

EINLEITUNG

Spekulationen um die geheimnisumwobenen Versammlungen und Rituale der Freimaurerbruderschaft inspirieren immer wieder fiktive Erzählungen, schüren die Neugier und bedienen kreative Plots um Macht und Verbrechen. Auch der externen Forschung, die sich mit dem Wirken des Geheimbundes beschäftigt, blieb zunächst nur die Produktion von Zwitterwesen zwischen Roman und Forschungsbericht.¹ Der mutmaßliche politische Einfluss der Bruderschaft, die ihr anhaftenden Verschwörungstheorien und die Bedeutung einer Mitgliedschaft in der Bruderschaft für die Biographien historischer Persönlichkeiten standen anfangs im Zentrum des Interesses an der Freimaurerei.

Den lange Zeit nahezu ungebrochenen Bemühungen um Geheimhaltung ist es geschuldet, dass bisher nur wenige Untersuchungen zur historischen Rolle freimaurerischer Rituale vorliegen. Die universitäre Forschung widmet sich dem Thema Freimaurerei erst ausgiebiger seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts.² In der geschichtswissenschaftlichen, oftmals politiktheoretisch ausgerichteten,³ oder organisationssozio-

-
- 1 Siehe beispielsweise Umberto Eco's Roman *Das Foucaultsche Pendel* (1989).
 - 2 John M. Roberts beklagt 1969 noch ein mangelndes Interesse der professionellen englischen Geschichtsforschung an der Freimaurerei in ihrem Ursprungsland, »könne die Freimaurerei doch einen völlig neuen Zugang zur Kultur des 18. Jahrhunderts öffnen.« John M. Roberts: »Freemasonry: Possibilities of a Neglected Topic«, in: *English Historical Review* 84 (1969), S. 323-335. Mittlerweile sind masonische und nicht-masonische universitäre Forschung in verschiedenen Einrichtungen vernetzt, universitäre Forschung wird unterstützt und gezielt gefördert. An den Universitäten in Sheffield, Leiden, Paris (Sorbonne) und Amsterdam wurden Lehrstühle für Freimaurerforschung und Westliche Esoterik eingerichtet und damit als Forschungsinteresse fest im Studienprogramm verankert. Literatur- und kunstwissenschaftliche Untersuchungen befördern seit den neunziger Jahren erstaunliche Ergebnisse hervor und fördern alte Sichtweisen heraus. Siehe beispielsweise die hier vielfach berücksichtigen Arbeiten von Marie Mulvey-Roberts und Mark Hallett.
 - 3 Siehe, um zwei besonders einschlägige zu nennen, Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1997 (Erstveröffentlichung 1959); Margaret C. Jacob: *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*, Oxford 1991.

logischen Erforschung der Freimaurerei,⁴ die bereits verstärkt in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts einsetzte, blieben Verweise auf die geistesgeschichtliche Nähe zu Ideen der Aufklärung bislang pauschal und daher wenig informativ hinsichtlich der Rolle freimaurerischer Rituale. Arkanphänomene wurden von der universitären Forschung lange Zeit als unzugängliches, mystisches Beiwerk wahrgenommen und mit dem schlichten Hinweis, dass sie als Explikationsmuster für aufklärerisches Gedankengut fungierten, *ad acta* gelegt.

Vor dem Hintergrund der Annahme, das Wesen der Freimaurerei sei in besonderer Weise von körperlich fundierten Praktiken zur Einübung moralischer Verhaltensweisen geprägt, scheint eine theaterwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen als *Cultural Performance* angezeigt. Einen wichtigen Hinweis auf die Bedeutung dieser performativ-symbolischen Praktiken gab 1982 Norbert Schindler, der das Ritual analysiert, indem er die Theater-Metapher zur Beschreibung der rituellen Arbeit als »gruppeninternes Theater der Moral« verwendet und es in Relation zu der parallelen Phase öffentlicher Selbstdarstellung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland setzt.⁵ Er erörtert die Schaffung eines »sozial exklusiven, zwischen öffentlicher und privater Sphäre angesiedelten Freiraum[es], in dem egalitär, handlungsentlastet und unter Einbeziehung vorhandener Geselligkeitsbedürfnisse neue bürgerliche Tugend- und Verhaltensmuster sukzessive eingeübt und stabilisiert werden« können und dessen »vorrationaler rituelle Symbolik« ein »latentes Transformationspotential [...] in Hinblick auf die praktische Konstitution bürgerlich-rationaler Verhaltensmuster« enthält.⁶ Schindler hebt hervor, dass bei dem Erwerb bürgerlicher Verhaltensweisen weniger kognitive Prozesse im Zentrum stehen als eine »latente, durch verhaltenspraktische Einübung und Routinisierung [...] umso alltagswirksamere« Form der Aneignung, die durchaus experimentellen Charakter hat.⁷

Die Historiker Florian Maurice und Stefan-Ludwig Hoffmann analysierten in ihren wegweisenden Arbeiten Modifikationen des Rituals und die Bedeutung von Geselligkeit in verschiedenen historischen und sozio-

-
- 4 Siehe zuletzt R. William Weisberger: *Speculative Masonry and Enlightenment. A Study of the Craft in London, Paris, Prag, Wien, New York* 1993; Peter Clark: *British Clubs and Societies 1580-1800. The Origins of an Associational World*, Oxford 2000.
 - 5 Norbert Schindler: »Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert«, in: *Klassen und Kultur*, hg. von Robert M. Berdahl u.a., Frankfurt a.M. 1982, S. 205-262, hier: S. 228.
 - 6 Norbert Schindler über die Freimaurerei in seinem Aufsatz »Der Geheimbund der Illuminaten – Aufklärung, Geheimnis und Politik«, in: *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert*, hg. von Helmut Reinalter, Frankfurt a.M. 1993, S. 284-318, hier: S. 290f.
 - 7 Ebd., S. 207.

kulturellen Kontexten im deutschsprachigen Raum.⁸ Beide, Maurice im Rahmen seiner Untersuchung der Reform der Berliner Großloge *Royal York* zwischen 1796 und 1802 unter dem Josephiner und Freimaurer Ignaz Aurelius Feßler (1756-1839) und Hoffmann in seiner politischen Kulturgeschichte der Geselligkeit im Deutschland des 19. Jahrhunderts, nehmen neben den organisationssoziologischen Elementen auch die freimaurerischen Rituale als spezifische »Praktiken des Selbst« in den Blick und würdigen ihre Bedeutung in ihrem jeweiligen zeit- und kulturgeschichtlichen Kontext. Maurice stellt seiner Studie die Untersuchung freimaurerischer Rituale voran und macht in seinen Beschreibungen die Relevanz ritueller, den ganzen Körper erfassender Erfahrung explizit:

»Die freimaurerische Einweihung umfasst – wie alle Initiationen – den ganzen Initianden, sie wirkt nicht nur auf sein Bewusstsein, sondern verändert auch seinen Körper. Der Körper wird in gewisse Stellungen, Positionen gebracht, die er zuvor nicht kannte, und fortan kann er diese Stellungen in Griff und Zeichen wiederholen und damit Zeugnis ablegen von diesem ursprünglichen Akt, der ihm wie eine unsichtbare Tätowierung bleibt.«⁹

»Die Rituale machten«, schreibt Hoffmann, »die politisch-moralischen Ordnungsideen der Logen körperlich erfahrbar; sie sollten die Tugend des Einzelnen fördern, ihn »zivilisieren«, bis sie zu einer, in den Worten Simmels, »von Innen her wirkenden Verfassung« wurde.«¹⁰ Auch Max Weber sah »nicht in der Ausbreitung, Verflechtung und Zusammensetzung von Assoziationen wie den Logen, sondern in »der Frage nach der Beeinflussung des menschlichen Gesamthabitus durch die verschiedenen Inhalte der Vereinstätigkeit« den Schlüssel zum politischen Verständnis der Geselligkeit. »Wie wirkt die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Verband nach innen«, fragt Weber, »auf die Persönlichkeit als solche?«¹¹

Die Untersuchungen Maurices und Hoffmanns markieren eine längst fällige Perspektivänderung in der geschichtswissenschaftlichen Betrachtung der Freimaurerei zugunsten einer sozial- und kulturgeschichtlichen

8 Florian Maurice: *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin*, Tübingen 1997; Stefan-Ludwig Hoffmann: *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918*, Göttingen 2000.

9 Maurice, *Freimaurerei um 1800*, S. 21. Ich selbst bevorzuge, von *engrammatischen Effekten* zu sprechen, da das Initiationsritual einen Eingriff in die Tiefenstruktur des menschlichen Habitus bewirken soll und damit nicht auf die Körperoberfläche beschränkt bleibt. Siehe zum »Engramm«-Begriff die Fußnote 20 in diesem Kapitel.

10 Hoffmann, *Politik der Geselligkeit*, S. 20.

11 Zitiert nach ebd., S. 205.

Kontextualisierung. Sie sind allerdings – das ist ihrem Gegenstand geschuldet – eng der deutschen Kultur-, Zeit- und Sozialgeschichte verhaftet. Hoffmann untersucht die Freimaurerei als ein ›Überhang‹ des 18. Jahrhunderts, als scheinbar unzeitgemäßes und doch äußerst erfolgreiches Phänomen des 19. Jahrhunderts. Maurice verortet das von ihm analysierte Vereinsleben der *Royal York* im Rahmen seiner erkenntnisreichen gesellschaftsgeschichtlichen Mikroanalyse fest im kulturellen Leben Berlins kurz vor der Wende zum 19. Jahrhundert.

Um der in den genannten Abhandlungen angedeuteten Funktion freimaurerischer Rituale in einem früheren Entstehungskontext tiefer auf den Grund zu gehen, konzentriert sich die vorliegende Untersuchung ganz auf die frühe Entwicklungsgeschichte der Freimaurerei im England des 18. Jahrhunderts; wo die Bedeutung des Geheimnisses viel weniger auf bürgerliche Behauptungsversuche gegen feudale Superiorität beschränkt ist, wo mystische Rituale und aufklärerische Selbstermächtigung viel weniger im Widerspruch zueinander stehen und nicht als »verfremdendes Schauspiel«¹² verstanden werden denn als eigene Realitäts-sphäre mit direktem Wirkungsanspruch auf den gesellschaftlichen Alltag.

Eine unersetzliche Grundlage für das Studium englischer Rituale bilden noch immer die Textsammlungen von Douglas Knoop, Douglas Hamer und G.P. Jones, von Harry Carr und nicht zuletzt A.C.F. Jackson. Fortführende komparatistische Studien früher freimaurerischer Rituale und Katechismen, wie die des in Heidelberg lebenden Religionswissenschaftlers Jan Snoek, fördern die Rekonstruktion relevanter Entwicklungslinien für den britischen und kontinentalen Raum und verdichten so die Kenntnis der rituellen Praxis in verschiedenen historischen Zeiträumen und lokalen Gegebenheiten.¹³ Klaus Hammacher gab wichtige Anstöße zur Untersuchung der *performativen* Paradigmen im Kontext einer Analyse der funktional differierten Zeichen des konkreten Rituals; das gilt auch für die eingehende Beschäftigung mit den rituellen Körperinszenierungen und ihrer Bedeutung für den Vorgang der Selbstformung im philosophiegeschichtlichen Kontext.¹⁴ Zur Neubestimmung einiger relevanter Entwicklungslinien der freimaurerischen Darstellungskonven-

12 Vgl. Hoffmann, Politik der Geselligkeit, S. 36.

13 Eine solche Detailstudie stellt auch der von Jan Snoek und mir gemeinsam verfasste Beitrag »Entwürfe eines neuen Rituals für die Vereinigte Großloge von England im Jahr 1816. Ein Baustein deutsch-englischer Ritualgeschichte« dar, der in Kürze in der Zeitschrift für Internationale Freimaurerforschung (IF) erscheinen wird.

14 Klaus Hammacher: Einübungsethik. Überlegungen zu einer freimaurerischen Verhaltenslehre, Schriften der Forschungsloge Quatuor Coronati Bayreuth, Nr. 45/2005.

tionen, deren Wurzeln in Großbritannien liegen, geben außerdem neue archivalische Funde Anlass.

Was macht also die Freimaurerei, wie wir sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England auffinden, zur spezifischen Erscheinungsform kultureller Performanz, die spezifische theaterwissenschaftliche Erkenntnisinteressen auf sich zu versammeln vermag – und zwar nicht nur in dem von Schindler intendierten metaphorischen Sinn, sondern im Hinblick auf eigene genuine Traditionen, Potentiale und Praktiken, deren Analyse und Kontextualisierung weit über eine Explikation der Theateranalogie hinausgehen? Es sind vor allem sechs Momente, die hier zunächst das Interesse auf sich ziehen:

Das erste Analysemoment, das die genuine Tradition kultureller Performanz markiert, ist die *Herausbildung und der Charakter der Freimaurerbruderschaft als eine Wertegemeinschaft mit einer spezifischen Actor-Spectator-Struktur*.¹⁵ Indem die Freimaurer in ihrer gemeinschaftsbildenden Praxis den sozial-kommunikativen Charakter des interaktionalen Wertungsverhaltens kultivieren und die Funktion der Persönlichkeitswerte sowie der persönlichen Wertschätzung unterstreichen, erschließen sie einen Zugang zur Wertproblematik, der sich mit entsprechenden Vorstößen des englischen Philosophen John Locke berührt. Wenn in diesem Buch bestimmten Fragestellungen und Lösungsansätzen von Locke also größerer Platz eingeräumt wird, dann nicht in der Absicht, eine direkte Linie von Locke zur Freimaurerei zu ziehen oder eine gedankliche Abhängigkeit des freimaurerischen Ethikkonzepts von Lockes Ethik zu behaupten, sondern es geschieht, weil Locke neu herangereifte Problemlagen an der Schwelle zur *Commercial Society* schärfer und gründlicher erfasst und beschrieben hat als andere, die ihrerseits möglicherweise zu völlig anderen Ergebnissen gelangt sind. Locke spielt in der Geschichte der Habitusethik eine wichtige Rolle, vor allem dank seiner Neufassung der personalen Identität, der betonten Abhängigkeit des Einzelnen von Gruppennormen und von der »Währung« Reputati-

15 Zum Begriff der *Actor-Spectator*-Struktur siehe Eleonore Kalisch: Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie. Adam Smith und die *Actor-Spectator-Kultur* im 18. Jahrhundert, Berlin 2006; dies., »Leben in einer Gesellschaft von Zuschauern. Die *Actor-Spectator*-Beziehung im Denken von Adam Smith«, in: Spektakel der Moderne. Bausteine zu einer Kulturgeschichte der Medien und des darstellenden Verhaltens, hg. von Joachim Fiebach u. Wolfgang Mühl-Benninghaus, Berliner Theaterwissenschaft Bd. 2, Berlin 1996, S. 79-137; dies.: Theaterkrieg und histrionischer Körper. Der Pietismus und die Ansätze zu einer performativ orientierten Habitus-Ethik im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, Habilitationsschrift, Humboldt-Universität zu Berlin 1999, S. 219 und dies.: Konfigurationen der Renaissance. Zur Emanzipationsgeschichte der *ars theatrica*, Berlin 2002, S. 158.

on/Stigmatisierung. Beides, Zurechnungsmacht und Eigenverantwortung auf der einen Seite, Gruppenabhängigkeit und Begehren nach Anerkennung auf der anderen Seite, bilden ein Spannungsverhältnis, das sich vielfach zum Widerstreit verschärft hat.

Ähnlich wie die Freimaurer hat Locke besonderes Augenmerk auf die Generierung und Anwendung von Bewertungsmaßstäben gelegt. Dies ist kein isolierter Akt der auf Innerlichkeit beschränkten Moralität, sondern ein Vorgang in Gemeinschaften und Vereinigungen, die sich Satzungen geben und insofern über das stillschweigende Sich-Einspielen von Konventionen hinausgehen. Private Gesellschaften funktionieren als freiwillige Zusammenschlüsse jedoch nur, wenn sie ihre Umgangsregeln selbst formulieren und deren Einhaltung durch eigene interne Sanktionsmaßnahmen sichern können. Mit Einführung des Gesetzes der gesellschaftlichen Anerkennung (*law of opinion and reputation*), welches Locke dem göttlichen und bürgerlichen Recht als dritten Normentypus zur Seite stellt und das anders als Letzteres nicht auf äußerem Zwang beruht, findet eine Differenzierung zwischen Moral und Recht statt, ohne aber die Verquickung beider Bereiche gänzlich aufzulösen.

Die Freimaurerbruderschaft kann als symptomatisch für jene neuen Formen der Vergemeinschaftung gelten, die sich innerhalb der modernen Gesellschaft herausbilden und die zwar strukturell an alte Traditionen anknüpfen, sich durch die Form ihrer gesellschaftlichen Integration aber von denen vormoderner Gesellschaften unterscheiden. Freimaurerei ist zunächst kein groß angelegter gesellschaftspolitischer Entwurf, sondern bedient ein Bedürfnis jener Bürger, die sich rüsten wollen oder müssen, um den Chancen und Risiken sozialer Selbstbehauptung in der modernen Gesellschaft gewachsen zu sein. Nicht zuletzt lassen sich innerhalb des Bundes neue, interessante Geschäftskontakte knüpfen. Freimaurer versuchen, die Entwicklung eines ›Geschäftshabitus‹ in korrektive Wertorientierungen einzubinden, um gestaltenden Einfluss auf die *Commercial Society* zu nehmen. In diesem Kontext behauptet sich die Freimaurerbruderschaft als esoterische Wertegemeinschaft,¹⁶ die sich zugleich als not-

16 »Esoterisch« wird hier als typologisch-historischer Begriff verwendet zur strukturellen Bestimmung der Loge als geheimnisgeschützten Raum, in welchem sich ein Kreis Eingeweihter mittels einer spezifischen initiatorischen Praxis von der Allgemeinheit abgrenzt. Historisch bezeichnet er in Ableitung von Aristoteles zunächst eine Form der oralen, persönlichen Wissensübertragung. Klemens von Alexandrien assoziiert den Begriff erstmalig mit einem »Geheimnis«. Schüler des Aristoteles' hätten eine esoterische und eine exoterische Lehre unterschieden, von denen sich erstere zum Schutz »besonderen« Wissens einer mystischen Verschleierung bedient habe. (*Stromata* V, 58, 3-4). Hippolytus von Rom und Iamblichos waren die ersten, die mit dem Begriff die Eliteschüler des Pythagoras bezeichneten. Wouter J. Hanegraaff: »Esotericism«, in: ders. (Hg.), *Dictionary of Gnosis and*

wendiges Komplement zur sich herausbildenden modernen Gesellschaft begreift. Als gesellschaftliches Komplement in dem Sinne, dass sie die Anforderungen, die die *Commercial Society* an den Bürger stellt, zwar akzeptiert, gleichzeitig aber ihre Schattenseiten reflektiert. Die Bruderschaft der Freimaurer versteht sich als *notwendiges* Komplement, da ihr eine Gesellschaft allein auf der Grundlage eines vitalen Egoismus auf lange Sicht nicht überlebensfähig erscheint. Um Vorurteile abzubauen und die Überlegenheit freimaurerischer Daseinshaltungen vor Augen zu führen, haben die Freimaurer selbst nicht nur ein vielfältiges Liedgut geschaffen, auch die Theaterbühne diente als bevorzugtes Forum, um auf die öffentliche Meinung einzuwirken. George Lillos Drama *The London Merchant, or The History of George Barnwell* (1731) ist eines jener von Freimauern damals als besonders lehrreich eingestuft und gezielt geförderten Dramen, welches durch häufige Aufführung einige Wirksamkeit auf der englischen Bühne erlangte und regelmäßig von Freimaurerlogen besucht wurde. Die Theaterraufführung bekommt hier nicht nur die Funktion eines Instruktionsabends, sondern wird auch zum streitbaren Forum der Verteidigung gegen kursierende Vorwürfe der Amoralität.¹⁷

Kraft für die Erfüllung ihrer selbst gestellten Aufgabe schöpft der Freimaurer im Esoterischen.¹⁸ Die im Ritual und geselligen Umgang erprobten Selbstentwürfe sollen in exoterischer Sphäre, d.h. im sozialen Alltag außerhalb des Logenhauses wirksam werden. Die Beschäftigung mit der Freimaurerbruderschaft zwingt dazu, eine Schlüsselfrage zu stellen, die sich aus der von Ferdinand Tönnies thematisierten Differenzierung von Gesellschaft und Gemeinschaft ergibt. Wie ist Gemeinschaft möglich innerhalb der modernen Gesellschaft mit ihren sachvermittelten marktwirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen? Tönnies lässt den Eindruck entstehen, dass Gemeinschaft ein vormodernes Phänomen ist und der modernen, funktionell differenzierten Gesellschaft, die ohne Markt undenkbar ist, kaum zu vermitteln sein dürfte. Tatsächlich jedoch ist zum einen die Ablösung der persönlichen Bindungen durch sachliche

Western Esotericism, Leiden, Boston 2005, S. 336ff. Diskutabel ist hingegen, wie Roger Dachez bemerkt, ob mit diesem Begriff im neuzeitlichen Sinne auch eine Dimension intimer persönlicher Erfahrung innerhalb der Freimaurerei zu fassen ist, welche zu höherem Wissen führen soll, indem sie eine rein allegorische Ebene übersteigt. Ders., Stichwort »Freemasonry«, in: ebd., 382ff.

17 Ein Beispiel für den deutschsprachigen Raum ist Carl Friedrich Henslers Drama *Handeln macht den Mann, oder der Freymäurer* (1785), das allerdings weniger durch seinen künstlerischen Wert, als aus diagnostischen Gründen zur Betrachtung herausfordert. Siehe Kristiane Hasselmann: »Die Freimaurerei im Spiegel der Dramatik«, in: Quellenkundliche Arbeit der Forschungsloge Frederik Nr. 16, Flensburg 2003, S. 207-224.

18 Zur Begriffsbestimmung des »Esoterischen« siehe Fußnote 16.

Abhängigkeitsverhältnisse der Individuen (Marx) nicht durchgängig und vollständig; es handelt sich eher um ein Dominanzphänomen. Auch die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse, die sowohl in familiären und interpersonellen Beziehungen als auch im patriarchalisch organisierten mittelständischen Gewerbe fortbestehen, werden von sachlichen Abhängigkeitsverhältnissen überlagert. Zum anderen wecken gerade die versachlichten Beziehungen in der modernen Gesellschaft den Wunsch nach Gemeinschaft, der nicht einfach als eine an der Vormoderne orientierte Nostalgie abzutun ist. Nimmt man das soziale Imaginäre im Sinne von Castoriadis nicht nur als Entfremdungsphänomen, sondern auch und vor allem als ein produktives Potential, so ist zu fragen, ob es überhaupt jemals Gemeinschaftsbildung ohne konstitutiven Anteil des sozialen Imaginären gegeben hat. Dies wird im Anschluss an die Analyse des Verhältnisses von Gesellschaft und Gemeinschaft unter Modernitätsbedingungen durch Talcott Parsons und John Rawls untersucht. Das Ausgehen von gemeinsamen Werten und Zielen, bzw. von Wertsystemen als spezifisch gemeinschaftsbildenden Faktoren, ist eine Zugangsweise, die sich auch in der Analyse des Gemeinschaftsmodells der Freimaurer in ihrem Verhältnis zur *Commercial Society* bewährt.

Die Freimaurerei hat das Entstehen eines »geheimen Gesinnungsraumes« (Koselleck) innerhalb des Umbaus des feudalen Staatswesens genutzt. Unabdingbare Bestandteile dieses aus dem Staat ausgegliederten moralischen Gesinnungsraumes stellen Mystifikation und Geheimhaltung dar, um der Gefahr des Belangtwerdens bei Eindringen in staatliche Zuständigkeiten vorzubeugen. Der Grundstein für die Dialektik von Geheimnis und Aufklärung, von Entlarvung und Mystifikation wird im Prozess der Assimilation eines privaten Raumes für die bürgerliche Selbstverwirklichung gelegt.¹⁹ Bildete sich in diesem Prozess die moderne Gewissensethik, in der die Tendenz zur Verinnerlichung der Moral von äußeren Verhaltensweisen und damit auch vom Körper wegführte, so bedurfte der Konstitutionsprozess der Moderne zugleich einer *Reformation of Manners*, in der sich die moderne »performativ orientierte Habitus-Ethik« (Kalisch) etablierte, die stets an die körperlichen Handlungsvollzüge gebunden blieb.

Die Traditionen und Praktiken kultureller Performanz innerhalb der Bruderschaft werden besonders sichtbar – und das ist das zweite der oben genannten Momente – in den *räumlichen Konstitutions- und Organisationsformen (Raumformen) der freimaurerischen Wertegemeinschaft* und in ihrem funktionalen Zusammenhang zum öffentlich-staatlichen Raum.

19 »Private is in secret free.« Thomas Hobbes: *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1996, II, 31 und III, S. 40.

Die Betrachtung der zentralen Versammlungsstätten der *Premier Grand Lodge* macht deutlich, dass die räumliche Rahmung der Begegnungen für die Konstitution freimaurerischer Identitäten eine spezifische Rolle spielt. Ist die Freimaurerei doch nur in *dem* Sinne eine Geheimgesellschaft, dass ihre Rituale geheim gehalten werden, nicht aber ihre grundsätzliche Existenz oder Treffpunkte unbekannt bleiben sollen. Die *Gentleman Masons* wählen für ihre Treffen öffentlich zugängliche Räume der Stadt, wie Tavernen und Gasthäuser, welche sie für begrenzte Zeit als ihren Raum besetzen und zu ihrem Forum machen, indem sie Nichtmitglieder hinausweisen. Wachhabende sollen das Eindringen neugieriger Fremder verhindern.

Nach Gründung der Ersten Englischen Großloge wächst mit steigenden Mitgliederzahlen auch der Wunsch nach einer eigenen freimaurerischen Versammlungshalle für die vierteljährlichen Versammlungen. Dieser Wunsch wird in Thomas Sandbys *Freemasons' Hall* in *Lincoln's Inn Fields* in London, die zum Ausdruck der neuen, gewachsenen Gemeinschaft wird, realisiert. Der Zusammenhang von Funktionskonzept und Raumstrukturen, Konstruktion und Ornament lässt ein kulturell-performatives Potential erkennen, dass sich darin bestimmt, wie Gruppierungen, Beziehungsmuster, Handlungsvollzüge, Geschehensabläufe im Rahmen einer bestimmten symbolischen Ordnung räumlich organisiert, d.h. ermöglicht und vorgeschrieben werden. Die ästhetischen Raumformen des Logenhauses rufen in ihrem Ensemble eine eigene imaginäre Ordnung auf, in deren symbolischen Verweisungen sich die Konfigurationsmechanismen des modernen (freimaurerischen) Selbst offenbaren. Dieses konstituiert sich in einem Wechselspiel der Blicke, zwischen Selbstprüfung und gegenseitiger Inaugenscheinnahme: Die Vorhänge, durch die der Maler Joseph Gandy den Blick in die Versammlungshalle wie durch einen Theatervorhang hindurch freigibt, markieren den hermetischen Innenraum als eine eigene, abgeschlossene mystische Sphäre der Gemeinschafts- und Selbsterfahrung. John Soanes *Council Chamber* in *Freemasons' Hall* gibt wenig später nicht nur dem freimaurerischen Synkretismus einen adäquaten Gestaltausdruck, sondern ist bis auf das durchstilisierte Arrangement der Möbel auf die zeremoniellen Bedürfnisse der Bruderschaft zugeschnitten. Soane lässt den Raum zwischen Privatem und Öffentlichem changieren und weiß durch geschickte Lichtinszenierung mit der für die Freimaurer paradigmatischen Dialektik von Transparenz und Intransparenz zu spielen. Zugleich verblüfft er durch die augenfälligen Anleihen an die 1792 von ihm gestalteten *Stock Office Chambers* der Bank of England.

Das dritte Moment liegt in der *konstitutiven Funktion der freimaurerischen Rituale* und dem *Vorrang des Ereignisses* als »rituelles Erlebnis«.

dem der zweite Teil des Buches gewidmet ist. Die stufenweise Einführung des Einzelnen in die freimaurerische Bruderschaft von der Aufnahme bis in die höchsten Meistergrade vollzieht sich als eine Durchwanderung vielfältiger gestaffelter Einsetzungs- und Initiationsrituale. Die rituelle Einsetzung ist ein Verfahren, das die performative Äußerung in solche operationalen Zusammenhänge stellt, die durch Verhaltensregeln, spezielle Kompetenzen und verbindliche praktische Konsequenzen gekennzeichnet sind. Das Ritual erzeugt, was es benennt. Es ist vor allem der privilegierte Erlebniszugang, der der Freimaurerei für den Außenstehenden den Anstrich einer »Geheimkunst« gibt. Diesem Eindruck kommt das oberste Gebot der Gemeinschaft entgegen, sowohl die Rituale selbst als auch ihre Wirkung auf diejenigen, die sie durchlaufen, als Geheimnis der Gemeinschaft streng zu hüten. Diesem rituellen Erlebnis wird im Einzelnen nachgegangen.

Wenn in der vorliegenden Untersuchung der Erlebnisbegriff aufgegriffen wird, dann wird hierbei eine spezielle, im Erfahrungshorizont der Freimaurer zu verortende Bedeutung zugrunde gelegt. Erlebnis wird als *Evidenzerfahrung* und *engrammatischer Effekt* des rituellen Vorgangs verstanden und ist von der Intensität des *Vollzugs* abhängig. Der Begriff des »rituellen Erlebnisses« soll – in Abgrenzung zum weitaus komplexeren und subjektzentrierten Erlebnisbegriff der Moderne – diese Gegenwärtigkeit und Unmittelbarkeit des rituellen Ereignisses betonen, das sich am Körper des Initianden vollzieht und in seiner prägenden Wirkung auf das körperliche Empfinden auch zur Grundlage zukünftiger ethischer Entscheidungen werden kann. Die besondere performativ-symbolische Konstellation ermöglicht und konditioniert zugleich den *gefühlsmittelbaren Zugang* zur Zeichenwelt der Freimaurer, der über einen bloßen Dekodierungsvorgang hinausgeht und den Kern des hier gebrauchten Erlebnisbegriffs bildet.

Hier ist – und das ist das vierte Analysemoment – die *herausragende Funktion des Körpers* in der Freimaurerei in all seiner Widersprüchlichkeit in den Blick zu nehmen. Einerseits wird der Körper als potentieller affektiver Störenfried intensiver Kontrolle und Disziplinierungsmaßnahmen ausgesetzt, andererseits rückt er als Protagonist eines rituellen Dramas in den Mittelpunkt gemeinschaftlicher Aktivitäten. Die freimaurerische Körperkonzeption ist in ihrer Widersprüchlichkeit meines Erachtens nur von ihren hermetischen Ursprüngen her zu begreifen. Die Generierung eines freimaurerischen Habitus vollzieht sich als spezifischer Zeichenprozess am Körper, ist aber zunächst verbunden mit dem durch das rituelle Ereignis gesetzte Engramm als Beginn eines lebenslangen, individuellen Lernprozesses entlang von Bildern und Metaphern, deren Be-

deutung sich der Neophyt nach und nach selbst erschließen soll.²⁰ Er beginnt mit der Auslösung sensorisch-motorischer Reaktionen im Vollzug des Rituals. Hier ist es der sinnliche Körper, der angesprochen wird, um die assoziative Verbindung zwischen rituellem Ereignis und gezielt hervorgerufenen begleitenden Vorstellungen gleichsam im Körpergedächtnis zu verankern. Das Ritual übernimmt dabei eine doppelte Funktion: Einerseits hat es eine engrammatische Einschreibung zum Ziel, die den materiellen Körper zur Voraussetzung hat, andererseits aber illustriert der Hirammythos des Meisterrituals mit der vergöttlichenden Vergeistigung den entgegengesetzten Vorgang. Im Ritual wird der soziale Körper wei-

- 20 Engramm heißt »Gedächtnisspur«, wörtlich das »Eingeschriebene«. 1904 hat Richard Semon (1859-1918) in seinem Buch *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens* die einflussreiche Engrammhypothese entwickelt. Nach dieser hinterlassen Reize eine engraphische Wirkung, eine Erinnerungsspur, »die sich in der organischen [Hirn-]Substanz sozusagen eingräbt oder einschreibt.« Richard Semon: *Die Mneme*, 3. Aufl., Leipzig 1911, S. 15. Engramme können nach Semon in einem *pars-pro-toto*-Signalmechanismus abgerufen werden. »Der originale Erregungskomplex wird hervorgerufen und aufrechterhalten durch die mit der Erregung synchrone Einwirkung eines Reizkomplexes, den wir als originalen Reizkomplex bezeichnen. Der entsprechende mnemische Erregungskomplex bedarf zu seiner Auslösung nicht der Wiederkehr dieses Reizkomplexes, sondern nur eines meist viel kleineren Anstoßes. [...] Derselbe besteht in der partiellen Wiederkehr derjenigen energetischen Situation, die vormalig engraphisch gewirkt hat.« Ebd., S. 187f. Semon unterschied einen ererbten und einen individuell erworbenen Engrammschatz (als der Summe der Engramme über die ein Organismus verfügt). »Das ererbte Engramm ist das Produkt einer Reizwirkung, die die Vorfahrengeneration getroffen hat.« Ebd., S. 81. Vor allem die Auffassung von der Vererbbarkeit von Engrammen als Dispositionen hat Semons Hypothese obsolet werden lassen. Analog zu modernen Forschungen wird der Engrammbegriff von mir in einem weiteren Sinne verwendet. Er hat mit dem von Semon eingeführten Begriff die Frage nach neuroanatomischen Grundlagen von Erinnerungsspuren gemeinsam, geht aber nicht davon aus, dass diese an bestimmten Stellen lokalisiert werden können. Vielmehr sind bei jeder Aktivierung von Gedächtnisspuren verteilte, zusammen arbeitende Gehirnregionen wirksam. Vgl. Stefan Gall, Rudolf Kerschreiter, Andreas Mojzisch: *Handbuch Biopsychologie und Neurowissenschaften*, Bern 2002, Artikel »Gedächtnis«, S. 92-94. Zum anderen zeichnet sich der heutige Sprachgebrauch dadurch aus, dass die Vererbbarkeit von Engrammen keine Rolle spielt. Den Grund für alle späteren Engrammkonzepte hat wissenschaftsgeschichtlich David Hartley im Rahmen seiner Assoziationspsychologie gelegt. Nach Hartley bilden Spuren von Empfindungen und Ideen (*traces of sensations and ideas*), die er als Elemente des Gedächtnisses auffasst, Cluster, in denen sich, verstärkt durch sprachliche Verbindungen, Erinnerungsspuren abrufbar stabilisieren. Da Freimaurer in assoziations- und gedächtnistheoretischer Hinsicht an Hartley angeknüpft haben, empfiehlt sich auch aus konzeptionellen Gründen die Verwendung eines reformulierten Engrammbegriffs. Siehe hierzu Kapitel »Die Macht der Assoziation im Prozess der Formung eines Habitus der Uneigennützigkeit« im dritten Teil der vorliegenden Studie.

testgehend zurückgedrängt, um den körperlichen Handlungsvollzügen später in der sozialen Performance umso deutlichere soziale Attribuierungen zu verleihen. Der Körper ist in der Freimaurerei nicht nur Repräsentation oder Projektionsfläche seelischer Vorgänge. Er ist Mitspieler und mimetischer Generator tiefergehender Veränderungen,²¹ an deren Ende ein tugendhafter, tolerant und humanitär agierender Freimaurer stehen soll.

Im gemeinschaftlichen Ritual konstituiert sich das individuelle, moderne Selbst zwischen subjektiver Empfindung und äußeren Verhaltensansprüchen. Das fünfte Analysemoment betrifft dementsprechend die Relativierung des *Gegensatzes von Innen und Außen*. Das Wechselverhältnis von innerer Zivilisiertheit (*inward civility*) und äußerem Verhalten (*disposition of the mind visible in the carriage*) ist eine maßgebliche Voraussetzung der freimaurerischen Gemeinschaftsbildung und der Konzeption eines performativ-symbolisch konstituierten Selbst. Um dieses Konzept in seinem soziokulturellen Kontext zu erschließen, werden Querverbindungen zum Begriff der personalen Identität des englischen Philosophen John Locke verfolgt, der seinen vollen Gehalt erst aus dem Doppelsinn des Forensischen gewinnt. Locke hat gezeigt, dass erst die Zurechnungsfähigkeit, d.h. die in selbstreflexiver Operationalität verankerte Fähigkeit, sich selbst Handlungen und ihre Folgen auch rückwirkend zuzuschreiben, und die daraus folgende Verantwortlichkeit für das eigene Tun den Menschen zu einem moralischen Akteur machen. Der soziale Akteur, der sich im Licht der Öffentlichkeit (*forensi luce*) einer Charakterbewährung aussetzt, ist eine originäre Dimension des *Persona*-Begriffs, die Locke als ausgewiesener Kenner Ciceros und dessen Untersuchungen öffentlicher Auftritte römischer Redner präsent war. Das »forensische Licht«, in dem die Freimaurer neue Verhaltensweisen erproben, ist allerdings zunächst eine ganz spezielle Öffentlichkeit, denn sie ist eingebettet in einen durch eine Schweigeverpflichtung abgegrenzten, geschlossenen Raum.

Hier muss – und das ist das letzte der oben angesprochenen Momente – das *genuin performative Potential des Lebens in zwei symbolischen Körperordnungen* hervorgehoben werden, welches geprägt ist von einer

21 »Überall, wo jemand mit Bezug auf eine schon bestehende Welt handelt und dabei selbst eine Welt herstellt, besteht ein mimetisches Verhältnis zwischen beiden; beispielsweise, wenn man die Bewegung eines anderen nachahmt, wenn man nach einem Modell handelt, wenn man etwas darstellt, wenn man eine Vorstellung körperlich ausdrückt. Es kommt darauf an, zu sehen, daß es sich nicht einfach um imitatorische Akte handelt. Darstellen ist nicht eine simple Reproduktion, die Punkt für Punkt einem Urbild folgen würde; – es ist ein *Erzeugen von etwas Eigenem*.« Gunter Gebauer/ Christoph Wulf: *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Hamburg 1998, S. 18f.

Dialektik des Esoterischen und des Exoterischen, der die Freimaurerbruderschaft als »Geheimgesellschaft« unterliegt. Über die Auslösung sensorischer Reaktionen und gestützt auf Engramm- und Assoziationsbildung wird dem physischen Körper im Ritual eine neuartige, nur schrittweise dekodierbare Körperordnung aufgelagert, die zur symbolischen Ordnung der sozialen Distinktionszeichen und Alltagsregime in eine spannungsvolle Beziehung tritt. Daraus resultiert ein Leben in zwei symbolischen Körperordnungen; diese Problematik verschärft sich durch den Charakter der Freimaurerbruderschaft als Geheimgesellschaft. Die Freimaurerbruderschaft ist eine *symbol-sharing group*, die ihre Mitglieder mit symbolischen Mitteln ausstattet, um eine begrenzte Solidarität zu entwickeln.²² Doch der Verkehr in zwei symbolischen Körperordnungen birgt Konfliktpotential. Ein Nachteil der konspirativen Statuserhebung beruht darin, dass sie nicht offen ausgeplaudert werden darf.

Wie sind also diese beiden Sphären – die eso- und exoterische –, in denen sich die Freimaurer bewegen, zusammenzudenken? Freimaurer stellen mit den *Freemasons' Halls* ihre eigenen, geschlossenen Foren her, in denen sie, geschützt und im Kreise Gleichgesinnter, Selbstentwürfe erproben und ihrer gegenseitigen sozialen Wertschätzung Ausdruck verleihen, wo Identitäten vor und durch den prüfenden Blick signifikanter Anderer konstituiert werden. Ihr Zusammenschluss zu einer geschlossenen Gemeinschaft bedeutet nicht den gesellschaftlichen Rückzug. Vielmehr dienen die geschlossenen Foren der vorweggenommenen Erprobung von Selbstentwürfen, die in exoterischer Sphäre, d.h. im sozialen Alltag außerhalb des Logenhauses, Bestand haben und habituell lesbar sein sollen. Diese Wirksamkeit nach außen bereitet der »Geheimgesellschaft« jedoch einiges Kopfzerbrechen. Die Vereinigung hat die Wahl zwischen einem totalen Rückzug, der dazu dienen kann, Kritikern so wenig Angriffsfläche wie möglich zu bieten, und einer Liberalisierung der Kommunikation durch Publikationen in moralischen Wochen- und Monatsschriften sowie die Veröffentlichung von *Pocket Companions*. Beides sind kompromissbehaftete Wege und die interne Auseinandersetzung darüber, wie viel die Gemeinschaft von sich und ihren rituellen Tätigkeiten preisgeben sollte, dauert bis heute an. Geheimnis und forensisches Licht, Transparenz und Intransparenz – das sind die extremen Pole, zwischen denen sich die freimaurerische Ethik entfaltet.

Der dritte Teil des Buches untersucht das neufundierte Wechselverhältnis von Moralität und Sitte im Spannungsfeld von modernem Hedonismus und sozialer Disziplinierung. Er handelt von den hedonistischen Gemeinschaftsritualen, in denen der Konsum von Tabak und alkoholhal-

22 Lloyd W. Warner: *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven 1959, S. 232.

tigen Getränken eine wichtige Rolle spielt, und von gewieften Spielen mit der Öffentlichkeit, mit denen die Gemeinschaft ihren Kritikern durch selbst inszenierte Protestveranstaltungen gegen ihre Vereinigung den Wind aus den Segeln zu nehmen versucht. Seit dem frühen 18. Jahrhundert sieht sich die Bruderschaft mehrfach herausgefordert, ihre Ziele und Absichten – aber auch ihre Praxis – zu explizieren. Der indirekte Rückgriff auf die Schriften des englischen Philosophen John Locke durch die geschickte Lancierung eines vermeintlich historischen freimaurerischen Schriftstückes im Jahre 1753, das die Antiquität und Seriosität des Bundes belegen und von Locke persönlich aufgefunden und kommentiert worden sein soll, setzt einen markanten Ethisierungsschub in Gang, dem eine Reihe weiterer folgen.

Wie Florian Maurice in der Einleitung zu seinem Buch *Freimaurerei um 1800* richtig bemerkt, kann es in einer einzelnen Studie wohl niemals darum gehen, die Freimaurerei an sich zu untersuchen. »Es lassen sich jeweils die Praktiken bestimmter Personen und ihre Vorstellungen, die sich damit verbanden, betrachten«, schreibt er, »auch ihre Vorstellungen von dem ›Wesen‹ der Freimaurerei.« Dies ist nicht weniger der Fall, wenn man zu spezifischen Formen und Wurzeln kultureller Performanz vorzudringen versucht, die zum großen Teil in der heutigen freimaurerischen Praxis noch wirksam sind. Immer hat man es mit sehr persönlichen Erklärungsansätzen und individuell formulierten Zielsetzungen zu tun, die sich nicht als ahistorische allgemeine Setzungen auf eine ›Freimaurerei als solche‹ übertragen lassen. Gerade aber hinsichtlich dessen, was ich die *freimaurerische Habitusethik* nenne, scheinen einige historische Linien für eine Bedeutungsbestimmung der brüderlichen Gemeinschaft und ihrer spezifischen rituellen Praxis für die Herausbildung eines bürgerlichen Habitus im England des 18. Jahrhunderts von einschlägiger Bedeutung.

Innerhalb der *Masonicus*-Aufsätze von 1797, die eine Charakterstudie des Freimaurers liefern und die Vereinigung von dem Vorwurf befreien sollen, nichts als ein bacchantischer Vergnügungsverein zu sein, wird im Rahmen der Explikation des freimaurerischen Charakters und der Mechanismen seiner Formierung das Locke'sche Konzept eines im forensischen Licht des sozialen Verkehrs konstituierten Selbst indirekt weiter ausgeführt. Im Zuge der Erläuterungen, welche besonderen Persönlichkeitsmerkmale den Freimaurer auszeichnen und wie man sich diese anzueignen vermag, wird dabei häufig und explizit der Terminus »habit« verwendet. Dieser wird dabei sehr komplex gefasst. Es ist nicht nur von einem »habit of mind« die Rede, sondern auch von »habits of life and character«. *Habit* wird gleichsam als eine »generative Matrix« (Bourdieu) des individuellen Gesamtverhaltens verstanden, als ein Kom-

plex von kognitiven, ethischen und affektiven Dispositionen. Diese ergeben sich nicht einfach aus der Entfaltung und Festigung natürlicher Prädispositionen durch Gewohnheitsbildung, sondern schließen auch deren Korrektur durch aktive Selbstformung des Charakters und selbstbestimmte Lebensführung ein. Dieser Ansatz ist zugleich in den Kontext der freimaurerischen Gesamtkonzeption eingebunden. Die *Reformation of Manners* hat nicht nur zu einem Wertewandel beigetragen; vielmehr wurde das historische Auseinandertreten von subjektiver Innerlichkeit und äußeren Verhaltensweisen problematisiert, um den Dualismus von Moralität und Sitte zu überwinden.

