßt eine Asymmetrie hervortreten, die über den militärischen Bereich hinaus für das Schwören im Zeitalter des Absolutismus bestimmend war: Durch den Eid wurden vertikale Unterwerfungs- und Gehorsamsverhältnisse befestigt, die sich deutlich von den geschworenen Einungen, Bünden und Gilden des Mittelalters unterscheiden. Das horizontal zwischen Gleichen getauschte Schwurversprechen war konstitutiv für symmetrische Verhältnisse der Wechselseitigkeit, wie sie neuerdings von Untersuchungen zur Geschichte der »Treue« in den Blick genommen werden.<sup>14</sup> Daß im ständischen Staat auch das Verhältnis des Fürsten zu den Ständen durch Mutualität gekennzeichnet war, wird darin greifbar, daß nicht diese allein, sondern auch jener bei seinem Regierungsantritt einen Eid schwor.<sup>15</sup> Am Lehnseid kann Friesenhahn aufzeigen, daß hier »die eidlich bestärkte Pflicht auf einem gegenseitigen Verhältnis beruht«:<sup>16</sup> Im Lehnverhältnis war der Vasall seinem Herrn Treue schuldig, wogegen dieser verpflichtet war, jenen zu schützen. Dementsprechend stand die verpflichtende Kraft des Eides, mit dem der eine seine Treuepflicht bestärkt, unter der auflösenden Bedingung, daß der andere in Erfüllung seiner Pflicht ihm Schutz gewährt.<sup>17</sup>

Eine vergleichbare Gegenseitigkeit war im Verhältnis zum absoluten Fürsten nicht gegeben. Wo der bei seinem Regierungsantritt erklärte, zum Wohle des Landes regieren zu wollen, lag dem keine Rechtspflicht zugrunde. In einigen Staaten waren derartige Selbstverpflichtungen dem König ausdrücklich verboten.<sup>18</sup> Doch wird die Einseitigkeit der Eidespflichten in den Quellen nicht immer greifbar. So mußte auch der preußische Soldat des 18. Jahrhunderts schwören, seinem Kriegsherrn »getreu«<sup>19</sup> zu dienen. Die Semantik der Eidformel läßt einen Schluß auf das tatsächliche Dienstverhältnis aber nicht zu. Mit der »gebotene[n] Distanz zur Sprache und Ideologie der Quellen«<sup>20</sup> ist vielmehr zu unterstreichen, daß in diesem

<sup>14</sup> Siehe die Beiträge in Buschmann/Murr (Hg.), *Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne*.

<sup>15</sup> Vgl. Friesenhahn, *Der politische Eid*, S. 35–38.

<sup>16</sup> Ebd., S. 128.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. Friesenhahn, *Der politische Eid*, S. 38.

<sup>19</sup> Lünig, *Corpus Iuris Militaris*, Bd. 2, S. 930.

<sup>20</sup> Buschmann/Murr, »Treue« als Forschungskonzept?, S. 34.

Zeitraum »Treuverhältnisse« stark asymmetrisch geprägt sind.<sup>21</sup> Hier ist an Prodis Beobachtung zu erinnern, der politische Eid habe in der seit Mitte des 15. Jahrhunderts sich durchsetzenden Monarchie trotz des Fortdauerns einer Opposition, die in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wieder aufkam und in die Vertragslehre des folgenden Jahrhunderts mündete, alle Gegenseitigkeit verloren: »Er wurde einseitig, die Richtung wies von unten nach oben: vom Herrscher zu Gott und vom Volk zum Herrscher.«<sup>22</sup> Die Indienstnahme des Eids für die Stabilisierung der Monarchie ging einher mit dem Verbot von *Conjuraciones* jeder Art. Da die Bildung symmetrischer Schwurgemeinschaften aus staatlicher Sicht unkontrollierbar und für die Herrschaft des Königs bedrohlich erschien, wurde sie als »Verschwörung« in den Bereich des Illegitimen verdrängt.<sup>23</sup>

Über das Zeitalter des Absolutismus hinaus sollte diese Veränderung für die Geschichte des Eids bestimmend bleiben. Allerdings wurde im 19. Jahrhundert auch in Preußen ein Verfassungseid eingeführt, den nicht nur die Beamtenschaft, sondern auch der König selbst zu leisten hatte: Am 6. Februar 1850 schwor Friedrich Wilhelm IV. gemäß Artikel 54 der revidierten Verfassung vom Januar des Jahres, »das eidliche Gelöbniß, die Verfassung des Königreichs fest und unverbrüchlich zu halten und in Uebereinstimmung mit derselben und den Gesetzen zu regieren.«<sup>24</sup> Preußen wurde damit zu einer konstitutionellen Monarchie, deren Oberhaupt sich nicht länger als »absolut« verstehen konnte. Der Monarch, darin den anderen Dienern des Staates gleich, war nun einer überpersönlichen Ordnung verpflichtet. Der Eid steigerte nach Grimm die ohnehin bestehende Bindung des Königs an die Verfassung zu einer »existentiellen«: »Er stand dadurch mit seiner Person für die Verfassung ein. Verfassungsbruch war unter diesen Umständen mehr als eine bloße Rechtsverletzung. Er machte den Monarchen wortbrüchig und diskreditierte ihn als die zum Herrscher berufene Person.«<sup>25</sup> Durch die Einschwörung des Herrschers kam also eine Wechselseitigkeit wieder zur Geltung, die der Absolutismus weitgehend unterdrückt hatte.

Gleichzeitig fand die ältere Eidpraxis im »extrakonstitutionelle[n] Reservat«<sup>26</sup> des Militärs jedoch eine Fortsetzung: »Eine Vereidigung des Heeres auf die Verfas-

<sup>21</sup> Mit Bezug auf die neuzeitliche Rechtsform der Gegenseitigkeit, den Vertrag, leitet Foucault dazu an, »die Disziplinen eher als eine Art Gegenrecht zu betrachten. Sie haben nämlich gerade die Aufgabe, unübersteigbare Asymmetrien einzuführen und Gegenseitigkeiten auszuschließen.« (Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 285) Siehe dazu Friedrich/Niehaus, »Der gebrochene Vertrag«.

<sup>22</sup> Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 214.

<sup>23</sup> Siehe dazu Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen*, S. 18–21. Die Literatur des 18. Jahrhunderts hielt diese Möglichkeit des Eidgebrauchs gleichwohl in Erinnerung; siehe zu Schiller zum Beispiel Geulen, »Schillernde Eide, bindende Flüche«; Koschorke, »Brüderbund und Bann«.

<sup>24</sup> Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1, S. 506; siehe auch ebd., S. 515.

<sup>25</sup> Grimm, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866*, S. 136.

<sup>26</sup> Böckenförde, »Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie«, S. 288.

sung findet nicht statt«, bestimmt Artikel 108 der Verfassung.<sup>27</sup> So wurden die Militärangehörigen weiterhin allein auf die Person des Königs und obersten Befehlshabers vereidigt. Diese unheilvolle Kontinuität reicht bis in das 20. Jahrhundert. Am 2. August 1934 erfuhr die fortgesetzte Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke in Deutschland ihre letzte Zuspitzung: Unter Anrufung Gottes – man hatte die religiöse Form wieder eingeführt – wurde den Mitgliedern der Wehrmacht ein Eid auf die Person des Führers abgenommen.<sup>28</sup> Ohne Bezug auf eine einschränkende Norm schworen sie bedingungslosen Gehorsam. Im Sommer 1938 folgten ihnen, nahezu kritiklos, die Pfarrer der evangelischen Kirche.<sup>29</sup>

### »Rückkehr des Religiösen«?

Mit Blick auf solche Schwurpraktiken wird man der Kritik also ihr Recht nicht absprechen können. Indem sie das Verhältnis zwischen Eidgeber, Eidnehmer und Gott als ein zweiseitiges Verhältnis der Macht betrachtet, in das der Dritte durch den Machthaber auf unrechtmäßige Weise einbezogen wird, verliert sie jedoch ein religiöses Moment aus dem Blick, an das noch der Mißbrauch des Eids erinnert. Als die Weimarer Verfassung die Bezugnahme auf einen transzendenten Garanten dem Schwörenden frei stellte, wurde dieses Moment unkenntlich gemacht, nicht aber beseitigt. Am Begriff der Zeugenschaft ist das zu verdeutlichen – nicht nur mit Blick auf Offenbarungsreligionen und deren historische Quellen, sondern auch im Zusammenhang der Rechtsfindung: Zeugenschaft, das hat Jacques Derrida unterstrichen, beinhaltet stets ein Moment des Glaubens, das sich nicht überführen läßt in Wissen. Es tritt dort hervor, wo Beweise nicht beizubringen sind und nur ein einziger Augenzeuge aussagen kann: In einem sprachlichen Akt, der nicht reduzierbar ist auf die Übermittlung von Wissen, muß dieser Zeuge sich verbürgen und eintreten für eine Wahrheit, die sich allein in seinem Sprechen für andere manifestieren kann. Ein solches Zeugnis ist verbunden mit einer Anrede und einem Versprechen, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu sagen, es mag ausdrücklich werden oder implizit bleiben. Insofern eine solche mit wissenschaftlichen Mitteln nicht verifizierbare Aussage nur an einen Glauben appellieren kann, läßt Zeugenschaft sich als eine religiöse Praxis begreifen. Darum bezeichnet Derrida das jedes Zeugnis begleitende Wahrheitsversprechen als *foi jurée*. Auch dort, wo man keinen

<sup>27</sup> Ebd., S. 514.

<sup>28</sup> »Ich schwöre bei Gott diesen heiligen Eid, daß ich dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes Adolf Hitler, dem Oberbefehlshaber der Wehrmacht, unbedingten Gehorsam leisten und als tapferer Soldat bereit sein will, jederzeit für diesen Eid mein Leben einzusetzen.« (*Reichsgesetzblatt*, Jg. 1934, Teil I, Nr. 98, S. 785, zit. n. Lange, *Der Fahneneid*, S. 118)

<sup>29</sup> Siehe dazu, aber auch zu Karl Barths Eidkritik Bethke, »Der Eid – ein Stück unbewältigte Vergangenheit der Kirche«.

Gott anruft, keine Hand hebt, und keine eideszeremonielle Regel befolgt, wird demnach geschworen, wann immer einer sich an andere richtet, um ein Zeugnis abzulegen.<sup>30</sup> Zwar muß eingeräumt werden, daß diese paläonymische Rede vom »Eid« ungewöhnlich ist und extravagant anmuten mag.<sup>31</sup> Doch erhellt sie ein religiöses Moment, das jede Säkularisierung überdauert: Rechtsprechung ist nur ein Bereich unter vielen, in dem unvollständiges oder fehlendes Wissen ergänzt oder ersetzt werden muß durch ein Fürwahrhalten von Aussagen anderer, das der Ordnung des Wissens fremd ist.<sup>32</sup> Der Glaube an die auf diesem Wege erlangten Kenntnisse mag erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigen sein; menschliches Zusammenleben hat darin eine der notwendigen Bedingungen seiner Möglichkeit. Das ist nicht vorschnell als ein Votum für die zeremonielle Ausgestaltung religiöser Handlungen im Rahmen rechtlicher Verfahren zu verstehen. Gegen eine bestimmte Tradition der Aufklärung, die Religion in Gegensatz bringt zur Vernunft und gegen eine bestimmte Rede von der »Rückkehr des Religiösen«, die noch im Modus der Verlustanzeige die Rationalitätsstandards einer rein säkularen Gesellschaft behauptet, macht Derrida lediglich geltend, daß »der Einsatz eines vereidigten Versprechens, der im Ursprung einer jeden Anrede schon enthalten ist«, nicht anders kann als »Gott zu erzeugen«.<sup>33</sup> Das betrifft auch die Rede von einer »postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt«.<sup>34</sup> Denn sie hält idealistisch an der Überzeugung fest, daß der demokratische Rechtsstaat sehr wohl ohne vopolitische Grundlagen auskommen, seinen Legitimationsbedarf nämlich selbstgenügsam aus dem eigenen Argumentationshaushalt bestreiten könnte.<sup>35</sup> Für die modernisierungswidrige Fortdauer des Religiösen kommen unter dieser Voraussetzung nur »externe Gründe«<sup>36</sup> in Betracht.

Der erweiterte Begriff des Schwörens macht nicht nur kenntlich, daß auch demokratisch legitimierte Verfahren der Rechtsfindung aus internen Gründen angewiesen sind auf ein Moment des Glaubens. Er macht auch einen strukturell religiösen Zug an solchen Sprachhandlungen greifbar, die phänomenal nicht als Eid identifizierbar sind. So ist auch die universitäre Lehre, das *professor* des Professors der *profession de foi* verwandt, nämlich mit einem impliziten Schwur verbunden: Der Lehrende übermittelt nicht ein beherrschbares Wissen, sondern verpflichtet sich öffentlich einer Wahrheit, die über die Ordnung des Wissens hinausgeht.

<sup>30</sup> Derrida, »A Self-Unsealing Poetic Text«, S. 169.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Hier setzt Thomas Weitin's Studie *Zeugenschaft* an, die das Problem der Glaubwürdigkeit allerdings auf dem Feld einer Ästhetik und Poetik des »Ausdrucks« verortet.

<sup>33</sup> Jacques Derrida, »Glaube und Wissen«, S. 47.

<sup>34</sup> Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 13.

<sup>35</sup> Habermas, »Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?«, S. 22.

<sup>36</sup> Ebd., S. 26. Die Dynamik des nicht demokratisierbaren Marktes hat nach Habermas die Modernisierung entgleisen lassen.

Demnach wäre die Lehre Kants etwa, einschließlich seiner Rechtslehre und damit auch seiner Lehre vom Eid, verbunden mit einer solchen Profese, einem Wahrheitsgelübde, das ihn persönlich bindet. Geht man also von einem sprachlichen Akt aus, in dem sich ein ethisches Verhältnis artikuliert, gelangt man zu einem Begriff des Schwörens, der dem des 18. Jahrhunderts geradezu entgegen gesetzt ist: Eben die Kritik des Eids, so ließe sich zuspitzen, ist vor jedem Amtseid gebunden durch einen unausgesprochenen Verantwortungsschwur des Professors.<sup>37</sup>

Wie diese Zuspitzung deutlich macht, läßt die Zuordnung, von der die hier vorgelegten Untersuchungen ausgingen, sich umkehren: Derridas Überlegungen zur verbindlichen Übernahme einer Verantwortung durch ein Wahrheitsversprechen gegenüber dem anderen konvergieren mit Foucaults Untersuchungen zur Parrhesie – nicht zufällig fragen beide Philosophen nach einem ethischen Verhältnis zur Wahrheit und damit nach dem Ethos ihrer universitären Profession. Nun sollten die voranstehenden Kapitel die Kritik als ein Wahrsprechen der Aufklärung kenntlich machen, das gegen die staatliche Indienstnahme des Schwörens gerichtet war. Daß sich umgekehrt die Ablegung eines Eids in genau diesem Sinne als ein Akt der Veridiktion begreifen läßt, macht Giorgio Agambens Studie *Il sacramento del linguaggio* geltend.<sup>38</sup> Als Sakrament der Sprache wird hier allerdings nicht jene Schwurpraxis bezeichnet, die unter der Kontrolle von Kirche und Staat institutionalisiert wurde. Das von Paolo Prodi historisch behandelte Sakrament der Herrschaft soll auf eine ursprüngliche Erfahrung der Sprache durchsichtig gemacht werden, aus deren Aufspaltung und Technisierung erst hervorgegangen sei, was als »Recht« und »Religion« bezeichnet wird. Eine »Archäologie des Eids«<sup>39</sup> ist nach Agamben politisch notwendig. Schon Prodi hatte besorgt darauf hingewiesen, daß wir heute den ersten Generationen angehören, die »ihr Kollektivleben ohne den Eid als das feierliche und totale, im Heiligen verankerte, zu einem politischen Körper gehörige Band leben.«<sup>40</sup> Agamben aber führt die Krise des Politischen auf die Auflösung eines Bands zurück, das den Menschen einmal sakramental mit der Sprache verbunden habe.<sup>41</sup> Das sprechende Lebewesen, das als eben solches auch ein politisches sein sollte, mache zum einen die Erfahrung einer durch vielzählige technisch-mediale Dispositive zunehmend entleerten Rede und zum anderen die

<sup>37</sup> »Die Idee der Profession setzt voraus, daß jenseits des Wissens, des Sich-auf-etwas-Verstehens und der Kompetenz, daß zusätzlich zu alldem eine beglaubigte Verpflichtung, eine Bezeugung, eine Freiheit, ein Verantwortungsschwur, ein Gelübde das Subjekt dazu verpflichten, vor einer noch zu definierenden Instanz Rechenschaft abzulegen.« (Derrida, *Die unbedingte Universität*, S. 50 f.)

<sup>38</sup> Vgl. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, S. 78.

<sup>39</sup> So lautet der Untertitel seiner Studie: »Archeologia del giuramento«. Die freizulegende *arché* des Eids will Agamben wohlgerne nicht als eine chronologisch datierbare verstanden wissen. In einem strukturellen Sinne sei dieser Ursprung als eine Kraft zu verstehen, die in der Geschichte wirke; vgl. ebd., S. 15.

<sup>40</sup> Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft*, S. 13.

<sup>41</sup> Vgl. Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, S. 96.

Erfahrung eines nackten, biologistisch reduzierten Lebens. Darum sei es die Aufgabe der vielleicht kommenden Philosophie, über eine traditionelle, konstitutiv eidkritische Philosophie hinaus mit dem Glauben an das gesprochene Wort einen wesentlichen Inhalt der religiösen Erfahrung zurückzugewinnen.<sup>42</sup> Der Eid bringe die entscheidende Notwendigkeit zum Ausdruck, die Worte durch ein ethisches und politisches Band an Dinge und Taten zu knüpfen.<sup>43</sup>

Daß die aufklärerische Kritik – Hamanns Metakritik ausgenommen<sup>44</sup> – weder das unabdingbare Moment des Religiösen im Blick hatte, an das Derrida erinnert, noch gar eine neue Religionsphilosophie vorbereitet hat, wie Agamben sie fordert, hat seinen Grund weniger in einem naiven Vernunftoptimismus als vielmehr darin – das soll ihre Genealogie erhellen –, daß ihr das Religiöse in institutionalisierten Formen begegnete, die stark von einer Konfessionalisierung geprägt waren, die es in den Dienst eines monarchischen Regimes stellte. Die Kritik war gegen eine Staatskirche gerichtet und gegen die durch sie sanktionierten Schwurpraktiken in den Bereichen des Militärs, der Rechtsprechung und der Lehre. Wenn Konfessionalisierung und Säkularisierung in einem dialektischen Zusammenhang stehen, wenn nämlich die religiösen Praktiken der Zucht eine Religionskritik provoziert haben, die eine allmähliche Trennung von Kirche und Staat sowie ein Verschwinden religiöser Symbole und Zeremonien aus dem Bereich des Politischen vorangetrieben hat, ein gleichwohl fortbestehendes Moment des Religiösen damit aber unkenntlich werden ließ, dann kann es heute nicht um eine bruchlose Fortsetzung aufklärerischer Religionskritik gehen.

Aktuell könnte das Philosophieren der Aufklärung sein, weil es in der Reflexion auf Verhältnisse der Macht die Frage nach den Bedingungen seiner selbst gestellt hat. Interpretieren, die in den Schriften von Mendelssohn und Kant vor allem nach aktualisierbaren Ideen und Begriffen von Religion suchen, muß diese Reflexivität entgehen. Der vorliegende Versuch, philosophische und literarische Schriften im historischen Zusammenhang als politische Interventionen zu betrachten, verfolgt kein antiquarisches Interesse, im Gegenteil: Er nimmt an der Aufklärung in den Blick, was von bleibender Bedeutung ist. Einige ihrer Ideen mögen es insofern sein, als ihre Verwirklichung noch heute gefordert oder wieder verteidigt werden muß.

<sup>42</sup> Ebd., S. 98.

<sup>43</sup> »Il giuramento esprime l'esigenza, per l'animale parlante in ogni senso decisiva, di mettere in gioco nel linguaggio la sua natura e di legare insieme in un nesso etico e politico le parole, le cose e le azioni.« (Ebd., S. 95)

<sup>44</sup> Hamann hat darauf bestanden, daß die »Geschichtswahrheiten« der christlichen Offenbarungsreligion »ihrer Natur nach nicht anders als durch *Glauben* angenommen werden können« und »durch *Glaubhaftigkeit* der Zeugen und Überlieferer bewährt« werden müssen. Daher heiße diese Religion »mit Grund und Recht *Glaube*, Vertrauen, Zuversicht« (G, 305). Ein Berührungspunkt mit Agambens Sprachphilosophie ist die wohl durch den Hamann-Leser Walter Benjamin vermittelte Lehre von der Idiomenkommunikation; siehe Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, S. 69 f.; zu Hamann siehe Fritsch, *Communicatio idiomatum*.

Mehr noch ist es jedoch die Haltung einer Kritik, die fortzusetzen ist als eine »historische Untersuchung, welche die Ereignisse durchläuft, die uns dazu veranlassen haben uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und zu erkennen«. <sup>45</sup> Da zu diesen Ereignissen die Aufklärung selbst zählt, muß ihre Fortsetzung ihre Selbstkritik einschließen.

<sup>45</sup> Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 702.



## Siglen

- AA Kant, *Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe*.
- FB 1/2 Hamann, *Ein fliegender Brief*. (Dieser Text liegt in zwei Fassungen vor; die erste wird mit der Sigle FB1, die zweite mit der Sigle FB2 zitiert.)
- G Hamann, *Golgatha und Scheblimini*.
- J Mendelssohn, *Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum*.
- JubA Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*.
- EP Engel, *Eid und Pflicht*.
- KrV Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.
- MdS Kant, *Die Metaphysik der Sitten*.
- MVT Kant, »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee«.
- RGV Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.
- SdF Kant, *Der Streit der Fakultäten*.
- SN Nicolai, *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker*.



## Literaturverzeichnis

- [Anon.], *Das gerettete Recht der Chursächsischen Sache*, Wien/Prag/Triest o. J.
- [Anon.], *Die gerechte Sache Chur-Sachsens*, Erfurt 1756.
- [Anon.], *Kurtze nach denen bekannten Regeln des Natur- und Völcker-Rechts angestellte Prüfung einer Schrift, welche das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats in denen gewöhnlichen Fällen bestimmen soll*, o. O. 1756.
- [Anon.], *Beantwortung der sächsischen Schrift, welche unter dem Titel: Die Gerechte Sache Chursachsens neulich im Druck erschienen*, Berlin 1757.
- [Anon.], *Betrachtungen nach den Grundsätzen der Bücher-Censur über die zeither wegen der Ursache des gegenwärtigen Krieges herausgekommenen Streitschriften*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Das bedrängte Sachsen*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats in denen gewöhnlichen Fällen*, Dresden 1757.
- [Anon.], *Erinnerungen an der so genannten Abfertigung, womit die Prüfung derjenigen Schrift, welche das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats bestimmen soll, angesehen werden wollen*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Gründliche Untersuchung der Preußischen Unternehmungen in Sachsen nach dem Natur- und Völkerrechte*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Kurtze Abfertigung der nach den Regeln des Natur- und Völkerrechts vorgeblich angestellten und sogenannten Prüfung derjenigen Schrift, welche das Verhalten derer Soldaten und Unterthanen eines in Krieg verwickelten Staats in denen gewöhnlichen Fällen bestimmt*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Parodie über das bedrängte Sachsen*, o. O. 1757.
- [Anon.], *Des Freyherrn von A\*\*\*, Königl. Französischen Obristen von der Infanterie, nöthiger Unterricht zur wahren Bildung eines Offiziers; in einigen auf und Nachdenken gegründeten Lehren eines Vaters an seinen Sohn*, Dresden 1783.
- [Anon.], »Über die Aufklärung des Militärs«, in: *Militärische Monatsschrift* I (1785), S. 590–601.
- [Anon.], »Er kann nicht schwören! Eine Anekdote«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* 3 (1789), S. 334–336.
- [Anon.], *Ueber den Eid*, Germanien [!] 1797.
- Abbt, Thomas, *Vom Tode für das Vaterland* (1761), in: *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, hg. von Johannes Kunisch, Frankfurt am Main 1996, S. 589–650.
- Achenwall, Gottfried, *Ius natvrae*, Göttingen <sup>7</sup>1781.
- Achermann, Eric, »Natur und Freiheit. Hamanns ›Metakritik‹ in naturrechtlicher Hinsicht«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46 (2004), S. 73–100.

- »Actum auf Fürstlicher Bibliothek, den 7 May 1770«, in: *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, hg. von Richard Daunicht, München 1971, S. 293f.
- Adam, Armin, »Säkularisierung? Anmerkungen zu einer deutschen Debatte«, in: *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, hg. von Mathias Hildebrandt, Wiesbaden 2001, S. 139–150.
- Adam, Wolfgang/Holger Dainat (Hg.), *Krieg ist mein Lied. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien*, Göttingen 2007.
- Agamben, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Rom/Bari 2008.
- Albrecht, Michael, »Nunmehr sind Sie ein preußischer Untertan« – Moses Mendelssohns Staatstheorie«, in: *Philosophie und Wissenschaft in Preußen*, hg. von Friedrich Rapp und Hans-Werner Schütt, Berlin 1982, S. 23–48.
- Albrecht, Wolfgang, *Streitbarkeit und Menschlichkeit. Studien zur literarischen Aufklärung Lessings*, Stuttgart 1993.
- Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, Textausgabe, hg. von Hans Hattehauer, Frankfurt am Main/Berlin 1970.
- Alter, Peter, *Nationalismus*, Frankfurt am Main 1985.
- Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama 1973.
- , »Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew«, in: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, hg. von Jehuda Reinharz und Walter Schatzberg, Hanover/London 1985, S. 17–31.
- , »The Quest for Liberty in Moses Mendelssohn's Political Philosophy«, in: *Humanität und Dialog. Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, hg. von Erhard Bahr, Edward P. Harris und Laurence G. Lyon, Detroit 1982, S. 37–65.
- , »Gewissensfreiheit und Toleranz. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung«, in: *Mendelssohn-Studien* 4 (1979), S. 9–46.
- , »Mendelssohn on Excommunication: The Ecclesiastical Law Background«, in: Ders., *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover/London 1981, S. 170–189.
- , »Einleitungen«, in: JubA VIII, S. XI–XCI.
- Andreae, Jakob u. a., *Gründliche [Allgemeine], lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Confession, in welchen ein Zeither unter etlichen Theologen/ derselbigen zugetan/ Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Inhalt unser christlichen Lehr beigelegt und vorglichen*, in: *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen <sup>5</sup>1963, S. 735–1100.
- Aner, Karl, »Friedrich Germanus Lüdke. Streiflichter auf die Theologie und kirchliche Praxis der deutschen Aufklärung«, in: *Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte* 11/12 (1914), S. 160–232.
- , *Der Aufklärer Friedrich Nicolai*, Gießen 1912.
- , *Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, ND Hildesheim 1964.
- Annen, Martin, *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung. Ein Beitrag zur Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1997.

- von Archenholz, Johann Wilhelm, *Geschichte des siebenjährigen Krieges in Deutschland von 1756 bis 1763* (1793), in: *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, hg. von Johannes Kunisch, Frankfurt am Main 1996, S. 9–514.
- Archi, Gian Gualberto, »Les preuves dans le droit du bas-empire«, in: *La preuve I. Antiquité*, Brüssel 1964, S. 389–414.
- Arkush, Allan, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany 1994.
- , »The questionable judaism of Moses Mendelssohn«, in: *New German Critique* 77 (1999), S. 29–44.
- Arnoldt, Daniel Heinrich, *Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität*, Theil 1, Königsberg 1746, ND Aalen 1994.
- Arndt, Ernst Moritz, »Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten« (1812), in: Ders., *Werke. Auswahl in 12 Teilen*, Bd. 10, hg. von W. Steffens, Berlin/Leipzig/Wien u. a. o. J., S. 113–129.
- , *Blick aus der Zeit auf die Zeit*, Germanien [!] 1814.
- Arndt, Hans Werner, »Einleitung«, in: Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Menschlichen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Leipzig <sup>4</sup>1733, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 5., Hildesheim/New York 1976, S. I–XXVIII.
- Arnoldi, Udo, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz*, Berlin 1993.
- Arntzen, Helmut, Art. »Satire«, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 5, hg. von Karlheinz Barck, Stuttgart/Weimar 2003, S. 345–364.
- Asad, Talal, »Toward a Genealogy of the Concept of Ritual«, in: Ders., *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London 1993, S. 55–79.
- Baeck, Leo, »Hat das überlieferte Judentum Dogmen?«, in: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 2, hg. von Kurt Wilhelm, Tübingen 1967, S. 737–751.
- Bahrdt, Carl Friedrich, *Neues Christenthum oder letztes Vermächtnis an Freunde und Feinde*, Frankfurt 1789.
- Bamberger, Fritz, »Mendelssohns Begriff vom Judentum«, in: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 2, hg. von Kurt Wilhelm, Tübingen 1967, S. 521–536.
- Barth, Ulrich, *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005.
- Baudelaire, Charles, »Notes nouvelles sur Edgar Poe«, in: *Œuvres Complètes*, Bd. 2, hg. von Claude Pichois, Paris 1976, S. 319–337.
- , *Le peintre de la vie moderne*, in: *Œuvres Complètes*, Bd. 2, S. 683–724.
- Baudrillard, Jean, Art. »Modernité«, in: *Encyclopædia Universalis*, Bd. 11, Paris 1968, S. 139–141.
- Bauer, Jens-Heiner, *Daniel Nikolaus Chodowiecki. Das druckgraphische Werk. Die Sammlung Wilhelm Burggraf zu Dohna-Schlobitten. Ein Bildband mit 2340 Abbildungen in Ergänzung zum Werkverzeichnis von Wilhelm Engelmann*, Hannover <sup>2</sup>1984.

- Baumann, Reinhard, *Das Söldnerwesen im 16. Jahrhundert im bayerischen und süddeutschen Beispiel. Eine gesellschaftliche Untersuchung*, München 1978.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle 1735, ND hg. und übersetzt von Heinz Paetzold, Hamburg 1983.
- , *Ethica philosophica scripta acroamatice*, Halle <sup>3</sup>1763, ND Hildesheim 1969.
- , *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*, Halle 1760.
- Bayer, Oswald, *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- , *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München/Zürich 1988.
- Bayle, Pierre, Art. »Manichéens«, in: *Dictionnaire Historique et Critique* (1697), Paris 1820–1824, ND Bd. 10, Genf 1969, S. 187–202.
- Beck, Lewis White, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*, München 1995.
- Beetz, Manfred, *Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierkunst und Gesellschaftsrituale im altdeutschen Sprachraum*, Stuttgart 1990.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Briefe*, 2 Bde., hg. von Christoph Göde und Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1995.
- Benveniste, Emile, *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt am Main 1993.
- Berghahn, Cord-Friedrich, *Moses Mendelssohns »Jerusalem«. Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der deutschen Aufklärung*, Tübingen 2001.
- Berlin, Isaiah, *Der Magus im Norden. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus*, Berlin 1995.
- Berndl, Klaus, *Ernst Ferdinand Klein (1743–1810). Ein Zeitbild aus der zweiten Hälfte des Achtzehnten Jahrhunderts*, Münster 2004.
- Bernfeld, Immanuel, *Eid und Gelübde nach Talmud und Schulchan Aruch* (1924), Berlin <sup>3</sup>1930.
- Berns, Jörg-Jochen, »Der nackte Monarch und die nackte Wahrheit. Auskünfte der deutschen Zeitungs- und Zeremoniellschriften des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts zum Verhältnis von Hof und Öffentlichkeit«, in: *Daphnis* 11 (1982), S. 315–350.
- , /Thomas Rahn (Hg.), *Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen 1995 (zitiert als Berns/Rahn).
- , »Luthers Papstkritik als Zeremoniellkritik. Zur Bedeutung des päpstlichen Zeremoniells für das fürstliche Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit«, in: Berns/Rahn, S. 157–173.
- , /Thomas Rahn, »Zeremoniell und Ästhetik«, in: Berns/Rahn, S. 650–665.
- Besier, Gerhard, Art. »Toleranz«, XI–XIII, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart 1990, S. 495–523.
- Bethke, Hildburg, »Der Eid – ein Stück unbewältigte Vergangenheit der Kirche«, in: *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, hg. von dems., Frankfurt am Main 1965, S. 51–62.
- Beutel, Albrecht, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006.

- Beyerhaus, Gisbert, »Kants ›Programm‹ der Aufklärung aus dem Jahre 1784«, in: *Kant-Studien* 26 (1921), S. 1–16.
- Bien, Günther, »Räsonierfreiheit und Gehorsamspflicht – Die Universität und der Prozeß der Aufklärung in Kants staatsrechtlichen Schriften«, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz, 6.–10. April 1974*, Tl. II/2, hg. von Gerhard Funke, Berlin/New York 1974, S. 617–632.
- Blitz, Hans-Martin, *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2000.
- Bloch, Joseph Samuel, *Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte*, Wien 1917.
- Blumenberg, Hans, »Kant und die Frage nach dem ›Gnädigen Gott‹«, in: *Studium Generale* 7 (1954), S. 554–570.
- , *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1988.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1992, S. 92–114.
- , »Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie«, in: Ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1992, S. 273–291.
- Bode, Dietmar, *1756. Der Beginn des Siebenjährigen Krieges in Sachsen*, Dresden 1996.
- Bödeker, Hans Erich: »Die gebildeten Stände im 18. und frühen 19. Jahrhundert«, in: *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil 4, hg. von Jürgen Kocka, Stuttgart 1989, S. 21–52.
- , »Die Religiosität der Gebildeten«, in: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, hg. von Karlfried Gründer und Karl Heinrich Rengstorf, Heidelberg 1989, S. 145–195.
- , »Raisonnement, Zensur und Selbstzensur. Zu den institutionellen und mentalen Voraussetzungen aufklärerischer Kommunikation«, in: *Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings*, hg. von Wolfram Mauser und Günter Saße, Tübingen 1993, S. 184–193.
- Bodenschatz, Johann Christoph, *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, sonderlich derer in Deutschland*, Frankfurt/Leipzig 1748.
- Boehm, Laetitia, »Libertas Scholastica und Negotium Scholare. Entstehung und Sozialprestige des akademischen Standes im Mittelalter«, in: Dies., *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation*, hg. von Gert Melville, Rainer A. Müller und Winfried Müller, Berlin 1996, S. 607–646.
- Böhme, Hartmut, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Frankfurt am Main 2006.
- Bohnen, Volker, »Von den Anfängen des ›Nationalsinns‹. Zur literarischen Patriotismusedebatte im Umkreis des Siebenjährigen Kriegs«, in: *Dichter und ihre Nation*, hg. von Helmut Scheuer, Frankfurt am Main 1993, S. 121–137.

- Böhr, Christoph, »Erkenntnisgewissheit und politische Philosophie. Zu Christian Wolffs Postulat des philosophus regnans«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), S. 579–598.
- Böning, Holger, »Der ›gemeine Mann‹ als Adressat aufklärerischen Gedankengutes«, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 12 (1988), S. 52–67.
- Bornhak, Conrad, *Geschichte der preussischen Universitätsverwaltung bis 1810*, Berlin 1900.
- Borowski, Ludwig Ernst, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt* (1804), in: Groß, S. 2–115.
- Bräker, Ulrich, *Lebensgeschichte und Natürliche Abentheuer des Armen Mannes in Tockenburg*, hg. von Samuel Voellmy, Zürich 1993.
- Brandt, Reinhard, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants »Streit der Fakultäten«*, Berlin 2003.
- , *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007.
- Bremmer, Jan N., »Religion«, »Ritual« and the Opposition ›Sacred vs. Profane«. Notes towards a Terminological ›Genealogy«, in: *Ansichten griechischer Rituale*, hg. von Fritz Graf, Leipzig 1998, S. 9–32.
- Breuer, Edward, »Politics, Tradition, History: Rabbinic Judaism and the Eighteenth-Century Struggle for Civil Equality«, in: *Harvard Theological Review* 85 (1992), S. 357–383.
- Breuer, Mordechai/Michael Graetz, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1: *Tradition und Aufklärung 1600–1780*, München 1996.
- Bröckling, Ulrich, *Disziplin. Soziologie und Geschichte militärischer Gehorsamsproduktion*, München 1997.
- [de Brosse, Charles], *Ueber den Dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religion Egyptens mit der heutigen Religion Nigritiens. Aus dem Französischen übersetzt. Mit einem Einleitungsversuch über Aberglauben, Zauberey und Abgötterey; und andern Zusätzen*, Berlin/Stralsund 1785.
- Bruch, Jean-Louis, »Kant et Pascal«, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz, 6.–10. April 1974*, Teil III, hg. von Gerhard Funke, Berlin/New York 1975, S. 44–54.
- Brückner, Wolfgang, Art. »Eid, Meideid«, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3, hg. von Kurt Ranke u. a., Berlin/New York 1981, Sp. 1125–1140.
- Brumlik, Micha, »Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus«, in: Wacker, S. 247–256.
- Brunner, Heinrich, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 2., Leipzig 1892.
- Burgdorf, Wolfgang, *Reichskonstitution und Nation. Verfassungsreformprojekte für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im politischen Schrifttum von 1648 bis 1806*, Mainz 1998.
- Burkert, Walter, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998.
- Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992.
- Burkhardt, Martin, *Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, ihre Ursachen und möglichen Abhilfen im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. Dargestellt an ausgewählten Quellen*, Frankfurt am Main 1999.

- Burschel, Peter, »Zur Sozialgeschichte innermilitärischer Disziplinierung im 16. und 17. Jahrhundert«, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 42 (1994), S. 965–981.
- Büsch, Otto, »Die Militarisierung von Staat und Gesellschaft im alten Preußen«, in: *Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur*, hg. von Manfred Schlenke, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 45–60.
- Buschmann, Nikolaus/Horst Carl, »Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges. Forschung, Theorie, Fragestellung«, in: *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, hg. von dens., Paderborn 2001, S. 11–26.
- Buschmann, Nikolaus, »Die Erfindung der Deutschen Treue. Von der semantischen Innovation zur Gefolgschaftsideologie«, in: *Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne*, hg. von dens. und Karl Borromäus Murr, Göttingen 2008, S. 75–109.
- , /Karl Borromäus Murr, »Treue« als Forschungskonzept?, in: *Treue. Politische Loyalität und militärische Gefolgschaft in der Moderne*, hg. von dens., Göttingen 2008, S. 11–35.
- Calvin, Johannes, *Institutio Christianae religionis*, in: Ders., *Opera selecta*, Bd. 5, hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel, München <sup>2</sup>1962, S. 1–502.
- Campe, Joachim Heinrich, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Ergänzungsband zum Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Braunschweig <sup>2</sup>1813, ND Hildesheim/New York 1970.
- Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 8, hg. von Birgit Recki, Hamburg 2001.
- , *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 2003.
- de Certeau, Michel, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.
- Chartier, Roger, »Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung«, in: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur und Sprachgeschichte*, hg. von Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer, Frankfurt am Main 1985, S. 376–388.
- Chroust, Hermann, »Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition«, in: *The New Scholasticism* 17 (1943), S. 101–133.
- Cicero, Marcus Tullius, *Vom rechten Handeln (De officiis)*, Lateinisch-deutsch, hg., eingeleitet und übersetzt von Karl Büchner, München/Zürich 1964.
- , *Vom Wesen der Götter*, Lateinisch-deutsch, hg., übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann, Zürich 1996.
- Codex Iustinianus, Corpus Iuris Civilis*, Bd. 2, hg. von Paul Krüger, Berlin 1906.
- Courtois, Gérard, »Le serment, perspectives de recherche«, in: *Droits et Cultures* 18 (1989), S. 73–91.
- Cranz, August Friedrich, *Ueber den Mißbrauch der geistlichen Macht oder der weltlichen Herrschaft in Glaubenssachen durch Beyspiele aus dem jetzigen Jahrhundert ins Licht gesetzt*, Berlin 1781.

- [Cranz, August Friedrich], *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasse Ben Israel*, in: JubA VIII, S. 73–87.
- Crusius, Christian August, *Gründliche Belehrung vom Aberglauben*, Leipzig 1767.
- Daffis, Hans, *Johann Jacob Engel als Dramatiker*, München 1898.
- Dassel, Christian Konrad Jakob, *Ueber den Verfall des öffentlichen Religions-Cultus in teleologischer Hinsicht*, Neustadt/Ziegenrück 1818.
- Daunicht, Richard (Hg.), *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, München 1971.
- Daur, Georg, *Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Hamburg 1970.
- Derrida, Jacques, »A Self-Unsealing Poetic Text. Zur Poetik und Politik des Zeugnisses«, in: *Zur Lyrik Paul Celans*, hg. von Peter Buhrmann, Kopenhagen/München 2000, S. 180–207.
- , »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, in: *Die Religion*, hg. von dems. und Gianni Vattimo, Frankfurt am Main 2001, S. 9–106.
- , *Die unbedingte Universität*, Frankfurt am Main 2001.
- Deggau, Hans-Georg, *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- Delumeau, Jean, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek bei Hamburg 1989.
- , *Le péché et la peur. La Culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*, Paris 1983.
- Demel, Walter, »Landespatritismus und Nationalbewusstsein im Zeitalter der Aufklärung und Reformen«, in: *Archivalische Zeitschrift* 88 (2006), S. 79–97.
- Diem, Hermann, *Dogmatik. Theologie als kirchliche Wissenschaft*, Bd. II, München 1964.
- Dilthey, Wilhelm, »Das Allgemeine Landrecht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. XII: *Zur preußischen Geschichte*, Leipzig/Berlin 41973, S. 131–204.
- , »Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Stuttgart 1959, S. 285–309.
- Dinges, Martin, »Der ›feine Unterschied‹ – Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 19 (1992), S. 49–76.
- Dipper, Christoph, »Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert«, in: *Volksreligiosität. Neun sozialgeschichtliche Beiträge*, hg. von Wolfgang Schieder, Göttingen 1986, S. 73–96.
- Doeghe, Heinrich, »Die Trachtenbücher des 16. Jahrhunderts«, in: *Beiträge zur Bücherkunde und Philologie*, hg. von August Wilmanns, Leipzig 1903, S. 429–444.
- von Dohm, Christian Wilhelm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2 Bde., Berlin/Stettin 1781/83, ND Hildesheim 1973.
- von Dülmen, Richard, »Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert«, in: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, hg. von Wolfgang Schieder, Göttingen 1986, S. 14–30.

- Dreitzel, Horst, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die »Politica« des Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636)*, Wiesbaden 1970.
- Ebel, Wilhelm, *Recht und Form. Vom Stilwandel im deutschen Recht*, Tübingen 1975.
- Eberhard, Johann August, *Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden* (1772), Berlin/Stettin <sup>2</sup>1776.
- , [Rezension von] *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten, 1784*, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 63/1 (1785), S. 33–37.
- Echternkamp, Jörg, *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770–1840)*, Frankfurt/New York 1998.
- Eckard, Friedrich, *Versuch über die Kunst junge Soldaten zu bilden, von einem Soldaten*, Prag 1782.
- Eckert, Jörn, »Die Entstehung der Allgemeinen Gerichtsordnung für die Preußischen Staaten von 1793/95 – Zur Reform des preußischen Zivilprozesses am Ende des 18. Jahrhunderts«, in: *Das Preußische Allgemeine Landrecht. Politische, rechtliche und soziale Wechsel- und Fortwirkungen*, hg. von Jörg Wolff, Heidelberg 1995, S. 101–119.
- Ehm, Petra, Art. »Zeremoniell, B. Mittel- und Südeuropa I: Allgemein und Deutsches Reich«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9, hg. von Norbert Angermann, Robert Auty und Robert-Henri Bautier, Stuttgart/Weimar 1999, Sp. 553–555.
- Ehrenpreis, Stefan/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002.
- Ehrensperger, Alfred, »Motive und Tendenzen zur Bildung einer Gottesdiensttheorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus«, in: *Liturgiewissenschaft*, hg. von Franz Kohlschein und Peter Wünsche, Münster in Westfalen 1996, S. 305–369.
- Eisenmenger, Johann Andreas, *Entdecktes Judenthum oder Gründlicher und Wahrhafter Bericht/ welchergestalt die verstockte Juden die Hochheilige Drey=Einigkeit, Gott Vater, Sohn und Heil. Geist erschrecklicher Weise lästern und verunehren [...]*, Königsberg 1711.
- Engel, Johann Jakob, *J.J. Engels Schriften*, Bd. 6: *Schauspiele*, 2. Teil, Berlin 1803.
- , *Eid und Pflicht*, in: *J.J. Engels Schriften*, Bd. 6, S. 2–160.
- , *Fürstenspiegel*, *J.J. Engels Schriften*, Bd. 3: *Der Fürstenspiegel*, Berlin 1802.
- , *Lobrede auf den König*, in: *J.J. Engels Schriften*, Bd. 4: *Reden. Ästhetische Versuche*, Berlin 1802, S. 1–44.
- Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, Bd. 33, hg. von den Mitgliedern des Bundesverfassungsgerichts, Tübingen 1973.
- Erlar, A., Art. »Eid«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 1, hg. von Adalbert Erlar und Ekkehard Kaufmann, Berlin 1971, Sp. 861–863.
- Escribano-Alberca, Ignacio, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg 1987.
- Euler, Werner, »Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation«, in: *Kant-Forschungen* V, Hamburg 1994, S. 58–90.

- /Steffen Dietzsch, »Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779«, in: *Kant-Forschungen* V, Hamburg 1994, S. 91–108.
- Fw. S., Art. »Staatsgedanke und Judentum«, in: *Lexikon des Judentums*, hg. von John F. Oppenheimer, Gütersloh 1967, Sp. 592–618.
- Feiner, Shmuel, *Haskala – Jüdische Aufklärung*, Hildesheim/Zürich/New York, 2007.
- Feuchter-Feler, Anne, *Le drame militaire en Allemagne au XIIIe siècle*, Bern u. a. 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht (1797)*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. I, 4, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart, Bad-Cannstatt 1970, S. 1–165.
- Fischer, Horst, *Judentum, Staat und Herr in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*, Tübingen 1968.
- Fleischer, Dirk, »Umstrittene Kirchengeschichtsschreibung: Gottfried Arnolds ›Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie‹ im Urteil der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts«, in: *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, hg. von Horst Walter Blanke und Dirk Fleischer, Waltrop 1991, S. 160–172.
- , *Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung*, 2 Bde., Waltrop 2006.
- von Fleming, Hans Friedrich, *Der Vollkommene Teutsche Soldat*, Leipzig 1726, ND Osna-brück 1967.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976.
- , »Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]«, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* LXXXIV (1990), S. 35–63.
- , *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt am Main 1992.
- , *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.
- , *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen*, Berlin 1996.
- , *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt am Main 2002.
- , »«Omnes et singulatum»: zu einer Kritik der politischen Vernunft«, in: Ders., *Dits et Ecrits, Schriften*, Bd. IV, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main 2005, S. 165–189.
- , »Subjekt und Macht«, in: *Dits et Ecrits, Schriften*, Bd. IV, S. 269–294.
- , »Was ist Aufklärung?«, in: *Dits et Ecrits, Schriften*, Bd. IV, S. 687–707.
- , *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt am Main 2009.
- Franck, Hans, *Der Magus in Norden*, Lauf bei Nürnberg 1935.
- Frankel, Zacharias, *Die Eidesleistungen der Juden in theologischer und historischer Beziehung*, Dresden/Leipzig 1840.
- Freund, Gerhard, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.

- Frevert, Ute, »Das jakobinische Modell. Allgemeine Wehrpflicht und Nationsbildung in Preußen-Deutschland«, in: *Militär und Gesellschaft*, hg. von ders., Stuttgart 1997, S. 17–47.
- , *Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*, München 2001.
- Friedrich II., »Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen«, in: *Die Werke Friedrichs des Großen*, Bd. VIII, hg. von Gustav Berthold Volz, Berlin 1913, S. 22–39.
- , *Die politischen Testamente* (1922), übersetzt von Friedrich v. Oppeln-Bronikowski, München 2<sup>1936</sup>.
- Friedrich Wilhelm II., *Patent wegen Publication des neuen allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten*, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* 12 (1794), S. 197–208.
- Friedrich, Peter/Michael Niehaus, »Der gebrochene Vertrag. Bemerkungen zum Verhältnis von Rechtstheorie und Disziplinargesellschaft bei Michel Foucault«, in: *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, hg. von Hannelore Bublitz, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke u. a., Frankfurt am Main/New York 1998, S. 194–209.
- Friedrich, Peter, »Sacramentum Militiae. Sprache, Krieg und soziale Disziplinierung im 17. Jahrhundert«, in: *Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte*, hg. von dems. und Manfred Schneider, München 2009, S. 181–198 (zitiert als Friedrich/Schneider).
- Friesenhahn, Ernst, *Der politische Eid*, Bonn 1928, ND Darmstadt 1979.
- Fritsch, Friedemann, *Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns*, Berlin/New York 1999.
- Frühsorge, Gotthardt, »Prolegomena einer Zeremonialwissenschaft in sittengeschichtlicher Absicht«, in: *Euphorion* 86 (1992), S. 355–361.
- , »Nachwort«, in: Julius Bernhard von Rohr, *Einleitung in die Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, Berlin 1728, ND hg. und kommentiert von Gotthardt Frühsorge, Leipzig 1990, S. 1–49.
- Funkenstein, Amos, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt am Main 1995.
- Gäckle, V., Art. »Bekanntnisschrift/-en«, *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1, hg. von Helmut Burkhardt und Uwe Swarat, Wuppertal/Zürich 1992, S. 211–215.
- Gajek, Bernhard/Albert Meier (Hg.), *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta 1988*, Frankfurt am Main 1990 (zitiert als Gajek/Meier).
- Gascoigne, Paul, *Cambridge in the Age of Enlightenment. Science, religion and politics from the Restoration to the French Revolution*, Cambridge 1989.
- Geitner, Ursula, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992.
- Gellert, Christian Fürchtegott, *C.F. Gellerts sämtliche Schriften*, Bd. 5, Leipzig 1840.
- Gembruch, Werner, »Menschenführung im preußischen Heer von Friedrich dem Großen bis 1806«, in: Ders., *Staat und Heer. Ausgewählte historische Studien zum ancien régime*,

- zur *Französischen Revolution und zu den Befreiungskriegen*, hg. von Johannes Kunisch, Berlin 1990, S. 169–186.
- Gernet, Louis, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris 1968.
- Gervinus, Georg Gottfried, *Geschichte der deutschen Dichtung*, Bd. 5, Leipzig 41853.
- Gestrich, Andreas, *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1992.
- , »Höfisches Zeremoniell und sinnliches Volk. Die Rechtfertigung des Hofzeremoniells im 17. und frühen 18. Jahrhundert«, in: Berns/Rahn, S. 57–73.
- Geulen, Eva, »Schillernde Eide – Bindende Flüche. Die Verschwörung des Verrina zu Genua«, in: Friedrich/Schneider, S. 253–270.
- Gilman, Sander L., *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986.
- Gleim, Johann Wilhelm, »Bey Eröffnung des Feldzuges 1756«, in: Ders., *Preußische Kriegslieder in den Feldzügen 1756 und 1757 von einem Grenadier*, Berlin 1758, S. 3–7.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hg. von Peter Sprengel (= *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe*, Bd. 16, hg. von Carl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller und Gerhard Sauder), München 1985.
- , Gespräche mit Eckermann, in: Ders.: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Münchner Ausgabe*, Bd. 19, München/Wien 1986.
- Göpfert, Franz A., *Der Eid*, Mainz-Kirchheim 1883.
- Göschel, Karl Friedrich, *Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien*, Berlin 1837.
- Goetschel, Willi, »Neue Literatur zu Moses Mendelssohn«, in: *Lessing Yearbook XXIX* (1997), S. 199–208.
- Goetze, Johann Melchior, *Die gute Sache des wahren Religions-Eifers, überhaupt erwiesen: insonderheit aber gegen den Verfasser des zu Berlin 1767 herausgekommenen Tractats vom falschen Religions-Eifer vertheidigt*, Hamburg 1770.
- , *Lessings Schwächen*, 2. Stück, in: Gotthold Ephraim Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 9: *Werke 1778–1780*, hg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson, Frankfurt am Main 1993, S. 375–394.
- , *Lessings Schwächen*, 3. Stück, in: Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 9, S. 447–469.
- , *Eine Predigt von dem wahren und falschen Frieden: im Sontage Misericord. Domini dieses Jahres, über das ordentliche Evangelium, Joh. 10,12–16, gehalten, und hernach weiter ausgeführt, und mit erläuternden Anmerkungen und einigen Zugaben versehen*, Hamburg 1770.
- Gotzmann, Andreas, »Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie in den deutschen Staaten des 18. Jahrhunderts«, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), S. 313–356.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007.
- Graff, Gil, *Dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law, 1750–1848*, Alabama 1985.

- Graff, Paul, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Bd. 2: *Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus*, Göttingen 1939.
- Gregorii Papae IX. *Decretales*, Basel 1717.
- Grimm, Dieter, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866*, Frankfurt am Main 1988.
- Groehler, Olaf, *Die Kriege Friedrichs II.*, Berlin (Ost) 1981.
- Groh, Ruth, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt am Main 1998.
- Gross, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000.
- , »Carl Schmitts ›Nomos‹ und die ›Juden‹«, in: *Merkur* 530, 47/2 (Mai 1993), S. 410–420.
- Groß, Felix (Hg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlin 1912, ND Darmstadt 1968 (zitiert als Groß).
- Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis. Libri Tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Paris 1625. Nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius von 1707*, hg. von Walter Schätzel, Tübingen 1950.
- Gründer, Karlfried, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns »Biblische Betrachtungen« als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg im Breisgau/München 1958.
- , »Hamann und Mendelssohn«, in: *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, hg. von dems. und Karl Heinrich Rengstorf, Heidelberg 1989, S. 113–144.
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Textausgabe mit kurzen Erläuterungen von Klaus Müller, Köln <sup>2</sup>1992.
- Grunert, Frank, *Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Tübingen 2000.
- Guthke, Karl S., *Das deutsche bürgerliche Trauerspiel*, Stuttgart/Weimar <sup>6</sup>2006.
- Guttmann, Alexander, *Enthüllte Talmudzitate*, Berlin 1930.
- Guttmann, Julius, »Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat«, in: *48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1931, S. 31–61.
- Gutzkow, Karl, »Die Mode und das Moderne«, in: Ders., *Säkularbilder*, T. 1 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 9), Frankfurt am Main 1846, S. 141–158.
- Haag, Norbert, *Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740*, Mainz 1992.
- Habermas, Jürgen, »Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen«, in: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971, S. 37–66.
- , *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.
- , »Vropolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?«, in: Ders. und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau 2005.

- Habersaat, Sigrid, *Verteidigung der Aufklärung. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*, 2 Bde., Würzburg 2001.
- Hamann, Johann Georg, *Golgatha und Scheblimini*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hg. von Josef Nadler, Wien 1951, S. 291–319.
- , *Zwo Rezensionen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 13–24.
- , *Prolegomena über die neueste Auslegung der ältesten Urkunde*, in: *Sämtliche Werke* Bd. 3, S. 123–133.
- , *[Rezension der] Kritik der reinen Vernunft*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 275–280.
- , *Konxompax*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 215–228.
- , *Ein fliegender Brief*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 348–407.
- , *Gedanken über meinen Lebenslauf*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 9–54.
- , *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 57–82.
- , *Aesthetica in Nuce*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 195–217.
- , *Briefwechsel*, hg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main 1955ff.
- Hammerstein, Notker, »Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert«, in: *Christian Wolff 1679–1754*, hg. von Werner Schneiders, Hamburg 1986, S. 266–277.
- , »Vom Rang der Wissenschaften. Zum Aufstieg der Philosophischen Fakultät«, in: *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte*, hg. von Armin Kohnle und Frank Engehausen, Stuttgart 2001, S. 86–96.
- Harms, Wolfgang (Hg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, Kommentierte Ausgabe Teil 1: *Ethica, Physica*, Tübingen 1985.
- Hartung, Gerald, *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Freiburg u. a. 1998.
- Hattenhauer, Hans, »Berlin und die deutsche Rechtssprache«, in: *Rechtentwicklungen in Berlin*, hg. von Friedrich Ebel und Albrecht Randelzhofer, Berlin 1988, S. 99–120.
- Hauptmann, P., Art. »Bekennnisschriften«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, hg. von Hans Dieter Betz u. a., Tübingen <sup>4</sup>1998, Sp. 1270–1276.
- Heckel, Martin, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983.
- , »Reichsrecht und ›Zweite Reformation‹: Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg. von Klaus Schlaich, Tübingen 1989, S. 999–1032.
- Heerich, Thomas/Manfred Laueremann, »Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938)«, in: *Studia Spinozana* 7 (1991), S. 97–159.
- Heisler, Philipp Jacob, *Beantwortung der Frage: Ob die Zulassung eines Judeneydes wider einen Christen bedenklich sey?*, Halle 1778.
- Hellmuth, Eckhart, »Aufklärung und Pressefreiheit. Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784«, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 9 (1982), S. 315–345.
- , *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1985.

- Henrich, Dieter, »Über Kants früheste Ethik«, in: *Kant-Studien* 54 (1963), S. 404–431.
- Heß, Hans-Eberhard, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Augsburg 1974.
- Hilfrich, Carola, »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.
- Hilzinger, Sonja, *Anekdotisches Erzählen im Zeitalter der Aufklärung. Zum Struktur- und Funktionswandel der Gattung Anekdote in Historiographie, Publizistik und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Mainz 1997.
- Hinske, Norbert, »Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie«, in: Raffaele Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Stuttgart 1990, S. 407–458.
- Hintze, Otto, »Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen«, in: Ders., *Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts-, und Sozialgeschichte Preußens*, Bd. 3, Göttingen 1967, S. 56–96.
- von Hippel, Reinhard, »Zeugeneid – Beweismittel – Beweisrecht«, in: *Staat, Recht, Kultur. Festgabe für Ernst von Hippel*, hg. von Carl Joseph Hering, Bonn 1965, S. 117–125.
- Hirzel, Rudolf, *Der Eid*, Leipzig 1902.
- Hißmann, Michael, [Rezension von] Manasseh Ben Israel, *Rettung der Juden*, Berlin/Stettin 1782, in: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1782, Bd. 2, 111. Stück vom 14. September 1782, S. 889–894.
- Historische Nachricht von denen Feyerlichkeiten welche bey der am 19. September 1786 von Ihro Königlichen Majestät dem Allerdurchlauchtigsten, Großmächtigsten Fürsten und Herrn Friedrich Wilhelm Könige von Preussen [...] zu Königsberg in Preussen Höchst Selbst eingenommenen Erbhuldigung und der Eröffnung des Landtages vorgefallen sind. Mit dazu gehörigen Beylagen*, Königsberg o. J. [1786].
- Hobbes, Thomas, *The elements of law, natural and politic*, hg. von Ferdinand Tönnies, London 1969.
- , *Leviathan*, hg. von Richard Tuck, Cambridge 1996.
- Hofhansl, Ernst, Art. »Gewänder, Liturgische«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin 1984, S. 159–167.
- Hofmann, Hasso, »Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist«, in: *Geschichte und Kultur des Judentums*, hg. von Klaus Wittstadt und Karlheinz Müller, Würzburg 1988, S. 223–240.
- Hofmeister, Philipp, *Die christlichen Eidesformen. Eine liturgie- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, München 1957.
- Höhn, Reinhard, »Der Soldat und das Vaterland während und nach dem Siebenjährigen Kriege«, in: *Festschrift Ernst Heymann*, Bd. 1: *Rechtsgeschichte*, Weimar 1940, S. 250–312.
- Höhne, Horst, *Die Einstellung der sächsischen Regimenter in die preußische Armee im Jahre 1756*, Halle (Saale) 1926.

- Hohrath, Daniel, »Spätbarocke Kriegspraxis und aufgeklärte Kriegswissenschaften. Neue Forschungen und Perspektiven zu Krieg und Militär im ›Zeitalter der Aufklärung‹«, in: *Aufklärung* 12 (2000), S. 5–47.
- Holenstein, André, »Huldigung und Herrschaftszeremoniell im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung«, in: *Aufklärung* 6/2 (1991), S. 21–46.
- , *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung 800–1800*, Stuttgart/New York 1991.
- , »Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft«, in: *Der Fluch und der Eid: die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, hg. von Peter Blickle, Berlin 1993, S. 11–63.
- Hommel's alphabetischer Zeugen-Katalog unter besonderer Berücksichtigung des Allgemeinen, Sächsischen, Preussischen und Baierischen Prozeßrechts*, bearbeitet von Gustav Adolph Ackermann, Dresden 1843.
- Honecker, Martin, »Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition«, in: *Ich schwöre. Theologische und juristische Studien zur Eidesfrage*, hg. von Gottfried Niemeier, München 1969, S. 27–92.
- Hornig, Gottfried, »Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch-sprachigen Literatur«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221–257.
- , *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen 1996.
- Huber, Ernst Rudolf (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803–1850*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz<sup>3</sup>1978; Bd. 4: *Deutsche Verfassungsdokumente 1919–1933*, Stuttgart/Berlin/Köln<sup>3</sup>1991.
- Hübsch, Stefan, *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Göttingen 1995.
- Hünig, Angela, »Das Soldatenstück des späten 18. Jahrhunderts: Annäherung an ein europäisches Genre durch den deutsch-englischen Vergleich«, in: *Theaterinstitution und Kulturtransfer II: Fremdkulturelles Repertoire am Gothaer Hoftheater und an anderen Bühnen*, hg. von Anke Derken, Thorsten Unger, Brigitte Schultze u. a., Tübingen 1998, S. 97–122.
- Hünig, Dieter, »Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in der neuzeitlichen Naturrechtslehre«, in: *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus*, hg. von Lutz Danneberg, Sandra Pott, Jörg Schönert u. a., Berlin/New York 2002, S. 219–273.
- , »Unrechtmäßiger Geisteszwang oder zulässiges Erpressungsmittel der Wahrheit? Die Rolle des Eides in Kants Rechtslehre«, in: Friedrich/Schneider, S. 227–251.
- Hunter, Ian, »The Morals of Metaphysics: Kant's *Groundwork* as intellectual *Paideia*«, in: *Critical Inquiry* 28 (2002), S. 908–929.

- Ignor, Alexander, *Geschichte des Strafprozesses in Deutschland 1532–1846. Von der Carolina Karls V. bis zu den Reformen des Vormärz*, Paderborn 2002.
- Illich, Ivan, *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*, München 2006.
- Ishikawa, Fumiyasu, »Das Gerichtshof-Modell des Gewissens«, in: *Aufklärung* 7 (1992), S. 43–55.
- Jachmann, Reinhold Bernhard, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, in: *Groß*, S. 118–211.
- Jacobson, Heinrich Friedrich, [Rezension von] »Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. Von Karl Friedr. Göschel, Doctor beider Rechte. Berlin, Duncker und Humblot, 1837«, in: *Kritische Jahrbücher für deutsche Rechtswissenschaft* 2 (1938), Bd. 4, S. 618–626.
- Jaumann, Herbert, »Frühe Aufklärung als historische Kritik. Pierre Bayle und Christian Thomasius«, in: *Frühaufklärung*, hg. von Sebastian Neumeister, München 1994, S. 149–170.
- , *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden 1995.
- Jördens, Karl Heinrich, *Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten*, Bd. 1, Leipzig 1806.
- von Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Natur und Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetze*, hg. von Heinrich Gottfried Scheidemantel, Mitau <sup>2</sup>1771, ND Aalen 1969.
- Kaelcke, Wolfgang, »Johann Jakob Engel in Mecklenburg«, in: *Johann Jakob Engel (1741–1802), ein mecklenburgischer Spätaufklärer*, hg. von Wolf Völker, Norderstedt 2003, S. 6–12.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin <sup>2</sup>1910 ff.
- , *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, hg. von Arnold Kowalewski, München/Leipzig 1924.
- , *Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*, hg. von Jürgen Zehbe, Hamburg 1985.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg 1986.
- , *Der Streit der Fakultäten*, hg. von Piero Giordanetti und Horst D. Brandt, Hamburg 2005.
- , *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. von Werner Stark, Berlin/New York 2004.
- , *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: AA II, S. 205–256.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage, in: AA IV, S. 1–252; 2. Auflage, AA II.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA IV, S. 385–464.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA V, S. 1–163.
- , *Kritik der Urtheilskraft*, in: AA V, S. 165–485.

- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: AA VI, S. 1–201.
- , *Die Metaphysik der Sitten*, in: AA VI, S. 203–493.
- , *Der Streit der Fakultäten*, in: AA VII, S. 1–115.
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: AA VII, S. 117–333.
- , »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in: AA VIII, S. 17–31.
- , »Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung?«, in: AA VIII, S. 33–42.
- , »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, in: AA VIII, S. 131–147.
- , »Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee«, in: AA VIII, S. 253–271.
- , »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: AA VIII, S. 273–314.
- , »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«, in: AA VIII, S. 387–406.
- , »Über ein vermeintes Recht aus Menschliebe zu lügen«, in: AA VIII, S. 423–430.
- , *Logik*, in: AA IX, S. 1–150.
- , *Physische Geographie*, in: AA IX, S. 151–436.
- , *Opus postumum*, Erste Hälfte, AA XXI.
- , *Praktische Philosophie Powalski*, in: AA XXVII, S. 91–235.
- , *Moralphilosophie Collins*, in: AA XXVII/1, S. 236–471.
- , *Moralphilosophie Mrongovius*, in: AA XXVII/2.2, S. 1395–1581.
- , *Religionslehre Pölitz*, in: AA XXVIII/2.2, S. 993–1126.
- Kantorowicz, Ernst H., »*Pro patria mori* im politischen Denken des Mittelalters«, in: Ders., *Götter in Uniform*, Stuttgart 1998, S. 290–314.
- Karge, Wolf, *Die Geschichte Mecklenburgs*, Rostock 1993.
- Karowski, Walter, *Das Bekenntnis und seine Wertung. Eine problemgeschichtliche Monographie*, Bd. 1: *Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin 1939.
- Katz, Jacob, »The Sources of Modern Anti-Semitism. Eisenmenger's Method of Presenting Evidence from Talmudic Sources«, in: *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Bd. 2, Jerusalem 1972, S. 210–211.
- , »Die Anfänge der Judenemanzipation«, in: Ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Darmstadt 1982, S. 83–98.
- , »The Rule of Halakhah in Traditional Jewish Society: Theory and Praxis«, in: Ders., *Divine law in human hands. Case studies in halakhic flexibility*, Jerusalem 1998, S. 171–190.
- Kaufmann, Matthias, »Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius«, in: *Jahrbuch für Ethik und Recht* 8 (2000), S. 233–245.
- Kemper, Dirk, »Obskurantismus als Mittel der Politik. Johann Christoph von Wöllners Politik der Gegenauflklärung am Vorabend der Französischen Revolution«, in: *Von »Obscuranten« und »Eudämonisten«. Gegenauflklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*, hg. von Christoph Weiss in Zusammenarbeit mit Wolfgang Albrecht, St. Ingbert 1997, S. 193–220.

- Kemper, Hans-Georg, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 6/I, Tübingen 1999.
- Kiesel, Helmuth, *Bei Hof, bei Höll. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*, Tübingen 1979.
- Kimpel, Dieter, »Christian Wolff und das aufklärerische Programm der literarischen Bildung«, in: *Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, hg. von Werner Schneiders, Hamburg 1986, S. 203–236.
- Kisch, Guido, »Jüdisches Recht und Judenrecht. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen Grundlegung für eine Rechtsgeschichte der Juden«, in: *Festschrift Dr. Jakob Freimann*, Berlin 1937, S. 94–105.
- , *Jewry-Law in Medieval Germany. Laws and Court Decisions Concerning Jews*, New York 1949.
- , »Studien zur Geschichte des Judeneides im Mittelalter«, in: Ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1: *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters nebst Bibliographien*, Sigmaringen 1978, S. 137–165.
- Kittsteiner, Heinz D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main 1992.
- Kleinsang, Michael, *Das Konzept der bürgerlichen Gesellschaft bei Ernst Ferdinand Klein. Einstellungen zu Naturrecht, Eigentum, Staat und Gesetzgebung in Preußen 1780–1810*, Frankfurt am Main 1998.
- Kleffmann, Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns*, Tübingen 1994.
- Klein, Ernst Ferdinand, »Ueber den Eid«, in: Ders., *Vermischte Abhandlungen über Gegenstände der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit*, Bd. 1, 1. Stück, Leipzig 1779, S. 1–23.
- , »Von dem Erfüllungseide der Juden gegen die Christen«, in: Ders., *Vermischte Abhandlungen über Gegenstände der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit*, Bd. 1, 1. Stück, Leipzig 1779, S. 80–86.
- , »Bericht des Assistenzrates Klein«, in: JubA VII, S. 255f.
- , /Moses Mendelssohn, »Concept einer Anweisung zu Abnahme der Juden-Eide [Entworfen von Klein nebst Randbemerkungen von Mendelssohn]«, in: JubA VII, S. 266–270.
- , »Entwurf einer Anweisung wie es mit Abnahme der Juden-Eide zu halten sey«, in: JubA VII, S. 271–274.
- , »Vorrede«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* 1 (1788), S. III–VI.
- , [Verlagsanzeige], in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 78, 1 (1788), S. 620f.
- , »Ist es zuträglich das der gemeine Mann die Gesetze wisse?«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* 2 (1788), S. 21–26.
- , »Ueber das Studium merkwürdiger Rechtsfälle«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* 6 (1790), S. 112–119.
- , [Autobiographie], in: *Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrter mit ihren Selbstbiographien*, Bd. 2, hg. von Johann Michael Siegfried Löwe, Berlin 1806.
- Klippel, Diethelm, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976.

- , »Die juristischen Zeitschriften im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert«, in: *Juristische Zeitschriften: Die neuen Medien des 18.–20. Jahrhunderts*, hg. von Michael Stolleis, Frankfurt am Main 1999, S. 15–39.
- Koenen, Andreas, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reiches«*, Darmstadt 1995.
- Koepp, Wilhelm, *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, Göttingen 1963.
- Kohl, Karl-Heinz, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003.
- Kolmer, Lothar, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz 1989.
- Konopak, Christian Gottlieb, »Ueber den Eid«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtslehre* 11 (1793), S. 199–214.
- Korff, Gottfried, »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert«, in: *Kultur zwischen Bürgertum und Volk*, hg. von Jutta Held, Berlin 1983, S. 136–148.
- Koschorke, Albrecht, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 2003.
- , »Brüderbund und Bann. Das Drama der politischen Inklusion in Schillers ›Tell‹«, in: *Das Politische. Figurenlehre des sozialen Körpers nach der Romantik*, hg. von dems., Ethel Matala de Mazza und Uwe Hebekus, München 2003, S. 106–122.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1979.
- , Art. »Fortschritt«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, hg. von dems., Otto Brunner und Werner Conze, Stuttgart 1975, S. 363–423.
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.
- Košnina, Alexander, »Zur Reform des Judeneides: Ein unpublizierter Brief von Johann Jakob Engel an Moses Mendelssohn«, in: *Lessing Yearbook XXII* (1990), S. 159–77.
- Kraus, Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Krauss, S[amuel], »Das Problem Kol Nidre«, in: *Jahrbuch der Jüdisch-literarischen Gesellschaft* 1928, S. 85–97.
- Krieg, Arno, »Der Ursprung der Verlässlichkeit in der Kontroverse zwischen Hamann und Mendelssohn. Rechtsphilosophische und theologische Anmerkungen«, in: *Johann Georg Hamann: »Der hellste Kopf seiner Zeit«*, hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1998, S. 106–134.
- Krochmalnik, Daniel, »Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik«, in: *Fremde Vernunft*, hg. von Josef Simon und Werner Stegmaier, Frankfurt am Main 1998, S. 238–285.
- , »Mendelssohns Begriff ›Zeremonialgesetz‹ und der europäische Antizeremonialismus. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung«, in: *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*, hg. von Ulrich Kronauer und Jörn Garber, Tübingen 2001, S. 128–160.

- , »Die Zinne Jerusalems. Zum programmatischen Titel von Moses Mendelssohns Theologisch-Politischem Traktat«, in: *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, hg. von Manfred Walther, Baden-Baden 2004, S. 227–239.
- Kroener, Bernhard R., »Militär in der Gesellschaft. Aspekte einer neuen Militärgeschichte der Frühen Neuzeit«, in: *Was ist Militärgeschichte?*, hg. von Thomas Kühne und Benjamin Ziemann, Paderborn 2000, S. 283–299.
- , »Die materiellen Grundlagen österreichischer und preußischer Kriegsanstrengungen 1756 bis 1763«, in: *Europa im Zeitalter Friedrichs des Großen. Wirtschaft, Gesellschaft, Kriege*, hg. von dems., München 1989, S. 47–78.
- Kroeschell, Karl, »Wahrheit und Recht im frühen Mittelalter«, in: *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, hg. von dems., Karl Hauck, Stefan Sonderegger u. a., 2 Bde., Bd. 1, Berlin/New York 1986, S. 455–473.
- Kroll, Stefan, *Soldaten im 18. Jahrhundert zwischen Kriegsalltag und Friedenserfahrung. Lebenswelten und Kultur in der kursächsischen Armee 1728–1796*, Paderborn 2006.
- Krumwiede, Hans-Walter, *Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel*, Göttingen 1967.
- Krünitz, Johann Georg, Art. »Kriegs-Zucht«, in: *Oekonomisch-technologische Encyclopädie, oder allgemeines System der Stats- Stadt- Haus- und Land-Wirthschaft, und der Kunst-Geschichte, in alphabetischer Ordnung*, 53. Theil, Berlin 1791, S. 345–362.
- Kunisch, Johannes, »Kommentar«, in: *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, hg. von dems., Frankfurt am Main 1996, S. 735–1043.
- , »Das ›Puppenwerk‹ der stehenden Heere. Ein Beitrag zur Neueinschätzung von Soldatenstand und Krieg in der Spätaufklärung«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 17 (1990), S. 43–83.
- von Künnsberg, Eberhard, *Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung*, Freiburg 1941.
- Kunz, Erhard, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg 1980.
- Kuttner, Stephan, *Die juristische Natur der falschen Beweisaussage. Ein Beitrag zur Geschichte und Systematik der Eidesdelikte, zugleich zur Frage einer Beschränkung der Strafbarkeit auf erhebliche falsche Aussagen*, Berlin/Leipzig 1931.
- Labouvie, Eva, »Wider Wahrsagerei, Segnerei und Zauberei. Kirchliche Versuche zur Ausgrenzung von Aberglauben und Volksmagie seit dem 16. Jahrhundert«, in: *Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle. Studien zur Historischen Kulturforschung III*, hg. von Richard van Dülmen, Frankfurt 1990, S. 15–55.
- Lange, Sven, *Der Fahneneid. Die Geschichte der Schwurverpflichtung im deutschen Militär*, Bremen 2002.
- Latzel, Klaus, »›Schlachtbank‹ oder ›Feld der Ehre? Der Beginn des Einstellungswandels gegenüber Krieg und Tod 1756–1815«, in: *Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten*, hg. von Wolfram Wette, München/Zürich 1992, S. 76–92.
- Lau, F., Art. »Orthodoxie, altprotestantische«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, hg. von Kurt Galling, Tübingen <sup>3</sup>1960, Sp. 1719–1730.

- Laursen, John Christian, »The subversive Kant. The Vocabulary of ›Public‹ and ›Publicity‹«, in: *Political Theory* 14 (1986), S. 584–603.
- Lasch, Richard, *Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Eine ethnologische Studie*, Stuttgart 1908.
- Lazarowicz, Klaus, *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*, Tübingen 1963.
- Legendre, Pierre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Leçons VII, Paris 1988.
- , *Le Crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père*, Leçons VIII, Paris 1989.
- , »Die Juden interpretieren verrückt.« – Gutachten zu einem klassischen Text«, in: *Psyche* 43 (1989), S. 20–39.
- Lenoble, Jacques/François Ost, *Droit, Mythe et Raison. Essai sur la dérive mytho-logique de la rationalité juridique*, Brüssel 1980.
- Lepsius, Susanne, *Der Richter und die Zeugen. Eine Untersuchung anhand des Tractatus testimoniorum des Bartolus von Sassoferrato*, Frankfurt am Main 2003.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, in: Ders., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 4: *Werke 1758–1759*, hg. von Gunter E. Grimm, Frankfurt am Main 1997, S. 453–777.
- , *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 9: *Werke 1778–1780*, hg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson, Frankfurt am Main 1993, S. 55–89.
- , *Eine Duplik*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 8: *Werke 1774–1778*, hg. von Arno Schilson, Frankfurt am Main 1989, S. 507–586.
- , *Die Erziehung des Menschgeschlechts*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 10: *Werke 1778–1781*, hg. von Wilfried Barner, Arno Schilson und Axel Schmitt, Frankfurt am Main 2001, S. 73–99.
- , *Werke und Briefe*, Bd. 11.2: *Briefe von und an Lessing 1770–1776*, hg. von Helmut Kiesel, Frankfurt am Main 1988.
- , *Werke und Briefe*, Bd. 12: *Briefe von und an Lessing 1776–1781*, hg. von Helmut Kiesel, Frankfurt am Main 1994.
- , »Leibnitz von den ewigen Strafen«, in: *Werke und Briefe*, Bd. 7: *1770–1773*, hg. von Klaus Bohnen, Frankfurt am Main 2000, S. 472–501.
- Lestition, Steven, »Kant and the End of the Enlightenment in Prussia«, in: *Journal of Modern History* 65 (1993), S. 57–112.
- Leutenbauer, Siegfried, *Das Delikt der Gotteslästerung in der bayrischen Gesetzgebung*, Wien 1984.
- Leutzsch, Martin, »Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte bei Carl Schmitt«, in: Wacker, S. 175–202.
- Levy, Ze'ev, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- , »Johann Georg Hamanns Kontroverse mit Moses Mendelssohn«, in: Gajek/Meier, S. 327–344.

- , »Hamanns Gegenüberstellung von Abraham, Moses und Jesus«, in: *Die Gegenwartigkeit Johann Georg Hamanns. Acta des achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2002*, hg. von Bernhard Gajek, Frankfurt am Main 2005, S. 467–474.
- Lévy-Bruhl, Henri, »Réflexions sur le serment«, in: *Études d'histoire du droit offertes à Pierre Petot*, Paris 1959, S. 385–396.
- , »La Preuve chez les ›primitifs‹«, in: *La Preuve III. Civilisations archaïques, asiatiques et islamiques*, Brüssel 1963, S. 5–13.
- Librett, Jeffrey S., *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford 2000.
- Lindner, Erik, *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u. a. 1997.
- Link, Christoph, »Das Gesetz im späten Naturrecht«, in: *Zum römischen und neuzeitlichen Gesetzesbegriff*, hg. von dems. und Okko Behrends, Göttingen 1987, S. 151–174.
- Lipps, Michael A., *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung*, Bern/Frankfurt am Main 1983.
- von Liszt, Franz Eduard, *Die falsche Aussage vor Gericht oder öffentlicher Behörde nach deutschem und österreichischem Recht*, Graz 1877.
- Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, hg. von Ian Shapiro, New Haven/London 2003.
- von Loen, Johann Michael, *Der Redliche Mann am Hofe; Oder die Begebenheiten des Grafens von Rivera. In einer auf den Zustand der heutigen Welt gerichteten Lehr- und Staats-Geschichte. Vorgestellt von Dem Herrn von \*\*\*. Mit Kupfern*, Frankfurt am Main 1742, ND mit einem Nachwort hg. von Karl Reichert, Stuttgart 1966.
- Lohmann, Uta (Hg.), *Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preussischer Bildungspolitik und jüdischer Kulturreform. Eine Quellensammlung*, T. 1, Münster/New York/München u. a. 2001.
- Lohse, Bernhard/Wilhelm Neuser/Günther Gaßmann/Wilhelm Dantine/Reinhard Slenzka/Gustav Adolf Benrath, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1998.
- Lorenz, Christian Gottlob, *Die Stadt Grimma im Königreiche Sachsen*, Leipzig 1856.
- Losurdo, Domenico, *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Köln 1987.
- Löwenbrück, Anna-Ruth, *Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung: eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717–1791)*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u. a. 1995.
- Löwith, Karl, »Das Verhängnis des Fortschritts«, in: Ders., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart/Berlin/Köln u. a. 1966, S. 139–155.
- Lübbe, Heinrich, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1990.
- Lüdke, Friedrich Germanus, *Vom falschen Religionseifer*, Berlin 1767.
- , *Über Toleranz und Gewissensfreiheit, insofern der rechtmäßige Religionseifer sie befördert und der unrechtmäßige sie verhindert*, Berlin 1774.

- Ludwig, Bernd, »Auf dem Wege zu einer säkularen Moralwissenschaft. Von Hugo Grotius' *De Jure Belli ac Pacis* zu Thomas Hobbes' *Leviathan*«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000) S. 3–31.
- , »Einleitung«, in: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg 1986, S. XIII–XL.
- Luhmann, Niklas, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main 1983.
- , *Rechtssoziologie*, Wiesbaden 2008.
- Luig, Klaus, »Zur Verbreitung des Naturrechts in Europa«, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 40 (1972), S. 539–557.
- Lünig, Johann Christian, *Theatrum Ceremoniale Historico-Policum. Oder Historisch- und Politischer Schau-Platz Aller Ceremonien*, 3 Bde., Leipzig 1719/20.
- (Hg.), *Corpus Iuris Militaris des Heiligen Roemischen Reichs*, 2 Bde., Leipzig 1723.
- Lüsebrink, Jürgen, *Kriminalität und Literatur im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Literarische Formen, soziale Funktionen und Wissenskonstituenten von Kriminaldarstellung im Zeitalter der Aufklärung*, München/Wien 1983.
- Luther, D. Martin, *Die gantze Heilige Schrift Deudsch 1545/ Auff new zugericht*, hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, 2 Bde., München 1972.
- , *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*, in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 2, Weimar 1884, S. 680–697.
- , *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, in: *Werke*, Bd. 6, Weimar 1888, S. 349–378.
- , *Operationes in Psalmos 1519–1521*, *Werke*, Bd. 5, Weimar 1892.
- , *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: *Werke*, Bd. 7, Weimar 1897, S. 12–38.
- , *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig*, in: *Werke*, Bd. 11, Weimar 1900, S. 229–281.
- , *Wochenpredigten über Matthäus 5–7*, in: *Werke*, Bd. 32, Weimar 1906, S. 299–544.
- , *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520)*, in: *Luther Deutsch*, hg. von Kurt Aland, Bd. 2: *Der Reformator*, Göttingen 1981, S. 171–238.
- [Malblanc, Julius Friedrich/Johann Christian Siebenkees], [Rezension von] »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum, Berlin 1783«, in: *Allgemeine juristische Bibliothek, hg. von zweyen Altdorfschen Professoren*, Bd. 5, St. 1 (1785), S. 95–101.
- , [Rezension von] »Ueber Herrn Moses Mendelssohns Jerusalem, politisch-religiöse Macht, Judenthum und Christenthum. Berl. und Leipz. 1784«, in: *Allgemeine juristische Bibliothek, hg. von zweyen Altdorfschen Professoren*, Bd. 5, St. 1 (1785), S. 109–113.
- , [Rezension von] »Golgatha und Scheblimini! – Von einem Prediger in der Wüsten 1784«, in: *Allgemeine juristische Bibliothek, hg. von zweyen Altdorfschen Professoren*, Bd. 5, St. 2 (1785), S. 372–376.
- Martimort, Aimé-Georges, *Les »Ordines«, les Ordinaires et les Cérémoniaux*, Turnhout 1991.
- von Martin, Alfred, »Das Wesen der romantischen Religiosität«, in: *DVjs* 2 (1924), S. 367–417.

- Martyn, David, »Nachwort«, in: *Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, hg. von dems., Bielefeld 2001, S. 137–155.
- , »Der Geist, der Buchstabe und der Löwe. Zur Medialität des Lesens bei Paulus und Mendelssohn«, in: *Transkribieren*, hg. von Ludwig Jäger und Georg Stanitzek, München 2003, S. 43–72.
- Maschke, Günter, »Zum ›Leviathan‹ von Carl Schmitt«, in: Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers, hg. von Günter Maschke, Köln 1982, S. 179–244.
- Meier, Georg Friedrich, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle <sup>2</sup>1755, 3 Bde., ND Hildesheim 1976.
- Meier-Oeser, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York 1997.
- Meinhold, Peter, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Bd. II., Freiburg/München 1967.
- Meissner, Heinrich Adam, *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth/Hof 1737, ND Düsseldorf 1970.
- Meister, Johann Christian Friedrich, *Über die Pollicitationen und Gelübde, nach den Grundsätzen des Naturrechtes und der gesetzgeberischen Klugheistlehre*, Berlin/Stralsund 1781.
- , *Ueber den Eid nach reinen Vernunft-Begriffen*, Leipzig/Züllichau 1810.
- Melanchthon, Philipp, *Die Apologie der Konfession*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen <sup>5</sup>1963, S. 139–404.
- Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, in Gemeinschaft mit F. Bamberger, H. Borodianski (Bar Dayan), S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss, begonnen von I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, fortgesetzt von A. Altmann in Gemeinschaft mit H. Bar-Dayan, E. Engel und L. Strauss, Berlin 1929–38, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 ff.
- , Undatierter Brief an Ernst Ferdinand Klein, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hg. von G. B. Mendelssohn, Leipzig 1844, ND Hildesheim 1976, S. 606–609.
- , *Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, in: JubA, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, S. 425–452.
- , »Zweyhundert drey und zwanzigster Brief«, in: JubA V/1, S. 502–505.
- , [Gutachten:] »Von der bei einem Eide, nach den Satzungen der Rabbinen und Gebräuchen der heutigen Juden, zu beachtenden Formalitaet«, in: JubA VII, S. 257–262.
- , »Ermahnungsformel welche der Rabbiner oder die Gerichtsperson den Schwörenden Juden vor Ableistung des Eides vorsagen muß«, in: JubA VII, S. 275f.
- , »Nacherinnerung«, in: JubA VII, S. 39–55.
- , »Vorrede zu Manasseh Ben Israel, *Rettung der Juden*«, in: JubA VIII, S. 1–25.
- , »Jerusalem (Entwurf und Notizen)«, in: JubA VIII, S. 93–97.
- , *Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum*, in: JubA VIII, S. 99–204.
- , »Ueber die 39 Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung«, in: JubA XIII, S. 213–224.

- , »Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft«, in: JubA VIII, S. 225–229.
- Merkel, Garlieb, »Eid und Pflicht, ein bürgerliches Trauerspiel in 5 Aufzügen von J. J. Engel«, in: Ders., *Briefe an ein Frauenzimmer über die wichtigsten Produkte der schönen Litteratur*, 26. Heft, Leipzig 1803, S. 103–117.
- Meuter, Günter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994.
- , »Blut oder Boden? Anmerkungen zu Carl Schmitts Antisemitismus«, in: *DVjs* 70/2 (1996), S. 227–255.
- Meyer-Krentler, Eckhardt, »Geschichtserzählungen«. Zur Poetik des Sachverhalts im juristischen Schrifttum des 18. Jahrhunderts«, in: *Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920*, hg. von Jörg Schönert in Zusammenarbeit mit Konstantin Imm und Joachim Linder, Tübingen 1991, S. 117–158.
- Michaelis, Johann David, *Räsonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland*, T. 4, Frankfurt/Leipzig 1776, ND Aalen 1973.
- [Michaelis, Johann David], [Rezension von] »Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden von Christian Wilhelm Dohm«, in: *Orientalische und Exegetische Bibliothek* 19 (1782), S. 1–40.
- [Michaelis, Johann David], [Rezension von] »Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judenthum von Moses Mendelssohn [...]«, in: *Orientalische und Exegetische Bibliothek* 22 (1783), S. 59–99.
- Miethke, Jürgen, »Der Eid an der mittelalterlichen Universität, Formen seines Gebrauchs, Funktionen einer Institution«, in: Ders., *Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken*, Leiden/Boston 2004, S. 13–62.
- Minois, Georges, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1996.
- Mollenhauer, Peter, *Friedrich Nicolais Satiren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Amsterdam 1977.
- Möller, Hans-Michael, *Das Regiment der Landsknechte. Untersuchungen zu Verfassung, Recht und Selbstverständnis in deutschen Söldnerheeren des 16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1976.
- Möller, Horst, *Fürstenstaat oder Bürgernation. Deutschland 1763–1815*, Berlin 1989.
- Mommsen, Hans, »Beamtentum und demokratischer Verfassungsstaat«, in: *Die politische Treuepflicht. Rechtsquellen zur Geschichte des deutschen Berufsbeamtentums*, hg. von Edmund Brandt, Heidelberg 1976, S. 17–36.
- Morschel, Max, *Der Kampf um die Abschaffung der Folter*, Giessen 1926.
- von Moser, Friedrich Carl, *Teutsches Hof-Recht*, 2 Bde., Frankfurt/Leipzig 1754/55.
- Moser-Rath, Elfriede, Art. »Eideslist«, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3, hg. von Kurt Ranke u. a., Berlin/New York 1981, Sp. 1154–1158.
- von Mosheim, Johann Lorenz, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Helmstedt 1726 ff.
- Müchler, Karl, »Ueber den Werth der Anekdoten«, in: *Der Teutsche Merkur* (2. Viertelj. 1784), S. 82–86.

- Müller, Gotthelf Friedrich, »Etwas über die Ausdrücke: Körperlicher Eid, leiblicher Eid, *Juramentum corporale*«, in: *Braunschweigesches Magazin* 10, 4. Stück (28. Januar 1797), Sp. 49–64.
- Müller, G., Art. »Bekenntnisse, Bekenntnisschriften«, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, hg. von Erwin Fahlbusch u. a., Göttingen <sup>3</sup>1986, Sp. 413–419.
- Musiellak, Hans-Joachim, *Die Grundlagen der Beweislast im Zivilprozeß*, Berlin 1975.
- Mylius, Christian Otto, *Corpus Constitutionum Marchicarum, Oder Königl. Preußis. und Churfürstl. Brandenburgische in der Chur- und Marck Brandenburg, auch incorporirten Landen publicirte und ergangene Ordnungen, Edicta, Mandata, Rescripta [et]c. : Von Zeiten Friedrichs I. Churfürstens zu Brandenburg, [et]c. biß ietzo unter der Regierung Friderich Wilhelms, Königs in Preußen [et]c. ad annum 1736. inclusivè / ... colligiret und ans Licht gegeben von Christian Otto Mylius (1737)*, Berlin/Halle 1755.
- , *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provinzzen, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten [...] Vom Anfang des Jahrs 1751 und folgenden Zeiten*, Berlin 1753–1822.
- Nadler, Josef, *Johann Georg Hamann 1730–1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg 1949.
- Nagel, Heinrich, *Die Grundzüge des Beweisrechts im europäischen Zivilprozeß*, Baden-Baden 1976.
- Nicolai, Friedrich, *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldu Nothanker*, Berlin/Stettin 1773–1776, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hg. von Bernhard Fabian und Marie-Louise Spickermann, Hildesheim/Zürich/New York 1988.
- , *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, Bd. IV, Berlin/Stettin 1784, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 16.
- , *Ueber meine gelehrte Bildung*, Berlin/Stettin 1799, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 1.1.
- , *Leben und Meinungen des Herrn Magisters Sebaldu Nothanker*, Berlin und Stettin <sup>4</sup>1799.
- , *Über den Gebrauch der falschen Haare und Perrucken in alten und neuern Zeiten*, Berlin 1801, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 14.
- , *Ehrengedächtniss des Herrn Professors Engel*, Berlin/Stettin 1803.
- , *Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freymaurer*, Berlin 1806, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 5.
- , *Gedächtnißschrift auf Johann August Eberhard*, Berlin/Stettin 1810, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 14.
- , *Christ. Fr. Nicolai's Bildniß und Selbstbiographie*, hg. von M. S. Löwe, Berlin 1806, ND *Gesammelte Werke*, Bd. 14.
- Niebergall, Alfred, »Die Auffassung vom Gottesdienst in den lutherischen Bekenntnisschriften. Eine Säkularerinnerung«, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 22 (1978), S. 15–78.

- Niehaus, Michael, *Das Verhör. Geschichte – Theorie – Fiktion*, München 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, in: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S. 245–412.
- Nörr, Knut Wolfgang, *Naturrecht und Zivilprozeß. Studien zur Geschichte des deutschen Zivilprozeßrechts während der Naturrechtsperiode bis zum beginnenden 19. Jahrhundert*, Tübingen 1976.
- Oestreich, Gerhard, »Strukturprobleme des europäischen Absolutismus«, in: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, S. 179–197.
- Pascal, Blaise, *Pensées* (1760), hg. und übersetzt von Ewald Wasmuth, Heidelberg <sup>7</sup>1972.
- Pfaff, Christoph Matthäus, *Academische Reden über das so wohl allgemeine als auch Teutsche Protestantische Kirchenrecht*, Tübingen 1742, ND Frankfurt am Main 1963.
- Philipson, Moses, *Etwas zur Geschichte des Juden-Eides*, in: Ders., *Über die Verbesserung des Judeneids*, Neustrelitz 1797, S. 21–129.
- Piepkorn, Arthur Carl, *Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555*, Lüdenscheid, Lobetal 1987.
- Planert, Ute, »Wann beginnt der ›moderne‹ deutsche Nationalismus? Plädoyer für eine nationale Sattelzeit«, in: *Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen, 1760–1960*, hg. von Jörg Echternkamp und Sven O. Müller, München 2002, S. 25–59.
- Pouillon, Jean, »Fetische ohne Fetischismus«, in: *Objekte des Fetischismus*, hg. von Jean-Bertrand Pontalis Frankfurt am Main 1972, S. 196–216.
- Prignitz, Christoph, *Vaterlandsliebe und Freiheit. Deutscher Patriotismus von 1750–1850*, Wiesbaden 1981.
- Prodi, Paolo, »Il giuramento universitario tra corporazione, ideologia e confessione religiosa«, in: *Sapere e/e potere. Discipline, dispute e professioni nell'universita medievale e moderna*, Bd. 2, hg. von Luisa Avellini u. a., Bologna 1990, S. 23–35.
- , »Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte«, in: *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, hg. von dems., München 1993, S. II–XXIX.
- , *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin 1997.
- , *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München 2003.
- Protagoras, *Über die Götter*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, griechisch und deutsch von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz, Zürich/Berlin <sup>11</sup>1964, S. 265.
- Prove, Ralf, »Vom Schmuttelkind zur anerkannten Subdisziplin? Die ›neue Militärgeschichte‹ der frühen Neuzeit – Perspektiven, Entwicklungen, Probleme«, in: *GWU* 51/10 (2000), S. 597–612.
- Pufendorf, Samuel, *De jure naturae et gentium*, 2 Bde., hg. von Frank Böhling, Berlin 1998 (= *Gesammelte Werke* Bde. 4.1/2).

- Quantin, Pierre Michaud, »*Universitas*«. *Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970.
- Quintilian, Marcus Fabius, *Ausbildung des Redners*, hg. und übersetzt von Helmut Rahn, Darmstadt 1988.
- Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001.
- Rehfeldt, Bernhard, »Recht und Ritus«, in: *Das deutsche Privatrecht in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Festschrift für H. Lehmann zum 80. Geburtstag*, Bd. 1, hg. von Hans Carl Nipperdey, Berlin u. a. 1956, S. 45–61.
- Reimarus, Hermann Samuel, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), Hamburg <sup>6</sup>1791.
- Reinhard, Franz Volkmar, *System der Christlichen Moral* (1791), Bd. 3, Wien/Prag <sup>4</sup>1813.
- Reinhard, Wolfgang, »Was ist katholische Konfessionalisierung?«, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, hg. von dems. und Heinz Schilling, Münster/Gütersloh 1995, S. 419–452.
- , »Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters«, in: Ders., *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, S. 127–147.
- Rendtorff, Trutz, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neuen Theologie*, Gütersloh 1966.
- Resewitz, F[riedrich] G[abriel], [Rezension von] Goeze, *Die gute Sache des wahren Religionsifers*, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 25/1 (1771), S. 23–40.
- Graf Reventlow, Henning/Walter Sparr/John Woodbridge (Hg.), *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Wiesbaden 1988.
- Riedel, Manfred, »Emendation« der praktischen Philosophie. Metaphysik als Theorie der Praxis bei Leibniz und Wolff«, in: Ders., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main 1975, S. 218–236.
- Ritter, Christian, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main 1971.
- Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- von Rohr, Julius Bernhard, *Einleitung in die Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*, Berlin 1728, ND hg. und kommentiert von Gotthard Frühsorge, Leipzig 1990.
- , *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der großen Herren...*, Berlin 1733, ND hg. und kommentiert von Monika Schlechte, Weinheim 1990.
- Rohrbacher, Stefan, »Gründlicher und wahrhafter Bericht«. Des Orientalisten Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judenthum* (1700) als Klassiker des »wissenschaftlichen« Antisemitismus«, in: *Reuchlin und seine Erben*, hg. von Peter Schäfer und Irina Wandrey, Ostfildern 2005, S. 171–188.

- Rönne, Ludwig/Heinrich Simon, *Die Verfassung und Verwaltung des Preussischen Staates*, T. 8, Bd. 3: *Die Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des Preussischen Staates*, Breslau 1843.
- Röll, Walter, »Zu den Judeneiden an der Schwelle zur Neuzeit«, in: *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. von Alfred Haverkamp, Stuttgart 1981, S. 163–204.
- Rublack, Hans-Christoph, »Der wohlgeplagte Priester«. Vom Selbstverständnis lutherischer Geistlichkeit im Zeitalter der Orthodoxie«, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 16 (1989), S. 1–30.
- Rürup, Reinhard, »Kontinuität und Diskontinuität der ›Judenfrage‹ im 19. Jahrhundert. Zur Entstehung des modernen Antisemitismus«, in: *Sozialgeschichte heute*, hg. von Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1974, S. 388–415.
- Saße, Günter, *Liebe und Ehe. Oder: Wie sich die Spontaneität des Herzens zu den Normen der Gesellschaft verhält. Lessings »Minna von Barnhelm«*, Tübingen 1993.
- von Salisch, Marcus, *Treue Deserteure. Das kursächsische Militär und der Siebenjährige Krieg*, München 2009.
- Sauder, Gerhard, »Verhältnismäßige Aufklärung«. Zur bürgerlichen Ideologie am Ende des 18. Jahrhunderts«, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 9 (1974), S. 102–126.
- , *Empfindsamkeit*, Bd. I: *Voraussetzungen und Elemente*, Stuttgart 1974.
- Schieder, Theodor, »Der Fahneid als politisches Problem in der deutschen Geschichte«, in: *Der Fahneid. Die Stellung des Soldaten in Staat und Gesellschaft. Ein Cappenberger Gespräch*, Köln 1970, S. 15–34.
- Schiller, Friedrich, »Vorrede zu dem ersten Teile der merkwürdigsten Rechtsfälle nach Pitalva«, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Säkularausgabe, Bd. 13, Stuttgart o. J., S. 283–286.
- , »Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?«, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20: *Philosophische Schriften*, Teil 1, hg. von Benno von Wiese, Weimar 1962, S. 87–100.
- Schilling, Heinz, *Aufbruch und Krise. Deutsche Geschichte 1517–1648*, Berlin 1988.
- , »Geschichte der Sünde« oder »Geschichte des Verbrechens? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht«, in: *Annali dell'Istituto Italo-Germanico da Trento* 12 (1986), S. 169–192.
- Schilling, Michael, »Das Flugblatt als Instrument gesellschaftlicher Anpassung«, in: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert: Probleme populärer Kultur in Deutschland*, hg. von Wolfgang Brückner, Peter Blickle und Dieter Breuer, Wiesbaden 1985, S. 601–626.
- Schilling, René, *»Kriegshelden«. Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813–1945*, Paderborn/München/Wien u. a. 2002.
- Schimmelpfennig, Bernhard, *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen 1973.
- Schlaich, Klaus, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969.

- Schlegel, August Wilhelm, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, 2. Teil, (= *Kritische Schriften und Briefe*, Bd. VI), hg. von Edgar Lohner, Stuttgart/Berlin/Köln u. a. 1967.
- Schmidt, Eberhard, »Die Kriminalpolitik Preußens unter Friedrich Wilhelm I. und Friedrich II.«, in: Ders., *Beiträge zur Geschichte des preußischen Rechtsstaates*, Berlin 1980, S. 391–446.
- , *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Göttingen 1983.
- Schmidt, James, »What Enlightenment was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant answered the *Berlinische Monatsschrift*«, in: *Journal of the history of philosophy* 30 (1992), S. 77–101.
- Schmidt, Johann Ernst Christian, »Gedanken über den Eid«, in: *Magazin für die Philosophie des Rechts und der Gesetzgebung* I/2 (1799), S. 99–114.
- Schmidt-Wiegand, Ruth, »Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), S. 363–379.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München/Leipzig <sup>2</sup>1934.
- , *Verfassungslehre* (1928), Berlin 2003.
- , »Schlußwort des Reichsgruppenwalters Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitts«, in: *Das Judentum in der Rechtswissenschaft. Ansprachen, Vorträge und Ergebnisse der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer des NSRB. am 3. und 4. Oktober 1936*, hg. von dems., Berlin o. J. [1936], S. 28–34.
- , »Nationalsozialistisches Rechtsdenken«, in: *Deutsches Recht* 4/10 (25. Mai 1934), S. 225–229.
- , *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, hg. von Günter Maschke, Köln 1982.
- , »Die vollendete Reformation«, in: Ders., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, hg. von Günter Maschke, Köln 1982, S. 137–178.
- , *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. von Eberhard von Medem, Berlin 1991.
- Schmoller, Gustav, »Die Entstehung des preußischen Heeres von 1640 bis 1740«, in: *Moderne Preußische Geschichte 1648–1947*, bearbeitet und hg. von Otto Büsch und Wolfgang Neugebauer, Berlin/New York 1981, S. 749–767.
- Schneider, Manfred, »Forum internum – forum externum. Institutionstheorien des Geständnisses«, in: *Sozialgeschichte des Geständnisses*, hg. von dems. und Jo Reichertz, Wiesbaden 2007, S. 23–42.
- Schneider, Ute, *Friedrich Nicolais Allgemeine Deutsche Bibliothek als Integrationsmedium der Gelehrtenrepublik*, Wiesbaden 1995.
- Schneiders, Werner, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim/New York 1971.
- Schoeps, Julius H., *Moses Mendelssohn*, Königstein/Ts. 1979.
- Scholten, Helga, *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und die Polis?*, Berlin 2003.

- Schönke, Adolf/Horst Schröder, *Strafgesetzbuch. Kommentar*, München 2006.
- Schoonhoven, Evert Jansen, »Hamann in der Kontroverse mit Moses Mendelssohn. Die dialektische Verbundenheit von Judentum und Christentum«, in: Gajek/Meier, S. 307–326.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bde., Leipzig 1819, ND Frankfurt am Main 1987.
- Schort, Manfred, »Die Publizistik des Siebenjährigen Krieges«, in: *Wissenswelten – Perspektiven der neuzeitlichen Informationskultur*, hg. von Wolfgang E. J. Weber, Augsburg 2003, S. 329–348.
- , *Politik und Propaganda. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Flugschriften*, Frankfurt am Main 2006.
- Schott, August Ludwig, *Vorbereitung zur juristischen Praxis besonders in Rücksicht auf die Schreibart in rechtlichen Geschäften*, Erlangen 1784.
- Schreiner, Klaus, »Rechtgläubigkeit als ›Band der Gesellschaft‹ und ›Grundlage des Staates‹. Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die ›Formula Concordiae‹ und das ›Konkordienbuch‹«, in: Martin Brecht und Reinhard Schwarz, *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 351–379.
- , »Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der frühen Neuzeit«, in: *Der Staat* 24 (1985), S. 211–246.
- Schreiner, Lothar, *Johann Georg Hamann —, Golgatha und Scheblimini. Erklärt von Lothar Schreiner (= J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*, hg. von Fritz Blanke und Lothar Schreiner, Bd. 7), Gütersloh 1956.
- Schröder, Carl, *Johann Jakob Engel. Ein Vortrag*, Schwerin 1897.
- Schubart-Fickentscher, Gertrud, *Goethes 56 Straßburger Thesen vom 6. August 1771. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Weimar 1949.
- Schultze, Harald, *Lessings Toleranzbegriff*, Göttingen 1969.
- Schulz, Eberhard Günter, »Kant und die Berliner Aufklärung«, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz, 6.–10. April 1974*, Tl. II/1, hg. von Gerhard Funke, Berlin/New York 1974, S. 60–80.
- Schulze, Winfried, »Gerhard Oestreichs Begriff ›Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit‹«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987), S. 265–302.
- [Schwab, Johann Christoph], *Bemerkungen über den Kantischen Begriff vom gerichtlichen Eyd in der Metaphysischen Rechtslehre*, Frankfurt/Leipzig 1797.
- [Schwab, Johann Christoph], *Noch etwas über den Kantischen Begriff vom gerichtlichen Eyd*, Frankfurt/Leipzig 1797.
- Schwab, Johann Christoph, *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre. Mit einer Vorrede von Friedrich Nicolai*, Berlin/Stettin 1798.
- [Schwab, Johann Christoph], *Zweytes und kurzes Sendschreiben an einen Recensenten in der Gothaischen gelehrten Zeitung über den gerichtlichen Eyd*, o. O. 1800.

- Schwaiger, Clemens, »Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe«, in: *Kant-Studien* 91 (2000), Sonderheft, S. 178–188.
- Schwartz, Michael, »Leviathan oder Lucifer. Reinhart Kosellecks ›Kritik und Krise‹ revidiert«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45 (1993), S. 33–57.
- Schwartz, Paul, *Der erste Kulturkampf in Preußen um Kirche und Schule (1788–1798)*, Berlin 1925.
- Schwarze, Karl, *Der Siebenjährige Krieg in der zeitgenössischen deutschen Literatur. Kriegserleben und Kriegserlebnis in Schrifttum und Dichtung des späten 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Berlin 1936.
- Schwennicke, Andreas, *Die Entstehung der Einleitung des Preussischen Allgemeinen Landrechts von 1794*, Frankfurt am Main 1993.
- Schwinger, Richard, *Friedrich Nicolais Roman »Sebaldus Nothanker«. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*, Weimar 1897.
- Scribner, Robert W., »Reformation, Volksmagie und die ›Entzauberung der Welt‹«, in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, Göttingen 2002, S. 378–398.
- , »Magie und die Entstehung einer protestantischen Volkskultur«, in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, Göttingen 2002, S. 353–377.
- Sellert, Wolfgang/Hinrich Rüping, *Studien- und Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Bd. 1: Wolfgang Sellert, *Von den Anfängen bis zur Aufklärung*, Aalen 1989.
- Sellert, Wolfgang, »Gewohnheit, Formalismus und Rechtsritual im Verhältnis zur Steuerung sozialen Verhaltens durch gesatztes Recht«, in: *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Heinz Duchhardt und Gert Melville, Köln/Weimar/Wien 1997, S. 29–48.
- Semler, Johann Salomo, »Vorrede«, in: *Uebersetzung der Allgemeinen Welthistorie die in England durch eine Gesellschaft von Gelehrten ausgefertigt worden. Neunzehnter Theil. Mit einer Vorrede begleitet von Johann Salomon Semler*, Halle 1759, S. 3–40.
- , »Historische Einleitung in die Dogmatische Gottesgelehrsamkeit von ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit bis auf unsere Zeiten«, in: *D. Sigmund Jacob Baumgartens Evangelische Glaubenslehre, 3 Bände. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung herausgegeben von D. Johann Salomon Semler*, Bd. 1, Halle 1759, S. 34–138.
- , »Vorläufige Betrachtungen bey der Geschichte der christlichen Glaubenslehren«, in: Sigmund Jacob Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 1, hg. von Johann Salomo Semler, Halle 1762, S. 11–36.
- , »Vorrede«, in: Sigmund Jacob Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten*, Bd. 3, hg. von Johann Salomo Semler, Halle 1764, S. 3–18.
- , »Vorrede«, in: Sigmund Jacob Baumgarten, *Geschichte der Religionsparteien*, hg. von Johann Salomon Semler, Halle 1766, ND Hildesheim 1966, S. 3–21.
- , *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, nebst Antwort auf die tübingsche Verteidigung der Apocalypsis*, Bd. 1, Halle 1771.
- , *Versuch einer freiem theologischen Lehrart. Zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches*, Halle 1777.

- , *Lebensbeschreibung*, Halle 1782.
- , »Vorschläge von einer neuen Sammlung, Ausgabe oder auch besondern teutschen Uebersetzung der vornehmsten Quellen der alten und mittlern teutschen Geschichte«, in: Ders., *Historische Abhandlungen über einige Gegenstände der mittlern Zeit, bey Gelegenheit eines Aufsatzes, der in München das Accessit erhalten* (1782), Dessau/Leipzig <sup>2</sup>1794, S. 347–368.
- , *Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen*, Leipzig 1786.
- , *Vertheidigung des Königl. Edikts vom 9ten Jul. 1788 wider die freimüthigen Betrachtungen eines Ungenannten*, Halle 1788.
- Shachar, Isaiah, *The Judensau. A medieval anti-Jewish motif and its history*, London 1974.
- Sikora, Michael, *Disziplin und Desertion. Strukturprobleme militärischer Organisation im 18. Jahrhundert*, Berlin 1996.
- Sohm, Rudolph, *Kirchenrecht, I/1: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892.
- Sommer, Wolfgang, »Der Untergang der Hölle. Zu den Wandlungen des theologischen Höllenbildes in der lutherischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Ders., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1999, S. 177–205.
- Sommerville, Johann P., »The ›New art of Lying‹: Equivocation, Mental Reservation and Casuistry«, in: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, hg. von Edmund Leites, Cambridge/Paris 1988, S. 159–184.
- Sorkin, David, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley/Los Angeles 1996.
- , *Moses Mendelssohn und die theologische Aufklärung*, Wien 1999.
- , »The Mendelssohn Myth and its Method«, in: *New German Critique* 77 (1999), S. 7–28.
- Spalding, Johann Joachim, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* (1797), Berlin 1798.
- Spener, Jakob Philipp, *Pia desideria: oder Hertzliches Verlangen/ Nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen*, hg. von Kurt Aland, Berlin <sup>3</sup>1964.
- de Spinoza, Baruch, *Theologisch-politischer Traktat* (1670), hg. von Günter Gawlick, Hamburg 1994.
- Stangneth, Bettina, »Kants schädliche Schriften«. Eine Einleitung«, in: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2003, S. IX–LXXV.
- Stäudlin, Carl Friedrich, *Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide*, Göttingen 1824.
- Stern, Selma, *Der preußische Staat und die Juden*, 1. Teil: *Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I*, 1. Abteilung: *Darstellung*, Tübingen 1962.
- Stiening, Gideon, »Die ›Freiheit der gelehrten Feder‹ und der ›Strich des Censors‹. Immanuel Kant und die Universitätszensur«, in: *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*, hg. von Reinhard Brandt, Werner Euler und Werner Stark, Wiesbaden 1999, S. 163–201.
- von Stockmayer, Hayo, *Das deutsche Soldatenstück des XVIII. Jahrhunderts*, Weimar 1898.
- Stolleis, Michael, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Bd. 1: *Reichspublizistik und Polizeywissenschaft*, München 1988.

- , »Konfessionalisierung« oder »Säkularisierung« bei der Entstehung des frühmodernen Staates«, in: *Ius Commune* 20 (1993), S. 1–23.
- Sträter, Udo, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1995.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1952.
- , »On a forgotten kind of writing«, in: *The Chicago Review* 8 (1954), S. 64–75.
- , »Exoteric Teaching«, in: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, hg. von Thomas Pangle, Chicago 1989, S. 63–71.
- Strippelmann, F[riedrich] G[eorg] L[ebrecht], *Der Gerichts-Eid*, Kassel 1855.
- Stubbe, Wolf, »Daniel Chodowiecki, »Buchkupfer« und Aufklärung«, in: Jens-Heiner Bauer, *Daniel Nikolaus Chodowiecki. Das druckgraphische Werk. Die Sammlung Wilhelm Burggraf zu Dohna-Schlobitten. Ein Bildband mit 2340 Abbildungen in Ergänzung zum Werkverzeichnis von Wilhelm Engelmann*, Hannover <sup>2</sup>1984, S. IX–XII.
- Swarez, Carl Gottlieb/Christoph Gossler, *Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der Preussischen Staaten von zwey Preussischen Rechtsgelehrten*, Berlin/Stettin 1793.
- Tersteegen, Gerhard, *Weg der Wahrheit. Abhandlungen religiösen Inhalts zur Belehrung und Erbauung für Christen aller Confessionen*, hg. von Gerhard Kerlen, Köln 1865.
- Thielicke, Helmut, *Theologische Ethik*, Bd. II/2: *Ethik des Politischen*, Tübingen 1987.
- Thomann, Marcel, »Die Bedeutung der Rechtsphilosophie Christian Wolffs in der juristischen und politischen Praxis des 18. Jahrhunderts«, in: *Humanismus und Naturrecht*, hg. von Hans Thieme, Berlin 1979, S. 121–133.
- Thomasius, Christian, *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle an der Saale 1692, ND *Ausgewählte Werke*, Bd. 10, hg. von Werner Schneiders, Hildesheim/Zürich/New York 1995.
- , *Dreyfache Rettung des Rechts Evangelischer Fürsten in Kirchensachen*, Frankfurt am Main 1701.
- , »Erinnerung über den vierdten Teil der Grund-Lehren« (1701), in: Ders., *Auserlesene deutsche Schriften*, 2. Teil, hg. von Werner Schneiders, Hildesheim/New York 1994, S. 235 f.
- , *Christian Thomas eröffnet Der Studierenden Jugend Einen Vorschlag/ Wie er einen jungen Menschen/ der sich ernstlich fürgesetzt [...] als ein honnet und galant homme zu leben [...]*, in: Ders., *Allerhand bisher publicirte Kleine teutsche Schrifftten [...]*, Halle 1701, S. 233–270.
- , *Vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenzeremonien*, in: Ders., *Auserlesene deutsche Schriften, Erster Teil*, Halle 1705, ND *Ausgewählte Werke*, Bd. 23, hg. von Werner Schneiders, Hildesheim/Zürich/New York 1994, S. 76–209.
- , *Drey Bücher von der göttlichen Rechtsgelahrtheit*, Halle 1709, ND Hildesheim/Zürich/ New York 2001.
- , *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit [...]*, Frankfurt/Leipzig 1710, ND Frankfurt am Main 1971.
- /Enno Rudolph Brenneysen, *Das Recht Evangelischer Fürsten in Theologischen Streitigkeiten*, Halle <sup>5</sup>1713.

- , *Fundamenta Juris Naturae et Gentium*, Halle <sup>4</sup>1718, ND Aalen 1963.
- , *Historia contentionis inter imperium et sacerdotium breviter delineata usque ad saeculum XVI*, Halle 1722.
- , *Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinbeilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Über allerhand gemischte Philosophische und Juristische Händel*, Halle 1723–1726.
- , *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, Halle 1730, ND Aalen 1963.
- , *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*, Frankfurt/Leipzig 1740, ND Aalen 1981.
- Thudichum, Friedrich, *Geschichte des Eides*, Tübingen 1911, ND Aalen 1968.
- Toch, Michael, »Mit der Hand auf der Thora: Disziplinierung als internes und externes Problem in den jüdischen Gemeinden des Spätmittelalters«, in: *Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hg. von Gerhard Jaritz, Wien 1999, S. 157–171.
- [Uhle, August Georg], *Ueber Herrn Moses Mendelsohns Jerusalem, politisch religiöse Macht, Judenthum und Christenthum*, Berlin/Leipzig 1784.
- Unruh, Peter, *Die Herrschaft der Vernunft. Die Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden 1993.
- Vahrenhorst, Martin, »Ihr sollt überhaupt nicht schwören«. *Matthäus im halachischen Diskurs*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- »Verhandlungen über die mangelhafte Beschaffenheit der bei den jüdischen Eydesleistungen gebrauchten Tallas«, in: *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten* 10 (1793), S. 289–305.
- Vec, Miloš, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation*, Frankfurt am Main 1998.
- Vesting, Thomas, »Absolutismus und materielle Rationalisierung. Zur Entstehung des preußischen Patrimonialstaates«, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 3 (1994), S. 369–399.
- Vierhaus, Rudolf, »Patriotismus« – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung«, in: *Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften*, hg. von dems., München 1980, S. 9–29.
- , »Umriss einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland«, in: Ders., *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1987, S. 183–201.
- Voigtländer, Lutz, *Die preussischen Kriegsgefangenen der Reichsarmee 1760/1763*, Duisburg 1995.
- Vorgriemer, Herbert, *Geschichte der Hölle*, München 1993.
- Vorländer, Karl, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Bd. 2, Leipzig 1924.
- Vormbaum, Thomas, »Über den Prozeß der Juden im 19. Jahrhundert«, in: Ders., *Beiträge zur juristischen Zeitgeschichte*, Baden-Baden 1999, S. 141–164.
- Wacker, Bernd, *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994 (zitiert als Wacker).

- Wadzeck, Friedrich/Wilhelm Wippel, *Geschichte der Erbhuldigungen der Preußisch-Brandenburgischen Regenten aus dem Hohenzollerschen Hause*, Berlin 1798.
- Wagner, Elisabeth, *Johann Jakob Engels Dramatik und Theorie der Schauspielkunst*, München 1954 (Diss.).
- Wallmann, Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. II: *Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main/Berlin 1973.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen <sup>1</sup>1972.
- Weber, Wolfgang, »J.B. von Rohrs *Ceremoniel-Wissenschaft* (1728/29) im Kontext der frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung«, in: Berns/Rahn, S. 1–20.
- [Wessely, Moses:] J.C.U., *Anmerkungen zu der Schrift des Herrn Dohm, über die bürgerliche Verfassung der Juden*, [Altona 1782].
- Wetzell, Andreas, *Eid und Gelöbnis im demokratischen, weltanschaulich neutralen Staat*, Berlin 2001.
- Wieacker, Franz, »Aufstieg, Blüte und Krisis der Kodifikationsidee«, in: *Festschrift für Gustav Boehmer*, Bonn 1954, S. 34–50.
- , *Römische Rechtsgeschichte. Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, Abschnitt 1: *Einleitung, Quellenkunde, Frühzeit und Republik* (= *Handbuch der Altertumswissenschaft* X.3.1.1), München 1988.
- , *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit. Unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen 1967.
- Wild, Reiner, »*Metacriticus bonae spei*«. *Johann Georg Hamanns »Fliegender Brief«*. *Einführung, Text und Kommentar*, Bern/Frankfurt am Main 1975.
- Winter, Aloysius, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim/Zürich/New York 2000.
- Wirsching, Johannes, Art. »Bekennnisschriften«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin 1980, S. 487–511.
- Wolff, Carl Gottfried, *Versuch über die sittlichen Eigenschaften und Pflichten des Soldatenstandes*, Leipzig 1776.
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (»*Deutsche Ethik*«), Frankfurt/Leipzig 1733, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 4, Hildesheim/New York 1976.
- , *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (»*Deutsche Politik*«), Frankfurt/Leipzig <sup>4</sup>1736, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 5, Hildesheim/New York 1975.
- , *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt/Leipzig <sup>2</sup>1736, ND Darmstadt 1962.
- , *Psychologia empirica*, Frankfurt/Leipzig 1738, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 2, Bd. 5, Hildesheim/Zürich 1968.
- , *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata, pars posterior*, Frankfurt/Leipzig 1739, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 2, Bd. 11, Hildesheim/New York 1979.

- , *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (»*Deutsche Metaphysik*«), Halle 1751, ND *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 2, Hildesheim/New York 1983.
- Wurtz, Jean-Paul, »Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius«, in: *Studia Leibnitiana* XIII (1981), S. 61–75.
- Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, New Jersey 1980.
- , *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, University Park, Pennsylvania 1998.
- Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Halle/Leipzig 1732–1754, ND Graz 1995.
- Zelle, Carsten, »«Nous qui sommes si modernes, serons anciens dans quelques siècles». Zu den Zeitkonzeptionen in den Epochenwenden der Moderne«, in: *Konzepte der Moderne*, hg. von Gerhart von Graevenitz, Stuttgart 1999, S. 497–520.
- Art. »Zeremoniell«, in: *Meyers enzyklopädisches Lexikon*, Bd. 25, Mannheim/Wien/Zürich <sup>9</sup>1979, S. 692.
- Zimmermann, Volker, *Die Entwicklung des Judeneids. Untersuchungen und Texte zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Mittelalter*, Bern/Frankfurt am Main 1973.
- von Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, *Vier und Dreißig Homiliae über die Wunden=Litaney der Brüder*, 1. Ausgabe von 1747, ND *Hauptschriften in sechs Bänden*, Band III, hg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Hildesheim 1963.
- Zöllner, Johann Friedrich, *Ueber Moses Mendelssohn's Jerusalem*, Berlin 1784.
- Zorn, Wolfgang, »Sozialgeschichte 1648–1800«, in: *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 1, hg. von Hermann Aubin und Wolfgang Zorn, Stuttgart 1971, S. 574–607.
- Zscharnack, Leopold, Art. »Orthodoxie, Altprotestantische«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. IV, hg. von Hermann Gunkel und dems., Tübingen <sup>2</sup>1930, Sp. 803–816.

## Abbildungsnachweise

- Abb. 1: »Ein warhafftige und Erschreckliche Neue zeittung/ Von einem Falschen Eyd...«. Eine Reproduktion dieses Flugblatts findet sich in: Harms (Hg.), *Deutsche Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bd. 1, S. 465.
- Abb. 2: Daniel Chodowiecki (1726-1801), »S. 93 u. folg.« (zu Nicolai, *Sebaldus Nothanker*, 2. Band, IV. Buch, 8. Abschnitt). Bauer verzeichnet diese Radierung unter der Nummer 175 a/b. Vgl. Bauer, *Daniel Nikolaus Chodowiecki*, S. 40 f. Für den Band 3 der *Gesammelten Werke* wurde eine Ausgabe von *Sebaldus Nothanker* reproduziert, in der dieses Kupfer als Titelkupfer gebunden ist. Die Angabe »S. 93 u. folg.« stellt hier den Bezug zur »Geschichte der Hüte und Mäntel der Berlinischen Geistlichkeit« her.
- Abb. 3: »Vorstellung/ Wie ein Jud vor Christlicher Obrigkeit in Breßlau den Eyd zu schweren hat«. Eine Reproduktion dieses Flugblatts findet sich in: Shachar, *The Judensau*, Pl. 4.



# Personenregister

- Abbt, Thomas 239 f., 244  
Achenwall, Gottfried 104, 109  
Agamben, Giorgio 287 f.  
Arnisaeus, Henning 200  
Arnold, Daniel Heinrich 152  
Arndt, Ernst Moritz 249
- Bahrdt, Carl Friedrich 78  
Bauller, Johann Jacob 146  
Baumgarten, Alexander Gottlieb 57, 66,  
125  
Bayle, Pierre 146, 152 f.  
Bernfeld, Immanuel 261  
Blackburne, Francis 202  
Bodenschatz, Johann Christoph 174 f.  
Bosman, Willem 86  
de Brosses, Charles 87 f.
- Callenberg, Johann Heinrich 174 f.  
Carpzov, Benedikt 114  
Cicero, Marcus Tullius 8, 11, 56, 102,  
104, 184
- Dassel, Christian K. Jakob 60, 77  
Derrida, Jacques 285–288  
Dohm, Christian Wilhelm 164 f., 180 f.,  
184, 186–188, 247 f.  
Dresden, Johann Heinrich 177 f.
- Eberhard, Johann August 146 f., 152  
Eisenmenger, Johann Andreas 166 f.,  
181, 186, 251  
Engel, Johann Jakob 19, 163, 216–247,  
283
- Fichte, Johann Gottlieb 106  
Foucault, Michel 14, 19 f., 23 f., 37,  
141, 164, 192, 226, 287  
Franck, Hans 264  
Friedländer, David 214  
Friedrich I. 29, 139, 240  
Friedrich II. 94, 105, 139, 159, 174 f.,  
211, 218, 224 f., 234, 245, 262,  
277 f.  
Friedrich Wilhelm von Brandenburg  
218, 227  
Friedrich Wilhelm I. 45, 114, 139, 218  
Friedrich Wilhelm II. 76, 91, 94 f., 98,  
104, 139, 216  
Friedrich Wilhelm III. 139, 243  
Friedrich Wilhelm IV. 284
- Göpfert, Franz Adam 108  
Göschel, Karl Friedrich 108, 132  
Goethe, Johann Wolfgang 92, 217 f.,  
223, 233, 262  
Goeze, Johann Melchior 16, 92, 148–  
152, 203  
Gossler, Christoph 31  
Gregor IX. 168  
Grotius, Hugo 18, 111–115, 164, 184–  
186, 234, 268
- Hamann, Johann Georg 189–193, 251–  
253, 264–280  
Heisler, Philipp Jacob 169–171, 184  
Herder, Johann Gottfried 92, 205  
Hobbes, Thomas 10, 12, 17, 185, 251–  
257, 262 f., 265  
Hommel, Carl Ferdinand 168
- Jördens, Heinrich 223, 225
- Kant, Immanuel 21–24, 48–50, 57,  
72–79, 84–133, 136, 204 f., 262,  
275 f.  
Klein, Ernst Ferdinand 28, 30 f., 33,  
48 f., 81–83, 100, 162 f., 167, 169,  
175–179, 186–188, 193  
Konopak, Christian Gottlieb 9, 81 f.  
Koselleck, Reinhard 17, 251–254

- Lessing, Gotthold Ephraim 22, 77, 103, 136, 148–152, 203, 216 f., 220 f., 223, 271
- Loen, Johann Michael 69
- Locke, John 122, 165 f.
- Lüdke, Friedrich Germanus 149–151, 203
- Lünig, Johann Christian 56, 61, 135
- Luther, Martin 47, 58 f., 67, 71, 138 f., 145, 179, 199, 267 f., 278
- Marsden, William 87
- Mendelssohn, Benjamin 214
- Mendelssohn, Moses 17, 22–24, 60 f., 65, 78–81, 93, 159–214, 251, 254–280, 288
- Meissner, Heinrich Adam 44
- Meister, Christian Friedrich 11 f., 50 f., 108, 282
- Merkel, Garlieb 223 f.
- Michaelis, Christian Benedikt 174 f.
- Michaelis, Johann David 92 f., 180 f., 185, 189 f., 194, 248
- Möhsen, Carl Wilhelm 41
- von Moser, Friedrich Carl 60
- Moser, Johann Jacob 42
- Mosheim, Johann Lorenz 143, 145
- Müchler, Karl 32
- Müller, Gotthelf Friedrich 45
- Nicolai, Friedrich 13, 16, 22, 25, 29, 105, 138–159, 224
- Oestreich, Gerhard 18, 34, 216
- Pascal, Blaise 122, 124
- Pfaff, Christoph Matthäus 200–202, 212, 263
- Pfefferkorn, Johannes 172, 174
- Philipson, Moses 167
- Pistorius, Christian B. Hermann 87 f.
- Prodi, Paolo 8, 15, 20 f., 109, 165, 179 f., 284
- Protagoras 102 f., 116
- Pufendorf, Samuel 10, 18, 112, 165, 196, 234 f., 262 f., 268
- Quintilian, Marcus Fabius 102, 120
- Reimarus, Hermann Samuel 147, 150
- Reinhard, Franz Volkmar 131
- von Rohr, Julius Bernhard 60–62, 67–74, 94, 135–137
- Schmidt, Johann Ernst Christian 183
- Schmitt, Carl 17, 251–273
- Schubert, Johann Ernst 146
- Schwab, Johann Christoph 49, 89, 107 f.
- Semler, Johann Salomo 77, 142–144, 147, 152, 157 f.
- Sohm, Rudolph 261
- Spalding, Johann Joachim 78
- Spener, Philipp Jakob 210, 212
- de Spinoza, Baruch 195, 255–263, 266
- Stäudlin, Carl Friedrich 108, 130 f.
- Strauss, Leo 24, 103, 259
- Strippelmann, Friedrich G. Lebrecht 84 f.
- Svarex, Carl Gottlieb 31
- Tersteegen, Gerhard 211
- Thomasius, Christian 38, 68, 71 f., 138, 185, 199 f., 262 f., 269
- Uhle, Georg August 209, 265
- de Vattel, Emer 235
- Wolff, Carl Gottfried 226
- Wolff, Christian 18, 34, 38–44, 49–51, 57, 60–66, 79, 82, 89, 104, 114 f., 136, 161–165, 197, 211
- Wöllner, Johann Friedrich 91
- von Zinzendorf, Nikolaus Ludwig 210
- Zöllner, Johann Friedrich 41, 95, 204



