

reicht, die Freundschaft von einigen wenigen Personen zu gewinnen [...] Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe, und sprechen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.«¹²²

Der Habitus der Uneigennützigkeit bewährt sich nur so lange, wie der Uneigennützte in seiner in die Latenz abgesunkenen Erwartung einer Gratifikation oder einer anderen Form der Anerkennung nicht dauerhaft enttäuscht wird. Wenn er selber nur Undank erfährt, wenn sein Wohlwollen permanent mit Ausnutzung und Übervorteilung erwidert wird, wenn ihn der Markt bestraft und Gewinne ausbleiben, wenn sein Wohlwollen seine ganze geschäftliche Existenz gefährdet und ihn in den Ruin treibt, dann werden sich neue assoziative Kopplungen einstellen und er wird genötigt sein umzulernen. Gerade angesichts solcher Erfahrungen und Risiken in der Commercial Society ist es lebenswichtig, in einer Wertegemeinschaft Rückhalt zu finden, die alle Enttäuschungen und Verletzungen des *Fair Play* zu kompensieren vermag. Auch *Masonicus* hat sich nicht auf innengespeicherte assoziative Verknüpfungen verlassen. Vielmehr müssen diese durch rituelle Praktiken der Gemeinschaft, d.h. durch Prozeduralisierung abgesichert und stets von neuem bekräftigt werden; hier liegen Berührungspunkte zur Ethik von John Locke, an die auch Adam Smith angeknüpft hat.

Linien einer modernen Habitusethik

Für die Bemühung um eine Operationalisierung moralphilosophischer Ansätze gibt es wohl kaum einen exemplarischen Fall, der einschlägiger wäre als die Freimaurerei. Im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts scheint neben ihr jedoch ein bisher wenig beachtetes Parallelphänomen auf, über dessen vergleichende Analyse sich die spezifische freimaurerische Konzeption und ihre möglichen Impulse für die allgemeine Lebenspraxis des 18. Jahrhunderts noch konsequenter herausarbeiten lassen.

-
- 122 Adam Smith: Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes. Unter Zugrundelegung der Übersetzung Max Stirners, aus dem Englischen Original nach der Ausgabe letzter Hand (4. Aufl. 1786) ins Deutsche übertragen von Prof. Dr. Ernst Grünfeld und eingel. von Prof. Dr. Heinrich Waentig in Halle a.S., 3. unveränderte Aufl., Jena 1923, Bd. 1, S. 18f. Vgl. zu dieser Problematik Kalisch, Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie.

John Tolands *Pantheistikon* (1720)

Im Jahre 1720 publiziert der britische Philosoph und Freidenker John Toland (1669-1722), der zuvor mit seinen Äußerungen eines radikalen Republikanismus und scharfen Antiklerikalismus sowie seinen Publikationen zum philosophischen Materialismus für Aufregung gesorgt hatte, anonym eine Schrift mit dem umfangreichen Titel: *Pantheistikon oder Formel für die Abhaltung des Sokratischen Bundes, in drei Teilen I. die Lebensart und Grundsätze, II. die Gottesverehrung und Philosophie, III. die Freiheit und das untrügliche, unverbrüchliche Gesetz der Pantheisten oder Bundesgenossen enthaltend*. In dieser Publikation legt Toland seine pantheistisch-materialistische Weltanschauung dar und liefert zugleich die Beschreibung der esoterischen Lehre eines philosophischen Bundes Sokratischer Brüder mitsamt einer liturgischen Formel, nach welcher dieser bei Abhaltung seiner Versammlungen verfahren würde. Der Konjunktiv ist hier bewusst gewählt, denn eine derartige Vereinigung hat es im Anschluss an Tolands Schrift nie gegeben. Obschon diese Tatsache die Bedeutung seiner programmatischen Schrift in keiner Weise schmälert, wird den Ursachen dafür nachzugehen sein, warum sich der Entwurf Tolands im Gegensatz zur gemeinschaftlichen Praxis der Freimaurer nicht hat praktisch durchsetzen können.

Die angekündigten praktischen Anweisungen für die Abhaltung der Treffen weisen markante strukturelle Parallelen zu den Darstellungen der rituellen Zusammenkünfte der Freimaurer auf. Toland beschreibt den Ablauf einer rituellen Versammlung eines philosophischen Männerbundes, der die Diskussion und Aneignung speziellen Wissens unter den Schutz der Verschwiegenheit einer geschlossenen Gemeinschaft stellt. Die *Formel* beginnt mit einer herkunftshistorischen Herleitung der Disputationsgemeinschaft von antiken gelehrten Tischgesellschaften, deren Zusammenkünfte die Vorlage für die Form der Versammlung geben sollen. Es folgt eine Einführung in sein pantheistisches Weltbild, dessen sittliche Kraft der Naturerkenntnis er herausarbeiten und aus welchem er am Ende sein Ideal des sittlichen Menschen ableiten will. Seinen Ausgangspunkt soll die sittliche Vervollkommenung des Menschen wie im freimaurerischen Ritual in der Selbsterkenntnis nehmen, der Feststellung und Aktivierung der eigenen geistigen Fähigkeiten.¹²³

Die rituelle Zusammenkunft des esoterischen Männerbundes eröffnet und leitet ein Vorsitzender in feierlicher Wechselrede mit der Gemeinschaft. Die Versammlung stehe ganz im Zeichen der Harmonie und der brüderlichen Gleichheit, heißt es in Tolands Schrift. Aufgenommen wür-

123 John Toland: Das Pantheistikon des John Toland, übersetzt und mit Einleitung versehen von Ludwig Fensch, Leipzig 1897, S. 149.

den neue Mitglieder in die geschlossene Gemeinschaft nur nach einstimmigem Beschluss. Zur Wahrung der Eintracht sei es verboten, politische Fragen zu diskutieren. Unter Vermeidung von »Streit, Neid und Unverträglichkeit« herrsche »Gelehrigkeit, Wissenschaftlichkeit und Freundlichkeit« vor. Unter Ausschluss von allem »Unheiligen« weihe man die Versammlung und »alles, was in ihr gedacht, geredet, gehandelt wird«, »der Wahrheit, der Freiheit, der Gesundheit, dem dreifachen Gelübde des Weisen«. ¹²⁴ Eröffnungs- und Schließungsverkündungen strukturieren das dreigliedrige Ritual, welches parallel zum alltagspolitischen Geschehen einen heterotopischen Raum eröffnen, ein alternatives Gefüge von »Lebensverbindungen«, ein anders geartetes »Zusammenleben« im Sinne Catos begründen soll. ¹²⁵ Das Ritual sieht neben der liturgischen Wechselrede Ansprachen des Vorsitzenden an die Gemeinschaft vor, in denen dieser die pantheistische Weltsicht darlegt und Querverbindungen zur antiken Philosophie rezipiert. Ähnlich den Zusammenkünften der Freimaurer dienen Lieder und Trinksprüche als akzentuierende Elemente, der Versicherung von Gemeinschaft und ihrer kollektiven Absichten. Scherz und Heiterkeit sollen die Versammlungen begleiten; ebenso soll im Rahmen eines maßvollen festlichen Mahls mit Speisen und Getränken für das leibliche Wohl gesorgt sein.

Als provokanter Dissenter in Fragen der Religion, politischer Agitator gegen die Stuart-Herrschaft, Parteigänger und Spion des Hauses Hannover, propagiert John Toland bereits in früheren Schriften geistige Freiheit und Antiklerikalismus als bürgerliche Selbstermächtigungsstrategien. Diese richten sich vornehmlich gegen die von den Stuarts vertretene Doktrin eines göttlichen Rechts königlicher Herrschaft und eine passive Folgsamkeit vonseiten des Volkes. Toland setzt den Machtbefugnissen des Königshauses, deren konsequente Einschränkung er fordert, einen radikalen Parlamentarismus entgegen. Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen aus den Englischen Religionskriegen begegnet er der Einsetzung religiöser Priester durch das Königshaus mit scharfer Ablehnung.

Im politischen Ringen um religiöse Toleranz und bürgerliche Freiheit legt John Toland in seiner Schrift *Indifference in Disputes: A Letter from a Pantheist to an Orthodox Friend* (1705) erstmalig sein alternatives, pantheistisches Weltbild dar, welches einen konsequenten Bruch zwischen natürlicher Philosophie und biblischer Geschichte postuliert. Im *Pantheistikon* entfaltet er seine monistisch-materialistische Weltanschauung detaillierter und gibt ihr gleichermaßen eine neue, praktische Wendung.

¹²⁴ Ebd., S. 126.

¹²⁵ Ebd., S. 127f.

Das pantheistische Weltbild erkennt »das Göttliche« in allen Erscheinungen der Welt und setzt mithin das Universum und Gott gleich. Dieser wird als eine unpersönliche geistige Kraft vorgestellt, die dem Weltganzen letztlich identisch ist. Toland bringt seine materialistische Allgottslehre unter Berufung auf Sinus in der Komplexitätsformel »Aus dem All rühren alle Dinge, und aus allen Dingen rührt das All her« auf den Punkt. Er fasst zusammen:

»[...] das All, von dem die sichtbare Welt nur ein geringer Teil, ist unendlich sowohl der Ausdehnung als auch der Kraftwirkung nach, dem Zusammenhange des Ganzen und der Verbindung der Teile nach eins, unbeweglich hinsichtlich des Ganzen, da außer ihm kein Ort oder Raum ist, beweglich aber hinsichtlich der Teile oder mittelst zahlloser Zwischenräume, unvergänglich zugleich und notwendig auf beiderlei Weise, nämlich ewig nach Existenz und Dauer, mit einer großartigen Vernunft begabt, welche nur durch ein schwaches Gleichnis mit demselben Namen wie unser Erkenntnisvermögen benannt werden darf, kurz ein Allwesen, dessen Bestandteile immer dieselben sind, wie seine Grundteile sich beständig in Bewegung befinden.«¹²⁶

Die Ordnung und Wirksamkeit des Alls geht aus »dieser Bewegung wie auch aus der Vernunft, welche die Kraft und Harmonie des Unendlichen Alls ist«, hervor und ist demgemäß auch nur über das eigene Erkenntnisvermögen, die menschliche Vernunft, zu ergründen.

Das komplexe metaphysische System wird im *Pantheistikon* nun als synkretistische esoterische Lehre einer Geheimgesellschaft von »pantheistae« gedeutet, »die sich zu einem Konglomerat von antiker Weltseelenlehre, Hylozoismus, Orphik, aber auch kopernikanischer Astronomie und Newtonscher Physik bekennen.«¹²⁷ Im Zentrum der wissenschaftlichen Debatten stehen der freie Austausch über philosophische Ideen und metaphysische und kosmogonische Spekulationen über die Verbindung zwischen Gott und dem Universum. Beides schließt religiöse Debatten mit politischen Implikationen in der geheimnisgeschützten kleinen Gruppe nicht aus. Dabei soll es jedoch nicht um ein gegeneinander Abwägen konfessioneller Positionen gehen. Der Blick richtet sich viel grundlegender auf die Position und den Spielraum des Menschen in dieser universalen Konstellation. Toland will die Möglichkeiten und Mechanismen sittlicher Vervollkommenung erforschen, die sich daraus ableiten lassen, und versucht, die persönliche Aneignung der pantheistischen Lehre durch die oben beschriebene liturgische Praxis zu stützen.

126 Ebd., S. 93f.

127 Siehe W. Schröders Eintrag im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Spalte 59.

Der neue »religiöse Charakter«, den der Entwurf durch diese liturgischen Gestaltungselemente gewinnt, soll ihm Praktikabilität verleihen, und zwar paradoxerweise gerade durch die Ablehnung der Bibel, denn diese erst, so der US-amerikanische Philosophiehistoriker Robert R. Evans, erlaube dem Pantheisten den Versuch einer persönlichen Aneignung des Gesetzes und seiner Rekonstruktion in der eigenen Person. Die individuelle Verkörperung von Gesetzen könne dann, so Evans, den auf der Heiligen Schrift gründenden personalistischen Autoritarismus des Christentums ersetzen.¹²⁸ Nicht nur die Freiheit des Denkens setze also den Bruch mit dem Befolungsanspruch der Heiligen Schrift als oberste und unhintergehbare Wahrheit voraus. Auch die individuelle Verkörperung ihrer Vorschriften gelänge nur in der Loslösung von althergekommenen Zwängen.

Toland beschäftigt die Suche nach neuen praktikablen Ansätzen für die Aneignung selbstgesetzter bürgerlicher Werte seit einiger Zeit. Im Vorwort zu *Nazarenus* (1718) kündigt er schließlich an, in naher Zukunft eine genaue Darlegung seiner Glaubensgrundsätze mit entsprechenden praktischen Vorgaben zu publizieren, und zwar »nicht in wissenschaftlicher Form, sondern in nackten Lehrsätzen, ohne Anmerkungen irgendwelcher Art. Ich verspreche Ihnen im Voraus«, heißt es weiter,

»dass es nicht eine mechanische und künstliche Religion sein wird, welche mehr in einem dummen Respekt vor hergebrachten Formen besteht, auch nicht in einem System von gewohnheitsmäßigen Übungen ohne Geist und Leben als vielmehr in einer vernünftigen Gottesverehrung und ungekünstelten Frömmigkeit. Meine Religion wird mehr mit dem Handeln als mit dem Glauben zu tun haben und nichts betreiben, was nicht zur Besserung des Menschen dient, auch keinen Glaubensinhalt darbieten, der nicht notwendig zum Erkennen und Handeln führte, nichts, was nicht das Denken des Volkes angehe oder von demselben durchaus nicht verstanden werden könnte. Sie wird nichts Sagenhaftes oder Geheimnisvolles enthalten, nichts Heuchlerisches oder Sauertöpfisches, nichts, wodurch das Volk von seinen Pflichten abgelenkt wird, nichts, was Eitelkeit und Zügellosigkeit erzeugen könnte, kurz, nichts, was dazu beitrüge, Geist und Körper des Volkes zu knechten, nichts, was den Absichten der Fürsten oder Priester gegen den Vorteil des Menschengeschlechts diene.«¹²⁹

128 Robert R. Evans: *Pantheisticon: the career of John Toland*, New York 1991, S. 111.

129 Zitiert nach: John Toland, *Das Pantheistikon des John Toland*, übersetzt und mit Einleitung versehen von Ludwig Fensch, Leipzig 1897, S. 45. »[...] I shall hereafter (God willing) give a more distinct account of my Religion, stript of all literature, and laid down in naked theorems, without notes of any kind. I promise you (Sir) before-hand, that it will not be a mechnical and artificial Religion,

Die praktische, religiöse Wendung, die Toland seinem philosophischen Entwurf gibt, wertet Evans als realistische Interpretation seiner Lebensumstände, insofern sie »einer praktischen Einflussnahme auf das Marktgeschehen und das Forum des Marktes« zuspiele.¹³⁰ Ohne sie als solche auszuweisen, macht er im *Pantheistikon* Ansätze zu einer Habitusethik aus, die die Übertragung der esoterischen Lehre auf die exoterische Lebenswelt, den Marktplatz, ermöglichen soll. Ziel sei es, »alle Tugenden nicht nur selbst zu vertreten, sondern auch andere zu ihrer Ausübung sowohl durch Wort als auch durchs Beispiel zu entflammen.«¹³¹ Damit formuliert Toland eine Praxisverpflichtung des Bundes, die den Gemeinnutz fördert.¹³² Toland selbst reflektiert den Markt allerdings nur indirekt, indem er das Spannungsfeld zwischen antiker und moderner Gesellschaft unter dem Aspekt der Protomassengesellschaft reflektiert. Deutlich wendet er sich von seinem eingangs zitierten ursprünglichen Konzept einer neuen Volksreligion ab. Stattdessen lässt der Philosoph seinem Hass gegen den Unverstand der Massen freien Lauf. Der »große Haufen der Menschen« sei unfähig zu urteilen und biete als kopflose Anhängerschaft religiöser Glaubensvorgaben den »Anblick größten Übels« dar. Vor dem Unverstand, der Ignoranz und Intoleranz der Massen könnten sich die Vertreter der Wissenschaft nur durch die konsequente Absonderung in kleine Gruppen ebenbürtiger Denker schützen.¹³³

Die von Toland eingeführte Trennung in eine eso- und eine exoterische Philosophie wertet Evans als desillusioniertes, realpolitisches Zugeständnis an das Imperfekte seiner Zeit. Toland beklagt den miserablen Zustand des Staates als Milieu für seinen Entwurf und den Unverstand des darin lebenden Volkes. Er verachtet die degenerierte Menschheit, die er als eine unter dem Einfluss des Aberglaubens und der Priestermacht

consisting more in a stupid respect for receiv'd forms, and a lifeless round of performances by rote, than in a reasonable worship or unaffected piety. There will be more objects of practice than of belief in it; and nothing practis'd but what makes a man the better, nor any thing believ'd but what necessarily leads to practice and knowledge: yet nothing that does not concern people to know, or that they cannot possibly know at all. It will contain nothing fabulous or mysterious, nothing hypocritical or austere; nothing to divert people from their employments, or tending to beget idleness and licentiousness: nothing, in short, that contributes to enslave their minds or bodies, nothing to serve the purposes of Princes or Priests against the interest of mankind.« Engl. Original nach: Gesine Palmer: Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristentums, mit einer Neuausgabe von Tolands »Nazarenus« von Claus-Michael Palmer, Berlin 1996.

130 Evans, *Career of John Toland*, S. 111.

131 Toland, *Pantheistikon*, S. 144.

132 Ebd., S. 147.

133 Ebd., S. 87.

stehende dumpfe und unmündige Masse attackiert, und beklagt das Ende eines Goldenen Zeitalters der Vernunft, mit dem ein pessimistischer Unglaube an die Möglichkeit der Vervollkommenung (*perfectibility*) des Menschen einhergeht.¹³⁴

Toland unterscheidet aus diesem Grunde in platonischer Tradition zwei Realitätssphären: eine »gewöhnliche«, mythengetränkte auf der einen und eine rationale, ideale auf der anderen Seite. Letzterer soll der Lobpreis der Gemeinschaft gelten, den der Vorsitzende im zweiten Abschnitt der Toland'schen Formel mit Cicero anstimmt:

»O Philosophie, Lenkerin des Lebens, Entdeckerin der Tugend, Siegerin über die Laster! Was wären nicht nur wir, sondern das Leben der Menschen überhaupt ohne dich? Du hast die Staaten geboren, Du hast die verstreuten Menschen in die Gemeinschaft des Lebens zusammengerufen und sie zuerst durch die Wohnstätten, dann durch die Ehe, endlich durch die Gemeinschaft des Denkens und Sprechens miteinander verbunden, du warst die Erfinderin der Gesetze und Lehrerin der Sitten und der Wissenschaft. Zu dir fliehen wir, von dir erbitten wir Hilfe und dir vertrauen wir uns an, früher schon zum großen Teile, jetzt ganz und vollständig. Denn ein einziger Tag, der gut und nach deinem Gebot verbracht worden ist, ist einer Unsterblichkeit voller Verfehlungen vorzuziehen. Wessen Hilfe sollen wir also eher in Anspruch nehmen als die deine, die du uns die Ruhe im Leben geschenkt und die Furcht vor dem Tode weggenommen hast?«¹³⁵

Mit der Würdigung der Philosophie als Quelle aller Kultur und Erkenntnis ordnet sich der operationalisierte Pantheismus der natürlichen Theologie zu, die im klassischen Gefüge der drei Arten der Theologie (*theologia tripertita*), auf die sich Toland in seinen Briefen an Serena bezieht, eine besondere Stellung einnimmt. M. T. Varro unterschied in seiner verlorenen Schrift *Antiquitates rerum divinarum*, aus der Augustinus ausführlich zitiert, zwischen einer mystischen, einer physischen und einer staatlichen Götterlehre. Während man in der der mythischen Theologie viel »Erdichtetes« antreffe, »was der Würde und Natur der Unsterblichen widerstreitet« und deshalb den Dichtern zuzuordnen sei, bestimme die politische oder staatliche Theologie, »welche Götter von Staatswegen zu verehren und welche Riten und Opfer einem jeden zu verrichten ange-

134 Siehe John Toland, *Indifference in Disputes*, passim und seine ersten drei Briefe an Serena. John Toland: Briefe an Serena. Über den Aberglauben, über Materie und Bewegung, hg. und eingel. von Erwin Pracht, übersetzt von Günter Wichmann, Berlin 1959.

135 Toland, *Pantheistikon*, S.131. Originalstelle bei Marcus Tullius Cicero: Gespräche in Tuscum, hg. u. übers. von Olof Gigon, Düsseldorf, Zürich 2003, fünftes Buch, S. 163f.

messen ist«. ¹³⁶ Nur die physische oder natürliche Theologie, die Varro den Philosophen zuordnet, sei in der Lage, das wahre Wesen der Götter zu ergründen und zur Erkenntnis beizutragen. Obschon erdichtet und unheilvoll, ist die mythischen Religion nicht ohne Einfluss auf die staatliche. »Die Religion der Heiden, soweit sie dem Licht der Vernunft widerspricht oder ihr aufgepfropft ist«, schreibt Toland,

»ist so beschaffen, dass sie die Tugend oder die Moral in diesem Leben nicht sonderlich beeinflussen konnte, [...] die Gesetzgeber [aber] gewannen der Sache die vorteilhafteste Seite ab und billigten, ohne zu untersuchen und sich um Wahrheit oder Unwahrheit zu sorgen, all das, was dazu beitrug, die Menschheit im Zaume zu halten, was sie durch Vorbilder und Belohnung zur Tugend anhielt und sie durch Strafen und Schande vom Laster abschreckte.« ¹³⁷

In den unterschiedlichen Ansichten der mythischen Religionen »in Bezug auf die Vorsehung, die Dauer der Welt und das Leben nach dem Tode« und ihren teilweise gegenläufigen liturgischen Praxen und verehrten Gegenständen liegt die Ursache konfessioneller Auseinandersetzungen. Der im ersten Teil der Toland'schen Formel ausgerufene Drang nach Gesundheit formuliert den Wunsch nach Geschlossenheit, nach gesellschaftlicher Gesundung (*healing*) im Sinne einer harmonischen Zusammenführung von Gegensätzen im Zeichen der Toleranz. Gemeint ist eine Schlichtung religiöser Auseinandersetzungen und die Unterbindung eines religiösen Fanatismus, der ehemals Ursache der Englischen Glaubenskriege war. Die Lösung sieht Toland in einer Synthese von naturphilosophischer Erkenntnis mit konfessionell ungebundenen religiösen Praxisformen zum Zweck der Gemeinschaftsbildung.

Der Lösungsversuch, den John Toland für religiöse Dissensen in seinem *Pantheistikon* anbietet, ist nicht frei von Widersprüchen. Zwei Denkrichtungen scheinen in der von ihm avisierten historischen Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie vorgegeben: Entweder ist eine Religion zu stiften, die sich mit Erkenntnis verbinden ließe, oder es ist eine Philosophie anzusetzen, die die Religion in vielfacher Hinsicht zu ersetzen vermag. Toland schlägt zunächst den ersten Weg ein. Vor dem Hintergrund der Englischen Glaubenskriege versucht er in *Christianity not Mysterious* (1696) im Anschluss an John Locke darzustellen, dass das christliche Mysterium mit menschlicher Vernunft zu erfassen sei. Die Schrift markiert den Beginn eines lebenslangen Ver-

136 Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (*De civitate dei*), aus dem Lateinischen von Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen, München 1991, 6. Buch, Kap. 5, S. 292.

137 Toland, Briefe an Serena, dritter Brief, S. 93.

suches der Begründung einer neuen, liberalen Theologie, in der sich moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse mit alten Autoritäten aus Altem und Neuem Testament verbinden ließen. In seinen *Briefen an Serena* geht es Toland um eine Rückgewinnung des Christentums »als eine Institution zur Verbesserung unserer Moral, die uns die richtige Vorstellung vom Wesen Gottes geben und die folglich alle abergläubischen Anschauungen und Gebräuche auslöschen soll«. Dies gelänge nur über eine Entschlackung von allen mythischen Bestandteilen, zu denen auch die Bibel gehöre.¹³⁸

Mit seinem Stiftungsversuch einer Sokratischen Gesellschaft, wie er sie im *Pantheistikon* entwirft, verlagert Toland mehr als ein Jahrzehnt später entsprechend seinen Ansatz. In seinem Vorwort zu *Pantheistikon* zeigt er unmissverständlich an, nun »einen *philosophischen* und keinen theologischen Bund zu beschreiben, über die Natur Auskunft zu geben und keine Religion überliefern zu wollen«. ¹³⁹ Um die Religion durch das metaphysische System, welches er im Pantheismus entwickelt hat, ersetzen zu können, bedarf es jedoch einer weitreichenden Umgestaltung der Philosophie zu einer gemeinschaftsbildenden Lebensform. Denn soll die Philosophie an die Stelle der Religion treten, muss sie auch emotionale Bedürfnisse befriedigen und sozialen Kitt herstellen. Als praktische Lebensform muss sie sich operationalisieren und Zugeständnisse an die üblichen Mechanismen der Gemeinschaftsbildung machen. Um sich nach außen hin gleichwohl den Status einer auf Erkenntnis gerichteten Philosophie der Vergewisserung zu erhalten, wählt Toland die antike Gemeinschaftsform des Symposiums zu seinem Vorbild und entwirft den Sokratischen Bund als philosophische Disputationsgemeinschaft.

Innerhalb seines Konzeptes einer operationalisierten Philosophie behalten Attribute des Religiösen vor allem wegen ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion programmatische Bedeutung. Gemeinschaftsbildung funktioniert schließlich nicht als rein rationaler Vorgang. Soziale Bindungskräfte entstehen nicht allein im rationalen Diskurs. Es sind Zugeständnisse an Formen der Religionsausübung nötig. In Ciceros Hymne an die Philosophie, die Toland den Vorsitzenden im zweiten Abschnitt der Formel als programmatischen Beleg vortragen lässt, geht es dementspre-

138 Zum Beleg zitiert er den verbreiteten Satz: »Die Naturreligion war anfangs einfach und klar, / Überlieferung machte sie mystisch, Geschenke machten sie einträglich, / Opfer und Aufführungen wurden schließlich bereitet, / Die Priester aßen Röstfleisch, und das Volk sah zu.« Toland, *Briefe an Serena*, dritter Brief, S. 98f.

139 Toland, *Pantheistikon*, S. 89.

chend zwar darum, den Aberglauben zu bekämpfen,¹⁴⁰ keineswegs aber macht er sich zum Ziel, die Religionsausübung an sich zu beseitigen:

»Aberglauben hat sich durch die Völker hin ergossen, allgemein die Herzen unterdrückt und sich der menschlichen Schwäche bemächtigt. Das führte ich in den Büchern aus, die dem »Wesen der Götter« gelten, und auch in der heutigen Erörterung kam es mir vor allem darauf an. Ich meinte nämlich, ich würde uns selbst und unsern Mitbürgern einen großen Dienst erweisen, wenn es mir gelänge, den Aberglauben restlos auszurotten. Freilich (daß dies richtig verstanden werde!): indem man den Aberglauben ausrottet, rettet man keineswegs auch die Religionsausübung aus. Vielmehr ist gerade der Philosoph darauf bedacht, die Einrichtungen der Ahnen zu bewahren, indem er an heiligen Handlungen und Bräuchen festhält; und die Schönheit des Alls und die Ordnung der Dinge am Himmel nötigen ihn zum Bekenntnis, es gebe eine überragende und ewige Natur und das Menschengeschlecht sei gehalten, zu ihr aufzublicken und sie zu bewundern. Wie man deshalb die Religionsausübung, die mit Naturerkenntnis verbunden ist, sogar fördern muß, ebenso gilt es, alle Wurzeln des Aberglaubens auszureißen.«¹⁴¹

Die formale Nähe der Toland'schen Liturgie zur christlichen Liturgie, die der deutsche Übersetzer des *Pantheistikon* Ludwig Fensch als satirischen Kommentar wertet, scheint eher als ein solches Zugeständnis an eine herkömmliche religiöse Praxis zugunsten der Herstellung von Gemeinschaft zu sein.¹⁴²

Toland entwirft ein Modell natürlicher oder philosophischer religiöser Praxis, in der sein eigenes kritisch-obsessives Verhältnis zu Mysterien zum Ausdruck kommt, denn bei ihm bleiben beide Sphären – die gewöhnliche, mythengetränkte der Alltagspraxis und die rationale, ideale seines philosophischen Bundes – miteinander verkoppelt und gelten ihm als gleichermaßen »real«. Letztere zeichne im Verborgenen ein Ideal, welchem sich das Gewöhnliche später annähern solle. Es fungiere, indem

140 Ebd., S. 146.

141 Originalstelle: Marcus Tullius Cicero, Über die Wahrsagung/ De divinatione, lat.-dt., hg., übers. u. erl. von Christoph Schäublin, München, Zürich 1991, Buch II, Kap. 148f., S. 272f.; in der Übersetzung von Ludwig Fensch: Toland, Pantheistikon, S. 139f.

142 Ludwig Fensch verweist auf die christliche Kirchenliturgie als gemeinsamen Bezugspunkt von Freimaurerei und Pantheistengemeinschaft, auf den die formale Nähe beider Entwürfe zurückzuführen sei. Tolands Anlehnung an die christliche Liturgie ist sicherlich keine ehrfürchtige Geste gegenüber der Kirche, satirisch ist sie deshalb noch lange nicht. Verräterisch schimmert in Fensch's nicht wirklich ausreichend begründetem Satirevorwurf der etwas parteiische Wunsch durch, die christliche Liturgie vor nicht ebenbürtiger Konkurrenz zu schützen. Fensch, Pantheistikon, S. 41.

es die Vorherrschaft des Gemeinen verhindern soll, als gesellschaftliches Korrektiv.¹⁴³ Die konzeptionelle Trennung hat daher Methode, denn diese schützt die gesellschaftlichen Vordenker zum einen vor der Unvernunft und Intoleranz der Masse. Sie sichert allerdings auch, indem sie Auseinandersetzungen der Mitglieder des Bundes um religiöse Zugehörigkeiten vorbeugt, die Einmütigkeit innerhalb der Gemeinschaft. Sie vermag sich in der esoterischen Einigung auf ein pantheistisches Weltbild über die mythischen Volksreligionen, denen sich die Mitglieder des Bundes verbunden fühlen mögen, hinwegzusetzen. Darin besteht ihre religionsübergreifende Kraft, die wiederum den Unmut des Volkes erregt und deshalb als etwas gelte, »[...] was man sich besser in der Schule hinter Wänden als draußen auf dem freien Markte anhört.«¹⁴⁴

Varro hält die natürliche Philosophie für unvereinbar mit den Praktiken der beiden anderen Bereiche der Theologie. Und doch entdeckt Augustinus bei Varro eine eigenartige Scheu »die verderblichen Meinungen und Bräuche des Volkes anzutasten«.¹⁴⁵

»[D]ie scharfsinnigsten und gelehrten Männer, die hierüber [die Ablehnung der fabulierenden Theologie, KH] schrieben, sahen wohl, daß beide, sowohl die fabulierende als auch die staatliche, nicht taugten, wagten aber nur jene, nicht auch diese zu mißbilligen.«¹⁴⁶

Toland legitimiert sein Projekt einer Verschmelzung von Philosophie und Religion, für die der Pantheismus ein Modell hergibt, letztendlich über die Positionierung der drei Arten der Religion innerhalb der klassischen *theologia tripertita*. Denn erst in diesem nicht unproblematischen Wechselverhältnis beider Sphären, das weiß Toland, liegt die Möglichkeit eines Wideranschlusses der modernen Welt an das Goldene Zeitalter. Er sieht sich mit seinem Entwurf durchaus im Wettstreit mit Vertretern der modernen *Reformation of Manners*, wie Dafoe, Swift oder Davenant.¹⁴⁷

Tolands Entwurf einer Liturgie für einen vermeintlichen Sokratischen Bund wurde, wie eingangs erwähnt, von der Forschung aufgrund zahlreicher formaler Kongruenzen mehrfach zu den Ritualen der Freimaurer ins Verhältnis gesetzt. Ende des 17. Jahrhunderts stand Toland auf dem Kontinent wohl tatsächlich in Kontakt mit kleineren philosophischen Dispu-

143 Evans, *Career of John Toland*, S. 112.

144 Augustinus, *Gottesstaat*, 6. Buch, Kap. 5, S. 293.

145 Ebd., S. 295.

146 Ebd., S. 303.

147 Ebd., S. 201.

tationsgemeinschaften, wie beispielsweise mit den Mitgliedern der *Lantern* in Rotterdam in den frühen 90er Jahren und der 1686 von Locke, Limborch und Le Clerc in Amsterdam gegründeten Literarischen Gesellschaft. In London wird Toland mit dem republikanischen *Calves-Head Club* und dem whiggistischen *College* in Verbindung gebracht.¹⁴⁸ Inwiefern Toland, seinem Interesse an Vergemeinschaftungsformen folgend, auch die Aktivitäten der Freimaurerlogen zur Kenntnis genommen hat, ist nicht belegt. Am weitesten vorgewagt hat sich in dieser Frage Margaret C. Jacob, indem sie den Versuch unternommen hat, über ein auf das Jahr 1710 in Den Haag datiertes Protokoll des Treffens einer vermeintlich freimaurerischen Organisation mit dem Namen *Chapitre General des Chevaliers de la Jubilation*, das in den Papieren Tolands aufgefunden wurde, Kenntnisse der Freimaurerei und spezielle personelle Kontakte abzuleiten.¹⁴⁹ Auch der deutsche Philosoph und Freimaurerforscher Klaus Hammacher neigt zur Annahme einer Wechselwirkung zwischen freimaurerischem Gedankengut und Tolands Konzeption einer Sokratischen Gesellschaft. Eine Kenntnis freimaurerischer Logenarbeiten sei bei dem britischen Philosophen nicht auszuschließen.¹⁵⁰

Azuschließen ist sie sicher nicht, aber die Annahme ist sehr spekulativ. Vor dem Hintergrund gravierender inhaltlicher Unvereinbarkeiten, wie beispielsweise zwischen theistischer Grundhaltung und antireligiöser Weltsicht, reduzieren sich die Gemeinsamkeiten letztendlich auf formale Gestaltungsmittel, die gemeinsamen zeitgeschichtlichen Einflüssen und Bezugspunkten geschuldet sind. Albert Lantoin äußert im Großen und Ganzen dieselbe Auffassung. Wenn er in seinem Buch *John Toland. Un précurseur de la franc-maçonnerie* (1927) den britischen Philosophen dennoch als Vorläufer der Freimaurerei bezeichnet, so tut er dies lediglich in Anspielung auf die französische Freimaurerei seiner Zeit und betont damit die Aktualität einiger von Toland beschriebener Ritualbausteine. Auch er schließt direkte zeithistorische Bezüge aus, betont jedoch Tolands Einfluss auf die Entwicklungen der Freimaurerei auf dem Kontinent. Die Interferenzen seien keineswegs nur formaler Natur, vielmehr zeige sich Tolands Einfluss in einer konsequent deistischen und politisch radikaleren Auslegung der Freimaurerei.

Toland ist im zeithistorischen englischen Kontext – hierin schließe ich mich Ludwig Fensch an – vornehmlich als ein frühes Parallelphäno-

148 Stephen H. Daniel: *John Toland. His Methods, Manners, and Mind*, Kingston, Montreal 1984, S. 213f.

149 Jacob, *Living the Enlightenment*, S. 91ff.

150 Klaus Hammacher: *Einübungsethik. Überlegungen zu einer freimaurerischen Verhaltenslehre*, Schriften der Forschungsloge Quatuor Coronati Bayreuth, Nr. 45/2005, Anmerkung 23, S. 161.

men zur Freimaurerei zu lesen, als eine andere Antwort auf das Erbe der englischen Glaubenskriege und das Bedürfnis alternativer Gemeinschaftsbildung.¹⁵¹ Der historische Widerstreit von Gewissens- und Habitusethik und die sich herausbildende Marktgesellschaft bilden für Toland wie für die Gestalter der modernen Freimaurerei des ersten Drittels des 18. Jahrhunderts einen gemeinsamen zeitgeschichtlichen Kontext. Ob schon Toland religiöse und politische Grundsatzfragen wie auch Probleme der modernen Gemeinschaftsbildung auf eine sehr eigene Weise verhandelt, vermag diese den Blick auf die frühe britische Freimaurerei als Trägerin einer modernen Habitusethik in besonderer Weise zu schärfen.

Die gemeinschaftliche *energy of practice*

Bei Tolands Pantheistenclub und der frühmodernen Bruderschaft der Freimaurer in England handelt es sich um zwei alternative Operationalisierungsversuche moralphilosophischer Ansätze, die sich aus der Erfahrung der englischen Glaubenskriege heraus von konfessionellen Dogmen und Zuordnungen distanzieren und frömmigkeitsgeschichtliche Ursachen für die Auseinandersetzungen aufdecken. Vor dem Hintergrund der erlebten Gefahren einer Zurückgeworfenheit auf das individuelle Gewissen ohne Außenhalt ergründen sie neue Möglichkeiten der Durchsetzung ethischer Standards, in denen Formen der Gemeinschaftsbildung eine zentrale Rolle spielen. Über die neuen Gemeinschaften soll eine *force of morality* zur Wirkung kommen, die substitutiv oder zumindest contrainduktiv die Unzulänglichkeiten des menschlichen Gewissens und der menschlichen Urteilskraft ausgleichen soll. Dabei bietet sich eine funktionelle Differenzierung von Götterlehre und funktionalen Bedürfnissen der Konstitution von Gemeinschaft an. Für diese Neuerung haben, so scheint es, die Freimaurer im Laufe des 18. Jahrhunderts in England im gemeinsamen Ringen um eine Vereinbarkeit der Gegensätze die schlüssigere und praktikablere Lösung gefunden.

Innerhalb der Freimaurerei werden Möglichkeiten der gesellschaftlichen Einflussnahme im 18. Jahrhundert programmatisch bestimmt und sukzessive ausformuliert. Tolands Entwurf eines Sokratischen Bundes mit ritueller Formel kann als ein alternativer Vorstoß gelten, der markante strukturelle Ähnlichkeiten aufweist, dem eine vergleichbare Wirkung jedoch verwehrt blieb. Dies berührt die Frage der konkreten Wirkmacht, sowohl hinsichtlich einer persönlichen Aneignung sittlicher Grundsätze als auch der gesellschaftlichen Strahlkraft ethischer Konzepte.

151 Fensch in seiner Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung von Tolands Pantheistikon. Toland, Pantheistikon, S. 80.

Gegenüber Tolands Stiftungsversuch eines Sokratischen Bundes, der in politischer und religiöser Hinsicht weitaus radikalere Züge ausweist, hat sich die Freimaurerei als gesellschaftlich anschluss- und ausbaufähiger gezeigt. Dies vermutlich zum einen, weil von Beginn an ein offenes Konkurrenzverhältnis zu politischen und kirchlichen Instanzen weitestgehend vermieden wurde. Mit leidenschaftlichen Versicherungen der Staatstreue und des Patriotismus distanzieren sich die *Moderns* von als subversiv eingestuften kontinentalen Spielarten der Freimaurerei, die die utopische Rhetorik der englischen Maurerei politisch wenden und sie damit unter den Verdacht subversiven Handelns bringen.¹⁵² »Die unauf richtigsten Gegner des freimaurerischen Systems können nicht anders«, schreibt Thomas Bradshaw,

»als anzuerkennen, in welchem Maße seine einfachen und ursprünglichen Institutionen dies wichtige Ziel befördert haben. Dieses System, welches die unsten Ergüsse moralischer Zuwendung verdichtet, damit sich seine Wärme allgemeiner und gleichmäßiger verteilt, ist dem menschlichen Intellekt ein wertvoller Wegweiser; und es muss offensichtlich sein, dass die Prinzipien der Brüderlichkeit, die »die Liebe unseres Nächsten« mit den Vorzügen der Wissenschaft bekleidet, dem Wohlstand keines Staates, in dem sie praktiziert werden, zum Nachteil gereichen können.«¹⁵³

Zum anderen können *Gentlemen Masons* äußerst erfolgreich an etablierte Strukturen und symbolische Praktiken aus der Handwerkskultur anknüpfen. Gegenüber eben diesen performativ-symbolischen Praktiken hegt Toland – wohl wissend, dass er selbst nicht ganz auf sie würde verzichten können – schwere Vorbehalte. Er hadert nicht nur mit ihren poetisch-mythischen Elementen. Toland spricht im Vorwort zum *Pantheistikon* offen seinen generellen Argwohn gegen die Gewohnheit – die *tyranny of custom* – aus, welcher er in seinen *Briefen an Serena* bereits eine klare Absage erteilt hat. Innerhalb der von ihm autonomieethisch propagierten »furchtlosen Selbstbestimmtheit« haben Momente einer vom Verstand abgeköpften Verinnerlichung keinen Platz.¹⁵⁴

152 Jacob, *Living the Enlightenment*, S. 65.

153 »The most *uncandid* opponents of the Masonic system cannot but acknowledge the high degree in which its *simple* and *genuine* institutions have promoted this important object. That system which concentrates the desultory effusions of *moral sympathy*, that the warmth of its influence may be more generally and equally distributed, gives a valuable direction to the intellect of man; and it must be obvious, ~~that~~ the *principles of brotherhood* which invest »the love of our neighbour« with the attractions of science, can be injurious to the prosperity of no state in which they are propagated.« »On the Masonic Character, Essay VI«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, Oktober 1797, S. 250.

154 Toland, *Pantheistikon*, S. 88.

Im Gegensatz dazu verschmelzen innerhalb der Freimaurerei zwei Formen der Wissensaneignung, die intellektuelle Verstandesarbeit und die Ausbildung eines intuitiven Körperwissens. Beide ziehen Anstöße zur Ausbildung neuer Verhaltensschemata aus der initiatorischen Praxis der Gemeinschaft. Die freimaurerische Habitusetik basiert auf der Annahme eines engen Wechselverhältnisses von objektiv-institutioneller gesellschaftlicher Handlungsnormierung und subjektiv umgesetzter, eingekörperter Handlungsregulierung, dem Habitus. Die Sitten gehören »als ethische Bestimmung im engeren Sinne wie Brauch, Konvention und Herkommen zum einen, wie der Bereich der Tugenden, der richtigen und anerkannten Verhaltensweisen zum anderen und wie die sozialen und politischen Institutionen zum dritten zum Ethos.«¹⁵⁵ Sie beanspruchen die präreflexive Anerkennung einer für alle verbindlich vorgefundenen Lebensform, deren institutionell verankerte Handlungsregeln und -muster sich ein jedes Mitglied der Gemeinschaft anzueignen hat.

Diese Form der präreflexiven Aneignung ist mit dem autonomieethischen Ansatz Tolands nicht zu vereinbaren. Letzterer führt zwar das bürgerliche Gesetz an und betont sowohl seine Notwendigkeit als auch die Dringlichkeit seiner Befolgung. Ohne »diese gibt es kein Eigentum und keine Sicherheit«, verkündet der Vorsitzende im dritten Abschnitt der Toland'schen Formel. Und die Antwort der Gemeinschaft lautet: »Wir sind deswillen Knechte, damit wir Freie sein können.«¹⁵⁶ Damit verweist er auf die erstmalig bei Locke formulierten Schutzaufgaben des Staates, die die Voraussetzung für die Sicherung des Eigentums und damit auch die bürgerlichen Freiheitsrechte gibt. Abgesehen von diesem kurzen Hinweis dient es ihm jedoch lediglich als Gesetzesmetapher für die stoische Vernunft. »Das wahre Gesetz ist die gesunde Vernunft, welche mit der Natur übereinstimmt, in alle ausgegossen, beständig, immerwährend ist.«¹⁵⁷ Verbote und Befehle verbleiben bei ihm auf einer metaphorischen Ebene, ohne zwingenden Einfluss. Vorherrschend scheint innerhalb der verabsolutierten Denk- und Handlungsfreiheit allein das Gebot der Rücksichtnahme auf die mit Unverstand gesegneten Volksgenossen.

Die *Masonicus*-Texte hingegen bringen sehr klar den Wunsch eines aktiven Hineinwirkens in die Gesellschaft innerhalb ihrer bürgerlichen Gesetze zum Ausdruck. Die Bemühungen des Freimaurers sollen in einem habituell verankerten, besonnenen Handeln und der Fähigkeit zur Selbstregulation resultieren. Das in den Persönlichkeitsstrukturen veran-

155 Wolfgang Kersting: Stichwort »Sitte«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 9, Darmstadt 1995, Spalte 898.

156 Toland, Pantheistikon, S. 138.

157 Ebd.

kerte angemessene Verhalten soll sich positiv auf das gesellschaftliche Umfeld auswirken.

Die Einübung und Erfüllung dieser Anforderungen setzten im freimaurerischen Kontext spezifische Rahmenbedingungen voraus. So hält auch der unter dem Pseudonym *Masonicus* publizierende Autor Thomas Bradshaw zur Verhaltensregulation die individuelle Orientierung an sozietairen Satzungen für unabdingbar und stellt diese Regeln als Ableitungen und praktische Folgerungen aus den Gesetzen der Natur dar, welche als universelle Wahrheiten eine allem übergeordnete Instanz bilden. Obwohl limitierter in ihrer Reichweite und relativ in ihrer Funktion als die Naturgesetze, verdienten gesellschaftliche Regeln und Prinzipien gleichermaßen das Einverständnis und die Anerkennung aller Mitglieder der Gemeinschaft.

»Diesen Naturgesetzen gilt die Aufmerksamkeit und Beobachtung des Maurers, aus ihnen leitet er die Prinzipien seiner Wissenschaft ab; und in der Anwendung dieser Prinzipien zum Nutzen der Gesellschaft besteht die hervorragende Leistung seiner Kunst. Die Basis für einen starken Charakter legt sowohl die Imitation als auch die Habitusbildung (*habit*); und seine Dauerhaftigkeit wird bestätigt durch andauernde Aufmerksamkeit auf Objekte dieser Art. Von diesem Globus, dem Werk des großen Architekten des Universums, und seinen Bewohnern, den Mitgliedern einer weltumspannenden Familie, wurde der erste große Plan des Systems abgeleitet. Die Dunkelheit, das Emblem der Ignoranz und des Vorurteils, wird uns durch das Licht (der zwei großen Objekte des Universums) vorgeführt, die in angenehmster Mannigfaltigkeit durch das Medium unserer Sinne auf unsere Fähigkeiten (ein)wirken und unserer Beobachtung die eindeutigsten Beweise präsentieren, dass Ordnung und Unterordnung immer zwei der vordersten Regeln der Natur und der Gesellschaft waren und sein werden. [...] Während der echte Maurer innerhalb seiner Sphäre wirkt, ist er ein Freund einer jeden Regierung, die ihr Schutz angedeihen lässt und besonders jenem Land verbunden, in welchem er seinen ersten Atemzug tat.«¹⁵⁸

158 »These [laws of nature, K.H.] are the objects of the Mason's attention and observation, from which he collects his principles of science; and in the application of those principles to the useful purposes of society consists the chief excellence of his art. The foundation of a strength of character is established by imitation, as well as by habit; and its durability confirmed by a constant attention to objects of that cast.

From this globe, as the work of the great Architect of the Universe, and from its inhabitants, as members of one universal family, arose the first grand outline of the system. Darkness, the emblem of ignorance and of prejudice, is exhibited to us by the light (from the two great objects in the universe) operating upon our faculties through the medium of our senses, in the most agreeable variety, and displaying to our observation the most unequivocal proofs, that order and subor-

Die Bezugnahme auf Naturprinzipien universeller Harmonie und die Loyalität gegenüber traditionellen Prinzipien gesellschaftlicher Differenzierung treten hier in ein zutiefst widersprüchliches Verhältnis zueinander, das den taktischen Grundzug dieser Herleitung bloßlegt. Der scheinbar bornierte und reaktionäre, wenn nicht gar zynische Begründungsversuch sozialer Hierarchie, der sich hier nicht leugnen lässt, hat seine Ursachen in der konkreten zeitgeschichtlichen Verfasstheit der britischen Freimaurerei zum Ende des 18. Jahrhunderts und ihrer Positionierung gegenüber ihren kontinentalen Spielarten. Angesichts der bürgerlichen Revolutionen, die in den späten achtziger Jahren auf dem Kontinent toben – in Amsterdam, Brüssel und vor allem Paris –, liefert Bradshaw eine konservativ-aristokratische Verteidigung der herrschenden gesellschaftlichen Rangordnung und maliziöse Begründung der Hierarchie als Anlass des Wohlwollens. Er vertritt damit die typische Haltung der englischen *upper-middle-class*, von der die Freimaurerei durchdrungen ist und die in ihrer aristokratischen Haltung den *status quo* verteidigt.

Vor dem Hintergrund jener am Ende des Jahrhunderts florierenden Philosophie der Menschenrechte, der schriftlichen Fixierung von Staatsverfassungen und dem Aufscheinen verschiedener Alternativen zur stratifizierten Gesellschaft muss die Haltung dieses Freimaurers auf den heutigen Leser besonders reaktionär wirken. Und tatsächlich ist diese Verteidigungshaltung nur im Kontext der konkreten zeitgeschichtlichen Verfasstheit der britischen Freimaurerei, nämlich der Auseinandersetzung mit den *Antients*, die zunehmend neue Mitglieder aus der unteren Mittelschicht aufnehmen, und ihrer Positionierung gegenüber kontinentalen Spielarten der Freimaurerei zu verstehen.

Als Vertreter der *Moderns* verteidigt Bradshaw Kooperation und Brüderlichkeit als Idealvoraussetzungen der *Commercial Society* nur unter einschränkenden Prämissen: Die Freimaurerei biete die für den zwischenmenschlichen Umgang notwendigen Grundregeln und halte sie so einfach, dass es jedermann möglich sei, sie zu verstehen und zu befolgen.

»Die Bräuche, Prinzipien und Praktiken der Freimaurerei bestechen durch ihre Einfachheit, Gleichförmigkeit und Universalität: sie sind nicht zahlreich, aber eindrucksvoll: sie tendieren eher dazu, den Menschen bescheiden und wohl unterrichtet zu machen als überheblich und pedantisch, den Maurer darauf zu verweisen, was schmückt und nützlich als auf jenes, was unbedeutend und insignifikant ist – sich fernzuhalten von den sklavischen Auswirkungen der Igno-

dination ever were, and ever will be, two of the first laws of nature and of society. [...] While the real Mason acts within this sphere, he is a friend to every government which affords him protection; and particularly attached to that country where he first drew breath.« »On the Masonic Character, Essay II«, in: *Scient. Mag.*, Bd. VIII, Juni 1797, S. 339-341, hier: S. 339.

ranz und des Vorurteils und jene ungebundene Zuneigung zu Unabhängigkeit und wahrem Wissen zu pflegen.«¹⁵⁹

Obwohl verständlich und eingängig, bliebe die Kompetenz zur Praktizierung der Freimaurerei jedoch einer kleinen gesellschaftlichen Elite vorbehalten.

»Die Gesellschaft schließt in ihrem Kreis neben anderen zwei Arten von Menschen ein, die von besonderem Interesse sind: die arbeitsame Mehrheit und einige wenige, die über Freizeit und besondere Talente verfügen. In der einen besteht ihre Stärke, in der anderen ihre Weisheit. Aus ihren gemeinsamen Anstrengungen innerhalb der ihnen eigenen Sphären resultieren Harmonie, Ordnung und Einmütigkeit. Durch die Herablassung der letzteren als Beitrag zur Beförderung der ersteren vereinigen sich beide eigennützig in einem universalen Plan und befördern damit Wohltätigkeit, die den Anfang und das Ende der Maurerei darstellt.«¹⁶⁰

Unter Berufung auf einen leider nicht näher bezeichneten deutschen Autor, schlüsselt er die Rechte und Pflichten dieser wohlständigen, gesellschaftlichen Elite auf:

»Der Mann von Reichtum und Qualität sollte sich dem Studium hingeben und alles daran setzen, die Geheimnisse der Natur und die Wahrheiten der Philosophie so tief wie möglich zu ergründen, die Prinzipien unserer Pflicht und unser Ende; sein Gedächtnis mit dem Wissen der Antike auffrischen und alles Bemerkenswerte seiner eigenen Zeit aufschreiben, kurz, sich damit beschäftigen, seinen Geist auf die Aneignung verschiedener Wissenschaften vorzubereiten, welche er entweder in einem nachdenklichen oder aktiven Leben nutzt. Er sollte bemüht sein, die Ergebnisse seiner Studien in einer der Masse verständlichen

159 »The customs, principles, and practices of the former [of freemasonry, K.H.] are strongly characterized by simplicity, uniformity, and universality: they are not numerous, but they are impressive: they tend rather to make men humble and well-informed, than presumptuous and pedantic; to point out to a Mason rather what is ornamental and useful, than what is trifling and insignificant – to beware of the slavish effects of ignorance and of prejudice, and to cherish an unbounded affection for the independency of real knowledge.« »On the Masonic Character, Essay III«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, Juli 1797, S. 35.

160 »Society contains within this circle, among others, two descriptions of men, objects of particular notice: the industrious *majority*, and the *few* who are possessed of leisure and talents. In the one consists its *strength*, in the other its *wisdom*. From their united endeavours, each moving within its sphere, result harmony, order, and unanimity. By the condescension of the latter toward the advancement of the former, they interestedly unite in one universal plan, and thereby promote benevolence, which is the *beginning* and *end* of Masonry.« »On the Masonic Character, Essay V«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, September 1797, S. 177.

Sprache zu fassen, ohne zu vergessen, dass ihrer Hände Arbeit sie zeitlich derart beansprucht, dass sie von der Kopfarbeit gänzlich ausgeschlossen sind. Die gewöhnlichen Menschen arbeiten ihm nicht nur zugunsten seines Wohlstandes zu, sondern in Erwartung dieser und anderer Hilfszuwendungen; sie bescheren ihm, indem sie ihn mit dem Nötigen und Angenehmen des Lebens versorgen, jene Freizeit, die ihm ohnedem nicht zukäme. Würde er sich aber auf eine Art und Weise verhalten und ausdrücken, die sie nicht verstehen, und sich selbst auf eine Weise zur Schau stellen, die ihnen weder Instruktion noch Vergnügen bereitet, dann verdient er kaum, dass sie sich für ihn abrackern.«

Es sind Stolz, Vorurteil und selbstische Leidenschaften und Neigungen, die die Gesellschaft trennen und enteinen, den Segen verdrehen und die zuträglichen Auswirkungen von Rang und Würde zerstören. Der erkennende Maurer muss wissen, dass, hätte es Rang und Würde nie gegeben, so wäre auch eines der ersten großen Prinzipien der Maurerei, die Ausübung der Wohltätigkeit (*practice of benevolence*), nie in Gang gesetzt worden. Wo die verschiedenen gesellschaftlichen Klassen von Menschen in der Gesellschaft verschiedene Ansichten und Interessen vertreten, wird Eigennutz schnell ihre Verbindung und Blüte brechen und Unverschämtheit nach sich ziehen, die in kurzer Zeit jedes Prinzip des Respekts und des Wohlwollens verbannt. Gleichheit wird es dann nur dem Namen nach, aber nicht in Wirklichkeit geben. Drehen wir das Bild einmal herum. Die Maurerei schätzt seit jeher Ordnung, Unterordnung und wahren Respekt von Rang und Würde in der Gesellschaft als reale praktische Prinzipien der Freiheit. Prinzipien, die sich nicht praktisch umsetzen lassen, die unerprobt und unbewährt sind, waren ihr schon immer fremd.«¹⁶¹

- 161 »The man of riches and of quality ought to apply himself to study, and endeavour to penetrate as far as possible into the secrets of nature, and the truths of philosophy; into the principles of our duty and the end of our being; to enrich his memory with the wisdom of antiquity, and note down every thing remarkable in his own age. In a word, to be occupied in preparing his mind, by the acquisition of the multiplicity of sciences, either for a life of reflection or of activity. To communicate the result of his inquiries in a language intelligible to the bulk of the people, remembering that the labour of the *hands* engages so closely their time, as must entirely preclude them from the labours of the *head*. It is in expectation of this, and of other good offices, and not merely for the sake of his wealth, that the plebeians labour to render him comfortable; and by supplying him with the necessaries and conveniences of life, procure him that leisure which he could not otherwise enjoy. But were he to conduct or to express himself in a manner which they do not understand, and attempt to display what of consequences could afford them neither instruction nor amusement, he would deserve but little, that they should toil in his behalf.«

It is pride, prejudice, and the selfish passions and affections, which divide and disunite men in society, pervert the blessings and destroy the beneficial effects of rank and distinction. The discerning Mason must know, that if rank and distinction had never existed, one of the first grand principles of Masonry, that of enforcing the practice of *benevolence*, had never been put into action. Where the

Masonicus verweist damit auf eine Praxisverpflichtung der oberen Gesellschaftsschichten zum gesamtgesellschaftlichen Nutzen. Um aber die so genannten minderbemittelten Ränge zu erreichen und die verschiedenen gesellschaftlichen Schichten im Sinne einer umfassenden Reformation des Verhaltens und der Manieren zu durchdringen, bedarf es einer besonderen *praktischen Wirksamkeit*. In dieser soll freimaurerisches Handeln, das Vorbildlichkeit zu erlangen vermag, nicht nur individuell verankert, sondern in seiner Beispielfähigkeit auch auf andere übertragen werden.

»Die erfolgreichste Methode Wissen zu vermitteln, wird daher sein, die verschiedenen Gemütsarten, denen der menschliche Geist unterworfen ist, zu befragen und Wissen in jener Form und zu jenen Anlässen einzuschärfen, die der Hervorbringung von praktischer Wirksamkeit (*energy of practice*) besonders zuarbeiten.

Diese Überlegungen entgingen auch nicht der Weisheit des spartanischen Legislators, der, wie wir informiert sind, als er ein Gesetz herausgab, nach welchem es verboten war, seine Institutionen zu kopieren, folgende Erklärung abgab: »Was immer die Kraft und Effektivität besitzt, eine Stadt glücklich und tugendreich zu machen, sollte sich habituell in die Herzen und Umgangsformen der Menschen einprägen (*impressed by habitual culture*), um ihre Charaktere unauslöschbar zu machen; und Wohlwollen und Beispiele sind wirkungsreicher als jede andere Form des Zwanges, der man den Mensch unterwerfen kann, denn auf diese Weise wird nicht nur ein jeder sein eigenes Gesetz, sondern unterstützt auch sein Land, indem er anderen ein leibhaftiges Gesetz wird.«¹⁶²

different classes of men in society have distinct views and interests, their selfishness will shortly break their connection and pride, and consequent insolence, as shortly banish every principle of *respect* and *good-will*. Equality will exist then in *name*, but not in *reality*. Give me the reverse of the picture. Masonry has ever cherished order, subordination, and true respect for rank and distinction in society as the real *practical* principles of Freedom. Principles not reducible to practice, untried and unapproved, have been always foreign to its purposes.«
 »On the Masonic Character, Essay V«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, September 1797, S. 178f. Leider wird der Autor – wie so oft im 18. Jahrhundert – ohne namentliche Nennung zitiert, welche eine konkrete Bestimmung des Austausches zwischen englischen und deutschen Philosophen und Reformern zuließe.

- 162 »The most successful method of communicating knowledge will, therefore, be, to consult the various degrees of temperament to which the human mind is subject, and to inculcate the lessons of wisdom in those forms, and upon those occasions, which are peculiarly adapted to produce the *energy* of PRACTICE. These considerations did not escape the sagacity of the Spartan legislator, who, we are informed, made the following declaration, when he promulgated the particular law by which his institutes were *forbidden to be copied*: »That whatever was of peculiar force and efficacy towards rendering a city *happy* and *virtuous*,

Beiden, sowohl Toland als auch den freimaurerischen Vordenkern, geht es um eine *Verleiblichung* selbst formulierter Gesetze, innerhalb welcher soziale Gemeinschaften eine Vorreiterrolle spielen sollen. Beide berufen sich auf ein anthropologisches Grundbedürfnis der Menschen, sich zusammen zu schließen.¹⁶³ Wie bereits im ersten Teil der vorliegenden Studie hervorgehoben, schließen über den Markt vermittelte Gesellschaftsstrukturen und Gemeinschaftsbildung einander strukturell aus. Doch die Vereinzelung in Konkurrenz innerhalb der sich herausbildenden Marktgemeinschaft scheint das Bedürfnis hervorzubringen und zu verstärken, einer schleichenden Atomisierung der Gesellschaft entgegen zu wirken. Geselligkeit wird als Grundprinzip menschlicher Kultur und genuiner Wesenszug des Menschen hervorgehoben, aus denen sich moderne Gemeinschaftsbildung ableiten lässt. Staatliche Gesetze sichern die Eigentums-, Persönlichkeits- und Freiheitsrechte des Bürgers, der in der esoterischen Lehre einen geheimen Schutzraum gegen den Totalitarismus religiöser Glaubenssysteme öffnet, um Alternativen zu kirchlichen Strafandrohungen zu suchen. In einem modellhaften Laboratorium des Zukünftigen werden hier neue Verhaltensweisen erprobt und verinnerlicht, die anschließend auf das allgemeine gesellschaftliche Leben übertragen werden sollen.

In ihrer Begründung der Trennung einer eso- und einer exoterischen Sphäre des gesellschaftlichen Lebens unterscheiden sich die beiden hier diskutierten Entwürfe jedoch fundamental. Das Spannungsfeld antiker und moderner Gesellschaft reflektierend, entscheidet sich Toland – mit dem Ausschluss der ihm ›verhassten und unverständigen Volksmasse‹ – für den gelehrsamten Rückzug einer *vita contemplativa* nach antikem Vorbild. Die Rückzugsposition eines von der ›profanen‹ Welt enttäuschten Philosophen, der Kontemplation und zweckfreien Weltbezug lebt, steht zu der Forderung eines Praxisbezugs der gelehrten gesellschaftlichen Elite im Widerspruch. Dieser ist das grundlegende Problem der philosophischen Gemeinschaft, über das der Toland'sche Entwurf ins Schwanken gerät. In der Melange seines philosophischen Eklektizismus bleibt Tolands eigene Position unklar.

Konträr dazu strebt die Freimaurerei Bradshaw'scher Couleur innerhalb der Neujustierung des Verhältnisses von Spiritualität (*contemplatio*)

ought to be impressed by *habitual culture* on the hearts and manners of men, in order to make the characters indelible; and GOOD-WILL and EXAMPLE were more powerful than any other mode of constraint to which men could be subjected; for by means of them every one became not only the law unto himself, but truly assisted his country, and became a *living law* unto others.« On the Masonic Character, Essay VI«, in: *Scient. Mag.*, Bd. IX, Oktober 1797, S. 250.

163 Toland, Pantheistikon, S. 90.

und praktischer Lebensform (*vita activa*), welches vor dem Hintergrund einer radikalen Aufwertung des Arbeitsbegriffs und bürgerlicher Geschäfte ein Kernproblem der modernen Gesellschaft ausmacht, eine Einheit von *vita contemplativa* und *vita activa* an. *Vita activa*, nach Aristoteles verstanden als eine Lebensform, die einem Freien, d.h. jemandem, der nicht auf seiner Hände Arbeit angewiesen ist, zugesteht, sich politisch zu betätigen. Vor dem Hintergrund einer neuen Elitekultur, eines neuen unbekannten Reichtums und Überflusses, der neue Freiräume der Freizeitgestaltung und des gesellschaftlichen Engagements öffnet, geht es Freimaurern wie Thomas Bradshaw um die Aktivierung neuer gesellschaftlicher Potentiale.¹⁶⁴ Sie wollen den gesellschaftlichen Rangstreit durch eine gemeinsame Praxisverpflichtung der Oberschichten, Gelehrten und Arbeiter überwinden, um im Zusammenspiel der Kräfte soziale Differenzen aufzuheben.

In seiner doppelten Philosophie bestimmt Toland, die Mitglieder des Bundes sollen ihre Gedanken nach der Gemeinschaft, ihre Worte nach dem Volk richten. Zum einen ist es die subversive Stellungnahme gegenüber dem Staat und der Kirche, zum anderen eine recht fleischlose, rational kalkulierte liturgische Praxis des Bundes, die dazu beitragen, dass sein Entwurf nicht wurzelt. Hinzu kommt eben diese *reservatio mentalis*, die als esoterisches Zugeständnis Tolands Glaubwürdigkeit in Frage zu stellen scheint, vor allem, da die konkreten Wirkmechanismen innerhalb der angekündigten Selbstverbesserung und der konkrete Vorgang der habituellen Eintragung in die Gesellschaft, der die Gesellschaft zum wertvollen gesellschaftlichen Korrektiv machen soll, bei Toland konzeptionell merkwürdig unterbeleuchtet bleiben. Einer Abscheu gegen religiösen Fanatismus aus der Erfahrung der Glaubenskriege heraus folgend, leitet er sein antiklerikales Postulat der Erkenntnis des Göttlichen in jedem einzelnen aus der epikureischen Kritik der Religion ab. Toland liefert eine liturgische Vorlage für die gemeinschaftliche Vergewisserungsarbeit; die Konkretisierung praktischer Konsequenzen und Gesetzmäßigkeiten bleibt jedoch aus, sodass letzten Endes unklar bleibt, wie sich diese Ansätze zu einer anderen Form des Zusammenlebens auf den gesellschaftlichen Alltag übertragen ließen. Das mag in seiner Persönlichkeitsstruktur begründet liegen. Toland ist ein zu aufrührerischer und unruhiger Geist, als dass er als Sektenführer taugte, und verbleibt Ideengeber.

Bürgerliche Freiheiten sind letzten Endes als *die* Freiheit zu verstehen, »sich selbst objektive Wertmaßstäbe zu setzen, das heißt den moralischen Verhaltensnormen zu folgen, die sich aus diesen Wertmaßstäben

164 Vgl. Jacob, *Living the Enlightenment*, S. 53.

ergeben«. ¹⁶⁵ Die freiwillige Selbstbeschränkung gilt in der Freimaurerei als eine Form bürgerlicher Autonomie und ist gleichzeitig die Grundbedingung der Setzung neuer moralischer Standards, die sich im Gefüge von Wertmaßstäben, Wertobjekten und Wertungsverhalten konkretisieren. Ohne einen Verpflichtungscharakter, der sich aus einem Leben in einem Gefüge von Zuschauerpositionen und die Anbindung an eine numinose Quelle des Lebens ergibt, bliebe die Setzung von Wertmaßstäben wirkungslos.

Einübungs- oder Habitusethik - Ansätze zur Bestimmung der freimaurerischen Ethikkonzeption

Enge Berührungspunkte ergeben sich zwischen dem hier vorgelegten Versuch, die ethische Konzeption der Freimaurer als eine spezifische Habitus-Ethik zu beschreiben, und dem von Klaus Hammacher entwickelten Modell einer *Einübungsethik*, welche die Eigenart einer als Verhaltenslehre begriffenen konkreten Ethik der Freimaurer zur Geltung bringen soll. Bereits in den wichtigen Aufsätzen »Über rituelle und symbolische Beherrschung verantwortungsvollen Handelns« (1976) und »Vom Sinn des Rituals« (1982) hat Hammacher den operativen Zusammenhang von Ritual und praktizierter Ethik innerhalb der Freimaurerei erkundet. Das Praktizieren der Ethik sei nicht eine nachträgliche Anwendung ethischer Postulate, sondern die eigenwertige Erfahrung und Verwirklichung des Einzelnen als moralisches Wesen.

»Wäre es der Maurerei lediglich um die richtigen Ideen für eine Verbesserung der Menschen durch die Entwicklung einer Ethik zu tun, so würde sie sich nicht von der philosophischen und politischen Ethik hinsichtlich der Praktiken, diese öffentlich durchzusetzen, unterscheiden. Sie muss deshalb auf eine andere Art ethischer Verwirklichung zielen. Diese aber ist im Ritual zu finden.« ¹⁶⁶

165 Giuliano Di Bernardo: Die Freimaurer und ihr Menschenbild. Über die Philosophie der Freimaurer, Wien 1996, S. 61.

166 Klaus Hammacher: »Vom Sinn des Rituals«, in: ders.: Einübungsethik. Überlegungen zu einer freimaurerischen Verhaltenslehre, Festschrift zum 75. Geburtstag des Autors, herausgegeben von der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft e. V. und der Forschungsloge Quatuor Coronati, Bayreuth, Nr. 808 der Vereinigten Großlogen von Deutschland, Bruderschaft der Freimaurer, Bayreuth 2005, S. 60 (Schriftenreihe der Forschungsloge Quatuor coronati, Bayreuth Nr. 42/2005).

Dass die Freimaurerei trotz anderweitiger Formen so unbedingt am Ritual festgehalten hat, erklärt Hammacher aus der Grunderfahrung, »dass nämlich eine ethische Haltung nicht durch Einsicht in ihre Grundsätze verwirklicht wird, und dass deshalb richtige Grundsätze ihre Verwirklichung nicht durch irgendwelche Mittel (heute sagt man Strategien) erreichen können, sondern durch *Einübung* und immer wiederholter Arbeit an sich selbst«. ¹⁶⁷ Das Ritual wird als eine Matrix der Einübung begriffen. Es geht um die Einübung von ethischen Handlungen im Ritual: »[...] konkret darum, durch genaue Ausgestaltung der mit unseren Haltungen, Zeichen und Worten zum Ausdruck gebrachten Gefühle, zu lernen, diese zu beherrschen«. ¹⁶⁸ Beherrschen ist hier nicht im Sinne von unterdrücken, sondern von meistern zu verstehen. Dies soll ebenso »über die Körperfunktionen, über ihre Äußerungsformen in Gesten und Bewegungen und nicht zuletzt auch im sprachlichen Ausdruck« erreicht werden. ¹⁶⁹ Hammacher gibt folgende Definition einer Einübungsethik, die er als das »älteste ethische Konzept« bezeichnet, das vor allem auf Aristoteles zurückgeführt wird. »Eine solche kommt ohne Imperative, Vorschriften und Gebote aus und stellt es nur darauf ab, gewisse in Tugendbegriffen gefasste Vorstellungen von vorbildlichen Verhaltensweisen durch Einübung zu vermitteln«. ¹⁷⁰ Die These von Aristoteles als dem Vater der Einübungsethik wird durch folgende Maxime belegt, in der der Sinngehalt der *Nikomachischen Ethik* gleichsam *in nuce* zusammengefasst erscheint: »Für die Tugend aber bedeutet das Wissen wenig oder nichts, das andere dagegen, was nur durch fortgesetzte Übung der Gerechtigkeit und Mäßigkeit erworben wird, bedeutet nicht wenig, sondern alles.« ¹⁷¹ Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass bei Aristoteles ethische Haltungen nicht im Ritual, sondern durch aktive Teilnahme im sozialen Verkehr nicht nur eingeübt, sondern auch permanent (aus)geübt werden müssen. Andererseits ist auch zu fragen, ob sich die aristotelische Habitus-Ethik auf eine Lehre von den Verhaltensgewohnheiten reduzieren lässt. Hammacher schreibt: »Gewohnheiten, die – wie Aristoteles es für die Ethik bestimmend sah – zu einer festen Grundhaltung (Hexis) werden, bezeichnen wir heute als Verhalten.« ¹⁷² *Hexis* (lat.: *habitus*) im aristotelischen Sinne ist aber mehr als Verhaltensgewohnheit, worauf im 18. Jahrhundert bereits Henry Home Lord Kames hingewiesen hat. Zum

167 Ebd., S. 61.

168 Ebd., S. 60.

169 Ebd., S. 61.

170 Ebd., S. 13.

171 *Nik. Eth.* 2, 3, 1105b, S. 32.

172 Klaus Hammacher: »Verhaltenslehre als Einübungsethik«, in: *ders., Einübungsethik*, S. 89.

tiefere[n] Verständnis der Begriffe Einüben und Üben hat Hammacher auf den Philosophen Otto Friedrich Bollnow hingewiesen, auf dessen Schrift *Vom Geist des Übens* (1978) er sich ausdrücklich beruft. Bollnow geht vom Doppelsinn des Übens als Einüben einer Tätigkeit und als deren Vollzug (Ausüben) aus. Bevor praktisch jede Tätigkeit als Gegenstand des Übens auftrat, waren nach Auskunft der Sprachgeschichte zwei Bereiche als maßgeblich ausgezeichnet. Bollnow verweist hierzu auf das Grimmsche Wörterbuch:

»Zwei Sonderbedeutungen, die sich gerade aus den ältesten Belegen am deutlichsten erkennen lassen, nämlich ›den Boden bearbeiten, Ackerbau treiben‹ und ›eine gottesdienstliche Handlung begehen‹ stimmen mit der Bedeutungssphäre der Wurzel im Indischen und Lateinischen so genau überein, dass man in ihnen nicht sowohl eine Einengung des Bedeutungsumfanges sehen darf, sondern in alte Zeit zurückreichende Bedeutungszentren, aus denen das Wort im Germanischen bald herauswuchs.«¹⁷³

Die Eigenart des Übens zeigt sich in der kultischen Handlung, in der Fokussierung auf den Vollzug der Handlung selbst, die sich nicht in einer spontanen Ausdrucksbewegung äußert, sondern in einer bewusst gestalteten, in besonderer Weise stilisierten Bewegung. Das Üben einer kultischen Handlung als ihr Vollziehen gestaltet sich als Wiederholung festgelegter Formen, indem ein Handlungsschema ausgefüllt wird. Die sakrale Dimension des Übens (das noch in den Wendungen »Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit üben« fortlebt), dürfte in Hammachers Konzept der Einübungsethik eingegangen sein, das eine enge Bindung an das freimaurerische Ritual aufweist.

Übergreifend gründet Bollnow seine Philosophie des Übens auf die Differenz von Wissen und Können. Er schreibt:

»Ein Wissen kann man lehren und eine Einsicht zu erwecken versuchen. In beiden Fällen ist das Üben weder möglich noch notwendig. Das Üben ist vielmehr dort erforderlich, wo es sich um ein spezifisches Können handelt, das der Mensch erwerben soll.«¹⁷⁴

Dies bezieht sich auf Fertigkeiten im körperlichen und auch im geistigen Bereich, wie das Beispiel der Urteilskraft zeigt. Die Aneignung und Steigerung eines Könnens bedarf der beharrlichen Übung. Der hiermit ver-

173 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 11. Band, 2. Abt., bearbeitet von V. Dollmayr, Leipzig 1956, Spalte 56, zit. bei Otto Friedrich Bollnow: *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrung*, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 23.

174 Bollnow, *Vom Geist des Übens*, S. 27.

bundene Aufwand wird entschädigt durch das Beglückende des besseren Könnens; durch diese Erfahrung kann auch die Übung zu einer Quelle der Funktionslust werden. Bollnow sieht allerdings etwas Bedenkliches darin, dass das »Gekonnte« einer Leistung als Selbstzweck genossen werden kann: der Akzent verlagere sich vom Inhalt auf die Form.¹⁷⁵ Bollnow sieht die im Stolz auf das Gekonnte liegende Gefahr nicht nur in einer Entfernung vom Leben, sondern auch in einem trügerischen Besitzerstolz, der sich in der Verfügbarkeit des Könnens sonnt. Dem wird entgegengehalten:

»Bei den höheren Leistungen und vom Leben allgemein aussagbar ist [...] das Können nicht mehr als ein verfügbarer Besitz gegeben [...]. Das Können besteht nur zusammen mit dem Üben und ist von diesem gar nicht zu trennen. Der Mensch ist in dieser Weise das übende Wesen, das heißt ein Wesen, das sich nur in beständig wiederholtem Üben in seinem Sein erhalten kann, das erstirbt, wo es vermeintlich im Besitz seines Könnens aufhört zu üben.«¹⁷⁶

An der »erregenden Grenze von Können und möglichem Nichtkönnen« erfährt das übende Wesen in der Dialektik von Anspannung und Gelöstheit seine innere Verwandlungsfähigkeit und Freiheit.

Bollnow hat aber auch ein Problem aufgeworfen, das für das Konzept einer Einübungsethik zur Herausforderung werden muss. Der Philosoph spricht nämlich von der Unangemessenheit des Übens im zwischenmenschlichen Bezug: »Unter den Verhaltensweisen, in denen das Üben unangemessen oder gar unmöglich ist, nimmt die Beziehung zum anderen Menschen eine besondere Stelle ein.«¹⁷⁷ Wie ist nach dieser Prämisse eine Einübungsethik möglich? Die Verhaltensweise zu einem anderen Menschen üben zu wollen, heißt für Bollnow, den anderen als Material zu betrachten, an dem geübt wird. Zugleich aber fragt er, ob es nicht auch Bereiche menschlichen Umgangs gibt, »die man durchaus üben kann, ohne dabei den anderen zum bloßen Material zu entwürdigen und die, wenn in ihnen vielleicht auch nicht der echte menschliche Bezug eingeübt werden kann, doch geeignet sind, diesen vorzubereiten.«¹⁷⁸ Als solche Bereiche gelten Bollnow

»alle die Formen des zweckfreien Umgangs, die man [...] als das »gesellige Leben« zusammenfassen könnte. Hier gibt es Formen der Höflichkeit, der wechselseitigen Rücksichtnahme, der Führung des Gesprächs usw., die ausdrücklich geübt werden können und müssen. Sie haben nichts Kränkendes

175 Ebd., S. 47.

176 Ebd., S. 52.

177 Ebd., S. 98.

178 Ebd., S. 99.

mehr, weil der andere in der Gelöstheit des freien Gesprächs ja nicht ›behandelt‹ wird, vielmehr in ein gemeinsames Tun einbezogen wird und das Üben nicht auf einen äußeren Erfolg bezogen ist, sondern sich auf die Fähigkeit des Übens zurückbezieht.¹⁷⁹

Genau in den von Bollnow skizzierten Bereichen ist Hammachers Einübungsethik vornehmlich angesiedelt; er konzentriert sich auf »gesellschaftliche Umgangstugenden«. So bedeutet beispielsweise Toleranz, wird sie aus dem Begriff einer Einübungsethik verstanden, »nicht primär gleichberechtigte Anerkennung anderer Meinungen, sondern Umgangsformen zu entwickeln, die zeigen, dass man den Anderen und damit seine Meinung und die eigene aus dem gleichen Streben nach Anerkennung achtet«.¹⁸⁰ Es ist das Konzept einer »Einfachen Sittlichkeit«, womit Hammacher einen Begriff von Bollnow aufgreift und in bestimmter Weise interpretiert:

»Diese entwickelt nur verträgliche Verhaltensweisen, die durch *symbolische* Vollziehung nur die ethischen Ansprüche befriedigen müssen, soweit sie für ein Miteinander-Auskommen nötig sind. Dazu werden Verhaltensweisen, wie sie in Sitten und Gebräuchen sich im Umgang ausgebildet haben, durch Einüben in ihre Funktionsweise bewusst gemacht.«¹⁸¹

Bollnows Ausschluss des Übens aus dem zwischenmenschlichen Bezug hätte erhebliche Einschränkungen einer Habitus-Ethik zur Folge, müsste auch in Frage stellen, dass Tugenden (mit Ausnahme der sogenannten Umgangstugenden) eingeübt werden können. Zu fragen ist allerdings, ob sein Argument stichhaltig ist. Nötigt jede Einübung einer Verhaltensweise im Hinblick auf einen anderen Menschen den Übenden dazu, den Standpunkt des Technikers einzunehmen, der ein »Material« bearbeiten will? Ist allein der zweckfreie Umgang eine Zone, in der niemand versucht, einen anderen Menschen gemäß einer bestimmten Intention zu »behandeln«? Zieht jedes Hineinspielen eines Zwecks zwangsläufig die Instrumentalisierung des menschlichen Bezugs nach sich? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich Bollnows Konzept des Übens bzw. der Gegenstände des Übens in ethischer Hinsicht als zu eng erweist. Wenn sich nur isolierte Einzelleistungen üben und durch Üben zum Können bringen lassen,¹⁸² dann können auch nur begrenzte Kultur- und

179 Ebd.

180 Klaus Hammacher: »Zukunft aus Vergangenheit. Die freimaurerische ›Arbeit‹ in der heutigen Welt«, in: ders., Einübungsethik, S. 104.

181 Klaus Hammacher: »Verhaltenslehre als Einübungsethik«, in: ders., Einübungsethik, S. 97.

182 Bollnow, Vom Geist des Übens, S. 51.

Sozialtechniken eingeübt bzw. geübt werden. Vom Ansatz her ist Bollnows Begriff des Übens jedoch sehr viel reichhaltiger.

Mit der oben zitierten Definition der Einübungsethik stellt Hammacher die konkrete, praktizierte Ethik der Freimaurer in die Tradition der Tugendethik, die sich durch die Fokussierung auf die moralisch handelnden Personen von der Pflichtethik, die den Akzent auf das Handeln legt (»Wie soll ich handeln?«), durch eine andere Perspektive und Fragestellung abgrenzt. Auch in diesem Zusammenhang bezieht sich Hammacher auf Otto Friedrich Bollnow. Der Philosoph, dem 1980 der Kulturpreis der Großloge der AFuAMvD verliehen wurde,¹⁸³ erinnert in seinem Buch *Wesen und Wandel der Tugenden* (1958) an die traditionelle Einteilung der Ethik in drei große Zweige, die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre. Diese »Zweige« sind kaum jemals als gesonderte Bereiche aufgefasst worden, sondern als drei Betrachtungsweisen oder besser Fragerichtungen, »deren jede einzelne das Ganze der Ethik, nur jeweils unter ihrem besonderen Gesichtspunkt, in Angriff nimmt«, was Bollnow wie folgt erläutert:

»Die Güterlehre fragt nach dem, was dem Menschen in seinem Leben erstrebenswert sein soll, und mündet schon bei den griechischen Anfängen in der Frage nach dem »höchsten Gut«, [...]. Die Pflichtenlehre handelt von den sittlichen Forderungen, die der Mensch in seinem Handeln erfüllen soll. Die Tugendlehre endlich untersucht die letzten Grundhaltungen, in denen sich die sittliche Vollkommenheit des Menschen ausspricht.«¹⁸⁴

In der neueren Entwicklung der Ethik hat vor allem die radikale Neufassung der Pflichtenlehre durch Kant die Tugendlehre in den Hintergrund treten lassen. Kant hat den Begriff der Tugend vollständig dem Pflichtbegriff untergeordnet und ihm dadurch jede Spezifik genommen: »Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht.«¹⁸⁵ Es war insbesondere das Glücksversprechen des erfüllten Lebens, die Eudaimonia, das die antike Tradition der Tugendethik als eudaimonistische Ethik diskreditiert hat. Ansätze zur Rehabilitierung der Tugendlehre finden sich in der von Max Scheler begründeten und von

183 Otto F. Bollnow: »Sei standhaft, duldsam und verschwiegen«, Rede bei der Verleihung des Kulturpreises der Großloge A.F.u.A.M.v.D. 1980, abgedruckt in: *Humanität* 4 (1980), S.21-27. Die Laudatio auf den Preisträger hielt damals Klaus Hammacher.

184 Otto F. Bollnow: *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1972, S. 19.

185 Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, Einleitung Tugendlehre IX, Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956, S. 525.

Nicolai Hartmann fortgeführten Wertethik, die aber primär als Güterlehre ausgearbeitet wurde. Bollnow selbst knüpfte an die Rehabilitierung der Tugend seit Max Scheler (1913) an, schlug aber seinerseits den Weg zu einer neu begründeten Tugendlehre ein (1958). Tugenden bilden nach Bollnow einen Kern menschlicher Grundhaltungen, und zwar solche von sittlicher Relevanz. Eine Tugend komme dem Menschen nicht in der Weise zu, wie ein Naturding Eigenschaften habe, sondern als eigenes Verdienst, als Verhaltensqualität, für die er, im Guten wie im Schlechten, verantwortlich sei. Bollnow verankert den Tugendbegriff im aristotelischen Konzept des *Habitus* (*hexis*; Tugend als ein bestimmter Habitus des Wählens). Darin folgt ihm auch Hammacher, der *Hexis* als »feste Grundhaltung« und Tugend im wesentlichen gleichsetzt. Ein Habitus bezeichne bei Aristoteles eine »durch Wiederholung eingeprägte Erwerbung bestimmter ethisch geprägter Verhaltensmuster, die man in der Tradition *Tugenden* nannte«. ¹⁸⁶ Tugenden gruppieren sich in Bollnows Sicht spontan je nach Anforderungs- und Gestaltungsfeldern des sozialen Zusammenlebens. Er schreibt:

»So gibt es die verhältnismäßig eng miteinander zusammenhängenden Tugenden des wirtschaftlichen Lebens (Fleiß, Sparsamkeit, Ordnungsliebe usw.) oder solche des menschlichen Zusammenlebens (Mitgefühl, Rücksichtnahme, Dankbarkeit usw.) oder solche insbesondere des höheren geistigen Lebens (wie Feinfühligkeit, Urteilsfähigkeit, Gedankenschärfe usw.), solche wiederum, die einem kraftvoll überquellenden Lebensgefühl entsprungen sind (wie Mut, Hingabefähigkeit, Großmut usw.) und demgegenüber wieder die eigentümlich christlichen Tugenden (Demut, Nächstenliebe usw.).« ¹⁸⁷

Bollnow verwirft jeden Anspruch auf Systematisierung der Tugenden, die sich keinem einheitlichen Prinzip unterwerfen lassen. Er weist auf die verschiedenartigen Gesichtspunkte hin, die sich bei jedem Versuch einer Zusammenstellung der Tugenden durchdringen: charakterologische, soziologische, geistesgeschichtliche usw. »Es gibt kein [...] geschlossenes System der Tugenden, und es kann auch keines geben.« ¹⁸⁸ Dagegen spricht nicht nur die Tatsache, »daß die Mannigfaltigkeit der Tugenden viel zu groß und viel zu reich gegliedert ist«, sondern auch der geschichtliche Gesichtspunkt: »Die verschiedenen Zeiten und Kulturen sind auf ihre bezeichnenden Tugendsysteme hin zu untersuchen, und die einzelnen Tugenden wieder in ihrem Lauf durch die verschiedenen Geschichts-

186 Klaus Hammacher: »Zukunft aus Vergangenheit«, in: ders.: Einübungsethik, S. 101.

187 Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, S. 26.

188 Ebd.

epochen zu verfolgen.«¹⁸⁹ Die Unsystematisierbarkeit des »Tugendreichs« ergibt sich auch daraus, dass sich aus jeder einzelnen Tugend neue Ausblicke auf den ganzen Menschen ergeben: »In jeder einzelnen Tugend erschließt sich von einem bestimmten ethischen Phänomen aus zugleich über dieses hinweg ein neues Gesamtverständnis des Menschen.«¹⁹⁰

Größeren Einfluss erlangte Bollnows Tugendschrift von 1958 nicht. Zu einer »Renaissance der Tugendethik« ist es erst Jahrzehnte später gekommen, und zwar vor allem im angelsächsischen Raum. Zum Durchbruch verhalfen einem tugendethischen Neuansatz vor allem Autoren wie Alasdair MacIntyre, Bernard Williams oder Martha C. Nussbaum. Der Ausgangspunkt lag allerdings auch hier bereits im Jahr 1958: in dem vielzitierten Aufsatz »Moderne Moralphilosophie« von Elizabeth Anscombe, der einflussreichsten weiblichen Vertreterin der analytischen Philosophie; ihr zur Seite trat in den 70er Jahren eine weitere britische Philosophin, die die moralphilosophische Debatte der Gegenwart entscheidend gefördert hat: Philippa Foot. Die Tugendethik, wie sie sich heute darstellt, ist keine homogene moralphilosophische Schule, sondern umfasst unterschiedliche Positionen, die zum Teil weit auseinander liegen. Was sie alle vereint, ist eine Problematisierung der Pflichten- und Prinzipienethik, die Skepsis gegenüber systematischen normativen Positionen, das Sichtbarwerden der Grenzen einer Vernunftmoral, wie es Martin Honecker ausdrückt:

»Anders als Sokrates behauptete, wonach Einsicht und Wissen von selbst zur Tugend, zum Tun des Guten führen, ist die Bedeutung der affektiven Bindung, der Motivation inzwischen erkannt. Sittliche Grundhaltungen entstehen nicht schon durch Belehrung, sondern durch Einübung, durch affektives Lernen. Die Qualifikation, die Fähigkeit des moralisch Handelnden bedarf somit besonderer Beachtung. Die Besinnung auf die Tugend erinnert an diesen Sachverhalt.«¹⁹¹

Im Mittelpunkt der Tugendethik stehen nicht Handlungen und ihre Folgen, sondern die handelnden Menschen. Die zentrale Frage für den Tugendethiker lautet nicht »Was soll ich tun?«, sondern »Was für ein Mensch soll ich *sein*?«. Martin Honecker spricht von einem Paradigmenwechsel: »An die Stelle der rationalen Argumentation normativer Ethik tritt die Orientierung an einer geschichtlich vielfältigen, kontextu-

189 Ebd., S. 28f.

190 Ebd., S. 27.

191 Martin Honecker: »Schwierigkeiten mit dem Begriff der Tugend. Die Zweideutigkeit der Tugend«, in: Klaus Peter Rippe und Peter Schaber (Hg.): Tugendethik. Stuttgart 1998, S. 180.

ellen Tugendlehre.«¹⁹² Das birgt aber auch Gefahren. Aus dem Hinsichtenwechsel kann leicht eine schroffe Entgegensetzung werden. Es wäre verfehlt, durch eine Erneuerung der Tugendlehre alle ethischen Probleme lösen zu wollen. »Subjekt, personale Qualifikation und Struktur, Handlungsrahmen, Ordnungsgefüge sind nicht gegeneinander auszuspielen.«¹⁹³ Eine Tugendlehre macht weder die Reflexionen einer Regelethik noch eine Theorie der Institutionen überflüssig. »Die Achtung und Wahrung von Gütern des menschlichen Zusammenlebens und von Rechten des Einzelnen wie der Gesellschaft und der Menschenrechte sind genauso notwendig. Güter und Rechte sind jedoch nicht mit Tugenden, mit Haltungen gleichzusetzen.«¹⁹⁴ Auf solche Probleme hat Bollnow schon 1958 hingewiesen als er die Frage nach dem ethischen Sinn einer philosophischen Tugendlehre aufwarf;

»denn es ergibt sich der Einwand, daß eine solche Betrachtung sich an der Mannigfaltigkeit einander oft widersprechenden Möglichkeiten verliert, ohne dem Menschen die brennende Frage beantworten zu können: Was soll ich tun? Und in der Tat, wenn es die Aufgabe der Ethik ist, dem Menschen unmittelbar zu sagen, was er in seinem Leben zu tun hat, dann muß man zugeben, daß eine solche Tugendlehre dazu nicht imstande ist. Zu der schon genannten Schwierigkeit, daß die Tugenden überhaupt nicht direkt erstrebt werden können, tritt als zweite, daß der Reichtum der Tugenden viel zu groß ist und die einzelnen Tugenden vielfach einander so sehr widersprechen, daß kein Mensch hoffen kann, das Ganze der Tugenden in seinem Leben gleichmäßig zu verwirklichen.«¹⁹⁵

Bollnow hat den ethischen Sinn seiner Untersuchungen zum *Wesen und Wandel der Tugenden* daher auch anders gefasst. Er schreibt:

»Nachdem das historische Bewußtsein die Überzeugung von der zeitlosen Gültigkeit eines bestimmten Tugendsystems zerstört hat, kommt es darauf an, den Reichtum der Möglichkeiten zu entfalten, damit in ihm dann der Mensch seine Wahl treffen kann und aus dem Stoff der Möglichkeiten die Gestalt seines eigenen Lebens aufbaut.«¹⁹⁶

Am allerwenigsten hat Bollnow für eine isolierte Tugendethik plädiert. Vielmehr hat er die wechselseitige Abhängigkeit von Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre bzw. Regelethik betont. In dieser Perspek-

192 Ebd., S. 178.

193 Ebd., S. 181.

194 Ebd., S. 182.

195 Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, S. 30.

196 Ebd., S. 30.

tive wäre auch der rigorose Ausschluss von Imperativen, Vorschriften und Geboten aus der Definition einer freimaurerischen Einübungsethik zu überdenken. Klaus Hammacher selber verweist auf die »Alten Pflichten«, die als Auferlegung bestimmter Aufgaben durch die Gemeinschaft interpretierbar sind. Er empfiehlt aber darauf zu achten, »dass hier in der Freimaurerei nur auf ›Umgangsqualitäten‹ abgestimmt ist, nicht auf hochethische innere Ermahnungen des Gewissens, die dem einzelnen überlassen bleiben müssen«. ¹⁹⁷ Letztlich scheint es Hammacher nicht so sehr auf das Fehlen jeglicher normativer Aspekte anzukommen, sondern auf die Art ihres Gegebenseins und auf ihre Wirkungsweise. Die Freimaurerei habe keine sittlichen Normen aufgestellt, nach denen sich der Freimaurer zu richten habe, »oder besser sie hat diese Normen nur durch bestimmte Verhaltensweisen beschrieben«. ¹⁹⁸

Die verschiedenen Hinweise auf die Grenzen der Tugendethik schmälern nicht deren Verdienst: sie hat nachhaltig mit der mangelnden Berücksichtigung der handelnden Person gebrochen. Sie leistet damit einen Beitrag zu einer aktuellen moralphilosophischen Debatte, die sich einer übergreifenden Fragestellung widmet. Es ist die Frage nach Personalitätsmodellen in der Ethik, die – mit den Worten von Michael Franz – eines zu leisten vermögen: »dem moralischen Selbst eine körperlich fundierte, in sozialen Kontexten agierende *Person* zurückzugeben. Hierin ist nicht impliziert, die Aufgaben der Ethik auf die Konzeptualisierung und Problematisierung von Personalitätsmodellen zu beschränken.« ¹⁹⁹ Im Kontext einer solchen Fragestellung gewinnen auch die historischen Modelle einer Habitus-Ethik an Bedeutung. Die Habitus-Ethik weist, vom aristotelischen Ausgangspunkt her gesehen, enge Beziehungen zur Tugendethik auf, aber sie ist mehr und anderes als eine bloße Version der Tugendethik. Das zeigt sich auch darin, dass sie die Bezugnahme auf Regelethik und Sittendiskurs nicht ausschließt, sondern in einer komplementären Beziehung voraussetzt. Wollte man einen Zusammenhang zwischen Tugenden und Habitus-Eigenschaften herstellen, so könnte man sagen: konkrete Tugenden sind bestimmte soziale Verhaltensqualitäten, die sich als Habitus-Eigenschaften festgesetzt haben und zur personalen Qualifikation geworden sind.

197 Klaus Hammacher: »Woran wir anknüpfen können«, in: ders., Einübungsethik, S. 69.

198 Ebd., S. 13.

199 Michael Franz: »Personalfigur oder Selbst ohne Eigenschaften? Zur Rezeption antiker Personalitätsmodelle in der Gegenwart«, in: ders., Daidalische Diskurse, S. 163.