

Marcus Twellmann

Das andere Zeremoniell. Gottesdienst im Zeitalter der Aufklärung

Um 1800 werden zunehmend Klagen laut über „Religions-Indifferentismus“, über die „Lauheit des Zeitalters gegen Religion“ und einen „Verfall der Religiosität“, insbesondere einen „Verfall des öffentlichen Religions-Cultus“. „Die gottesdienstlichen Häuser werden immer leerer“, stellt etwa Christian Konrad Jakob Dassel 1818 fest und vermutet, daß dieser Prozeß „bis zur gänzlichen Auflösung der Kirche unaufhaltsam fort dauern werde“ – es sei, „als wenn ein eigener Genius im Stillen und Verborgenen unter den Gemeinen umherschleiche und den Menschen einen Sinn gegen die Kirchendienste unwiderstehlich einflöbte“. 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.“ 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 legen nahe, daß die Lehre Kants zumindest auf ihre Anhänger gewirkt hat: daß nicht nur ihr 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.“

Dieses kantianische Selbstverständnis konnte mit Aufklärungstheologie in der Forderung nach staatlicher und kirchlicher Toleranz gegenüber einer „Privatreligion“ übereinkommen, deren Inhalte und Praktiken keine öffentlichen Angelegenheiten und darum nicht hoheitlich zu regeln sind. Solche Religionsfreiheit sah die Neologie allerdings nur für die „fähigeren Individuen“ vor; die Mehrheit der Gläubigen sollte weiterhin an Kultveranstaltungen teilnehmen. Darum konnte Johann Salomo Semler ein Religionsedikt der preußischen Regierung verteidigen, daß die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehrsätze bekräftigt. Kant reagierte auf die konservative Religionspolitik Friedrich Wilhelms II. mit seiner Schrift *Über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Als „Regiment im Aftersdienst des guten Prinzips“ greift er hier ein „Pfaffentum“ an, das historisch zufällige Statuten des Kirchenglaubens verwaltet und gegenüber den Laien ihre Heilsnotwendigkeit behauptet: Dies führe notwendig zu einem „Fetischglauben“, der mit Moralität nicht vereinbar sei. Mit der

Anwendung dieses bisher für primitive Anfänge der Religion reservierten Begriffs auf das königlich sanktionierte Kirchenwesen in Preußen treibt Kant 1798 eine Kritik positiver Religion auf ihre polemische Spitze. Entwickelt hatte er sie zunächst im akademischen Lehrvortrag.

Aufschlußreich sind Kants in den 1770er Jahren gehaltenen Vorlesungen über praktische Philosophie im Hinblick auf die Entwicklung seiner eigenen Moralphilosophie, die 1797 in der *Metaphysik der Sitten* zum Abschluß kam, aufschlußreich aber auch im Rückblick auf die *Vernünftigen 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. 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“, konnten die Zuhörer seiner Vorlesungen mitschreiben. Die Spannung, in der dieser Satz zur Baumgartenschen Vorlage steht, läßt Dieter Henrichs Befund erahnen, „daß alle Differenzierungen, die Kant hinsichtlich der Grundbegriffe der Ethik gelangen, als ersten negativen Bezugspunkt die Wolffische *philosophia practica* voraussetzen“. Nach Wolff wußte auch Baumgarten noch zeremonielles Handeln mit Vernunftgründen zu rechtfertigen. Erst die Spätaufklärung hat einen Antizeremonialismus hervorgebracht, dessen Nachwirkungen auch im Bereich der historischen Forschung zu beobachten sind. Der Anschein, die Ablehnung des Zeremoniellen sei auf die Reformation zurückzuführen, ist nicht zuletzt darin begründet, daß deren Zeremoniellehre nachaufklärerisch auf „Papstkritik“ reduziert wird. Luther hatte unmißverständlich gelehrt, „daß es unmöglich sei, dieses Leben ohne Zeremonien zu führen“, und diese bestimmt als „Zeichen, die zum Glauben dienen und reizen“. Nach Calvin sind die Sakramente von Gott eingesetzt als „verae pietatis adiumenta“ und Melanchthon erklärt in der Apologie ihre pädagogische Nützlichkeit. Eben diese Auffassung stellt jedoch eine andere, anthropologische Begründung des Zeremoniellen bereits in Frage, die bei Luther noch zu finden ist: Aufgrund seiner doppelten, geistigen und sinnlichen Natur bedürfe der Mensch zum Glauben auch äußerlicher Zeichen. Die pädagogische Auffassung läßt dies nur eingeschränkt für „die Kleinen im Glauben“ noch gelten, die zur „Freiheit eines Christenmenschen“ erst hinzuführen sind. Die Aufklärung dann hat solche Erziehung kritisch als Priesterherrschaft gedeutet und eine Erziehung nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Menschheit denken und die Zeremonien geschichtsphilosophisch einer Durchgangsstufe ihrer Entwicklung zuordnen können, die sie hinter sich lassen wollte. Bevor sie sich den schönen

Künsten zuwandte, sprach dagegen allein die sich formierende Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, nach Baumgarten: „Ästhetik“.

Daß „Zeremoniell“ als Leitbegriff für die Frage nach einer philosophischen Verursachung des Religionsverfalls um 1800 falsch gewählt sein könnte, läßt ein Blick in Zedlers *Universal-Lexikon* vermuten: „Ceremonie“ wird hier 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 seine generelle Bedeutung eines Zeremoniells, das „bey allen Völckern“ und „zu allen Zeiten“ zu finden sei, wird neben „Regiments-Sachen“ hier auch der Gottesdienst erwähnt. Diese Summe des zeitgenössischen Wissens bezeugt nicht nur die lange Dauer eines Wortgebrauchs, für den schon im Mittelalter der Unterschied zwischen Sakral- und Profanbereich nicht entscheidend war: Die Kirche bezeichnete gottesdienstliche wie repräsentative Handlungen am Papsthof als *cerimoniae* und „der gröste Theil von denen, so das Ceremonien-Wesen untersucht“, so Johann Christian Lünig 1720, „sind der beständigen Meynung, Rom sey die Qvelle aller Ceremonien, so bey den meisten Europäischen Höfen heute zu Tage im Schwange sind.“ Nicht anders werden in neueren Lexika „Förmlichkeiten, die bei feierlichen Anlässen im staatlichen und religiösen Bereich Anwendung finden“, 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 die Verwendung des Begriffs – damit aber auch vorgegeben haben, wie das andere Zeremoniell, der Gottesdienst, als „Ceremoniel“ zu begreifen war. Daß die Auffassung des kirchlichen Zeremoniells sich nicht unabhängig von der des weltlichen entwickelte, sondern weitgehend durch diese bestimmt war, soll das Folgende deutlich machen.

Bevor die Theologie eine erstmals 1786 so genannte „Liturgik“ in die Selbständigkeit einer Fachdisziplin entließ, hatte sich im ersten Drittel des Jahrhunderts eine „Ceremoniel-Wissenschaft“ formiert, deren Gegenstand zunächst die höfischen Umgangsformen waren. Nicht nur das Zeremoniell regelnde Bücher, „Caeremoniale“ genannt, auch eine Reihe gelehrter Abhandlungen lag bereits vor, als Wolff in seiner *Deutschen Ethik* auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses Gegenstands hinwies. 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“ dieses Schrifttums gewürdigt worden sind. Daß ein anderer Wolffianer, Moses Mendelssohn, ein halbes Jahrhundert später unter dem Titel *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* vom jüdischen Zeremonialgesetz handelt, konnte die Hofkulturforschung vernachlässigen. Eine im Hinblick auf Mendelssohns Apologie des Judentums umrissene Geschichte des Zeremoniellbegriffs wiederum mußte auf das Hofzeremoniell nicht eingehen. Durch eine Zusammenführung dieser Forschungsansätze soll hier versucht werden, die unterschiedlichen Traditionen des Zeremoniellbegriffs in ihrem Wirkungszusammenhang zu erfassen.

Im Zusammenhang der Hofkultur wurde das Zeremoniell vor allem als eine Technik der Herrschaft über Untertanen erfaßt. Dabei konnte die Forschung sich auf seine historische Rationalisierung berufen: „Der gemeine Mann, welcher bloß an den äußerlichen Sinnen hängt, 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.“ 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.“ Diese Rechtfertigung des Zeremoniellwesens gibt die philosophischen Voraussetzungen zu erkennen, auf denen die Wissenschaft der Rohr und Lünig 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 Baumgarten unter dem Titel „Ästhetik“ aufklären sollte. Die ästhetische Bestimmung der „Zeremonien“ 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“. Unter der Voraussetzung, „daß allezeit der Anfang unserer Gedancken von einer Empfindung geschiehet“, wird äußeren Erinnerungszeichen zugemutet, durch Einwirkung auf die Sinne – hier liegt die Schnittstelle von 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 in seiner *Philosophia Practica universalis* von 1738/39 in ihrem zweiten Hauptteil „De modo consequendi summum Bonum & Felicitatem terrestrem“ entwickelt. 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

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“. Rohr hatte allein jenen Ansatz verfolgt, der sich in der *Politik* seines Lehrers abgezeichnet hatte. Die Ethik aber ist im streng systematischen Aufbau des Wolffschen Lehrgebäudes von Politik gemäß der naturrechtlichen Unterscheidung von *status naturalis* und *status civilis* geschieden. Erstere betrachtet den Menschen im natürlichen Stand der Freiheit, letztere im gesellschaftlichen der Unterwerfung. In der Tradition der aristotelischen *Politeia* schreibt Wolff einerseits das „alte, seit der Antike geläufige Zwei-Klassen-Schema des Naturrechts“ fort, das die wenigen Vernünftigen von den vielen Unvernünftigen unterscheidet. Demnach ist allein der Weise fähig, seine Sinneseindrücke dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen und sich 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“ – 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“ und kann erklären, daß „ein vernünftiger Mensch ihm selbst ein Gesetze ist“, „ausser der natürlichen Verbindlichkeit keine andere“ brauche und damit auch „keinen Oberen“. Zeremonien sieht Wolff für beide Zustände vor, für den natürlichen wie für den gesellschaftlichen – sie können also auch anderes sein als eine Technik der Herrschaft: Die Ethik bringt sie in Zusammenhang mit einer „Kunst die freyen Handlungen vernünftig zu regieren“.

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 jeweils entwickelt wird. Die semiotische Definition findet sich im ersten von zwei Hauptteilen der *Deutschen Ethik*, der unter dem Titel „Von dem Thun Lassen der Menschen überhaupt“ von den Grundlagen praktischer Philosophie handelt, auf denen Ethik, Politik, und Ökonomik ruhen. Hier deutet sich an, daß Zeremonien nicht nur der Führung anderer dienen können, sondern auch der Selbstführung. „Die Vollkommenheit unser und unseres Zustandes“ ist nach Wolff „die Haupt-Absicht in unserem ganzen Leben.“ 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. Der 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.“ 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, ist es nach Wolff „der Vernunft gemäß, dass man die Sinnen durch etwas einnimmet, wodurch die bey dem Vorhaben nöthige Gedancken erregt werden“. 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.

Zwar behandelt Wolff den kirchlichen Kultus in Übereinstimmung mit 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 an sich selbst richtet. Da der Gottesdienst Zwecken der Moralität unterstellt werden soll, kann Wolffs Semiotik des Zeremoniellen sich von der Abendmahlslehre, dem traditionellen Kernstück der theologischen Zeichentheorie, lösen. Von kontroverstheoretischen 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. Denkbar war auch ein *signum efficax*, das bezeichnet, daß etwas, und zwar aufgrund der Zeichenhandlung, der Fall ist, oder sein wird. 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. Wolff definiert es als „ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines anderen Dinges erkennen kann“. Die Bestimmung des natürlichen Zeichens geht von einem Kausalzusammenhang aus: Wo immer zwei Dinge regelmäßig miteinander oder nacheinander auftreten, sei das eine als Zeichen des anderen zu betrachten. Dabei kann dem Begriff des bezeichnenden Dings entnommen werden, was dem des bezeichneten zukommt, da dieser in jenem enthalten ist. Das gilt für künstliche Zeichen, die willkürlich mit dem Bezeichneten verbunden sind, nicht – sie können nur gedeutet werden, wenn bekannt ist, was sie bezeichnen. Zwar geht Wolff davon aus, daß wir „uns die Sachen entweder selbst,

oder durch Wörter, oder andere Zeichen“ vorstellen, um zu unterscheiden: „Die erste Erkenntniß wird die anschauende Erkenntniß genennet: die andere ist die figürliche Erkenntniß.“
Trotzdem weist er den natürlichen Zeichen eine Zwischenstellung zu: Auch sie sind nicht die bezeichnete Sache selbst, und doch werden sie nicht der „figürlichen oder symbolischen Erkenntnis“ zugeordnet, sondern der intuitiven. Allein mit Hilfe der willkürlichen Zeichen, daran besteht für den Rationalismus kein Zweifel, kann der Verstand zu höheren Graden der Klarheit gebracht werden. Gleichwohl würdigt schon Wolff in bestimmten Zusammenhängen und vor allem in politischen, wo von einem begrenzten Erkenntnisvermögen auszugehen ist, die sinnliche Qualität des natürlichen Zeichens.

Die *Philosophia practica universalis* geht davon aus, daß über die Beibehaltung von Zeremonien hinaus auch ihre Einsetzung vernunftkonform ist, und macht es zu ihrem erklärten Vorhaben, für ihre moralische Nützlichkeit im Widerspruch zu all jenen den Beweis zu führen, die sie als vernunftwidrig verdammen. Weil das Naturgesetz den Menschen verpflichte, gut und richtig zu handeln, gebiete es auch Zeremonien einzurichten, die solches Handeln befördern, indem sie an Pflichten erinnern. Genauer werden die zeremoniellen Zeichen hier im Unterschied zu natürlichen als *signa artificialia* bestimmt, mit denen jede beliebige Bedeutung verbunden werden kann. Wie nach ihm Baumgarten, Meier und Mendelssohn bevorzugt Wolff in diesem Zusammenhang gleichwohl die *signa naturalia*. Die ästhetische Semiotik seiner Nachfolger hat er mit dem Gedanken vorbereitet, daß die willkürlich mit Bedeutung verbundenen Zeichen selbst sinnlich und ihre Erkenntnis darum intuitiv ist. Weil die natürlichen Zeichen den bildenden Künsten, der Musik und dem Tanz vorbehalten sind, 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“. Einen ähnlichen Weg geht Wolff. Was über die älteren Zeremoniellwissenschaften nur anachronistisch gesagt werden kann, trifft hier voll zu: Die Lehre vom Zeremoniell verbindet sich mit einer *Aesthetica*, die Baumgarten wenige Jahre zuvor in seinen *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* als eine mögliche Wissenschaft vorgestellt hatte. Da die Theorie der intuitiven Erkenntnis hier noch nicht auf jene Formen der „Kunst“ beschränkt ist, für die der Begriff des Ästhetischen erst später zu stehen kommt, kann der Begriff des Zeremoniellen im selben Teil über die Verfolgung des höchsten Guts entwickelt werden wie für die Dramentheorie grundlegende Begriff der Fabel. In der Vervollkommnung des Menschen haben ästhetische Praktiken wie Schauspiele und Zeremonien ihre gemeinsame Funktion. Da „*ceremoniae vestitae*“ anders als „*ceremoniae nudaee*“ den Handelnden zur Erfüllung der in Erinnerung

gerufenen Pflichten selbst anregen, werden zeremonielle Handlungen empfohlen, die in einem Verhältnis der Ähnlichkeit zu jenen Handlungen stehen, in der sie ihren Zweck haben. Ähnlichkeit erleichtere nicht nur die Erinnerung, sondern rufe ein Wohlgefallen hervor. Einer solchen Zeremonie, die gegenüber anderen zu bevorzugen sei, kann Wolff eine Schönheit zuschreiben, die er an anderer Stelle als anschauliche Vollkommenheit einer Sache bestimmt, deren intuitive Erkenntnis Lust bereitet. Daß Ähnlichkeit die Grundlage der Vollkommenheit ist, erläutert Wolff mit Bezug auf ein vollkommenes Gemälde: „In einem Bilde und überhaupt in einem jeden Dinge, welches etwas anderes vorstellet, stimmt alles miteinander überein, wenn nichts in ihm anzutreffen ist, desgleichen nicht auch in der vorgestellten Sache zu finden wäre.“ Die Ähnlichkeit mit der abgebildeten Sache ist begründet in Ordnung des Bildes selbst und diese ist „nichts anders als die Ähnlichkeit des Mannigfaltigen in dessen Folge auf- und nacheinander“. Wolff schließt: „So ist in der Vollkommenheit lauter Ordnung“. Im kosmologisch begründeten Begriff der Vollkommenheit, den er selbst auch als Quelle seiner praktischen Philosophie bezeichnet, verbindet diese sich mit der Ästhetik: Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, soll als Zweck der Natur auch das Handeln des Menschen leiten. 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 „*pieae cerimoniae*“ im Abschnitt über die Pflichten gegenüber Gott unter der Überschrift „*cultus dei externus*“. Zwar werden die religiösen Zeremonien unverändert als Zeichen religiöser Pflichten definiert und als äußerliche Mittel der innerlichen Religion gerechtfertigt. Wie Wolff warnt Baumgarten vor unsicheren, weil mehrdeutigen Zeichen und empfiehlt solche, die das Bezeichnete leicht erkennen lassen, *signa essentialia* nämlich, die ihm ähnlich sind. 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: Baumgarten warnt vor Aberglauben und Heuchelei und nimmt damit zentrale Anliegen einer protestantischen Zeremonienkritik auf. Diese mußten den bisher beschrittenen Weg einer semiotischen Ästhetik des Zeremoniellen versperren. Schönheit mochte die Nützlichkeit der Erinnerungszeichen erhöhen, da sie zu einer intuitiven Erkenntnis der bezeichneten Pflichten verhalf. Wo arbiträre Zeichen aber in der Nachahmung natürlicher Kausalverhältnisse nach Ähnlichkeit streben, drohen sie das Bezeichnete zu ersetzen. Nichts anderes ist nach Mendelssohn das Ziel der Kunst: „Die Gegenstände werden unsern Sinnen, wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben.“ Die Wolffsche Konzeption

machte Zeremonien in hohem Maße anfällig für jene Verkehrung, die bei Baumgarten in den Mittelpunkt der Zeremonienkritik rückt. Der stimmt mit seinem Lehrer darin noch überein, daß kultische Handlungen nicht gänzlich abzulehnen, sondern dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen sind. Eine abolitionistische Tendenz wird erst in den Vorlesungen Kants dominant, der die Kritik an Aberglauben und Heuchelei verschärft. Für das Vordringen dieser Motive aber ist die Wissenschaft vom weltlichen Zeremoniell von zentraler Bedeutung.

Da auch für Rohr eine Scheidung von Profan- und Sakralsphäre nicht maßgeblich ist, kann er das höfische und das kirchliche Zeremoniell mit dem selben Begriff erfassen und sich auch auf das jüdische Zeremonialgesetz beziehen, um die Vernünftigkeit des Zeremoniellen biblisch zu belegen. 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“, 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 ihre Zuständigkeit: Nur die geistliche Wissenschaft „untersucht eigentlich den Grund der Ceremonien, und erklärt ihre Bedeutung“, die weltliche hingegen „führet einige allgemeine Regeln an, so die Privat-Personen, dem Wohlanstande nach, bey einigen, zu dem äusserlichen Gottesdienst gehörigen Handlungen zu beobachten haben, und überläst eine weitere und ausführlichere Einschärfung der hierher gehörigen Pflichten der Christlichen Tugend- und Sitten-Lehre“.

Mit der Wohlanständigkeit ist das Prinzip dieser Betrachtungsweise benannt, die Christian Thomasius mit seiner Lehre vom *Decorum* begründet hatte. Bei Wolff findet es nur am Rande Erwähnung. 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 Normenbereich 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. 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. Ihre Legitimation hat sie ausschließlich in einer historisch veränderlichen Faktizität. Über das „fundamentum decori“ kann Thomasius sagen, „dass dasselbe die Ungleichheit derer Menschen praesupponire, und 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“. Während das Naturrecht in der Vernunft begründet und auf einen göttlichen Gesetzgeber bezogen wird, reguliert der gesellschaftliche Verkehr innerhalb der durch das *Honestum* gezogenen Grenzen sich selbst: Es gibt keine natürlichen und unveränderlichen Regeln der Wohlanständigkeit; die historischen Umgangsformen der jeweils angesehenen Personen werden als vorbildlich zur Nachahmung empfohlen.

Mit der Anleitung zu schicklichem und klugem Verhalten nicht nur bei Hof entsprechen Zeremoniellehren einem 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. 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 Schriften sich bereits ein anderes Verständnis des geselligen Umgangs ankündigt. Rohrs Ideal ist der redliche Hofmann, wie Johann Michael von Loen ihn 1742 im Roman darstellt: 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“. Bei Rohr aber lassen hofkritische Äußerungen die eigentlich leitenden Gesichtspunkte seiner Abhandlung in aller Deutlichkeit hervortreten. Daß „ein grosser Theil der Menschen sich mehr beflleißiget, seine Handlungen nach dem Wohlstand und dem Gefallen der Höhern einzurichten, als den Sätzen der Tugend-Lehre Folge zu leisten“, wie bereits die Vorrede feststellt, hat hier nicht eine 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. Als ein Mittel der Machtbehauptung und Interessenwahrnehmung wird das Zeremoniell in der Weise einer ethisch nicht gebundenen *Politic* abgehandelt, die zweckrationale Ratschläge zur Erlangung zeitlicher Glückseligkeit erteilt.

Im Umgang mit Höhergestellten muß der Aufstiegswillige bemüht sein, um ihre Gunst zu werben. „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 gewinnt. Man giebt sich also alle ersinnliche Mühe, denen selben sich beliebt zu machen. Hierinnen vermag nicht mehr, als wenn man den andern glauben machet, daß wir bey aller Gelegenheit nach äußersten Kräften ihm zu dienen bereit seyn.“ Der Artikel „Gunst und Gewogenheit“ zitiert zustimmend eine einschlägige Maxime Gracians und gibt detaillierte Hinweise, wie bei der „Erwerbung des andern Gunst“ zu verfahren sei. Rohr empfiehlt „Galanterie“, das ist die „Geschicklichkeit bey seinem äusserlichen Wesen, den meisten oder doch den vornehmsten, zu gefallen“, und zeremoniellkonformes Verhalten: „Durch eine gemeine Beobachtung der eingeführten Ceremonien und angenommenen Gebräuche, befördert man manches Stück seiner zeitlichen Glückseligkeit; man erlanget hiedurch die Liebe und Hochachtung derer, bey denen man sich aufhält.“ Für den Gunsterwerb nützlich sind auch die Komplimente, die nach Rohr mit Maß zu gebrauchen sind, denn „daß unsere *Complimens* mit mancherley Heucheley und Falschheit vergesellschaftet, ist eine bekandte Wahrheit“.

Gleichwohl unterrichtet er seinen Leser auch über gewisse Regeln der „Verstellungs Kunst, die allenthalben, insonderheit aber an den Höfen, so gar sehr nötig ist“. 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“ 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“ zu erkunden, wie Thomasius formuliert. „Die Feinde blicke man mit freundlichen Geberden an“, empfiehlt auch Rohr und gibt im selben Paragraphen Anweisungen zur Stellung des Leibes im Gottesdienst: „Ist man in der Kirche oder bei einer heiligen Handlung, so muß man ehrerbietige Geberden machen.“

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 *Politicos*, adelichen und bürgerlichen Standes“, die der Auffassung sind, „der *Titul* eines Christen ließe sich nicht wohl mit dem *Titul* eines Weltweisen“ vereinbaren. Hier ist von „Mode-Christen“ die Rede, die den nachmittäglichen Gottesdienst versäumen oder die Kirche nach Beginn der Predigt betreten, die hier ihre Zeitung lesen und sich durch solches zeremoniellwidrige Verhalten als Aufgeklärte von anderen zu unterscheiden suchen, die der Zeremonien bedürfen. 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“. Deutlichen Vorrang gegenüber dem Sein hat der Schein. Dementsprechend rügt die Zeremoniellwissenschaft am Betragen der „Schein- und Maul-Christen“ weniger einen Mangel an wirklicher Gottesfurcht, der allein im Hinblick auf innere, nur für Gott erkennbare Handlungen in Betracht käme. Vielmehr vermißt sie im Bereich der kirchlichen Zeremonien „äusserliche Ehren-Bezeugungen“ 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.“ Der Zeremoniellwissenschaftler verlangt von den aufgeklärten Christen nicht mehr als die wohlstandige Wahrung der äußeren Form auch durch Verstellung: „Wenn aber ja solche Leute in so glückseeligen Umständen sich befänden, daß sie meynten sie könnten Gottes und des Gebetes entbehren, so solten sie doch zum wenigsten den äußerlichen Wohlstand nach, und zur Vermeydung des öffentlichen Aergernisses unter währenden allgemeinen Kirchen-Gebet stille seyn, und sich so anstellen, als ob sie mitbeteten.“

Diese Betrachtungsweise folgt den Vorgaben Thomasius', der in seinen *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* erklärt hatte, der Gottesdienst falle nicht unter die naturrechtlichen Regeln des *Justum*, sondern unter die des *Honestum* und *Decorum*: Ehrbar habe der innerliche Gottesdienst zu sein, wohlstandig der äußerliche, das aber sei der eigentliche und „Gottesdienst schlechtweg“, dem ein innerlicher ihm nur vorausgesetzt werde. 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“. Daß Gott von den Menschen einen solchen Dienst verlangt, sei jedoch höchst ungewiß und durch die Vernunft allein nicht zu beweisen. Denn ein

herzenskundiger Gott bedürfe keiner äußerlichen Ehrbezeugung. Das unterscheidet den Umgang mit ihm von einem Umgang mit Menschen, der die *conditio humana* eines unsichtbaren Herzens zur Voraussetzung hat. Für die Begründung einer Notwendigkeit gottesdienstlicher Zeremonien kommen darum nur der letztere 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.“ Thomasius diskutiert das traditionelle Argument, ein Gottesdienst sei erforderlich „umb der Menschen selbst willen“, weil nur so „der Wohlstand einer Republic“ zu erhalten sei: Durch äußerliche Zeichen bezeugten die Bürger sich gegenseitig ihre innerliche Gottesfurcht. Demnach bezeichnen zeremonielle Handlungen nicht für den Handelnden eine zu erfüllende Pflicht. Vielmehr geben sie für seine herzensunkundigen Mitbürger sein religiös begründetes Pflichtbewußtsein zu erkennen. Die im Rahmen der Ethik reflexiv konzipierte Zeichengabe wird hier politisch als eine transitive gedeutet, die nicht zwischen Mensch zu Gott, sondern zwischen Menschen geschieht. Diese Auffassung liegt auch dem Hinweis zugrunde, „daß die Zeichen des äußerlichen Gottesdienstes betrieglich sind“, weshalb ein Mensch den anderen besser seiner Gottesfurcht vergewissern könnte, „wenn er sein Leben nach dem in der Natur ihm offenbahrten Willen Gottes in Ansehen der Liebe anderer Menschen anstellet, als wenn er ohne dieser Gleichförmigkeit des äusserlichen Thuns, alle äusserlichen *Ceremonien* noch so sorgfältig in acht nähme“.

Die *Decorum*- und Zeremoniellehre bringt im kirchlichen Bereich eben jene Beobachtungsverhältnisse zur Geltung, die bei Hof herrschen: Die zeremonielle Anrufung Gottes geschieht in Anwesenheit anderer, deren Blick – nicht der göttliche – maßgeblich ist für die Weise ihres Vollzugs. Darum kommt es allein auf das Äußere an. Unter dieser Voraussetzung gibt Rohr detaillierte Anweisung, wie der Privatpolitiker sich bei Predigt, Gesang, Gebet, Beichte und Abendmahl zu verhalten hat – 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 die Wohlanständigkeit des Scheins zum Maßstab kultischen Handelns erklärt, betreibt die Zeremoniellwissenschaft eine Veräußerlichung, die im Zedler auch Kritik erfährt. Der Artikel „Gottes-Dienst“ wendet sich gegen solche, die „zu Beförderung ihrer Absichten“ eine „prächtige Schmincke der Schein-Frömmigkeit“ auftragen. Gegen ein „System der Religionsschminke und Verstellung“ richtet sich später auch Kant, für den „alles, was man Wohlanständigkeit (*decorum*) nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein“ ist.

Im freien Umgang mit Baumgartens *Ethica* 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 Religion in die innere und äussere ist sehr schlecht.“ So kann es unter dem übernommenen Titel „De cultu externo“ heißen: „Äussere Religion ist contradiction, alle Religion ist innerlich.“ Nach Kant gilt es eine „Religion der Gesinnung“ von einer „Religion der Observanzen“ zu unterscheiden. Der wahre Gottesdienst ist „ein unaufhörlicher Gottesdienst, der durch das ganze Leben sich erstreckt“, eine alltägliche Praxis der moralischen Pflichterfüllung. Daraus folgt nicht, daß Zeremonien abzuschaffen sind. Geschichtlich sind sie als eine transitorische Notwendigkeit zu rechtfertigen: Im Rahmen einer „vermischte[n] Religion“, die noch keine „Religion der bloßen Gesinnungen“ ist, sondern „mit Sinnlichkeit vermengt“, gehören Handlungen wie das Gebet zu „sinnlichen Mittel[n], die nur Vorbereitungen sind, unsere Gesinnungen practisch zu machen“. 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“, betreibt diese Semiotik jedoch nur am Rande in einer politischen Hinsicht, um wie Thomasius festzustellen, daß zeremonielle Handlungen, „niemahls gewiß [sind] in Ansehung der Gesinnungen, die der Mensch hat, weil sie Zeichen von dem seyn können, was er nicht hat“. In der hier allein maßgeblichen moralischen Hinsicht werden die Zeremonien als „Mittel“ thematisiert, die selbst indifferent, durch ihre Zweckdienlichkeit aber zu rechtfertigen sind: „Eine gewisse Sache kann äußerlich keinen Werth haben, aber oft kann sie doch das innerliche und die Gedanken der Menschen auf Gott richten.“ Auch nach Kant können zeremonielle Handlungen also im Einklang mit der Vernunft dazu dienen, als „Mittel die Gesinnungen zu stärken und zu erwecken“.

Allerdings gilt es ein stets drohendes Mißverständnis ihrer Funktion zu verhindern. Das Sinnliche der Religion weckt 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.“ Als „den abscheulichsten Religions-Wahn“ verwirft Kant die Auffassung des Zeremoniellen als „opus operatum, verdienstliches Werk“. Bevor er die der Werkgerechtigkeit zugrunde liegende „Vorstellung, daß natürliche Handlungen den effect der übernatürlichen haben“, als „Fetischdienst“ 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 die wahnhaftige Mißdeutung des Gottesdiensts auf einen „Anthropomorphismus“ zurück, der auch der moralphilosophischen Rede von „Pflichten gegen Gott“ zugrunde liegt. Sie stellt eine Analogie her zu Pflichten gegenüber höher gestellten Menschen. „Die Gewohnheit die Gottheit sich wie Fürsten vorzustellen hat viel falsche *religions*begriffe zu wege gebracht“, hatte Kant bereits Mitte der 1760er Jahre notiert. Die Entfaltung der These, daß die vorherrschende „Religion der Gunstbewerbung“ in einer Analogiebildung zum Hofzeremoniell ihren Grund hat, führt die Gemeinplätze der Hofkritik in die Moralphilosophie ein. Kant moniert, daß gottesdienstliche Handlungen in der gleichen Haltung vollzogen werden wie höfische Zeremonien: als ein „Cour machen“, mit dem der Untergebene gegenüber dem „ehrbegierig[en]“ Fürsten seine Dienstwilligkeit zum Ausdruck bringt. Das dabei zu befolgende Zeremoniell glaubt eine „Religion der Obeservanzen“ darin begründet, „daß die Gottheit, um die Menschen in der Übung zu erhalten, Befehle gegeben habe, die an sich selber leer sind, wodurch die Menschen nur geübt wären, auf die Befehle zu attendieren, und wodurch sie immer dienstbar erhalten würden.“ Die am Ehrerbietungsverhalten der Hofleute orientierte Vorstellung, durch Kulthandlungen könnten „wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen“, führe zu der Lehre, daß seine Gnade durch bloßen Vollzug der Sakramente auch ohne innere Beteiligung zu erwirken ist und damit zum Aberglauben. Da solche Handlungen den höfischen Verhaltenslehren zufolge nur äußerlich zeremoniellkonform sein müssen, um ihre Wirkung auf den derart Umworbenen zu tun, führt diese Vorstellung zu Heuchelei: Sie leitet zu einer von wahrer Andacht zu unterscheidenden „Andachteley“ an, 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.“ Solche Religion bringe „die ärgste Verstellung, nämlich die Gegen das höchste Wesen hervor“.

Noch in seiner Religions-Schrift 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 versteht. Ihr Ende wäre der „reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet“ 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

continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können“. Durch den Bezug auf das transzendente Prinzip einer unsichtbaren Kirche bewahrt jede sichtbare ihre Fähigkeit zur Reform. Er hält das Bewußtsein wach, daß der Kirchenglaube nur ein Mittel ist, das hin zum Vernunftglauben leitet und sich im Zuge der Annäherung an dieses Ziel verändern kann. Die positive Realität der Religion muß sich beständig im Hinblick auf dieses Ideal in Frage stellen. Daraus resultiert ihre Geschichte als Prozeß der fortschreitenden Realisierung des moralischen Gesetzes. Ihre Reformfähigkeit geht jedoch verloren, wo historisch zufälligen Satzungen eine Notwendigkeit und eine Universalität beigelegt werden, die nur dem Vernunftglauben zukommen. 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 Echtheit erhalten und zum Theil wiederhergestellt werde“. Weil damit die sichtbare Kirche in Preußen zu einem Hindernis für die Gründung eines ethischen Gemeinwesens wurde, behandelt Kants Religions-Schrift vor allem die Perversion eines Leitmittels, das sich selbst zum Zweck erhebt. Positiv wird der Gedanke einer zeremoniellen Anleitung zur moralischen Praxis hier nicht entwickelt.

In seiner Ästhetik hatte Kant mit dem reflektierenden Urteil über das Erhabene und das Schöne inzwischen ohnehin eine kirchenferne Verbindung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit konzipiert, 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“ rein „mechanisch“ vollziehen kann, worin der christliche Kultus „ans Heidentum sehr nahe angrenzt“. 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“, da es auch mit moralisch guten Absichten zu verbinden sei. Der Vorwurf des Paganismus verbindet sich hier mit der älteren Rückführung gottesdienstlicher

Handlungen auf „*Hofdienste*“, die den Fürsten bewegen sollen, im Sinne seines Günstlings zu handeln. Kant stellt 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.“

Neben dieser vehementen Zeremonienkritik dürfte auch die teleologische Geschichtsbetrachtung der Kantischen Religionslehre dazu beigetragen haben, daß die echten Kantianer am Anfang des 19. Jahrhunderts für ihre 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“. Kants Rede von einer „Gründung der Herrschaft des guten Principis auf Erden“, konnte den Eindruck erwecken, eine Vollendung der Religionsgeschichte im Diesseits sei möglich. Nach Semler waren die „äußerlichen Handlungen, Cärimonien“, nur in „alten Zeiten“ erforderlich, um den Menschen „das Gedächtnis mit Bildern anzufüllen; welche dem Heidentum und den größten Sünden entgegen waren“. 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“ entspreche: Die „Fähigen“ bedürfen keiner Belehrung mehr und praktizieren ihre Religion im Privaten. „Nur die Schwachen brauchen die äußerliche Ordnung und Vorschrift“. 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“, das Ziel der Erziehungsgeschichte nämlich: Am Ende wird der Mensch fähig ohne die Geschichtsbücher und Satzungen der Offenbarungsreligion „die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben“. Nach Kant würden mit der Gründung eines ethischen Staats endlich auch alle Kulthandlungen entbehrlich, die sie nur vorbereiten sollten. Zwar ließ er keinen Zweifel daran, daß „die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt“, seine Zeitgenossen aber konnten sich aus der Öffentlichkeit in eine kultfreie „Privatreligion“ zurückziehen und diese als das persönlich erreichte Ziel der Menschheitsgeschichte verstehen.

Das Judentum mußte in dieser Betrachtung als ein Hemmnis des Fortschritts erscheinen, da es festhielt an einem überlieferten Zeremoniell. Moses Mendelssohn, laut Hamann der „vorletzte Berlinische Wolffianer“, hatte 1784 versucht, das jüdische „Zeremonialgesetz“ philosophisch

zu rechtfertigen. Darauf hat Kant mit seiner Religions-Schrift reagiert: Der jüdische Glaube sei „ein Inbegriff bloß statuarischer Gesetze“ und „eigentlich gar keine Religion“, da seine Gesetze bloß politische ohne Bezug zur Moral sind und darum nur einen Staat, nicht aber eine Kirche begründen. 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.“ Tatsächlich aber hatte Mendelssohn sich nicht nur von einer Geschichtsphilosophie des Fortschritts distanziert, die der historischen Religion nur eine transitorische Bedeutung zugestehen konnte. In der Nachfolge Wolffs hatte er eine dauernde Notwendigkeit des Zeremoniellen positiv begründet und dabei auch jene Verkehrung berücksichtigt, die bei Baumgarten als Gefahr in den Vordergrund trat: Das Judentum wird vorgestellt als die eigentliche Religion der Vernunft, da es mit seinen Zeremonien über Zeichen verfügt, die vernunftgemäßer sind als andere. Ausgehend von den Sprachursprungsphilosophien seiner Zeit hält Mendelssohn zunächst an der semiotischen, von der Kantischen Metaphysik vernachlässigten Einsicht fest, daß menschliches Denken angewiesen ist auf sinnliche Zeichen. Geschichtlich betrachtet er sodann die unterschiedlichen Zeichensysteme der historischen Religionen im Hinblick auf eine stets drohende Verkehrung der Zeichenfunktion. Ihr beugt das jüdische Zeremonialgesetz vor, indem es Handlungen vorschreibt, die als vorübergehende weniger anfällig für eine Verdinglichung sind als dauerhafte Zeichen. Es ist demnach nicht ihre Lehre, durch die sich die jüdische Religion vor anderen auszeichnet, sondern deren Medium: „Das Zeremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die bedeutungsvoll ist, und ohne Unterlaß zu Betrachtungen erweckt“. 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. 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 vereinigt 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*.“