

Zu diesem Zweck wird ein persönlicher Brief John Lockes an einen seiner berühmten Förderer und nun vermeintlichen Auftraggeber inszeniert, welches auf realistisch anmutende Weise auf die Erteilung und Erfüllung eines Auftrages, das historische Dokument in der *Bodleian Library* aufzuspüren, Bezug nimmt. Die Aneignung Lockes als Gewährsmann geschieht in zweifacher Hinsicht: Zum einen wird ein intertextueller Bezug zu seinen Schriften hergestellt, der ein einheitliches historisches Moment und ein einheitliches Wertniveau suggerieren soll. Zum anderen setzt der Brief John Locke als ›reales Individuum‹ und Fürsprecher des Zusammenschlusses in Szene, der sein Interesse und seine Vorliebe derart gewonnen habe, dass er plane, ihm selbst beizutreten. Dass dahinter eine Strategie steckt, die des Realitätsbezuges entbehrt, wurde Mitte des 18. Jahrhunderts von der Allgemeinheit nicht erkannt. Welche inhaltliche Reichweite diese taktische Bezugnahme auf John Locke und seine theoretischen Schriften aber hat, wird im Folgenden zu sehen sein.¹⁷

Die gesellschaftliche *force of morality* (Locke)

Aus welchen persönlichen Gründen Thomas Earl of Pembroke (1656–1733) die Recherche nach dem freimaurerischen Manuskript bei John Locke auch immer in Auftrag gegeben haben sollte, die darin, wenn auch in aller Kürze, thematisierte Sittenlehre und Kunst der Selbstvervollkommnung im Rahmen eines Mysterienbundes wäre bei John Locke mit Sicherheit auf reges Interesse gestoßen.

Schon die etymologische Doppeldeutigkeit des Begriffes *Mysterienbund* verweist auf zwei wichtige Aspekte des Zusammenschlusses. Zunächst einmal bezeichnet er, dem mittenglischen Wort *mistere* entlehnt, welches wiederum vom altfranzösischen *mestier* abgeleitet ist, eine Handwerks-gilde, gleichzeitig aber auch eine nur Eingeweihten zugängliche Geheimlehre.¹⁸ Die Freimaurerei hat ihre Wurzeln in berufsgenos-

orie der Autorschaft, hg. und kommentiert von F. Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez und Simone Winko, Stuttgart 2000, S. 198–229, hier bes. S. 210.

17 Anders als Margaret C. Jacob sehe ich die Anschlüsse eher in seinen moralethischen Diskursen als in seinen zeitgenössisch interpretierten politischen Ideen, die er in seinen *Two Treatises of Government* (1690) formuliert und die ihn zum Gewährsmann für eine republikanische Verschwörung und die Rechtfertigung einer Revolution machen könnten. Margaret C. Jacob: *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*, Oxford 1991, S. 63f.

18 Dass der Begriff – wie bei Knoop und Jones zu lesen ist – zwei unterschiedliche Entwicklungsstufen implizieren soll, in denen die Geheimlehre der Handwerks-gil-

senschaftlichen Zusammenschlüssen und Körperschaften der Steinmetzenzunft, welche sich einigermaßen sicher bis ins 14. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Knoop und Jones verweisen auf direkte Zusammenhänge zwischen englischen Versammlungen, Handwerksgilden und Compagnien sowie schottischen Lodges und Corporations und der Freimaurerei. Obschon differierende Organisationstypen mit unterschiedlichen Einflussphären, lassen sich ihre Zwecke grob zusammenfassen: Sie dienen der Sicherung des Gewerbemonopols und der Vereinheitlichung der Geschäftsbedingungen bei Bauvorhaben, indem sie den Ausbildungsstandard anhand von Eignungsprüfungen kontrollieren und die entsprechenden Werkzeichen und Urkunden vergeben. Die gewerblichen Körperschaften der Maurer bemühen sich um die Erläuterung der Gewohnheitsrechte des Handwerks sowie ihre konstitutionelle Fixierung und Durchsetzung anhand spezifischer Sanktionsmaßnahmen. Sie regeln die Lehr- und Arbeitsverhältnisse, schlichten Streitigkeiten innerhalb der Zunft und bieten ihren Mitgliedern eine Art Sozialversicherung auf der Basis erhobener Gebühren und Geldbußen, welche zugunsten notleidender Genossen reinvestiert werden. Nicht zuletzt sind die handwerklichen Zusammenschlüsse Orte der geselligen Zusammenkunft, die einen fairen und kameradschaftlichen Umgang sowie den Gottesdienst unter den Mitgliedern fördern und auf Kosten neuer Bewerber gemeinschaftliche Feste ausrichten.

Diese kurze Aufzählung macht bereits deutlich, dass die alten Konstitutionspapiere, welche die Gewohnheitsrechte innerhalb der Zunft fixieren und seit spätestens dem 14. Jahrhundert in schriftlicher Form vorliegen, einerseits einen Kodex des gewerblichen, andererseits aber auch des sittlichen Verhaltens beinhalten. Neben den *Besonderen Pflichten*, einer gewerblichen Handwerksordnung der Steinmetzenzunft (*mystery regulations*), regeln *Allgemeine Pflichten* der Bruderschaft (*fraternity regulations*) die sozialen und religiösen Tätigkeiten der Gilde. Und genau diesem fixierten Sittengesetz der Maurer, welches sich aus den pragmatischen Zweckmäßigkeiten und Gewohnheitsrechten der Werkmaurer entwickelt und auf das sich die Vereinigung geeinigt hat, gälte das Interesse John Lockes.

de chronologisch nachgeordnet sei, ist noch auf die Gould'sche historische Unterscheidung einer *operativen* und einer *spekulativen* Form der Freimaurerei geschuldet, die 1986 von John Hamill überzeugend widerlegt wurde. Douglas Knoop/ G.P. Jones: *The Genesis of Freemasonry*, Manchester 1948, S. 41; John Hamill: *The Craft. A History of English Freemasonry*, Crucible, Wellingborough 1986, S. 18ff.

Die freimaurerischen Konstitutionen

Die *Freestone Masons* besitzen seit dem späten 14. Jahrhundert einen überlieferten Satz von Verordnungen und eine traditionelle Herkunftslegende. Es ist Brauch, die Neuaufgenommenen mit der Ordnung bekannt zu machen und ihnen durch Eid und Unterschrift abzuverlangen, die Regeln der Gemeinschaft, die alten Pflichten (*Old Charges*), in ihrem Verhalten zu befolgen. Die ältesten erhaltenen Konstitutionsmanuskripte, in denen die Gewohnheitsrechte einer Körperschaft mittelalterlicher Maurer durch Schreiber fixiert worden sind, liegen uns im *Regius* und *Cooke* Manuskript (beide um 1425) vor. Die Manuskripte liefern eine herkunftsmythische Begründung des Versammlungsrechts der Handwerkszunft der Steinmetze und können als eine Reaktion auf eine parlamentarische Verfügung des gleichen Jahres gelesen werden, die Versammlungen zur Forderung von Lohnerhöhungen unterbinden soll.¹⁹ Der Arbeitskräftemangel nach der Pestepidemie sorgt in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in London für starke Lohnanstiege im Baugewerbe, die man von staatlicher Seite einzudämmen versuchte. Während das vermutlich unwesentlich ältere *Regius* Manuskript die Bruderschaft im Lichte religiöser Respektabilität präsentiert, stellt das *Cooke* Manuskript die Autorität ihrer Versammlungen selbst in den Vordergrund und ruft in taktischer Zuspitzung zur Teilnahme an diesen auf. Andrew Prescott beschreibt die Funktion der Mythenbildung als Mittel der Herstellung eines Legitimitätsnachweises zur Stärkung der Rechte der Steinmetze als taktische Selbstbehauptung im Kampf gegen eine staatliche Regulierung des Arbeitsmarktes. Neben der Forderung angemessener Bezahlung soll die Antiquität des Bundes unter Berufung auf die Charter König Athelstans das Selbstregulierungsrecht der Königlichen Kunst legitimieren. Nicht zuletzt beinhaltet sie eine protesthafte Ablehnung der schleichenden Hierarchisierung innerhalb der Handwerksgilde und fordert die Statusgleichheit aller Mitglieder des Gewerbezusammenschlusses.

Bei diesen mittelalterlichen Konstitutionspapieren handelt es sich noch nicht um Gildenverordnungen im engsten Sinne und damit um keine Verordnungen einer rechtsfähigen Körperschaft, sondern um frühe schriftliche Fixierungen des Gewohnheitsrechts einer Handwerkszunft, welche ihre Maßgaben für erwünschtes und unerwünschtes Verhalten aus dem konkreten Arbeitskontext ableiten. Diese enge Verknüpfung von

19 Siehe zur Manuskriptgeschichte Andrew Prescott: »Some Literary Contexts of the Cooke and Regius Manuscripts«, in: *Freemasonry in Music and Literature, The Canonbury Papers 2*, hg. von T. Steward, London 2005, S. 1-36; ders.: »The Old Charges Revisited«, in: *Transactions of the Lodge of Research No. 2429*, Leicester 2006, S. 25-38.

Zunftregeln und praktischen Bedürfnissen des Steinmetzenhandwerks und seiner gewerblichen Zusammenschlüsse machen den eigentlichen Wert der Papiere aus. Aus ihnen ließen sich, so die Herausgeber der Transkriptionen Knoop, Jones und Hamer, das Selbstverständnis der Gemeinschaft ableiten sowie der Anspruch auf Antiquität ihrer Handwerkskunst und der Status einer relativ autarken Selbstgesetzgebung ablesen. Schließlich gebühre zu Zeiten der Niederschrift der körperschaftlichen Vereinigung in ihrer politischen Wirkkraft gemeinhin größeres Interesse als jede staatsbürgerliche Zugehörigkeit.²⁰

Diese alten Gildengesetze beinhalten neun zentrale »Punkte«, welche das sittliche Leben der Zunftmitglieder regeln:²¹ An erster Stelle fordern sie Loyalität gegenüber Gott und der Heiligen Kirche, die Leistung ehrlicher, dem Lohn angemessener Arbeit und Verschwiegenheit hinsichtlich der empfangenen Lehre und allen internen Logenangelegenheiten. Sie schrieben Loyalität gegenüber der Zunft, den Vorgesetzten und Kollegen vor, verlangen ihren Mitgliedern Ehrlichkeit und Ergebenheit in ihrer Arbeit und beim Empfang ihres gerechten Lohnes ab, fordern Höflichkeit und Achtung gegenüber ihren Vorgesetzten und Brüdern und gegenseitige Hilfeleistung. Die Regeln verbieten die Austragung von Streitigkeiten während der Arbeitszeit, schreiben Keuschheit gegenüber den Frauen und Töchtern der Vorgesetzten und Brüder vor und verbieten die Haltung von Konkubinen. Die Aufgabe der Aufseher ist zudem die gerechte Vermittlung zwischen Meistern und Kollegen, die Aufgabe der Verwalter, die Gleichbehandlung aller und eine akkurate Kassenführung. Sowohl Diebstahl als auch der Schutz von Dieben wird streng untersagt. Alles in allem wird ein standesgemäßes Benehmen gefordert, welches verhindert, dass die Zunft und ihre Mitglieder in Verruf geraten.

In der *Charge to new admitted Brethren* aus den Jahren 1734/35 haben sich die Vorgaben bereits den Bedürfnissen der neuen *Gentleman Masons* angepasst.²² Hier heißt es, der Freimaurer sei ein friedfertiger Bürger, dessen Aufgabe es ist, die Not seines Nachbarn, insbesondere aber die eines Bruders, im Rahmen seiner Möglichkeiten zu lindern. In der Loge handle er mit dem gebotenen Anstand, verstoße nicht gegen die Schönheit und Harmonie der Veranstaltung, enthalte sich jeglicher Form von Streitigkeit, verhalte sich vertrauensvoll und verantwortungsbewusst

20 The Two Earliest Masonic Mss. The Regius MS (B.M. Bibl. Reg. 17 A1). The Cooke MS (B.M. Add. MS. 23 198), transkr. und hg. von Douglas Knoop, G.P. Jones and Douglas Hamer, Manchester 1938, Introduction, S. 1f.

21 Ebd., S. 120-133.

22 »Charge to new admitted Brethren«, in: EMC, S. 23f. Die Bezeichnung »Gentleman-Mason« verwendet erstmals Samuel Prichard in seiner Enthüllungsschrift *Masonry Dissected* (1730). EMC, S. 164.

gegenüber seinen Brüdern und pflege eine Liebe zu den Künsten und Wissenschaften. Wodurch aber gewinnen diese Vorschriften jene Verbindlichkeit, die ihre praktische Durchsetzung innerhalb des Zusammenschlusses garantiert?

Traditionslegenden und die Zuschreibungen biblischer und königlicher Schirmherren sollen die Gesetze der Gemeinschaft legitimieren und ihnen Gewicht verleihen. Die Konstitutionspapiere berufen sich auf Euclid als antiken Stammvater der Geometrie und Stifter der Grundlagen der Steinmetzenkunst sowie historisch hergekommene Versionen der Zunftregeln. Das *Cooke* Manuskript verweist beispielsweise auf früheste Gesetzesentwürfe, welche Nimrod (um 2350 v. Chr.) für die Zunft bereits im Zuge der Errichtung der Stadt Niniveh und des Turmbaus zu Babel aufgestellt haben soll. Schon diese schreiben Treue gegenüber Gott und dem Arbeitsvorgesetzten vor, forderten Brüderlichkeit und die Entlohnung eines jeden Arbeiters gemäß der von ihm erbrachten Leistung und bestimmten, dass diejenigen, die im Besitz höheren technischen Wissens sind, die anderen anzuleiten und im Gegenzug ihre Ehrerbietung zu empfangen haben.²³ Während die Neuorganisation der Maurerei in Frankreich König Charles II. zugeschrieben wird, soll die zeitgenössische Version der englischen Pflichten auf König Athelstan (924-939 n. Chr.), einen Liebhaber der Geometrie und der Baukunst, und seinen jüngsten Sohn zurückgehen.²⁴

Die alten Konstitutionspapiere beginnen jedoch allem voran mit einer Feststellung der Schuldigkeit des Menschen gegenüber Gott bzw. der Anrufung und Bitte um göttlichen Beistand für ihr Werk. In den Eröffnungszeilen des *Cooke* Manuskripts heißt es beispielsweise:

»Gedankt sei Gott, unserem glorreichen Vater und Stifter und Schöpfer von Himmel und Erde und allem, was sich darin befindet; dass er über die Schaffung so vieler Dinge, die den Menschen von mannigfaltigem Nutzen sind, seine glorreiche Gottheit erahnen lässt. Denn er schuf alles, auf dass es dem Menschen gehorsam und Untertan sei. Denn alles, was genießbar und bekömmlicher Natur ist, bestimmte er als für den Unterhalt vieler Menschen geeignet. Und ebenso hat er dem Menschen Verstand und Wissen um mannigfaltige Dinge und Handwerke gegeben, damit wir für unseren Lebensunterhalt um die Welt reisen können, um Dinge zu schaffen zu Gottes Freude wie auch zur eigenen Bequemlichkeit und zu eigenem Gewinn.«²⁵

23 *Cooke* Manuskript 365-417, in: *The Two Earliest Masonic Manuscripts.*, S. 89 u. 91.

24 *Cooke* Manuskript 576-640, in: ebd., S. 101 u. 103.

25 »Thonkyd be god our glorious Fadir and founder and former of heuen and of erthe. and of alle thyngis that in hym is that he wolde fochesaue of his glorious God-

Der Dank und die Ehrerbietung des Freimaurers gelten einem Schöpfergott, dem er die Grundlagen seines Lebens und Schaffens verdankt, wofür er ihm über seine Werke den gebührenden Dank zollt.

Von einem hohen Stellenwert des göttlichen Gebotes innerhalb der freimaurerischen Ethik zeugen auch die ersten, vom Entdecker des *Cooke* Manuskripts und zweiten Großmeister George Payne im Jahre 1720 auf der Basis verschiedener alter Konstitutionspapiere für die junge *Premier Grand Lodge* entworfenen Allgemeinen Verordnungen (*general regulations*) der Freimaurer.²⁶ Payne bestimmt in Artikel 5 des zweiten Teils: »Wer wider die heiligen Lehrsätze vom allgemeinen (*catholic*) Glauben der Mitbrüder geredet oder geschrieben hat, soll auf immer von dem Orden ausgeschlossen seyn, wofern er nicht in voller Versammlung seine Schmähreden abschwört, und seine eigenen unbedachtsamen Arbeiten widerruft und widerlegt.« Und im folgenden, sechsten Artikel gibt er der Bestimmung dann eine äußerst liberale, deistisch anmutende Wendung, indem er vorschreibt, es oblige »einem wahren Freimaurer [...], den größten und heiligsten Baumeister der Welt mit reinem Eifer zu verehren und zu lieben, und die Ausübung seiner Schuldigkeiten gegen die Gottheit [...] [sei] ein Trieb, bey dem ein nichtiger Gewinnst eben so wenig wie die Ursache zur Änderung seiner Grundsätze und Lehren werden kann, als ein allgemeiner Aberglaube von Eigensinn unterstützt eine Ursache zur Standhaftigkeit in jedem Glaubensbekenntnisse, welches er von seiner frühesten Jugend an bekannte und ausgeübt hat.«²⁷ Welcher christlichen Konfession sich der Freimaurer von frühester Jugend verpflichtet fühlt, scheint hier von untergeordneter Bedeutung. Gefordert ist nur die Glaubensanbindung an ein höheres Wesen, an einen Schöpfer-

hed for to make so many thyngis of diuers vertue for mankynd. For he made alle thyngis for to be abedient & soget to man For alle thyngis that ben comestible of hosome nature he ordeyned fit for manys sustynauns. And all-so he hath yif to man wittys and connyng of dyuers thingys and craftys by the whiche we may trauayle in this worlde to gete with our lyuyng to make diuers thingys to goddis pleasans and al-so for our ese and profyt.« Ebd., S. 69.

26 Die hier zitierten Artikel aus dem zweiten Teil der Payne'schen *General Regulations* befinden sich nicht in dem von Anderson veröffentlichten Teil von 39 Artikeln, welche er auf den Seiten 58 bis 70 in seinen Konstitutionen abgedruckt hat. Sie sind einer umfangreicheren Version entnommen, die im Jahre 1775 nach Schweden und in deutscher Übersetzung mit den Akten Nettelblatts in das Ordensarchiv der Großen Landesloge in Berlin gelangte. Herzog Carl von Södermanland hatte sich im Zuge der von ihm als Landesgroßmeister geplanten Neuorganisation der schwedischen Maurerei aus England kommen lassen. Zitiert aus: Klaus C.F. Feddersen: Statuten und Ordensregeln der Freimaurer in England, Frankreich, Deutschland und Skandinavien, hg. von der Forschungsloge Frederik, Flensburg o.J., S. 729.

27 Ebd., S. 733.

gott, dem der Freimaurer nacheifert und zu dessen Ruhm sein Lebenswandel und seine Werke reichen sollen.

In den ersten offiziell verabschiedeten Konstitutionsbüchern, welche im Auftrage der Ersten Englischen Großloge von dem presbyterianischen Theologen James Anderson (1680-1739) herausgegeben werden, wird die Bindung an einen *allgemeinen* christlichen Glauben zunächst kaum bestimmter gefasst. In der ersten Ausgabe aus dem Jahre 1723 lautet der erste Artikel der ersten Pflicht: »Ein *Maurer* ist bei seinem Stande verpflichtet, dem moralischen Gesetz zu gehorchen; und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein dummer *Gottesleugner* noch ein irreligiöser *Freigeist* sein.«²⁸ Dieser Ausschluss von Atheisten vom freimaurerischen Toleranzgebot entspricht einem Moralprinzip, nach welchem die göttlichen Gesetze menschliches Verhalten nachhaltig beeinflussen. Im Zuge der zunehmend moralisch-ethischen Aufladung der Zunftordnung wird hier indirekt auf zeitgenössische philosophische Standpunkte rekurriert, ohne dass die Bezugnahmen explizit gemacht würden. Damit rücken die Schriften moderner Ethiker, vor allem Lockes *Toleranzbrief* (1689), unweigerlich ins Blickfeld. In diesem heißt es ausdrücklich: »Letztlich sind diejenigen ganz und gar nicht zu dulden, die die Existenz Gottes leugnen. Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für den Atheisten haben. Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles dieses auflösen.«²⁹ Zur Bedingung des staatsgesetznunabhängigen Menschenrechts wird hier die Unterwerfung des menschlichen Gewissens unter die Allmacht Gottes gemacht, welches gemeinschaftliche Statuten in ihren ethischen Vorgaben stützt und sie so gleichsam theologisch rückbindet. Einer strengen konfessionellen Festlegung entwindet sich die Freimaurerei, indem sie im Folgenden expliziert:

28 »A *Mason* is oblig'd by his Tenure, to obey the moral Law; and if he rightly understands the Art, he will never be a stupid ATHEIST, nor an irreligious LIBERTINE.« James Anderson: The Constitutions of the Freemasons. Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity. For the use of the Lodges, London 1723 and The New Book of Constitutions of the Ancient and Honourable Fraternity of the Free and Accepted Masons. Containing Their History, Charges, Regulations, &c. Collected and Digested By order of the Grand Lodge from their old Records, faithful Traditions and Lodge-Books, For the Use of the Lodges, London 1738, Faksimile Ausgabe der Quatuor Coronati Lodge, London 1976, S. 50.

29 »Lastly, Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.« John Locke: Ein Brief über die Toleranz, engl.-dt., übersetzt, eingeleitet u. in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1957, S. 94/95.

»Während in alten Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande die jeweilige Religion des Landes oder der Nation anzunehmen, welche auch immer es sein mochte, wird es heute für angebrachter gehalten, sie nur derjenigen Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, und jedem seine besonderen Ansichten zu lassen; das heißt, gute und treue Männer zu sein, Männer von Ehre und Redlichkeit, mögen sie sich in ihren Konfessionen oder Überzeugungen auch unterscheiden; sodass die Maurerei das Zentrum ihrer Verbindung und das Mittel wird, wahre Freundschaft zu schließen zwischen Personen, die ohne sie in fortwährender Distanz zueinander geblieben wären.«³⁰

Als Ziel der Freimaurerei wird formuliert, aufrichtige und ehrenhafte Männer ungeachtet ihrer Konfessionen und privaten Überzeugungen zusammenzuführen. Nicht ohne aber vorab deutlich zu machen, dass diese Tugenden auf der religiösen Bindung an ein höheres Wesen, dem der Mensch seine spezifischen Kompetenzen verdankt und dem es Rechenschaft schuldet, beruhen. Frei nach dem Motto »Wer nicht an Gott glaubt, für den kann es überhaupt keine Pflicht und folglich auch kein Recht geben«, ³¹ wird Religiosität als Rechtfertigungsinstanz und eine eigene Art des Gottesdienstes von den Mitgliedern der Gemeinschaft eingefordert.

Aus der Erfahrung der Englischen Glaubenskriege heraus und nach Vorbild der *Royal Society*, der man durch personelle Überschneidungen auf höchster Ebene besonders verbunden ist, ³² will man im Interesse des zivilisatorischen Fortschritts Glaubensdispute vermeiden und damit den

30 »But though in ancient Times Masons were charg'd in every Country to be of the Religion of that Country or Nation, whatever it was, yet 'tis now thought more expedient only to oblige them to that Religion in which all Men agree, leaving their particular Opinions to themselves; that is, to be good Men and true, or Men of Honour and Honesty, by whatever Denominations or Persuasions they may be distinguish'd; whereby Masonry becomes the Center of Union, and the Means of conciliating true Friendship among Persons that must have remain'd at perpetual Distance.« Charge I, in: *Constitutions* (1723), S. 50.

31 Julius Ebbinghaus in seiner Einleitung zu Lockes Toleranzbrief, S. lxii.

32 Prominenteste Beispiele solcher Doppelmitgliedschaften sind der Physiker John Theophilus Desaguliers (1683-1744) und John 2nd Earl of Montagu (1690-1749). Als Großmeister der jungen Großloge (1719) und leidenschaftlicher Sammler alter freimaurerischer Überlieferungen nimmt Desaguliers maßgeblichen Einfluss auf das von Anderson zusammengestellte Konstitutionsbuch (1723). Er macht die Freimaurerei durch die Aufnahme des Herzogs von Montagu, der die Großloge von 1721-1722 als erster adliger Großmeister führt, in England hoffähig und verschafft ihr so eine gesellschaftliche Geltung, die sich im Zuge der anglisierenden Mode über ganz Europa verbreitet. Lennhoff/ Posner: Internationales Freimaurer-Lexikon, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Wien 1932, Wien, München 1980, S. 337.

harmonischen Umgang innerhalb der Gemeinschaft sichern. Unter Punkt VI,2 der Konstitutionen heißt es dementsprechend:

»Daher sollen kein privater Groll oder Streit in die Loge eingebracht werden, viel weniger noch religiöse, nationale oder staatspolitische Streitigkeiten. Als Freimaurer gehören wir sowohl der allgemeinen Religion als auch allen Nationen, Abstammungen und Sprachen an und schließen alle Politik und alles, was der Wohlfahrt der Loge abträglich ist und immer sein wird, aus. Diese Pflicht wurde seit jeher beachtet und einem jeden streng auferlegt; besonders aber seit der Reformation in Großbritannien, bzw. seinem Dissent und der Spaltung dieser Nationen aus der kirchlichen Glaubensgemeinschaft mit ROM.«³³

Der kulturelle Hintergrund, vor welchem sich die Freimaurerei zum Vehikel einer modernen *Reformation of Manners* transformiert, ist zweifelsohne ein genuin christlicher. Im Zuge divergierender religiöser Entwürfe und Glaubenskonzepte wird dieser christliche Grund jedoch zunehmend problematisch. Die neuen Konstitutionen der *Gentleman Masons* aus der Feder James Andersons übernehmen als abstrakte theologische Größe den Buchstaben »G«, der bereits von der Steinmetzenzunft als Symbol christlicher Gottheit angerufen wurde, machen jedoch Zugeständnisse gegenüber den verschiedenen Erscheinungsformen christlichen Glaubens, die sie als Form der Meinungsfreiheit tolerieren. Indem das höhere Wesen eines *Great Architect* es erlaubt, von jedem einzelnen Mitglied entsprechend seiner konkreten konfessionellen Bindung, sei sie katholisch, protestantisch, anglikanisch oder deistisch, verehrt zu werden, wird sie zum notwendigen Konvergenzpunkt jenseits individueller Konfessionen und Überzeugungen, ohne dabei ihr christliches Fundament einzubüßen.³⁴

»Die englische spekulative Freimaurerei behauptet dadurch einen religiösen Idealzustand, dass sie sich zum *center of union* macht, indem sie ihren Mitgliedern die Freiheit einräumt, ihre individuellen christlichen Ansichten zu behal-

33 »Therefore no private Piques or Quarrels must be brought within the Door of the Lodge, far less any Quarrels about religion, or Nations, or State Policy, we being only, as Masons, of the catholic Religion above-mention'd; we are also of all Nations, Tongues, Kindreds, and Languages, and are resolv'd against all Politicks, as what ever yet conduc'd to the Welfare of the Lodge, nor ever will. This Charge has been always strictly enjoin'd and observ'd; but especially ever since the Reformation in Britain, or the Dissent and Secession of these Nations from the Communion of ROME.« Charge VI,2, in: *Constitutions* (1723), S. 54.

34 Pauline V. Chakmakjian: »Theological Lying and Religious Radicalism in Anderson's Constitutions«, in: Aries. The Journal for the Study of Western Esotericism, 8:2 (2008), S. 167-190, hier: S. 180.

ten und dabei zu Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen innerhalb derselben Religion ermutigt.«³⁵

An erster Stelle steht in der Pflicht »Gott und die Religion betreffend« das Moralgesetz, welches sich zum Teil aus der christlichen Religion ableitet und zum Teil Produkt einer Selbstgesetzgebung ist, für die die Freimaurer göttlichen Beistand erbitten. Diese Rationalisierung und Reduktion der christlichen Lehre auf eine moralische Essenz und die Relativierung ontologischen Glaubens handelt den Freimaurern den Vorwurf der Dechristianisierung, des Deismus und sogar der Blasphemie ein.³⁶

Einen gewagten, am Ende nicht durchsetzbaren Vorstoß macht Anderson in seiner nochmaligen Überarbeitung der Alten Pflichten für die Neuauflage des Konstitutionsbuches im Jahr 1738, den Pauline V. Chakmakjian als »theologische Lüge« entlarvt.³⁷ Während sie sich nach außen hin als besonders christlich ausweise, beinhalte sie eine drastische Verschiebung zugunsten eines aufgeklärten Deismus und stelle damit das christliche Fundament zur Disposition. Diese zweite Fassung mit Andersons eigenmächtigen Änderungen wird von der Kommission jedoch als verfehlt angesehen, nicht gebilligt und auf Beschluss der Großloge konsequent zurückgenommen. Mittlerweile hatte die opponierende Großloge der *Antients* die umgearbeitete Pflicht »Gott und die Religion betreffend« jedoch schon zum Anlass genommen, eine Re-christianisierung der Freimaurerei zu fordern und die traditionelle christliche Auslegung der ersten Pflicht zu restaurieren.

Die freimaurerische Genealogie tradiert sich das gesamte 18. Jahrhundert hindurch gemäß der mittelalterlichen Zunfttradition als eng mit dem adamitischen Ursprungsmythos der Heiligen Schrift verwoben, das Wesen des Göttlichen und der Vorgang der sittlichen Hebung des Menschen wird jedoch unter dem Einfluss der Renaissance von den *Gentlemen Masons* seit dem 17. Jahrhundert zunehmend hermetisch ausgedeutet. Die hermetischen Schriften werden als Zugang zu einem altägyptischen Urwissen und vergessenen rituellen Praktiken, vor allem aber als Vorläufer der christlichen Religion interpretiert, was die widerspruchsfreie synkretistische Verbindung beider Strömungen ermöglicht. Die *Hermetica*, eine Sammlung dem legendären ägyptischen Weisen Hermes Trismegistos zugeschriebener theologisch-philosophischer Schriften aus

35 Ebd., S. 178.

36 Siehe den Vorwurf der Irreligiosität und Blasphemie in *A Letter to a Friend concerning the Society of Freemasons* (1725) des unter dem Pseudonym *Verus Commodus* publizierenden Kritikers, in: Knoop, Douglas/ Jones, G.P., Hamer/ Douglas (Hg.): *Early Masonic Pamphlets*, London 1978, Reprint der Ausgabe London 1944, S. 137f.

37 Chakmakjian, »Theological Lying«, S. 179ff.

dem ersten vorchristlichen bis vierten nachchristlichen Jahrhundert, werden bei Suche nach einer impliziten freimaurerischen Körperkonzeption im zweiten Teil der vorliegenden Studie eine besondere Rolle spielen. Sie eröffnen der ethischen Hebung des Menschen eine neue Dimension, indem sie dem Menschen weitreichende Kompetenzen zuschreiben und zu großen kulturellen Leistungen fähig erklären. Die im Zuge der Reformation unterbundenen sinnlichen Ereignisse – man denke an die Involviertheit der Zünfte in die christlichen Feste des Mittelalters, die Ausstattung von Festumzügen und rituellen Spielen – wandern als emotionale Momente in den hermetisch aufgeladenen, rituellen Akt.

Der Freimaurerei geht es nicht, so viel sollte an dieser Stelle klar geworden sein, um die Positionierung innerhalb eines Feldes widerstreitender Glaubenssysteme, sondern um die Durchsetzung einer spezifisch freimaurerischen Ethik christlicher Färbung, die nur in Anbindung an einen bzw. über die Identifikation mit einem Schöpfergott zu denken ist.³⁸ Das freimaurerische Glaubensbekenntnis und die Vorschrift der Gestaltung des Lebens nach den christlichen Geboten stehen nicht für sich allein. Sie sind in umfangreichere, körperschaftliche Statuten eingebettet, welche das gemeinschaftliche Leben regulieren und ethische Vorgaben machen. Diese Berufung auf die Verbindlichkeit des Glaubens einerseits und gesellschaftliche Statuten andererseits entspricht jenen zwei Verpflichtungsquellen, die in der angelsächsischen Tradition von Thomas Hobbes (1588-1679) vertreten worden sind. Dieser unterscheidet zwischen »natürlicher Verpflichtung« (*natural obligation*) und »vertragsbasierter Verpflichtung« (*obligation which rises from contract*). Während die »natürliche Verpflichtung« der Angst, dem Gewissensdruck und dem Gefühl menschlicher Ohnmacht gegenüber einer göttlichen Allmacht entspringen und den Menschen verpflichten soll, dem göttlichen Gebot in seinem »natürlichen Königreich« zu gehorchen, beruht letztere auf jenen im zwischenmenschlichen Bereich willentlich eingegangenen Verbindlichkeiten und Kontrakten, an deren Einhaltung den Bürger ein straf-

38 In dem in den Pennell'schen Konstitutionen aus dem Jahre 1730 abgedruckten Eröffnungsgebet bei Aufnahme eines neuen Bruders heißt es wörtlich: »[...] we beseech thee, O Lord God, to bless this our present Undertaking, and grant that this, our new Brother, may dedicate his Life to thy Service, and be a true and faithful Brother among us, endue him with Divine Wisdom, that he may, with the Secrets of Masonry, be able to unfold the Mysteries of Godliness and Christianity.« EMC, S. 22.

Die Auseinandersetzungen darum, ob der Schöpfergott nun explizit christlich oder konfessionell ungebunden zu interpretieren ist, spiegeln sich noch heute in den verschiedenen freimaurerischen Systemen in Europa, die sich entweder als christlich oder humanitär ausweisen.

rechtliches Sanktionssystem erinnert.³⁹ Ebenso kann auch Locke in besser stoischer Tradition ein dem menschlichen Logos entsprechendes, naturgemäßes Leben nur in enger Verquickung mit seinem gemeinschaftlichen Rahmen sehen, in welchem sich der Mensch bewegt.⁴⁰ Es ist überhaupt nur in einem durch Recht und Sitte geprägten Gemeinschaftsleben möglich, in dem sich Handeln und Güterwahl an den geltenden Normen und Vorschriften orientieren.⁴¹

Bereits in der Steinmetzenzunft ahnden rechtliche Sanktionsformen begangene Regelverstöße. So können bei Bruch der vertraglichen Bindung an die Schweigepflicht Geldbußen drohen.⁴² Liefert einer schlechte Arbeit, zeigt sich illoyal gegenüber seinem Meister, der Zunft oder seinem König oder bringt die Zunft durch unmaurerisches Verhalten in Veruruf, hat er vor der Versammlung (*assembly*) zu erscheinen. Tut er dies nicht, muss er die Zunft verlassen (Reg. 373-94). Erweist sich einer als wortbrüchig und ist unwillig seine Fehler einzugestehen, um auf die rechte Bahn zurückzukehren, erfolgt der lebenslange Ausschluss aus der Verbindung. Bei Missachtung des verhängten Arbeitsverbots drohen ihm sogar Gefängnis und Enteignung.⁴³

Die *Freestone Masons* besitzen in ihrer frühen Periode im 14. Jahrhundert neben dem gemeinsamen Gebet, der Verlesung von Zunftgeschichte und Pflichten mit anschließender Vereidigung vermutlich noch keine Aufnahmezeremonien, die sich grundsätzlich von jenen anderer Zünfte unterscheiden. Rituale und Initiationen, verbunden mit mythischen Erzählungen, die das Alter und die Wichtigkeit der verschiedenen Berufsstände betonen und mit religiösen und moralischen Konzepten verbunden sind, sowie die Forderung der Geheimhaltung bestimmter Ar-

39 Thomas Hobbes: *Philosophical rudiments*. Engl. Works, hg. von W. Molesworth, London 1841ff., S. 2, 110 u. 290.

40 Siehe dazu auch John Lockes *Letter to the Reverend Mr. Richard King*, Oates, 25. Aug. 1703; hier heißt es: »As to morality, [...]; that is best found in the book that I have already commended to you (the holy scripture, especially the New Testament). [...] If you have a mind to see how far human reason advanced in the discovery of morality, you will have a good specimen of it in »Tully's offices«; unless you have a mind to look farther back into the source from whence he drew his rules; and then you must consult Aristotle, and the other Greek philosophers.« Cicero legte seiner Schrift die Ethiken der Stoiker Panaitios und Poseidonius zugrunde. John Locke, *The Works of John Locke in ten Volumes*, Bd. 10, London 1812, S. 306.

41 Wolfgang Kersting zum Stichwort »Pflicht«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlsfried Gründer, Bd. 7, P-Q, Darmstadt 1989, S. 406.

42 Knoop/ Jones/ Hamer, *The Two Earliest Masonic Mss.*, Anmerkung zu Punkt 3, S. 179.

43 *Reg.* 447-70 und *Cke.* 931-51, in: ebd.

beitstechniken sind nahezu allen mittelalterlichen Zünften und Gilden gemein. Die *Masons* unterscheiden sich hierin kaum von anderen Zünften und deren Fabrikationsgeheimnissen. Und dennoch weckt gerade die Bruderschaft der Steinmetze das Interesse von Männern, die selbst nicht im Bauhandwerk tätig sind und vielleicht nicht einmal einen handwerklichen Beruf ausüben. Und gerade *sie* bietet die Plattform für die außergewöhnliche Entwicklung von einer gewohnheitsrechtlichen bzw. konstitutionellen, gewerblichen Sittenlehre zu einer symbolgeleiteten, systematischen Einübung spezifischer ethischer Ansprüche an sich selbst.⁴⁴

Dafür gibt es einige Gründe: Wenn auch nicht einzigartig, so war doch bereits im Mittelalter die in den Alten Pflichten fixierte, mythische Herleitung der Steinmetzenkunst außergewöhnlich umfangreich und ihre moralische Aufladung ausgeprägter als die anderer Zünfte.⁴⁵ Ihre Konstitutionsmanuskripte werden von einer legendenartigen Erzählung eingeleitet, welche die Freimaurerei mit der Geometrie als eine der sieben freien Künste gleichsetzt und Euklid zum Protagonisten ihres Herkunftsmythos macht. Sie soll die Antiquität der Handwerksvereinigung bezeugen und ähnlich den Freibriefen oder Privilegienurkunden anderer Handwerkszünfte und Gilden den erforderlichen Legitimitätsnachweis erbringen. Es gibt zahlreiche Fassungen und Revisionen dieser Geschichte, aus denen sich später die elaborierten, symbolischen Zeremonien und Rituale der angenommenen Freimaurer speisen werden.

Die Freimaurerei im Kontext der *Reformation of Manners*

Bereits seit dem 13. Jahrhundert suchen einzelne nicht-operative Mitglieder Aufnahme in die operative Steinmetzenzunft, so genannte *Masons of Redemption*, die sich aus Interesse an den spekulativen Schichten der Freimaurerei in die Gemeinschaft einkaufen. Die ersten verlässlich belegten und bekanntesten *Acceptions* von *Gentleman Masons* sind im 17. Jahrhundert die von Robert Moray 1641 in Edinburgh und des Gelehrten Elias Ashmole 1646 in Warrington, Lancashire.⁴⁶ In den 1680er

44 Das Verlassen des operativen Arbeitskontextes führt nicht zu plötzlichen und einschneidenden Änderungen der performativen Praxis, die eine Unterscheidung von operativer und spekulativer Maurerei sinnvoll machte. Siehe dazu auch meine Kritik am Paradigma eines historischen Übergangs von operativer zu spekulativer Freimaurerei im zweiten Teil der vorliegenden Studie. Vgl. S. 212ff.

45 David Stevenson: *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988, S. 5f.

46 Siehe für Robert Moray ebd., S. 167 und für Elias Ashmole: Hamill, *The Craft*, S. 30ff. oder die abgedruckten Tagebucheinträge in: *EMP*, S. 40 u. 42.

Jahren findet die *Society of Free-Masons* dann Erwähnung in verschiedenen Publikationen. Randle Holme the Third schreibt in seinem Buch *Academie of Armory* (1688), auf den Besuch eines Logentreffens in Chester Bezug nehmend: »Ich kann diese Bruderschaft aufgrund ihrer Antiquität nur wertschätzen; dies umso mehr, als ich selbst ein Mitglied dieser Gesellschaft bin, die sich die Freimaurer nennt.«⁴⁷ Robert Plot beschreibt in seiner *Natural History of Staffordshire* (1686) die Aufnahme von »hervorragenden Männern« (*men of most eminent quality*) in die *Society of Free-Masons* als eine im ganzen Land verbreite Praxis und John Aubreys *Natural History of Wiltshire* (1691) bestätigt die Bekanntheit der angenommenen Freimaurerei mit einem ergänzenden Hinweis auf ihre internationale Verbreitung.⁴⁸ Für die 90er Jahre des 17. Jahrhunderts häufen sich schließlich die Nachweise nicht-operativer Logen. James Anderson nennt in seinen 1738er Konstitutionen für das Jahr 1693 bereits acht in London arbeitende Logen, die sich nicht mehr allein aus Handwerkern der Zunft zusammensetzen.⁴⁹

Im Kontext der Ende des 17. Jahrhunderts einsetzenden modernen *Reformation of Manners* weckt die Freimaurerei zunehmend das Interesse nicht handwerklich tätiger Gentlemen. Diese *Reformation of Manners*, die einen wichtigen Bezugsrahmen für die Formierung der Freimaurerei darstellt, ist – wie Eleonore Kalisch aufgezeigt hat – ein »zentrales ethisches Projekt«, das »von Addison und Steele, Shaftesbury, Lord Kames, Samuel Johnson oder Adam Smith ebenso nachhaltig vorangetrieben wurde wie von Defoe, Swift, Richardson, Lillo, Hogarth, Sheridan u.a.«.⁵⁰ Ihre Publikationen sind Ausdruck eines kulturellen Stimmungs-

47 »I cannot but honour the Fellowship of the Masons because of its antiquity; and the more as being [myself] a member of that Society called Free-Masons.« Zitiert nach: Hamill, *The Craft*, S. 33f.

48 Ebd., S. 35f. Hamills Angaben sind insofern zu korrigieren, dass er John Aubreys Buch mit dem Titel *Natural History of Staffordshire* angibt. Tatsächlich wurde das Manuskript 1691 zunächst unter dem Titel *Memoirs of Naturall Remarques in the County of Whiltshire* veröffentlicht. Unter dem von Hamill genannten Namen wurde es erst 1847 publiziert. Siehe EMP, S. 41f.

49 Ebd., S. 37.

50 Eleonore Kalisch: Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie. Adam Smith und die *Actor-Spectator*-Kultur im 19. Jahrhundert, Berlin 2006, S. 113. Für die genealogische Verortung der Freimaurerei ist es interessant, dass sich noch der unter dem Pseudonym *Masonicus* publizierende Freimaurer Thomas Bradshaw, der sich in seinen *Essays Concerning the Masonic Character* Ende des 18. Jahrhunderts um die Konturierung und theoretische Explikation der freimaurerischen Praxis bemüht, ganz explizit sowohl auf die Schriften Samuel Johnsons als auch Lord Kames' bezieht. Siehe dazu im dritten Teils dieses Buches das Kapitel »Der freimaurerische Charakter und die Mechanismen seiner Formierung«, S. 280.

wechsels als Folge der Glorreichen Revolution im Jahre 1688, die die sozialliberale Restaurationsperiode unter den Stuarts beschließt und ihr neue moralistische Bestrebungen entgegensetzt. Eine Reihe dieser Publikationen verweisen u.a. auch direkt oder indirekt auf die Schriften John Lockes.⁵¹

Addison und Steele portraituren in ihren Zeitschriften »die moderne Stadt als ein Theater der Dissimulation, Heuchelei und Habgier, eine Brutstätte der Komplotte und Kabalen [...], als einen Sumpf des Luxus und der Korruption, in dem die Tugend allzeit in Gefahr war, auf Klugheit reduziert zu werden und Geschmack auf Mode.« Demgegenüber galt es aufzuzeigen »wie die Kultivierung der Sitten, verfeinert durch die Kultivierung des Geschmacks und der natürlichen Theologie – was als *politeness* [durch Höflichkeit allein nicht zu übersetzen, K.H.] bekannt wurde – die Mäßigung von Heuchelei herbeiführen und die der Cice-ro'schen Ethik inhärenten Spannungen zwischen Klugheit, Ehrlichkeit und Tugend mildern könnte.«⁵² Sie stellen fest, dass »wirkliche Freundschaft, Freundschaft, die durch Tugend statt durch Interessensberechnung reguliert wurde, [...] allein [...] in der mühevollen privaten Welt der Taverne oder des Kaffeehauses, in Gemeinschaft wohl ausgewählter Gefährten, die aus verschiedenen Lebensformen (*ways of life*) hergelockt wurden« möglich sei.⁵³ Es galt also, neue Formen moralischer Erziehung zu erkunden, die, während sie die üblichen Geselligkeitsbedürfnisse bedienen, mit altherwürdig erscheinenden, geheimen Vergemeinschaftungsritualen auch anziehend auf potentielle Neumitglieder wirken sollten.

Die differenzierte Organisation, die Institutionalisierung und Normierung von rituell eingeleiteten Schritten sittlicher Belehrung in der Freimaurerbruderschaft wecken das Interesse von Männern, die um eine Kultivierung der Sitten bemüht sind. Sie lassen sich als so genannte *Gentleman Masons* aufnehmen, um sich zu eigenen, nicht-operativen Logen zusammenzuschließen. Die Gemeinschaft der Freimaurer und ihr Zeichensystem erweist sich für die Interessen der Gentlemen als besonders kompatibel. Es lässt sich kontinuierlich nach ihren Vorstellungen zu

51 Udo Thiel: John Locke, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 129.

52 Nicholas Philippon: »Politics and politeness in the reigns of Anne and the early Hanoverians«, in: The varieties of British political thought 1500-1800, hg. von J.G.A. Pocock, Cambridge 1993, S. 225.

53 Ebd., S. 225f. Die *Reformation of Manners* hat durchaus auch ihre Schattenseiten: Im Ringen um Respektabilität, Moralität und Ernsthaftigkeit überspannt die *Society of Reformation of Manners* im Kampf gegen Profanität und Immoralität den Bogen, indem sie ein Spitzelnetzwerk (*moral guardians*) ausbildet, mithilfe dessen amoralisches Verhalten öffentlich angeprangert, dem Magistrat gemeldet und eine Bestrafung mittels Bezahlung sichergestellt wird.

einem wirksamen Instrumentarium ethischer Erziehung ausbauen. Aus dem überlieferten Legenden- und Statutenreservoir der Zunfttradition der Freimaurer schöpfen zu können, erweist sich daher als besonders ergiebig. Der besondere Status der *King's Masterbuilder*, die traditionell hohes Ansehen bei Hofe genießen und dort mit dem König an einem Tisch sitzen dürfen, macht die Bruderschaft zu einer potentiell prestigeträchtigen Vereinigung.

Die *Gentleman Masons* versuchen, auch bei anderen das Bedürfnis nach spielerischer Erkundung immer neuer Geheimnisschichten zu wecken, in deren Verlauf Moralität schrittweise angeeignet und so eine Steigerung des sozialen Prestiges erlangt werden soll. Nicht unbedeutend für das Renommee der Vereinigung und die Steigerung der Mitgliedszahlen war es auch, John, den zweiten Duke of Montagu, als ersten adligen Großmeister zu gewinnen. In den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts führen die angenommenen Maurer – darunter John Theophilus Desaguliers und Reverend James Anderson –, welche sich, einem Interesse an dem esoterischen Wissen der Vereinigung oder der Sittenlehre der Maurer folgend, in die Bruderschaft haben aufnehmen lassen, bedeutsame Änderungen in die Freimaurerei ein. Sie überarbeiten die Zunftgeschichte, gestalten die Rituale um und arbeiten einen weitreichenden Moralkodex aus, der nach herkömmlicher Art mithilfe von Symbolen gelehrt wird. Dies war ihnen nur als Mitglieder von nur gelegentlich zusammen tretenden Logen möglich oder solcher, die sich nahezu ausschließlich aus *Gentleman Masons* zusammensetzen, da diese weitestgehend unabhängig von der Aufsicht der Werkmaurer agieren konnten. Die *Gentleman Masons* besaßen so den notwendigen Spielraum, die Zeremonien derart aus- und umzugestalten, dass man die Freimaurerei im frühen 19. Jahrhundert schließlich offiziell als »ein eigentümliches, ethisches, in Allegorien gehülltes und durch Symbole verdeutlichtes System« definieren kann.⁵⁴ Sie entwickeln einen neuen symbolisierenden Umgang mit der Steinmetztradition, welcher in den Dienst einer Reformation des zwischenmenschlichen Umgangs gestellt wird. Das Augenmerk gilt dabei zunehmend der konkreten Um- und Übersetzung ethischer Vorstellungen in eingefleischte Verhaltensweisen und den dafür notwendigen normativen Interventionsformen.

54 Diese Definition der Freimaurerei findet sich erstmalig im Ritual der Englischen Großloge von 1816. Die Formulierung »a peculiar system of morality, veiled in allegory and illustrated by symbols« wird im Zuge des Verhörs eines zugelassenen Lehrlings, ehe er zum zweiten Grad durchgeführt werden kann, als Antwort auf die Frage »What is Freemasonry?« gegeben.

Axiologische Aspekte moralischer Verhaltensregulation in der Freimaurerei

Der Freimaurer weist sich gegenüber seinen Brüdern durch die Ausführung verabredeter Zeichen und freimaurerisches Verhalten aus. Während er in den frühen Katechismen die Frage, ob er Freimaurer sei, noch mit einem schlichten »Yes« und der Aufforderung, ihn anhand der verabredeten Zeichen zu prüfen, beantwortet,⁵⁵ wird die gleiche Frage seit dem *Wilkinson* Manuskript (1727) und Samuel Prichards *Masonry Dissected* (1730) mit der Aussage »I am so taken to be Among Brothers & Fellows« bzw. »I am so taken and Accepted to be amongst Brothers and Fellows« beantwortet. Diese Aussprüche geben erste Hinweise darauf, in welchem Maße der Freimaurer von der Prüfung und Einschätzung seiner Person durch seine Brüder abhängig ist, vor denen er sich als Freimaurer bewähren muss.

In der erstmals im *Pocket Companion* der Jahre 1734/35 abgedruckten *Charge to new admitted Brethren* wird dem Mitglied der Gemeinschaft ans Herz gelegt, sein Augenmerk auf drei Referenzbereiche sittlichen Handelns zu legen:

»Es sind drei Hauptpflichten, die sich Maurer ununterbrochen einschärfen müssen, nämlich gegenüber *Gott*, unseren *Nächsten* und *uns selbst*.

Gegenüber Gott, indem sie niemals seinen Namen ohne jene ehrerbietige Furcht gebrauchen, die die Kreatur ihrem Schöpfer entgegen zu bringen hat, um diesen als *sum[m]um bonum* zu betrachten, welches wir auf der Erde erfahren dürfen und, gemessen dieser Einsicht, all unser Streben auszurichten.

Gegenüber unseren Nächsten, indem wir nach dem Winkelmaß handeln oder anderen gegenüber derart agieren, wie wir uns selbst behandelt wissen wollen.

Gegenüber uns selbst, indem wir alle Unmäßigkeit und Exzesse meiden, welche uns unfähig machen könnten, unserer Arbeit nachzugehen oder zu einem Verhalten führen, welches unserer Profession unziemlich ist und ihr widerspricht, und indem wir uns selbst in Schranken weisen und frei von jeder Verunreinigung bleiben.«⁵⁶

55 Siehe beispielsweise das *Edinburgh Register House* Manuskript (1696), in: *EMC*, S. 31.

56 »There are three general Heads of Duty which MASONS ought always to inculcate, viz. to *God*, our *Neighbours*, and *Ourselves*.

To God, in never mentioning his Name but with that Reverential Awe which becomes a Creature to bear to his Creator, and to look upon him always as the *Sum[m]um Bonum* which we came into the World to enjoy; and according to that View to regulate all our Pursuits.

To our Neighbours, in acting upon the Square, or doing as we would be done by.

Es fällt auf, dass die Charge nicht mit einer Aufzählung erwünschter Tugenden und zu unterbindender Untugenden beginnt, sondern statt dessen wiederum das Verhalten des Maurers in Relation zu religiösen Vorgaben, vor allem aber auch zu seinem persönlichen Umfeld setzt, nach dessen Anerkennung sich sein Handeln bemisst.

Das neue Mitglied soll ab sofort seine Ziele und Absichten zunächst nach göttlichem Willen ausrichten, welchem er in allen seinen Taten Respekt zu zollen hat. Als friedliebender und gesetzestreuer Bürger soll er sich auch seinen Nächsten gegenüber gerecht verhalten und diese so behandeln, wie er selbst behandelt zu werden wünscht. Und nicht zuletzt soll er sich selbst so viel Aufmerksamkeit schenken, dass er sich seiner Zunft entsprechend verhält. Indem er unangemessenes Verhalten oder Unschicklichkeiten gewissenhaft bei sich selbst unterbindet, werde er den Ansprüchen der brüderlichen Gemeinschaft gerecht. Seine Aufgabe bestehe darin, »sich selbst dem Geschäft der Maurerei zuzuwenden, um sowohl zu seinen eigenen Gunsten als auch zum Ansehen seiner Loge umso schneller ein Meister darin zu werden.«⁵⁷

Es wird ein respektvolles und angemessenes Verhalten gefordert, welches mit göttlichem Beistand und gemeinschaftlicher Anerkennung entlohnt wird und gleichzeitig auch der Loge Geltung verspricht. Grundlegend ist dabei das elementare Interaktionsverhältnis der Reziprozität, d.h. die Gegenseitigkeit der Dienste und Vorteile. Hierdurch wird die wechselseitige Abhängigkeit positiv ausgeglichen und der Grundstock jeglichen Vertrauenskredits gebildet. In diesem Gesamtkontext wird von den Mitgliedern des Bundes verlangt, das eigene Betragen sowohl danach zu bestimmen, ob man sich selbst so behandelt wissen möchte, als auch an den Ge- und Missfallensbekundungen der Gemeinschaft zu bemessen und dem eigenen und allgemeinen Wunsch entsprechend zu korrigieren.

Voraussetzung hierfür ist eine Empfänglichkeit für Reaktionen auf den eigenen Auftritt. Martin Clare, Schuldirektor und prominenter Freimaurer der 1730er Jahre, führt in seiner berühmten und vielfach (anonym) nachgedruckten Ansprache aus dem Jahre 1735 eine Reihe menschlicher Eigenschaften auf, die eine harmonische Konversation ge-

To Ourselves, in avoiding all Intemperances and Excesses, whereby we may be rendered incapable of following our Work, or led into Behaviour unbecoming our laudable Profession, and, in always keeping within due Bounds, and free from all Pollution.« Siehe: »Charge to new admitted Brethren«, in: *EMC*, S. 23.

57 »[...] to apply himself closely to the Business of Masonry, that he may sooner become a Proficient therein, both for his own Credit, and for that of the Lodge.« Ebd., S. 23f.

fährden.⁵⁸ An erster Stelle nennt er eine »angeborene Grobschlächtigkeit« (*natural roughness*), »die einen Menschen anderen gegenüber unangenehm erscheinen lässt; so dass er weder Rücksicht nimmt, noch den Neigungen, Stimmungen oder Zuständen jener, mit denen er Umgang pflegt, Aufmerksamkeit zu schenken vermag.« Indem er weder berücksichtige, was gefällt, noch was Anstoß bei jenen erregt, mit denen er Umgang pflegt, weise er sich untrüglich als Tölpel aus.⁵⁹ Das geschickte Mitglied ist hingegen in der Lage zu gefallen, indem es sich für die Signale seines Gegenübers aufmerksam zeigt und sein Konversationsverhalten entsprechend zu variieren vermag. Die gegenseitige Einflussnahme mit dem Ziel der gesitteten Konversation und stetigen Verfeinerung der Umgangsformen ist ausdrücklich erwünscht, seien diese doch die »obersten Vergnügen der Gesellschaft [...] [und] Hauptmotive für unseren Eintritt und dann Verbreitung unseres Handwerks«.⁶⁰

Um aber nicht eigennützig, sondern zum Wohle der Gemeinschaft zu handeln und den Einzelnen vor willkürlichen und unangemessenen Formen der Kritikäußerung zu schützen, werden klare Regeln aufgestellt. Sie sollen für eine der brüderlichen Verbundenheit und Harmonie angemessene Form der Auseinandersetzung sorgen und öffentliche Bloßstellungen, Erniedrigungen und selbstherrliche Verspottung anderer Mitglieder unterbinden. Freimaurer verpflichten sich der konstitutionell verankerten Regel, »über einen Bruder gut zu sprechen, ob anwesend oder nicht; soweit Wahrheit und Recht es erlauben, seine Ehre und seinen Ruf zu verteidigen, wo immer sie angegriffen werden; und wo er schon nicht vernünftig gerechtfertigt werden kann, zumindest davon abzusehen, an seiner Verdammung teilzuhaben.«⁶¹ Sie fordert die innere Bereitschaft zu einem respektvollen Miteinander.

58 Die Ansprache wurde zunächst in der Stewardsloge gehalten und erneut am 11. Dezember 1735 auf der *Quartely Communication* der ersten Großloge (siehe Protokolleintrag, abgedruckt in: *EMP*, S. 7). »Martin Clare's Address (1735)«, in: *EMP*, S. 327ff.

59 »[...] a natural roughness, which makes a man unpleasant to others; so that he retains no deference, nor has any regard to the inclinations, temper, or condition of those he converses with. It is the certain mark of a clown not to mind what either pleases or offends those he is engaged with.« »Martin Clare's Address (1735)«, in: *EMP*, S. 328.

60 »[...] chief pleasures of society [...] (and) principal motive of our first entering into, and then of propagating our craft.« Ebd., S. 327.

61 »[...] to speak as well of a brother when absent as present; to defend his honour and reputation wherever attacked, as far as truth and justice will permit; and where they cannot reasonably vindicate him, at least to refrain from contributing to condemn him.« Konstitutionen zitiert nach: »An address after the expulsion of a member, who had been repeatedly, but in vain, admonished for back-biting and slandering his brethren (Appendix D)«, in: Hutchinson, *Spirit of Masonry*, S. 242.

»Grundsätzlich ist am äußeren Benehmen die innere Zivilisiertheit des Geistes zu erkennen; da Art und Umstände dieses Benehmens von der Mode und Gepflogenheit des Ortes, an dem wir leben, beherrscht und beeinflusst werden, müssen wir es sowohl nach den hier herrschenden Regeln und anhand der üblichen Praxis als auch durch Beobachtung des Benehmens jener Menschen erlernen, denen es vergönnt ist, sich höflich und wohlgezogen zu verhalten. Der wesentlichere Teil liegt aber unter dieser Oberfläche; er besteht in jener wohlwollenden Grundeinstellung, jener angemessenen Achtung und persönlichen Wertschätzung gegenüber jedermann, die uns zögern lassen, in unserem Betragen ihm gegenüber die geringste Form des Missachtung, der Respektlosigkeit oder der Ablehnung zu zeigen. Es ist eine Disposition, die uns befähigt, jederzeit einem anderen gegenüber in üblicher und angemessener Form, seinem Rang, seiner Würde und seinem Lebensstand gemäßen Respekt zu zollen und die entsprechende Ehrerbietung auszudrücken. Der Zustand des Geistes wird, in einem Wort, sichtbar im Verhalten, mit welchem ein Mann zu vermeiden versucht, dass sich jemand anders in seiner Gegenwart unwohl (*uneasy*) fühlt. [...] Denn wenn der Friede, das Behagen und die Zufriedenheit, welche Freude, Glück und die Seele der Unterhaltung ausmachen, gestört werden, wird die gesamte gesellschaftliche Konstruktion ausgehöhlt.«⁶²

Das Wechselverhältnis von innerer Zivilisiertheit (*inward civility*) und äußerem Verhalten wird durch eine Reihe von Punkten charakterisiert: Erstens, der wesentliche Teil der Zivilisiertheit ist nicht auf die Außenseite des Verhaltens begrenzt, sondern liegt tiefer. Wohlwollende Grundeinstellung, angemessene Achtung, persönliche Wertschätzung sind Kernbestimmungen von Zivilisiertheit; diese Begriffe bezeichnen Grundelemente eines im Umgang mit anderen gebotenen und praktizierten Wertungsverhaltens. Dieses Verhältnis ist zweitens erst dann verlässlich, wenn es in einer subjektiven Disposition verankert ist, die uns befähigt, anderen gegenüber Respekt, Wertzuschreibungen und persönliche Wert-

62 »By the outward demeanor it is that the inward civility of the mind is generally expressed; the manner and circumstances of which, being much governed and influenced by the fashion and usage of the place where we live, must, in the rule and practice of it, be learned by observation, and the carriage of those who are allowed to be polite and well-bred. But the more essential part of civility lies deeper than the outside, and is that general good-will, that decent regard, and personal esteem, for every man, which makes us cautious of showing in our carriage towards him any contempt, disrespect or neglect. It is a disposition that makes us ready on all occasions to express, according to the usual way and fashion of address, a respect, a value, and esteem for him, suitable to his rank, quality, and condition in life. It is, in a word, a disposition of the mind visible in the carriage, whereby a man endeavours to shun making another uneasy in his company. [...] For as peace, ease, and satisfaction, are what constitute the pleasure, the happiness, and are the very soul of conversation, if these be interrupted the design of society is undermined.« Martin Clare's Address (1735), in: *EMP*, S. 328 u. 331.

schätzung auszudrücken, und zwar in Relation zu ihrem jeweiligen Rang bzw. Status, ihrer kulturellen Verhaltensqualität und ihren Lebenskonditionen. Drittens, diese innere Disposition muss im äußeren Verhalten sichtbar werden. Viertens, dies ist zugleich eine subjektive Voraussetzung der Gemeinschaftsbildung.

Ein Mindestmaß an Loyalität und Harmonie soll die Vertrauensbasis schaffen, um kritische Reaktionen aus dem Umfeld – gemeint ist damit ein Wertungsverhalten, das nicht grundsätzlich gegen die Regeln der Höflichkeit verstößt – aufzunehmen.⁶³ Da aber eine jede kritische Äußerung dem Verdacht der selbstherrlichen Krittellei ausgesetzt ist, so Hutchinson, und zumeist als Erniedrigung erfahren wird, sollten Beanstandungen nur »auf sanfteste Art und verhüllt in die sachtsten Ausdrücke, die zu finden sind« vorgetragen werden, »sodass das gesamte Verhalten keine Bereitschaft zum Widerspruch ausdrückt; alle möglichen Zeichen des Respekts und guten Willens sollten es begleiten [...]«.⁶⁴

Indem die Freimaurer den sozialkommunikativen Charakter des nicht nur sprachlich, sondern auch nichtsprachlich artikulierten Wertungsverhaltens betonen und die Funktion der Persönlichkeitswerte und der persönlichen Wertschätzung für die Gemeinschaft unterstreichen, rückt die Wertproblematik in den Mittelpunkt, ohne dass diese Problematik von Freimaurern gleichsam auf einer Metaebene theoretisch erörtert worden wäre. Von diesen immanenten Wertungsstrategien eines zivilisierten Verhaltens im Sinne der Freimaurer soll daher am Modellfall John Locke der Bogen zum Ansatz einer bewussten Thematisierung der Wertproblematik im Umgang miteinander geschlagen werden.

63 »The opposing of ill-grounded opinions, and the rectifying of the mistakes of others, is what truth and charity sometimes require of us; nor does civility forbid it, so it be done with proper caution and due care of circumstances.« Ebd., S. 330.

64 »All sort of opposition to what another man says is so apt to be suspected of censoriousness, and is so seldom received without some sort of humiliation, that it ought to be made in the gentlest manner, and couched in the softest expressions that can be found, and such as, with the whole deportment, may express no forwardness to contradict. All possible marks of respect and good-will ought to accompany it, that, whilst we gain the argument, we may not lose the good inclinations of any that hear and especially of those that happen to differ from us.« Ebd.

Affektenlehre oder Wertungstheorie - Lockes Zugang zur Ethik⁶⁵

Konstruktiver Dreh- und Angelpunkt in Lockes moraltheoretischen Überlegungen ist die Unterscheidung von Ding- und Werteigenschaften: »[...] gut und schlecht denotieren als relative Begriffe keine Beschaffenheit, die einer Sache von Natur aus zukommt, sondern lediglich die zu einer anderen Sache bestehende Relation, die auf dem Vermögen und der Tendenz beruht, Freude oder Schmerz hervor zu rufen.«⁶⁶ Die Ausdrücke »gut« und »schlecht« sind Wertausdrücke. Sie bezeichnen keine Dingeigenschaften, sondern eine auf subjektive menschliche Zustände (Affektzustände) bezogene Eigenschaft, Freude (*pleasure*) oder Schmerz (*pain*) hervorzurufen. Diese Zustände werden als »gut« oder »schlecht« bzw. als ein Gut oder als ein Übel bewertet. Höchste Wertungsstufen sind Glück (als größte Freude, derer wir fähig sind) bzw. Unglück als größter Schmerz. Angesichts der hohen Relevanz des Lust-Unlust-Indikators könnte man auf den ersten Blick annehmen, es handele sich bei Lockes Moralkonzeption um eine neue Version der eudaimonistischen Ethik in antiker Tradition. Dem ist jedoch nicht so, denn der eigentliche Handlungsantrieb ist bei Locke nicht die positive Lusterwartung, sondern das Unbehagen (*uneasiness*) eines realen oder auch nur gefühlten (»eingebildeten«) Mangel- und Spannungszustandes. Dieser beschränkt sich bei Locke nicht auf elementare sinnlich-vitale Begebenheiten wie Hunger, Durst, Geschlechtstrieb. *Uneasiness* ist auch auf geistiger Ebene wirksam und kann sich immer weiter von physiologischen Bedarfsgrundlagen entfernen. *Uneasiness* gibt es auf verschiedenen Ebenen und in verschiedener Form:

»die tagtäglichen Bedürfnisse unseres Lebens füllen in ihrer regelmäßigen Wiederkehr einen großen Teil dieses Lebens mit dem Unbehagen von Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Ermüdung durch Arbeit und Schläfrigkeit usw. [...]. Rechnen wir außer Unannehmlichkeiten, die durch Unglücksfälle entstehen, noch das eingebilddete Unbehagen hinzu (zum Beispiel die Gier nach Ehre, Reichtum, Macht usw.), das die durch Mode, Beispiel und Erziehung angenommenen Gewohnheiten uns eingepflanzt haben, und tausend andere Gelüste, die uns infolge Gewöhnung als etwas Natürliches erscheinen, so werden wir finden, dass

65 In diesem Abschnitt folge ich wesentlich der Argumentation von Michael Franz und Eleonore Kalisch in ihrem für die ICHF Edinburgh 2009 vorbereiteten Beitrag »Die Wertsituation als spezifische Zeichensituation. Freimaurerische Ethik im historischen Kontext«.

66 »[...] good and bad, being relative terms, do not denote anything in the nature of the thing, but only the relation it bears to another, in its aptness and tendency to produce in it pleasure or pain.« John Locke, »Of Ethic in General« (vermutl. 1686-88), in: ders., *Political Essays*, S. 300f.

nur ein sehr kleiner Teil unseres Lebens von *diesen* unbehaglichen Empfindungen so frei ist, daß er uns für das Streben nach dem entfernteren abwesenden Gut Zeit läßt.«⁶⁷

Freude und Schmerz sind bei Locke in einem weiten Spektrum gefasst und keineswegs nur auf Affekte des Körpers beschränkt: »Unter Freude und Schmerz, Vergnügen und Unbehagen verstehe ich durchweg [...] nicht nur Freude und Schmerz körperlicher Art, sondern jedes Vergnügen oder Unbehagen, dass wir empfinden, mag es aus einer angenehmen oder unangenehmen Sensation oder Reflexion entstehen.«⁶⁸ Locke verzichtet auf das Unterfangen, eine Abhandlung über die Leidenschaften zu schreiben – »Man möge mich hier nicht missverstehen: Was ich sagte, sollte keine Abhandlung über die Leidenschaften sein«, schreibt er.⁶⁹ Er will nicht mit den klassischen Affektlehren von Descartes und Spinoza konkurrieren, denen er wesentliche Anregungen verdankt. Locke geht vom affektiven Charakter vor allem der im Alltag praktizierten Wertungen aus, doch er entwickelt seine leider in keiner speziellen Schrift ausgeführten Moraltheorie nicht als Affektenlehre, sondern als Theorie der Wertung (was nicht mit der am Geltungsbegriff orientierten Werttheorie des 19. Jahrhunderts zu verwechseln ist).⁷⁰ Genauer gesagt, Wertungs- und Affekttheorie greifen ineinander. Denn Locke beschränkt sich nicht darauf, die Struktur von Werturteilen aufzuzeigen, ihn interessiert das bio-psychisch fundierte, körperlich ausagierte Wertungsverhalten in seiner ganzen Komplexität, das sich in Handlungen äußert.

67 *Essay*, zweites Buch, Kap. 21, § 45, S. 313. »The ordinary necessities of our lives, fill a great part of them with the *uneasiness* of *Hunger, Thirst, Heat, Cold, Weariness* with labour, and *Sleepiness* in their constant turns, etc. To which, if besides accidental harms, we add the fantastical *uneasiness*, (as itch after *Honour, Power, or Riches*, etc.) which acquir'd habits by Fashion, Example, and Education have settled in us, and a thousand other irregular desires, which custom has made natural to us, we shall find, that a very little part of our life is so vacant from these *uneasinesses*, as to leave us free to the attraction of remoter absent good.« Engl. Ausgabe, S. 261f.

68 *Essay*, zweites Buch, Kap. 20, § 15, S. 275. »By *Pleasure* and *Pain*, *Delight* and *Uneasiness*, I must all along be understood [...] to mean, not only bodily *Pain* and *Pleasure*, but whatsoever *Delight* or *Uneasiness* is felt by us, whether arising from any grateful, or unacceptable Sensation or Reflection.« Engl. Ausgabe, S. 232.

69 *Essay*, zweites Buch, Kap. 20, § 18, S. 276. »I would not be mistaken here, as if I meant this as a Discourse of the Passions.« Engl. Ausgabe, S. 232.

70 Lockes moraltheorietische Überlegungen befinden sich in der erwähnten Studie »Of Ethics in General« als auch in seinem *Essay Concerning Human Understanding* (2. erweiterte Auflage), insbesondere im zweiten Buch (20. Kapitel »Über die Modi von Freude und Schmerz«, 21. Kapitel »Von der Kraft«, 28. Kapitel »Über andere Relationen«).

Affekte haben wertenden Charakter, ohne dass dies dem Einzelnen bewusst sein muss. Affektives Verhalten ist sinnlich wertendes Verhalten, das sich in der Polarität positiver und negativer Vorzeichen entfaltet: Lust/Unlust, Freude/Trauer, Liebe/Hass etc. Dieser wertende Charakter der Affekte wird von Descartes und Spinoza dargestellt, ohne als Wertungsbeziehung expliziert zu werden. Dies unternimmt Locke. Er arbeitet den relationalen Charakter moralischer Handlungen heraus, der sich nicht im Bezug auf Freude und Schmerz erschöpft; daraus ergibt sich noch keine Spezifik moralischer Handlungen und ihrer Bewertungen. In ethischer Hinsicht »werden unsere Handlungen als gut, schlecht oder indifferent betrachtet; sie sind in dieser Hinsicht *relativ*, weil es ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einer Regel ist, die sie zu rechtmäßigen oder unrechtmäßigen, zu guten oder schlechten macht. Soweit sie daher mit einer Regel verglichen und danach benannt werden, gehören sie zu den Relationen.«⁷¹ Locke knüpft an die bis in die Antike zurückreichende, durch die Stoa eingeführte axiologische Unterscheidung von *gut*, *schlecht* oder *indifferent* an; als eine solche Regel, an der Handlungsweisen gemessen werden, können die *telos*-Formeln der Antike gelten.⁷² Auch im Text *Of Ethic in General* betont Locke, dass die gegebene Beschaffenheit einer Handlung allein noch nicht darüber entscheidet, ob sie gut oder schlecht, tugend- oder lasterhaft ist. Darüber entscheidet der Bezug auf eine Regel, mit der eine Handlung bzw. Handlungsweise übereinstimmt oder nicht. Locke erinnert an die griechische Bezeichnung *entrapelia* für eine bestimmte Sorte von Handlungen, die als tugend- oder lasterhaft bewertet werden. *Entrepelos* heißt im Griechi-

71 *Essay*, zweites Buch, Kap. 28, § 15, S. 450. »[...] Our Actions are considered, as Good, Bad, or Indifferent; and in this respect they are *Relative*, it being their Conformity to, or Disagreement with some Rule, that makes them to be regular or irregular, Good or Bad: and so, as far as they are compared with a Rule, and thereupon denominated, they come under Relation.« Engl. Ausgabe, S. 359.

72 »Die Telosformel ist die primäre Wertorientierung des in den Trieben verankerten menschlichen Strebens. Hierbei bleibt im stoischen Argumentationszusammenhang die Axiologie auf die Ontologie fundiert, sofern die Telosformel aus der Stellung des Menschen im Kosmos abgeleitet ist. Doch die Ontologie ist nur die Grundlage, auf der sich die Axiologie selbständig entfaltet. Das Zweck-Mittel-Schema utilitaristischer Wertung wird durch das Telos transzendiert. Das Telos als Endziel ist zwar noch in teleologischer Begrifflichkeit formuliert, doch entscheidend ist etwas anderes: der Regressus ad infinitum – jeder Zweck ist wieder Mittel für einen anderen Zweck – wird im Telos unterbrochen. Ohne einen irreduziblen Bezugswert (intrinsischen Wert) aller Mittelwerte (extrinsische Werte) als Selbstzweck, der jede Zweck-Mittel-Relation transzendiert, wären Werteigenschaften von natürlichen nicht zu unterscheiden.« Michael Franz: Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie, Berlin 1999, S. 345ff.

schen »beschämend« und leitet sich vom Verb *entrepo* (Grundbedeutung »umwenden, sich umwenden«) ab; dieses bedeutet im übertragenden Sinn »Hochachten, Respekt haben«, aber auch »beschämen, der Scham ausliefern« sowie »Scham fühlen, sich schämen«. *Entreptikos* bedeutet sowohl »geeignet, jemand der Scham auszuliefern« als auch »der Sinn für Scham«. Hier erweist sich ein klarer axiologischer Bezug, der auf die antike Schamkultur zurückverweist. Nicht zufällig ist für Locke der Begriff der Scham so wichtig: als »ein Unbehagen, das den Geist bei dem Gedanken erfüllt, etwas Unschickliches getan zu haben oder etwas, wodurch die Wertschätzung (*valued esteem*), die wir von Seiten anderer erfahren, herabgesetzt werden könnte«. ⁷³ In bestimmter Hinsicht knüpft Locke mit dem Moralgesetz der Billigung oder Missbilligung im »forensischen Licht« der öffentlichen Meinung und der Reputation an Elemente der Schamkultur an, die er entschieden modernisiert. Sein Bestreben, das historische Auseinandertreten von Moralität und Sitte zu überwinden, erscheint zugleich als eine neue Verbindung von Scham- und Schuldkultur.

Locke konzipiert die Ethik weniger aus dem Charakter des Handelnden als vielmehr aus der Sicht der Zuschauer, die die Handlungsweisen des Handelnden (nach bestimmten gesellschaftlichen Standards) bewerten. Genau diese Bewertung durch andere motiviert den einzelnen, sich nach bestimmten Normen (Regeln, »Gesetzen«) zu verhalten, die von sich aus – als Prinzipien oder Gebote der Vernunft – keine solche Motivationskraft hätten. Die Normen funktionieren als Bewertungsmaßstäbe, die von relevanten Anderen tatsächlich praktiziert werden.

Locke setzt sich nicht so sehr inhaltlich mit der Vielfalt philosophischer Moraltheorien in Geschichte und Gegenwart auseinander als vielmehr mit der Erfahrung, dass sich aus den verschiedenen *Sollens*-Sätzen kaum verbindliche Folgerungen für das Verhalten ergeben haben. Solange sich die Philosophen, so Lockes Kritik an der traditionellen Moralphilosophie, damit begnügen, aufzuzeigen, welche komplexe Ideen hinter den Begriffen stecken, ohne aber auf ein Gesetz zu verweisen, das nicht nur einen Bewertungsmaßstab liefert, sondern auch mit Sanktionskraft ausgestattet ist, wird Moralität nichts als eine leere Hülle bleiben. ⁷⁴

73 *Essay*, zweites Buch, Kap. 20, § 17, S. 275f. »[...] *Shame*, [...] is an uneasiness of the Mind, upon the thought of having done something, which is indecent, or will lessen the valued *Estem*, which others have for us [...]« Engl. Ausgabe, S. 232.

74 »But whilst they [the philosophers, K.H.] discourse never so acutely of temperance or justice, but show no law of a superior that prescribes temperance, to the observation or breach of which law there are rewards and punishments annexed, the force of morality is lost, and evaporates only into words and disputes and niceties.« John Locke, »Of Ethic in General«, in: ders., *Political Essays*, S. 302.

»Die Ethiken der verschiedenen philosophischen Schulen, die sich auf Aristoteles berufen, ihn jedoch durch schwierige Wörter und unbrauchbare Differenzierungen verwirren, benennen nach Belieben Tugend und Laster, lehren uns keine Moral, sondern lediglich verschiedene Begriffe und Benennungen von Handlungen [...]; Sinn und Zweck der Moral ist, unser Leben zu lenken und uns vorzubereiten, das eine zu tun und das andere zu vermeiden, indem sie uns zeigen, welche Handlungen gut und welche schlecht sind. Jene, die vorgeben, Moral zu unterrichten, missverstehen ihre Aufgabe und werden zu Sprachkünstlern, wo sie anderes leisten sollten; indem sie uns nur beibringen, zu sprechen, zu streiten und Handlungen nach ihren Vorschriften zu benennen, indem sie nicht die praktischen Konsequenzen aufzeigen, die uns zur Tugend führen und vom Laster fernhalten.«⁷⁵

Locke geht es um die *force of morality*, und die sieht er nur gesichert, wenn ein Weg gefunden wird, die Maßstäbe moralischer Bewertung mit den bio-psychischen Grundlagen menschlichen Verhaltens illusionslos zu verknüpfen. Hierfür eignet sich auch der Terminus, unter dem Locke Wertungsverhalten zusammenfasst: Präferenz (*preference, preferring*). Locke unterscheidet Wahrnehmen/Erkennen (*perceiving*) und Bevorzugen (*preferring*) als zwei *powers of mind*. Die Bevorzugung ist eine Ausdrucksform sowohl des Willens als auch des Begehrens, das oftmals dem Willen widerstreitet. Daraus resultieren Präferenzkonflikte. Der Wille ist nach Locke die Kraft, »verschiedene [Tätigkeiten] unseres Geistes und Bewegungen unseres Körpers zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder abzuschließen, und zwar lediglich durch [einen Gedanken] oder eine Bevorzugung vonseiten des Geistes [der die Ausführung oder Nichtausführung dieser oder jener Einzelhandlung anordnet oder gleichsam befiehlt]«. ⁷⁶ Es reicht aber nicht aus, etwas zu präferieren, wenn man

75 »The ethics of the schools, built upon the authority of Aristotle, but perplexed a great deal more with hard words and useless distinctions, telling us what he or they are pleased to call virtues and vices, teach us nothing of morality, but only to understand their names, or call actions [...]. The end and use of morality being to direct our lives, and by showing us what actions are good, and what bad, prepare us to do the one and avoid the other; those that pretend to teach morals mistake their business, and become only language masters where they do not do this; when they teach us only to talk and dispute, [and] call actions by the names they prescribe, when they do not show the inferences that may draw us to virtue and deter us from vice.« Ebd., S. 300.

76 *Essay*, zweites Buch, Kap. 21, § 5, S. 280. »This at least I think is evident, That we find in our selves a *Power* to begin or forbear, continue of end several actions of our minds, and motions of our Bodies, barely by a thought or preference of the mind ordering, or as it were commanding the doing or not doing such or such a particular action.« Engl. Ausgabe, S. 236.

nicht die Macht hat, die Präferenz auch praktisch durchzusetzen. In dieser Macht begreift Locke die (begrenzte) Freiheit des Menschen:

»[...] wenn ich durch einen [...] Gedanken meines Geistes, der das eine dem anderen vorzieht, Worte erzeugen oder Stillschweigen bewirken kann, so habe ich die Freiheit zu reden oder zu schweigen. Soweit nun diese Kraft reicht zu handeln oder nicht zu handeln, je nachdem, ob die Entscheidung seines Denkens die eine oder andere Möglichkeit bevorzugt, so weit ist ein Mensch frei.«⁷⁷

Aber auch das Begehren verschafft sich im Präferenzverhalten Geltung. Hierbei zeigt sich, dass Wille und Begehren völlig verschieden sind: »[...] das Letztere kann bei derselben Handlung eine Richtung haben, die derjenigen, in die uns unser Wille treibt, gerade entgegen gesetzt ist.«⁷⁸ Soweit Präferenzverhalten als Ausdrucksform des Willens und des Begehrens zur praktischen Realisierung und Durchsetzung tendiert, nimmt es den Charakter einer Handlung an. Bevorzugen kulminieren nicht immer nur in sprachlichen und mimisch-gestischen Wertäußerungen, sondern vor allem in praktischen Vollzügen.

Die Eignung des Präferenzbegriffs für die Verbindung von Moral und Affekt ergibt sich aus dem Umstand, dass Präferenzverhalten auf den verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Formen zu beobachten ist. Er reicht von sinnlich-vitalen Präferenzen, die dem Lust-Unlust-Indikator körperlicher Genüsse folgen, bis zu moralischen Präferenzen, die sich an gesellschaftlichen Standards für Güter und Übel orientieren und die Grundunterscheidung von Tugend und Laster respektieren. Präferenzverhalten ist nicht *per se* moralisch. Es beginnt unterhalb der Schwelle der moralischen Wertung und bewegt sich so lange im Spielraum des Indifferenten, wie die Normen für »gut« und »schlecht« nicht greifen; das zeigt der seit der Antike geführte Streit um die Daseinsgenüsse, die moralisch aufgewertet oder stigmatisiert werden. Der Begriff des Präferenzverhaltens verbindet den »Geschmack des Gaumens« mit dem »Geschmack des Geistes«. Hierbei kommen die individuellen Momente zur Geltung, die Präferenzverhalten charakterisieren.

Der amerikanische Werttheoretiker und Semiotiker Charles Morris hat den Präferenzbegriff zum Konzept der Wertsituation ausgebaut.

77 Ebd., § 21, S. 292. »[...] if I can, by a [...] thought of my Mind, preferring one to the other, produce either words, or silence, I am at liberty to speak, or hold my peace: and as far as this Power reaches, of acting, or not acting, by the determination of his own Thought preferring either, so far is a Man free.« Engl. Ausgabe, S. 244.

78 Ebd., § 30, S. 299. »[...] the Will is perfectly distinguished from Desire, which in the very same Action may have a quite contrary tendency from that which our Wills sets us upon.« Engl. Ausgabe, S. 250.

»Unter einer ›Wertsituation‹ verstehen wir [...] irgendeine Situation, in der Präferenzverhalten vorkommt. Solches Verhalten kann auf irgendein Objekt oder irgendeinen Objektkomplex gerichtet sein oder auf irgendeine Eigenschaft eines Objektes oder Objektkomplexes – folglich auf Sorgen, Freuden, Personen, Handlungen, physische Objekte, Zeichen und komplexe Strukturen verschiedenster Art. Eine so verstandene Wertsituation ist ihrer Natur nach relational, indem sie eine Tätigkeit des (positiven oder negativen) Präferenzverhaltens irgendeines Handelnden zu diesem oder jenem involviert.«⁷⁹

Morris knüpft an den in der Verhaltensbiologie gebräuchlich gewordenen Präferenzbegriff an. Im seinem Wörterbuch der Verhaltensbiologie definiert Rolf Gattermann wie folgt: »Bevorzugung bestimmter ökologischer (Temperatur, Feuchte, Helligkeit, Nahrung, Lebensraum u. a.) und sozialer Faktoren (Geschlechtspartner, Nachkommen, Verwandte u. a.) in einer Wahlsituation. Präferenzen sind angeboren oder auch erworben, art-, geschlechts- und individualspezifisch, vom Entwicklungs-, Gesundheits- oder allgemeinen Zustand abhängig und können mit dem Alter, der Jahres- und Tageszeit wechseln. [...] Oft sind es aber nicht nur einzelne Faktoren, sondern Faktorenkomplexe, die über Präferenz entscheiden.«⁸⁰

Morris fällt insoweit hinter Locke zurück, als er die Wertsituation auf die Evozierung oder Verstärkung von Präferenzverhalten beschränkt; es fehlt der Bewertungsmaßstab, der bei Locke eine entscheidende Rolle spielt, gerade in Hinblick darauf, dass sich, von einigen biologischen Grundbedürfnissen abgesehen, Präferenzen von Individuum zu Individuum unterscheiden können; »[...] wir sehen und sagen, dass, was für den einen gut, für den anderen schlecht ist.«⁸¹ Wertung wird bei Locke durch Hinweise auf die jeweilige Person, die sich wertend äußert und verhält, relativiert. »Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens

79 Charles W. Morris: »Bezeichnung und Bedeutung. Eine Untersuchung der Relationen von Zeichen und Werten« (1964), in: ders., *Zeichen Wert Ästhetik*, hg., übersetzt und eingeleitet von Joachim Eschbach, Frankfurt a.M. 1971, S. 212.

Morris unterscheidet positives und negatives Präferenzverhalten wie folgt: »Man kann von einem Lebewesen sagen, daß es positives Präferenzverhalten gegenüber einem Objekt oder einer Situation zeigt, wenn es so handelt, als wollte es die Anwesenheit dieses Objekts oder dieser Situation beibehalten oder dieses Objekt oder diese Situation herbeiführen, wenn sie nicht vorhanden sind. Es zeigt negatives Präferenzverhalten, wenn es versucht, diesem Objekt oder dieser Situation zu entkommen, oder das Vorkommen dieses Objektes oder dieser Situation zu unterbinden oder zu verhindern.« Ebd., S. 219.

80 Rolf Gattermann (Hg.): *Verhaltensbiologie* (Wörterbücher der Biologie), Jena 1993, S. 217f.

81 »[...] we see and say, that which is good for one man is bad for another.« Locke, »Of Ethic in General«, S.301.

verschieden [...].⁸² So ist zu berücksichtigen, dass »ein und dasselbe Ding nicht für jeden im gleichen Sinn ein Gut ist.«⁸³ Dementsprechend macht es einen Unterschied, ob isolierte Individuen als Bewertungssubjekte auftreten oder ob wertende Zeichen- und Verhaltensaussagen aus einem kollektiven Selbstverständigungsprozess hervorgehen und von einer Gemeinschaft getragen werden. Lassen sich individuelle *Präferenzgesichtspunkte* sozial verallgemeinern, so werden sie zu *Bewertungsmaßstäben*. Lockes Ausgehen von wertenden Ausdrücken, die Präferenzgesichtspunkte und -richtungen des Verhaltens anzeigen, stellen semiotische Praktiken in den Mittelpunkt, die ihn zur Sprach- und Symbolanalyse herausgefordert haben.

Ausgehend von der Funktion von Wertaussagen und wertenden Äußerungen, lässt sich die Wertsituation als spezifische Zeichensituation beschreiben, als deren Konstituenten *Bewertungssubjekte* und *-objekte*, *Zeichenformen* und *Äußerungstypen*, *Bewertungsgrundlagen* und *-maßstäbe* zu unterscheiden sind.⁸⁴ In der als Zeichensituation aufgefassten Wertsituation sind alle *Referenzobjekte* zugleich *Präferenzobjekte*; ihnen wird ein präferentieller Status zugeschrieben. Präferenzobjekte müssen keineswegs immer materielle Gegenstände sein.⁸⁵ Im Einklang mit sozial

82 Essay, zweites Buch, Kap. 21, § 55, S. 322. »The Mind has a different relish, as well as the Palate; [...].« Engl. Ausgabe, S. 269.

83 Ebd., § 54, S. 322. »[...] that the same thing is not good to every Man alike.« Engl. Ausgabe, S. 268.

84 Vgl. Michael Franz: »Die Wertsituation als spezifische Zeichensituation«, in: ders., Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie, Berlin 1999, S. 382-385; ders., »Das Feld der Operationalität. Zur fundamentalen Rolle der Semiotik bei John Locke«, in: Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert, hg. von Inge Baxmann, Michael Franz und Wolfgang Schäffner, Berlin 2000, S. 118-137.

85 So hat Morris operationale Werte, vorgestellte Werte und Objektwerte unterschieden. Der Terminus »operativer Wert« bezeichnet die Zielrichtung des Präferenzverhaltens eines gegebenen Individuums in einer Vielzahl von Situationen. Operative Werte kommen vor allem dort zur Geltung, wo eine Präferenzrichtung an Entscheidungspunkten im Verhalten besteht oder gesucht wird. An zweiter Stelle kann sich positives oder negatives Präferenzverhalten, nach Morris, auf Objekte oder Situationen beziehen, die nicht präsent, ja nicht einmal existent sein müssen, sondern lediglich vorgestellt werden. Morris nennt Utopien oder Lebensauffassungen, nach denen man leben möchte, als Beispiele. »Ein vorgestellter Wert kann Ausgangspunkt eines operativen Wertes sein – man kann tatsächlich versuchen, die vorgestellte Utopie zu verwirklichen, oder sich bemühen, seine Lebensweise in Richtung der als wünschenswert bezeichneten Möglichkeit zu verändern.« Morris, »Bezeichnung und Bedeutung«, S. 223.

Von Objekt-Werten spricht Morris in Hinblick darauf, dass der Kontakt mit tatsächlich vorhandenen bzw. vorliegenden Gegenständen oder Situationen negatives oder positives Präferenzverhalten auslöst oder verstärkt. Morris bezieht die genannten Termini auf verschiedene Aspekte der Wertsituation, d.h. auf Situationen,

verallgemeinerten Präferenzgesichtspunkten können Präferenzobjekte als *Werte* generalisiert werden; dies müssen nicht nur Güter, es können auch Pflichten und Tugenden sein.

Dass Dinge in Relation zu Präferenzverhalten gesetzt werden, schafft letztlich noch keine Wertsituation als soziale Situation, in der Zeichen in evaluativer (wertender) und evozierender (auslösender, verhaltenswirksamer) Funktion verwendet werden. Franz und Kalisch führen hierzu aus:

»Erst wenn das präferierende auf das interpretierende Wertungssubjekt trifft, entsteht eine Wertsituation als soziale Situation. Wenn der präferierende Akteur mit Co-Akteuren und Zuschauern rechnen muss, wird er sein Verhalten darauf einstellen; er möchte nicht nur Missbilligung vermeiden, sondern auch andere dazu bringen, seine Präferenzgesichtspunkte mit ihm zu teilen. Umgekehrt werden andere Situationsbeteiligte als Zuschauer veranlasst, das Verhalten der am stärksten involvierten Akteure zu bewerten, und zwar nicht nur ihr Präferenzverhalten in einer speziellen Angelegenheit, sondern ihr individuelles Gesamtverhalten. Der wertende Erste (*ego*) muss nicht nur mit einem wertenden Zweiten (*alter*) rechnen (woraus sich Präferenzkonflikte ergeben können), sondern auch mit wertenden Dritten, die ihrerseits das Verhalten von *ego* und *alter* vergleichen und bewerten. Wer sich in einer Situation, an der Andere beteiligt sind, wertend äußert und verhält, muss es sich zugleich gefallen lassen, selber bewertet zu werden. In einer Wertsituation als sozialer Situation werden Wertausdrücke in unterschiedlicher Perspektive geäußert und aufgenommen.«⁸⁶

In einer Wertsituation als sozialer Situation sind die Positionen des Bewertungsobjekts und des Bewertungssubjekts doppelt besetzt. Wir finden ein primäres Bewertungsobjekt (als Objekt des Präferenzverhaltens einer Person) und ein sekundäres Bewertungsobjekt: das Präferenzverhalten von *ego*, sofern es von *alter* bewertet wird. Dementsprechend konstatieren wir auch ein primäres Bewertungssubjekt, das ein bestimmtes Objekt präferiert, und ein sekundäres Bewertungssubjekt, das das praktizierte Wertungsverhalten eines anderen Subjekts bewertet. Darüber hinaus unterscheiden wir Arten der Wertung (instrumental/noninstrumental), Zeichen, Äußerungen und Äußerungstypen, die einem Bewertungsobjekt ei-

die Präferenzverhalten involvieren. Er hat in diesem Zusammenhang ein axiologisches, d.h. ein diese Wertlehre betreffendes Forschungsprogramm vorgeschlagen, das der Erforschung solchen Verhaltens gewidmet ist. Dieser Vorschlag ist auch für die historische Forschung bedeutsam. Die Dialektik von operativen, vorgestellten und Objekt-Werten eröffnet eine Zugangsweise, mit deren Hilfe sich auch und gerade die kommunikative Wertungspraxis der Freimaurer besser analysieren lässt.

86 Franz/ Kalisch, »Die Wertsituation als spezifische Zeichensituation«, Typoskript, S. 7.

nen präferenziellen Status zuschreiben oder aberkennen und zugleich bei allen Beteiligten ein ähnliches Präferenzverhalten oder eine ablehnende Haltung auslösen. Entscheidend ist die Frage nach den Kriterien der Wertung im Spannungsverhältnis zwischen bio-psychischen Bewertungsgrundlagen und sozio-kulturellen Bewertungsmaßstäben.

Auch Locke hat die Wertsituation als soziale Situation aufgefasst. Er hat bekanntlich angeborene moralische Ideen nicht akzeptiert. Ebenso wenig hat er sich auf die Moralität der freien, für sich seienden Innerlichkeit verlassen. Darum hat er einen Weg eingeschlagen, dem historischen Auseinandertreten von Moralität und Sitte entgegen zu treten und ein neues Wechselverhältnis von innerer Verhaltensregulation und äußeren Verhaltensweisen zu stiften. Der Ort, an dem dieses neue Wechselverhältnis zwischen Moralität und Sittenlehre (als Lehre von den kulturellen Formen und Traditionen des Verhaltens) gestiftet werden konnte, war nicht das einzelne Individuum, sondern die Gemeinschaft, die der bedingten Autonomie des Individuums, seiner durch Zurechnungsfähigkeit gekennzeichneten persönlichen Identität Raum gab. Das war nicht mehr die vor-moderne, auf naturwüchsigen Bindungen und persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen beruhende Gemeinschaft; neue Gemeinschaftsformen entstanden im Inneren der modernen Gesellschaft der entfalteten Marktbeziehungen und sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse.

Locke war sich der Tatsache bewusst, dass weder der Bezug auf Gottes Gesetz noch der Bezug auf staatlich-rechtliche Zwangsordnungen ausreichen, um die moralische Verhaltensregulation in ihrer Spezifik zu erfassen. Locke hat die Bewertungsmaßstäbe, oder besser die Wertungsinstanzen, in denen Bewertungsmaßstäbe aufgestellt werden, dreifach differenziert: erstens, das naturrechtlich aufgefasste göttliche Gesetz (bezogen vor allem auf den Dekalog), zweitens, das bürgerliche Gesetz (von der Gesetzgebung bis zur Rechtsprechung), drittens, das Gesetz der gesellschaftlichen Anerkennung (*law of opinion or reputation*), das neben der moraltheologischen und staatlich-rechtlichen Instanz als spezifische Instanz moralisch-freiwilliger Selbstregulation des Verhaltens eingeführt wird.

»Die Menschen vergleichen [...] in mannigfacher Weise ihre Handlungen mit diesen drei Gesetzen: erstens mit dem Gesetz Gottes, zweitens mit dem Gesetz der staatlichen Gemeinschaften, drittens mit dem Gesetz der Mode oder des Urteils von Privatpersonen. Die Übereinstimmung der Handlungen mit einem dieser Gesetze liefert ihnen die Maßstäbe, nach denen sie beurteilen, ob die Hand-

lungen moralisch redlich sind, und nach denen sie sie auch als gute oder schlechte bezeichnen.«⁸⁷

Das Gesetz der gesellschaftlichen Anerkennung befindet – und darin unterscheidet es sich von den beiden anderen – über Tugend und Laster, ohne auf äußere Zwangsandrohung zu rekurrieren.

»Somit ist der Maßstab dessen, was überall als Tugend und Laster angesehen und so bezeichnet wird, solche Billigung oder Mißbilligung, solches Lob oder solcher Tadel, die sich durch eine stillschweigende, unausgesprochene Vereinbarung in den verschiedenen Gemeinschaften, Sippschaften und Vereinigungen der Menschen in der Welt eingebürgert haben. Hiernach werden in Übereinstimmung mit dem Urteil, den Maximen oder dem Brauch der betreffenden Gegend bestimmte Handlungen bei ihnen gebilligt oder mißbilligt.«⁸⁸

Mit der Einführung des Bewertungsmaßstabs als Regel und Gesetz waren allerdings weitere Probleme verbunden. Locke betont selbst die kulturelle und historische Relativität des Gesetzes von Anerkennung und Mißbilligung und wirft die Frage auf, wie sich Bewertungsmaßstäbe gleichwohl objektivieren lassen. In dieser Hinsicht ist für Locke nicht nur die Bezugnahme auf das göttliche Gesetz unverzichtbar, er verankert das Gesetz von Anerkennung und Mißbilligung auch in einem objektiven gesellschaftlichen Fundierungszusammenhang. Göttliches Gesetz, juristische Regelungen und »Kampf um Anerkennung« treffen sich in einem übergreifenden Kriterium: Erhaltung der Gesellschaft versus Auflösung aller Bande der Gemeinschaft. An dieses grundlegende Kriterium bleiben Anerkennung und Mißbilligung als *praktizierter* Bewertungsmaßstab stets gebunden. Darum ist für Locke auch der Prozess der Aufstellung und Anwendung der Bewertungsmaßstäbe so wichtig. Er ist kein isolierter Akt der auf Innerlichkeit beschränkten Moralität, sondern ein Vorgang in Gemeinschaften und Vereinigungen, die sich Satzungen geben und insoweit über das stillschweigende Sich-Einspielen von Konventio-

87 *Essay*, zweites Buch, Kap. 28, § 13, S. 448. »These Three then, *First*, The Law of God. *Secondly*. The Law of politick Societies. *Thirdly*, The Law of Fashion, or private Censure, are those, to which Men variously compare their Actions: And t'is by their Conformity to one of these Laws, that they take their measures, when they would judge of their Moral Rectitude, and denominate their Actions good or bad.« Engl. Ausgabe, S. 357.

88 Ebd., zweites Buch, Kap. 28, § 10, S. 445. »Thus the measure of what is every where called and esteemed *Vertue* and *Vice* is this approbation or dislike, praise or blame, which by a secret and tacit consent establishes it self in the several Societies, Tribes, and Clubs of Men in the World: whereby several actions come to find Credit or Disgrace amongst them, according to the Judgment, Maxims, or Fashions of that place.« Engl. Ausgabe, S. 353.

nen hinausgehen. Erst im Gefüge von Bewertungsmaßstab, Gesetzgeber und Sanktionsmacht tritt Tugendhaftigkeit in einen gemeinschaftlichen Kontext und gewinnt dadurch verbindliche Kriterien.

»[...] wäre er Mitglied einer Gemeinschaft, könnte diese, je nach Position, die er dort innehat, von seinem Ruf und seinem Beispiel Maßnahmeregeln ableiten, so dass etwas, was in heimlicher Zurückgezogenheit keine verwerfliche Ausschweifung wäre, zu einer großen unter Menschen würde, die von einer solchen Ausschweifung übel denken, denn der Verlust von Ansehen vor ihnen mindert die Autorität des Menschen und macht es ihm unmöglich, jenes Gute zu vollbringen, zu dem er eigentlich in der Lage wäre. Ansehen und ein guter Ruf sind eine Form der moralischen Stärke, die den Mann mit vergrößerter Kraft ausstattet und jenes zu tun ermöglicht, was andere von gleicher natürlicher Konstitution und Kraft ohne diese nicht zu leisten vermögen. Derjenige, der durch Unmäßigkeit seine moralische Kraft schwächt, fügt sich selbst ebenso großen Schaden zu, als schwächte er durch Unmäßigkeit die natürliche Stärke seines Geistes oder Körpers, und es ist ebenso verwerflich, sich selbst Schaden zuzufügen. [...] vieles, was ohne sie [die Gesellschaft, K.H.] unschuldige Handlungen wären, verwandelt sich in der menschlichen Gesellschaft natürlicherweise in Untugenden. [...] eine Gemeinschaft [...] besitzt häufig andere Regeln und eigene Grenzen, die ihnen Sitte und Ansehen vorschreiben, als jene, die in Abgeschiedenheit ihren natürlichen Dispositionen folgen oder auf einem von der Meinung dieser oder jener Gemeinschaft abgeschnittenen Gut leben.«⁸⁹

Doch auch die historische und kulturelle Relativität normativer Vorstellungen von Tugendhaftigkeit innerhalb nationaler Grenzen und religiöser Auffassungen wird von Locke nicht vernachlässigt. Jenseits der generellen, gemeinschaftssichernden Regeln bestünden gravierende Unterschiede in der Beurteilung von Tugendhaftigkeit, denn

- 89 »[...] if he be a member of a society, it may, according to the station he has in it, receive measures from reputation and example; so that what would be no vicious excess in a retired obscurity, may be a very great one amongst people who think ill of such excess, because, by lessening his esteem amongst them, it makes a man incapable of having the authority, and doing the good which otherwise he might. For esteem and reputation being a sort of moral strength, whereby a man is enabled to do, as it were, by an augmented force, that which others, of equal natural parts and natural power, cannot do without it; he that by an intemperance weakens his moral strength, does himself as much harm as if by intemperance he weakened the natural strength either of his mind or body, and so is equally vicious as by doing harm to himself. [...] many things naturally become vices amongst men in society, which without that would be innocent actions. [...] a society [...] has often other rules and bounds set by custom and reputation, than what it has by direct instances of the lay of nature in a solitude or an estate separate from the opinion of this or that society.« John Locke: »Virtue B« (1681), in: ders., *Political Essays*, S. 287f.

»[...] in manchen Ländern oder Gesellschaften sind sie [bestimmte Handlungen, K.H.] Tugenden, in anderen Unarten und in wieder anderen völlig unbedeutend; je nachdem, was die Autorität einiger angesehenen, weiser Männer mancherorts oder die Neigungen oder Sitten der Menschen andernorts als Tugenden oder Untugenden festlegen [...]«⁹⁰

Jede Gemeinschaft mache es sich selbst zur Aufgabe, die gewünschten Richtlinien zu setzen bzw. aus göttlichem Gesetz abzuleiten und ihre Einhaltung mit Anerkennungs- bzw. Nichteinhaltung mit Missbilligungsäußerungen gegenüber ihren Mitgliedern zu quittieren.

Da Locke angeborene Werte nicht akzeptiert hat, konnten Werte wie Wohlwollen, Generosität in seiner Sicht nur aus einem Prozess der Gemeinschaftsbildung und Reproduktion hervorgehen, der sich durch Gewährung und Entzug von Anerkennung, Wertschätzung und Achtung regulierte. Ethik als Theorie des Präferenzverhaltens und der in Gemeinschaften generierten und praktizierten Wertmaßstäbe, Anerkennung und Missbilligung als Indikatoren freiwilliger Verhaltensregulation, Toleranzprinzip und Arbeitstheorie des Eigentums als Grundlagen neuer Freiheitsrechte, persönliche Identität als Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen, die einen biographischen Zusammenhang bilden – das sind Eckpunkte der von Locke umrissenen und bearbeiteten Problemkonstellationen, an denen kaum jemand vorbeikam, der sich in der entstehenden *Commercial Society* moralisch orientieren wollte.

Lockes Satzungsentwürfe für gesellschaftliche Clubs

Das Bedürfnis nach praktischer Umsetzung ethischer Entwürfe wird plastisch in Lockes eigenen Satzungsentwürfen für gesellschaftliche Zusammenschlüsse wie beispielsweise die *Pacific Christians* (1688) und den *Dry Club* (1692). In diesen entwirft er für innere Freiräume der Selbstgesetzgebung konkrete Gestaltungsnormen.

Der *Dry Club* ist ein Disputierclub, welcher sich wöchentlich mit dem Ziel »des Ausbaus nützlichen Wissens sowie der Förderung von Wahrheit und christlicher Nächstenliebe« trifft.⁹¹ Die von Locke verfass-

90 »[...] in some countries or societies they [certain actions, K.H.] are virtues, in other vices, and in others indifferent, according as the authority of some esteemed wise men in some places, or as inclination or fashion of people in other places, have happened to establish them virtues or vices [...]« John Locke, »Of Ethic in General«, S. 300.

91 John Lockes *Rules of the Dry Club* (1692) unter dem Titel »Rules of a Society, which met once a week, for their improvement in useful knowledge, and for the

ten Konstitutionspunkte regeln den Zeitpunkt und die Dauer der Treffen sowie die Form der Aufnahme neuer Mitglieder nebst der von ihnen positiv zu beantwortenden Fragen. Darin müssen sie sich erstens zu dem konstitutionell festgelegten Standpunkt bekennen, dass alle Menschen, ungeachtet ihrer Religion oder Profession, zu lieben seien, und zweitens die Auffassung teilen, dass keine Person aufgrund spekulativer Meinungsäußerungen oder Formen des Gottesdienstes körperliche Gewalt, üble Nachrede oder finanzielle Nachteile erleiden dürfe. Der neu Aufzunehmende hat drittens zu erklären, dass er die Wahrheit unvoreingenommen und nur um der Wahrheitsliebe willen sucht und diese mit anderen teilt.

Die Regeln schreiben einen wechselnden Vorsitz vor; zum Aufgabenkreis gehört es, die Veranstaltung zu leiten, indem in die zu diskutierenden Sachverhalte eingeführt und gegebenenfalls in die Diskussion mäßigend eingegriffen wird. Die aufgeworfenen Themen sollten dabei weder die Religion, noch das bürgerlichen Gesetz oder die guten Manieren grundsätzlich in Frage stellen. Einige man sich dennoch auf ein derartiges Thema, so einzig und allein zum Zweck, es anschließend umso erfolgreicher verwerfen zu können. Für die Diskussions- und Umgangsformen der Mitglieder untereinander werden präzise Prämissen aufgestellt: keine Person oder Meinung dürfe ungebührlich, sondern solle stets mit der gebotenen Zurückhaltung, Überlegtheit und Diskretion beurteilt werden. Ein jeder habe sich in der Reihenfolge seines Eintritts zur Linken des Moderators zu platzieren. Erst wenn es an ihm ist, solle er in seiner Rede so präzise, klar und deutlich zum Vorsitzenden gewandt sprechen, wie es ihm möglich ist. Es ist strengstens untersagt, sich gegenseitig ins Wort zu fallen. Nur eine Zweidrittelmehrheit unter den Anwesenden kann entscheiden, ob eine Diskussion erschöpfend geführt wurde und zu einem neuen Thema übergegangen werden kann. Diese Ziele und Regeln des Clubs sind von sämtlichen Mitgliedern durch Unterzeichnung anzuerkennen.

Die *Pacific Christians* hingegen sind eine Vereinigung, die sich die Beschäftigung mit und ein Leben nach den Grundsätzen der heiligen Schrift zum obersten Ziel gemacht hat. Dabei wird Toleranz gegenüber den verschiedenen Erscheinungsformen und Gewohnheiten des Gottesdienstes, die den Menschen gleichermaßen zu Rechtschaffenheit und Gottesliebe führen sollen, zum obersten Gebot erhoben. Unter Punkt 4.4 der Satzung heißt es:

promoting of truth and christian charity« abgedruckt in: Locke, Works of John Locke in ten Volumes, Bd. 10, S. 312-14.

»Kein Mensch und kein gesellschaftlicher Zusammenschluss von Menschen haben das Recht, ihre Lesarten und Meinungen einem anderen, nicht einmal dem geringsten Christen, aufzudrängen, denn in religiösen Angelegenheiten liegen Wissen, Glaube und Rechenschaft in den Händen eines jeden selbst.«⁹²

Es sei die unverrückbare Pflicht eines jeden Christen, Nachsicht, Nächstenliebe und Wohltätigkeit innerhalb dieses Feldes divergierender Meinungen walten zu lassen und Menschen friedlich zusammenzuführen. Es wird betont, dass das ausgewiesene Ziel des Zusammenschlusses die Durchsetzung und Einübung eines gelebten Christentums, die praktische Realisierung der göttlichen Verheißungen und die Imitation des Beispiels Jesu Christi ist.

»Da die christliche Religion, wie wir sie vertreten, keine Wissenschaft der Vorstellungen, die im Gehirn zu Spekulation und auf der Zunge zu Diskussionen anregt, ist, sondern eine Regel der Rechtschaffenheit, die unser Leben beeinflusst, indem Christus sich geopfert hat, um uns vom Bösen zu erlösen, und zu einem eifrig um gute Taten bemühtes Volk zu machen (Titus 2,14), erklären wir, dass der einzige Zweck unserer öffentlichen Versammlungen der ist, uns dazu zu ermahnen, alle Kontroversen und Spekulationen beiseite zu legen, uns gegenseitig zu lehren und anzuhalten, ein tugendhaftes Leben zu führen, was wir für die zentrale Aufgabe der wahren Religion halten; und Gott im Gebet um Unterstützung zu bitten, mit seinem Geist unseren Verstand zu erleuchten und unsre Verderbnis zu unterdrücken, damit wir ihm einen vernünftigen und annehmbaren Dienst erweisen können und unser Glaube seinen Ausdruck in unseren Taten findet.«⁹³

Neben Christus soll es in der Gesellschaft keinen weiteren ausgewiesenen Führer geben, sondern es sollen vielmehr desjenigen Ermahnungen erhört werden, »der mit der Stimme der Liebe, des Friedens und der

92 »No man, or society of men, having any authority to impose their opinions of and interpretations on any other, [even] the meanest Christian; since, in matters of religion everyone must know and believe, and give an account for himself.« John Locke: »Pacific Christians« (1688), in: ders., *Political Essays*, hg. von Mark Goldie, Cambridge 1997, S. 304-306, hier: S. 305.

93 »Since the Christian religion we profess is not a notional science, to furnish speculation to the brain or discourse to the tongue, but a rule of righteousness to influence our lives, Christ having given himself to redeem us from all iniquity and purify unto himself a people zealous of good works (Titus 2:14), we profess the only business of our public assemblies to be to exhort, thereunto, and laying aside all controversy and speculative questions, instruct and encourage one another in the duty of a good life, which is acknowledged to be the great business of true religion, and to pray God for the assistance of his spirit for the enlightening of our understanding and subduing our corruptions, that so we may perform unto him a reasonable and acceptable service and show our faith by our works.« Ebd.

Sanftmut spricht und nicht der Opposition und Spaltung das Wort redet«. Wie die Bruderschaft der Freimaurer wollen auch die *Pacific Christians* Menschen zusammenführen, die sich sonst fremd bleiben würden.⁹⁴ Vier der ältesten, gelehrtesten und zurückhaltendsten Brüder werden damit beauftragt, Ort und Zeit des Zusammentreffens als einzige für die gemeinsame Erbauung notwendige Rahmenbedingungen festzulegen.

Verstößt jemand mit seinem Verhalten gegen einen der verabredeten Satzungspunkte, so wird er damit bestraft, dass seine Brüder sich von ihm abwenden. John Locke verdeutlicht so in seinem Satzungsentwurf für die *Pacific Christians*, dass es der Gemeinschaft auch, aber nicht *nur* um die Verbreitung und geistigen Durchdringung einer religiösen Doktrin gehen soll, sondern vielmehr um deren praktische Durchsetzung im zwischenmenschlichen Miteinander. Die soziale Anerkennung bzw. Missbilligung durch andere Mitglieder dient dabei als Bekräftigungsform, welche den Einzelnen zur Einhaltung des vorgeschriebenen Verhaltensideals anhalten soll.

Die Gemeinschaft und ihre Mechanismen der ethischen Verhaltensregulation

Von der Neugier um ein vermeintlich geheimes Wissen der Freimaurer angelockt, folgen die Aufnahmegesuche nicht im Bauhandwerk tätiger Männer auch einem Bedürfnis nach Gemeinschaft als Refugium innerhalb der *Commercial Society*, wo sich im Wettstreit des marktorientierten Tausches das Profitstreben auch in Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwohl ausdrückt. Zahlreiche Clubs in und um London bieten die Möglichkeit zur Geselligkeit, der Pflege gemeinsamer *hobby-horses* und fungieren als soziale Auffangnetze in einer Welt, in der man nicht weiß, wie lange einem das geschäftliche Glück hold bleibt.⁹⁵

In der traditionsreichen Gemeinschaft der Freimaurer mit eigenen Formen der Selbstgesetzgebung und -regulation findet der an ethischer Erziehung Interessierte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Wertegemeinschaft, die ihre Zielsetzungen und Regelwerke klar formuliert und deren Mitglieder ihre Einhaltung gegenseitig voneinander einfordern, denn »nichts erschüttert treue Maurer mehr als die Ansicht eines Bruders, der sich profan macht oder die heiligen Gesetze der Bruder-

94 Vgl. dazu »Charge I«, in: *Constitutions* (1723), S. 50 zitiert auf S. 47 der vorliegenden Studie.

95 Siehe zur allgemeinen Szenographie britischer Clubs im 18. Jahrhundert Peter Clark: *British Clubs and Societies 1580-1800. The Origins of an Associational World*, Oxford 2000.

schaft bricht [...]».⁹⁶ Seit den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts fügen sich vermehrt nicht dem Handwerk zugehörige Gentlemen in die Zunfttradition ein, nehmen die gegebenen Strukturen auf, modifizieren und erweitern die Vorlagen ihren Bedürfnissen entsprechend. Die Zugehörigkeit zum Bund der Freimaurer wirkt nicht nur prestigesteigernd nach innen, sondern trägt indirekt auch dazu bei, beständige soziale Kontakte und Geschäftsbeziehungen zu knüpfen, die dem Bruder helfen, auf dem öffentlichen Markt der *Commercial Society* zu bestehen. Damit wird eine Schlüsselfrage aufgeworfen: Wie ist Gemeinschaft überhaupt möglich innerhalb der modernen Gesellschaft mit ihren sachvermittelten, marktwirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen?

In seinem wissenschaftlichen Früh- und zugleich Hauptwerk *Gemeinschaft und Gesellschaft*, das 1887 in der ersten Auflage erschien, entwickelt der Soziologe Ferdinand Tönnies eine implizite »Theorie des sozialen Wandels« unter Verwendung der idealtypischen Begriffsmodelle von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«. Er beleuchtet ihre gegenseitige historische Ablösung und mögliche Stärken des Zusammenspiels beider Formen vor allem vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen Kommunikationsformen. Während die Gesellschaft nämlich ein ideelles und mechanisches Artefakt darstellt, in dem Menschen, die wesentlich voneinander getrennt sind, untereinander marktvermittelte (Tausch-)Beziehungen eingehen, kommt in der Gemeinschaft noch ein reales, organisches Zusammenleben auf der Basis gewachsener Bindungen und persönlicher Abhängigkeiten zum Ausdruck.⁹⁷ »[...] in Analogie zu diesem auf Umtausch materieller Werte beruhenden Verkehr«, so Ferdinand Tönnies,

»kann alle konventionelle Geselligkeit verstanden werden, deren oberste Regel die Höflichkeit ist: ein Austausch von Worten und Gefälligkeiten, in welchem jeder für alle da zu sein, alle jeden als ihresgleichen zu schätzen scheinen, in Wahrheit aber jeder an sich selber denkt und im Gegensatz zu allen übrigen seine Bedeutung und seine Vorteile durchzusetzen bemüht ist. [...] Da überhaupt alle gesellschaftlichen Verhältnisse in Vergleichung möglicher und angebotener Leistungen beruhen, so ist es deutlich, warum hier die Beziehungen auf sichtbare, materielle Gegenstände vorausgehen und bloße Tätigkeiten und Werte nur uneigentlicherweise die Basis derselben ausmachen können. Im Gegensatz dazu ist die Gemeinschaft, als Verbindung des »Blutes«, zunächst ein Ver-

96 »[...] nothing can prove more shocking to all faithful MASONS, than to see any of their Brethren profane or break through the sacred Rules of their Order [...]«
»Charge to new admitted Brethren«, in: *EMC*, S. 24.

97 Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudruck der 8. verbesserten und erweiterten Auflage von 1935, Darmstadt 1991, S. 3f.

hältnis der Leiber, daher in Taten und Worten sich ausdrückend, und sekundärer Natur ist hier die gemeinsame Beziehung auf Gegenstände, welche nicht sowohl getauscht, als gemeinsam besessen und genossen werden.«⁹⁸

Obschon die Freimaurerbruderschaft eine traditionell aus gemeinsamen Interessen herausgewachsene Gemeinschaft ist, muss sie eine künstliche Ebene der Quasi-Verwandtschaft und Vertrautheit ständig aufrechterhalten, die in der gegenseitigen Bezeichnung als ›Bruder‹ zum Ausdruck kommt. Das gelingt ihr durch die Hervorhebung ihres zentralen Anerkennungsprinzips der brüderlichen Liebe und Fürsorge für den anderen, der damit als leiblich-bedürftiges Wesen wahrgenommen wird. Der Sicherung vertrauter Harmonie dienen des Weiteren die weitgehende Unterbindung von Streitigkeiten und die ständige Forderung der Brüderlichkeit, vor allem aber der gemeinsame Genuss. Neben der rituellen Erfahrung dienen Festessen, gesellige Beisammensein bei Pfeife, Bier und Punsch als Vergemeinschaftungsrituale, bei denen die Mitglieder eng zusammenrücken und brüderliche Bande knüpfen können.

Mit dem »Verhältnis der Leiber«, welches er als ein Spezifikum der Gemeinschaft hervorhebt, verweist Tönnies auch auf den besonderen Stellenwert körperlichen Ausdrucksverhaltens und eine durch gegenseitige Gewogenheit und intime Kenntnis erwirkte, erhöhte körperliche Responseebene der Gemeinschaftsmitglieder untereinander. Auf der Grundlage einer besonderen Offen- und Empfänglichkeit für die Signale des anderen entsteht eine neue Qualität des zwischenmenschlichen Austausches. Ge- und Missfallensäußerungen werden so besonders wirkungsvoll. Sie bedürfen keiner expliziten Absprache, sondern nur der gemeinsamen Ebene und Verbundenheit, die den Einzelnen für die Signale des anderen empfänglich macht.

Tönnies lässt den Eindruck entstehen, dass Gemeinschaft ein vormodernes Phänomen ist und mit der modernen, funktionell differenzierten Gesellschaft, die ohne Markt undenkbar ist, kaum zu vermitteln sein dürfte. Tatsächlich jedoch ist die Ablösung der persönlichen Bindungen durch sachliche Abhängigkeitsverhältnisse der Individuen (Marx) nicht durchgängig und vollständig; es handelt sich eher um ein Dominanzphänomen. Auch die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse, die sowohl in familiären und interpersonalen Beziehungen als auch im patriarchalisch organisierten mittelständischen Gewerbe fortbestehen, werden von sachlichen Abhängigkeitsverhältnissen überlagert. Zum anderen wecken gerade die versachlichteten Beziehungen in der modernen Gesellschaft den Wunsch nach Gemeinschaft, der nicht einfach als eine an der Vormoderne orientierte Nostalgie abzutun ist. Alternative Gemeinschaftsvorstel-

98 Ebd., S. 46.

lungen können auch sozialutopischen Charakter tragen. Marx spricht von *illusorischen Formen der Gemeinschaft*, ohne zu ahnen, in welchem Maße auch die von ihm initiierte sozialistische Internationale ebenfalls eine illusorische, oder besser imaginäre, Gemeinschaft bleiben würde. Nimmt man das soziale Imaginäre im Sinne von Castoriadis aber nicht nur als Entfremdungsphänomen, sondern auch und vor allem als ein produktives Potential,⁹⁹ so ist zu fragen, ob es überhaupt jemals Gemeinschaftsbildung ohne konstitutiven Anteil des sozialen Imaginären gegeben hat. Dennoch sind die Unterschiede und Gegensätze zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, wie Tönnies sie betont, nicht von der Hand zu weisen, auch wenn Tönnies' Merkmalskatalog manche Präzisierung und Korrektur verlangt.

Der US-amerikanische Soziologe Talcott Parsons (1902-1979) hat in seinem klassischen systemtheoretischen Modell der Gesellschaft die Gemeinschaft als »integratives Subsystem« wieder eingeführt.¹⁰⁰ Für die verschiedenen Arten und Ebenen interner Integration hat Parsons den Begriff der »gesellschaftlichen Gemeinschaft« geprägt. Die Gemeinschaft wird als integrativer Kern gleichsam ins Innere der Gesellschaft verlagert. Parsons schreibt: »Die vielleicht allgemeinste Funktion einer gesellschaftlichen Gemeinschaft besteht darin, ein Normensystem mit einheitlicher und kohärenter kollektiver Organisation hervorzubringen. [...] Die gesellschaftliche Ordnung erfordert klare und deutliche Integration, womit wir einerseits normative Kohärenz und andererseits gesellschaftliche Harmonie und »Koordination« meinen.«¹⁰¹ Die primäre Funktion des integrativen Subsystems erblickt Parsons darin, Loyalitätspflichten festzulegen.

»Im Allgemeinen sind Regierungsorgane die Instanzen, welche an die gesellschaftliche Loyalität appellieren und die damit verbundenen Normen realisieren. Allerdings gibt es auch viele Fälle, in denen sich Regierung und berechnete Gemeinschaftsinstanz nicht völlig decken. [...] Eine gesellschaftliche Gemeinschaft ist ein komplexes Netz sich gegenseitig durchdringender Gesamtheiten und kollektiver Loyalitäten, ein System, das durch funktionale Differenzierung und Segmentierung gekennzeichnet wird. So sind etwa verwandtschaft-

99 Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M. 1997 und ders.: »Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie«, in: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, hg. von Ulrich Rödel, Frankfurt a.M. 1990, S. 298-328.

100 Talcott Parsons: Das System moderner Gesellschaften, Weinheim u. München 1996.

101 Ebd., S. 21.

liche Haushaltseinheiten, Unternehmen, Kirchen, Regierungseinheiten, Bildungsgesamtheiten und ähnliches voneinander differenziert.«¹⁰²

Es erscheint euphemistisch, für solche hierarchisch abgestufte gesamtgesellschaftliche Koordination von Loyalitätsverpflichtungen und Konflikten den Begriff der Gemeinschaft zu verwenden. Daher hat Parsons die Aspekte der gesellschaftlichen Gemeinschaft auch erweitert – zum einen um die kulturelle Legitimation, zum anderen um Wertesysteme. Letztere enthalten nach Parsons »eine Kategorie von Verpflichtungen zu ›positiv bewerteter Vereinigung‹ (*valued association*), zu Solidarität in legitimen, kollektiven Beziehungen und Unternehmungen«.¹⁰³ Die Verallgemeinerung von Wertesystemen in der Form, dass sie das soziale Handeln ohne Rückgriff auf gesonderte Verbote wirksam regeln können, hat Parsons als einen zentralen Faktor im Modernisierungsprozess bezeichnet. Wertesysteme stellen in Parsons Sicht ein dynamisches Gefüge verschiedenartiger Werte dar: moralischer, ästhetischer, kognitiver oder spezifisch religiöser Werte. Auch kulturelle Systeme werden jeweils durch einen spezifischen Werteinhalt charakterisiert. In der Abwägung sämtlicher Aspekte gelangte Parsons zu dem Gesamturteil:

»Neben den beiden Aspekten einer normativen gesellschaftlichen Ordnung, die sich auf Mitgliedschaft und Loyalität sowie kulturelle Legitimation konzentrieren, müssen wir einen dritten in Betracht ziehen. Einfluß und Wertverpflichtung funktionieren auf freiwilliger Basis mittels Überredung und Appell an Ehre und Gewissen. Doch kann kein großes und komplexes soziales System bestehen und überleben, wenn nicht die Erfüllung großer Teile seiner normativen Ordnung *obligatorisch* ist, d.h. bei Nichterfüllung negative Sanktionen je nach Situation zu erwarten sind.«¹⁰⁴

Parsons Begriff der gesellschaftlichen Gemeinschaft erwies sich insgesamt als Hilfskonstruktion und Kompromissformel für widerstreitende Ansprüche und hat inzwischen an Geltung verloren.

Ausgewogener hat der amerikanische Rechts- und Moralphilosoph John Rawls das Problem der Gemeinschaft im Rahmen der modernen Gesellschaft behandelt. Im Neuentwurf der Konzeption der »Gerechtigkeit als Fairneß« arbeitet er den Unterschied zwischen einer politischen Gesellschaft und den vielen Verbänden heraus, die in ihrem Rahmen existieren und sie quer durchziehen. »Verbände [...] übergreifen politische Grenzen, wie es etwa für Kirchen und wissenschaftliche Organisati-

102 Ebd., S. 22f.

103 Ebd., S. 25.

104 Ebd., S. 26.

onen gilt. Manche dieser Verbände bilden Gemeinschaften; und auch hier kann man wieder Kirchen und wissenschaftliche Organisationen zur Veranschaulichung nennen. Aber Universitäten und sonstige kulturelle Institutionen bilden ebenfalls Gemeinschaften.«¹⁰⁵ Doch welche Kriterien setzt Rawls? Wann sind Verbände Gemeinschaften, wann nicht? Rawls trifft folgende Grundunterscheidung: »Die Angehörigen einer Gemeinschaft sind dadurch vereinigt, dass ihnen bestimmte (übers Ökonomische hinausgehende) Werte und Ziele gemeinsam sind, aufgrund deren sie den Verband unterstützen und zum Teil an ihn gebunden sind.«¹⁰⁶ Eine demokratisch verfasste politische Gesellschaft hat dagegen keine derartigen gemeinsamen Werte und Ziele, außer den folgenden: »Die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft bejahen die Gesellschaft und deren politische Werte, soweit sie in den Institutionen dieser Gesellschaft verwirklicht sind, [...]«¹⁰⁷ Dieser Unterscheidung zwischen einer demokratischen Gesellschaft und den in ihrem Rahmen bestehenden Gemeinschaften misst Rawls große Bedeutung bei, die er unter speziellen Aspekten verdeutlicht hat: Erstens »wird man [...] in die Gesellschaft hineingeboren, und obgleich man auch in Gemeinschaften – etwa in eine Religion und deren spezifische Kultur – hineingeboren werden kann, übt nur die Gesellschaft mit ihrem Staatswesen und ihrem Rechtssystem Zwangsgewalt aus«, die nicht mit jenem sozialen Anerkennungsdruck zu verwechseln ist, den Familientraditionen und religiöse Zugehörigkeiten auszuüben vermögen. Denn zweitens »können wir Gemeinschaften aus freien Stücken verlassen (das wird durch die von der Verfassung eingeräumten Freiheiten garantiert – Abtrünnigkeit ist kein Verbrechen), während wir aus unserer politischen Gesellschaft [in deren Einflussbereich wir leben und uns aufhalten, K.H.] in gewissem Sinne nicht freiwillig ausscheiden können.« Drittens, »kann eine Gemeinschaft ihre Mitglieder je nach dem von ihnen geleisteten Beitrag zu den gemeinsamen Werten und Zielen belohnen oder bevorzugen, wogegen eine demokratische Gesellschaft keine solchen (unter ihren Begriff des Guten fallenden) gemeinsamen Werte und Zwecke kennt, denen entsprechend ihre Angehörigen ausgezeichnet werden können. Alle, die voll kooperierende Angehörige der politischen Gesellschaft sein können, gelten als Gleiche und können nur in dem Maße unterschiedlich behandelt werden, als es die öffentliche politische Gerechtigkeitskonzeption erlaubt.«¹⁰⁸

105 John Rawls: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a.M. 2003, S. 46.

106 Ebd.

107 Ebd.

108 Ebd., S. 47.

Wer nicht zwischen dem Gedanken einer demokratischen politischen Gesellschaft und der Idee der Gemeinschaft unterscheidet, begeht nach Rawls einen gravierenden Irrtum. Natürlich könne eine demokratische Gesellschaft zahlreichen Gemeinschaften offen stehen und versuchen, eine soziale Welt zu sein, in der Gegensätze einen Ausgleich finden. »Aber sie selbst ist keine Gemeinschaft, und angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus kann sie es nicht sein. Denn dazu wäre der repressive Gebrauch der Regierungsgewalt nötig, der mit den demokratischen Grundfreiheiten nicht zu vereinbaren ist.«¹⁰⁹ Ohne auf weitere Einzelheiten der sehr differenziert entwickelten Konzeption von Rawls im Rahmen dieser Arbeit eingehen zu können, können Rawls Überlegungen als Ausgangspunkt für eine Neubestimmung und Bewertung des Verhältnisses von Gesellschaft und Gemeinschaft unter Modernitätsbedingungen betrachtet werden. Das Ausgehen von gemeinsamen Werten und Zielen bzw. von Wertesystemen als einem spezifisch gemeinschaftsbildenden Faktor ist eine Zugangsweise, die sich auch in der Analyse des Gemeinschaftsmodells der Freimaurer in ihrem Verhältnis zur *Commercial Society* bewährt.

Die im erläuterten Sinne spannungsvolle Beziehung von Gesellschaft und Gemeinschaft bildet nun auch den Kontext, in dem sich Formen der Anerkennung differenzieren. Im Zuge der Demokratisierung der Grundrechte, welche in dem Postulat der »universellen Menschenwürde« ihren Ausdruck findet, »spaltet sich die Anerkennung als Rechtsperson, die jedem Subjekt der Idee nach in gleichem Maße gelten muß, von dem Grad der sozialen Wertschätzung soweit ab, daß zwei verschiedene Formen der Achtung entstehen, deren Funktionsweisen auch nur gesondert zu analysieren sind.«¹¹⁰ Wie der Frankfurter Sozialphilosoph Axel Honneth unter Verwendung bestimmter Motive des frühen Hegel entwickelt, ist die wechselseitige Anerkennung Basis eines jeden sozialen Miteinanders.¹¹¹ Damit ist jedoch keine ahistorische Auffassung der Anerkennungsproblematik verbunden. Honneth versucht vielmehr, gerade das spezifisch Moderne am *Kampf um Anerkennung* in der Neuzeit herauszuarbeiten. Von einer subjektphilosophischen Rahmenvorstellung ausgehend, die als Prämisse für die Erörterung der Gesamtproblematik allerdings nicht ausreicht, entwirft er ein Stufenmodell, welches drei Dimensionen der Anerkennung beschreibt: Die erste Sphäre bilden darin primäre Beziehungen, wie sie in der Familie und privaten Freundschaften bestehen. In ihnen könne der Mensch ein »positives individuelles Selbst-

109 Ebd.

110 Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 1994, S. 179.

111 Ebd., S. 73 u. 77.

verhältnis« und Selbstvertrauen ausbilden.¹¹² Darauf lagere sich als zweite die juristische Anerkennung, mit der sich die Menschen wechselseitig als gleichberechtigt und mit gleichen Rechten ausgestattet wahrnehmen. Auf dritter Stufe befinde sich schließlich die gesellschaftliche Sittlichkeit, welche die Anerkennung nach gegenseitiger Wertschätzung bemisst. Honneth beschreibt damit eine sozialanthropologische Entwicklungslinie, in der das in intimer Gemeinschaft errungene Selbstvertrauen, sowohl für die juristische als auch sittliche Anerkennung des Bürgers, die Basis bildet.¹¹³

Diese Anerkennung als Rechtsperson und der Grad sozialer Wertschätzung unterliegen aber vor allem unterschiedlichen Wertmaßstäben; »[...] das Rechtsverhältnis kann schon deswegen nicht alle Dimensionen der sozialen Wertschätzung in sich aufnehmen«, so Axel Honneth, »weil diese ihrer ganzen Funktion nach ja nur solchen Eigenschaften und Fähigkeiten gelten kann, in denen die Gesellschaftsmitglieder sich voneinander unterscheiden: als »wertvoll« vermag eine Person sich nur zu empfinden, wenn sie sich in Leistungen anerkannt weiß, die sie gerade nicht mit anderen unterschiedslos teilt.«¹¹⁴ Gegenstand der sozialen Wertschät-

-
- 112 Nancy Fraser und Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a.M. 2003, S. 169.
- 113 Kritik an diesem »normativem Monismus« der Anerkennung kommt von der amerikanischen Philosophin Nancy Fraser, die, bezogen auf die heutige sozialpolitische Situation in den USA, befürchtet, dass über die Thematisierung eines Kampfes um Anerkennung weicher, kultureller Unterschiede von der weitaus brisanteren Frage bestehender harter, sozialer Ungerechtigkeit abgelenkt wird. Im Kontext der Verteilungsgerechtigkeit macht sie einen perspektivischen Dualismus auf, der die ökonomische Umverteilungsforderung in den Anerkennungsdiskurs integriert. Damit wird ein neues Feld des Kampfes um Anerkennung als modernes Phänomen eröffnet, das über den durch die Problemstellung der Arbeit abgesteckten Rahmen hinaus führt. Seine Behandlung würde eine Untersuchung erfordern, die auf das Verhältnis von Freimaurerei und politischer Ökonomie zu fokussieren wäre. So wichtig eine solche Fragestellung auch ist, im Rahmen der vorliegenden Studie kann sie nicht ausführlich bearbeitet werden. Hervorgehoben sei lediglich, dass der erlittene Mangel an Wertschätzung der Leistung der neuen bürgerlichen Schicht den motivationalen Hintergrund ihres Vergemeinschaftungsbedürfnisses bildet, mit dem konkrete individuelle Erwartungen und Ansprüche verbunden sind. Die Rückbesinnung auf gemeinschaftliche Werte ist Ausdruck einer fortschrittlichen, normativen Entwicklung des Verständnisses individueller Autonomie. Ebd.
- 114 Aus diesem Grunde unterscheide die Rechtswissenschaft heute innerhalb der subjektiven Rechte zwischen liberalen Freiheitsrechten, politischen Teilnahmerechten und sozialen Wohlfahrtsrechten; »mit der ersten Kategorie sind die negativen Rechte gemeint, die die Person in Hinblick auf ihre Freiheit, ihr Leben und ihr Eigentum vor unbefugten Eingriffen des Staates zu schützen, mit der zweiten Kategorie die positiven Rechte, die ihr in Hinblick auf die Teilnahme an Prozessen der öffentlichen Willensbildung zustehen, und mit der dritten Katego-

zung werden spezielle Fähigkeiten und individuelle Leistungen, die allerdings erst vor dem Hintergrund konkreter Zielvorgaben sicht- und einschätzbar werden.¹¹⁵ Wie im öffentlichen Leben, so rechnet sich auch innerhalb der Gemeinschaft jeder die erzielte Anerkennung und Achtung, die er über die Einhaltung der Verpflichtungen erringt, individuell an.¹¹⁶ Soziale Wertschätzung bemisst sich dabei an dem Anteil, den der Einzelne an der Verwirklichung des projektierten Gesellschaftsentwurfes hat.¹¹⁷

Die Zugehörigkeit zum Bund beinhaltet allerdings nur die Verpflichtung, seinem Handeln einen spezifischen Wertmaßstab anzulegen. Die Vereinigung gibt den Handlungsrahmen vor, in dem sich die Selbstentwürfe präsentieren, und Wertmaßstäbe, mithilfe derer sich die daraus resultierende, individuelle soziale Wertschätzung bemessen lässt. Ziel ist aber nicht eine Nivellierung oder gar Individualitätsauslöschende Kollektividentität aller Mitglieder. Im Gegenteil, die Durchsetzung eines Gruppenprestiges scheitert gänzlich. Unter dem Vorwurf, eine elitäre Geheimgesellschaft zu bilden, muss die *Premier Grand Lodge* sowohl interne Kritik als auch den Spott Außenstehender fürchten.¹¹⁸ Die Logenmitgliedschaft wirkt also zunächst nur für die Mitglieder untereinander prestigesteigernd. Als Modeerscheinung vermag sie das individuelle Ansehen im Sinne der Würdigung einer besonderen Integrität der Person im öffentlichen Leben allerdings sehr wohl zu steigern. Dafür muss es allerdings überzeugend gelingen, dem eigenen Handeln freimaurerische Maßstäbe anzulegen und den sozialen Werten der Gemeinschaft auch in der Öffentlichkeit zum Ausdruck zu verhelfen, ohne sich jedoch dem Uneingeweihten gegenüber in ungebührlicher Offenheit als Freimaurer preiszugeben. Soziale Wertschätzung bemisst sich in der Gesellschaft und innerhalb einer spezifischen Gemeinschaft eben unterschiedlich.

Die Freimaurerbruderschaft ist symptomatisch für jene neuen Formen der Vergemeinschaftung, die sich innerhalb der modernen Gesellschaft herausbilden und zwar strukturell an alte Traditionen anknüpfen, sich durch die Form ihrer gesellschaftlichen Integration aber von denen vormoderner Gesellschaften unterscheiden. Die Clubs etablieren Gruppennormen jenseits der ständischen Ordnung. Sie bedienen sehr unterschiedliche Interessen und formulieren eigene Zielvorgaben und Regeln, um

rie schließlich jene ebenfalls positiven Rechte, die sie in fairer Weise an der Distribution von Grundgütern teilhaben lassen.« Ebd., S. 186 u. 203.

115 Ebd., S. 203.

116 Ebd., S. 209.

117 Ebd., S. 198 u. 204.

118 Auf den Umgang mit interner und externer Kritik werde ich am Beispiel der *Mock Masonry* und der Spottprozessionen der *Scald Miserables* Mitte des 18. Jahrhunderts im dritten Teil dieses Buches näher eingehen.

diese zu erreichen. Die Freimaurerbruderschaft ist im 18. Jahrhundert damit eine Vereinigung unter vielen, die als symbolische, soziale Medien individuelle Differenzqualitäten intersubjektiv zum Ausdruck bringen können.¹¹⁹ Die Bruderschaft der Freimaurer steht als Phänomen dieser Ausprägung nicht allein, sondern muss innerhalb der Szenographie Londoner Clubs verortet werden. Eine erste satirische Auflistung liefert Edward (Ned) Ward in seiner *History of the London Clubs, or, The Citizen's Pastime* (1709). Sein Bericht ist historisch durchaus nicht immer korrekt und Quelle mannigfaltiger Missverständnisse. Er ist jedoch »humorvoll, kurios und voll lebendiger Schilderungen, die es wert sind, bewahrt zu werden als Entwürfe zur Moral und Umgangsformen dieser Zeit« – so Campbell in seinen *Essays on English Poetry*. Ebenso zahlreiche wie zweifelhafte Berichte und ironische Fiktionen britischer Clubs finden sich in Addisons und Steeles Wochenzeitschrift *The Spectator*. Trotz mancherlei Erdichtungen und Unzutreffendheiten zeugen sie – besonders vor dem Hintergrund gesicherter historischer Belege, wie sie beispielsweise für die Bruderschaft der Freimaurer vorliegen – von ähnlichen Praktiken in mehr oder weniger exzentrischen Clubs, in denen sozial heterogene Gruppen von Männern oder Frauen in einem durch eigene Regelwerke selbst gesteckten Rahmen ihren gemeinsamen Steckenpferden frönen können. Auf die einzelnen Clubs einzugehen, würde zu weit führen, zumal nur für die Freimaurer ein derart umfangreiches und gesichertes Quellenmaterial vorliegt. Frappierend sind jedoch die Parallelen hinsichtlich differenzierter Aufnahmevoraussetzungen- und zereemonien ihres »making of new members«, der Formen der Buchführung, ihrer satzungsverankerten Benimmregeln, die einen »friendly and social intercourse« sichern, Verstöße ahnden und vorbildliches Verhalten auszeichnen, des eigenen Reservoirs an Trinksprüchen, Liedern und Ritualen und sozialer Sicherheitsnetze, die ihre Mitglieder im Falle persönlicher Schicksalsschläge auffangen.¹²⁰

Die sozial heterogene Gemeinschaft der Freimaurer, in welcher sowohl verschiedene Berufsstände als auch die soziale Ober- und Mittelschichten miteinander Umgang pflegen, formuliert ihr eigenes kulturelles Selbstverständnis sowie die notwendigen Normen und Sanktionen, welche ihm zu praktischer Wirksamkeit verhelfen. Innerhalb des Zusammen-

119 Honneth weist auf die Notwendigkeit eines solchen Mediums hin. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, S. 197.

120 Siehe hierzu auch John Timbs: *Clubs and Club Life in London. With Anecdotes of its famous coffee-houses, hostleries, and taverns, from the Seventeenth century to the present time*, London 1872 und Eleonore Kalisch: *Von der Ökonomie der Leidenschaften zur Leidenschaft der Ökonomie. Adam Smith und die Actor-Spectator-Kultur im 18. Jahrhundert*, Berlin 2006.

schlusses können solidarische Beziehungen wachsen, weil sich die ungleichen Mitglieder vor dem Hintergrund eines intersubjektiven Wertehorizonts auf symmetrische Weise wertschätzen.¹²¹ Der Club konstituiert Wertmaßstäbe, an denen sich das Halt suchende, moderne Individuum orientieren kann und in denen die utopische Projektierung einer Vervollkommenung des Menschen als sittliches Subjekt Anhaltspunkte der Realisierung findet.

Die 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. Die Freimaurer suchen durch die Entwicklung eines neuen Geschäftshabitus' und einer bürgerlichen Verhaltensökonomie gestaltenden Einfluss auf die *Commercial Society* zu nehmen. Es rücken dabei Tugenden ins Mittel, die der »Konsolidierung dauerhafter, transparenter und kalkulierbarer Verkehrsformen« dienen, »die man benötigt, wenn man miteinander Geschäfte machen will.«¹²² Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Beständigkeit, Sparsamkeit und Höflichkeit sind jene Tugenden und Ausdrücke eines Arbeitsethos, mit denen sich solide und beständige Alltagskontakte schaffen lassen, auf deren Basis das Individuum als »Warenbesitzer« erfolgreich in den Tauschmarkt eintreten kann.

Die Ähnlichkeit zwischen den von Locke aufgestellten Gesetzen und den drei *Heads of Duty* des Freimaurers in der bereits zitierten *Charge to new admitted Brethren* ist augenfällig.¹²³ Zu Zeiten der Schöpfung neuen Rechts geben sie eine gemeinsame Stoßrichtung vor, indem sie dem interpersonalen Wertungsverhalten innerhalb einer Gemeinschaft eine große Bedeutung zuerkennen. Clubs und Vereinigungen gewinnen eine so identitätsstiftende Funktion, dass die moderne Gesellschaft ohne das Komplement der Gemeinschaft und ihre Formen personaler Anerkennung für das einzelnte Individuum gar nicht lebbar scheint. Als religionsübergreifende Sittenschule gleicht die Körperschaft ein Defizit der *Commercial Society* aus, in welcher jeder im Wettstreit des marktorientierten Tausches, ungeachtet des Gemeinwohls und begünstigt von der Anonymität der Großstadt, nach eigenem Profit strebt und Religionen Verbindlichkeiten wie Nächstenliebe aus der Erfahrung der Glaubenskriege heraus nicht mehr zufrieden stellend durchzusetzen wissen.

121 Honneth, Kampf um Anerkennung, S. 208.

122 Ebd., S. 236.

123 Siehe dazu den vorhergehenden Abschnitt 2.3 »Axiologische Aspekte moralischer Verhaltensregulation in der Freimaurerei«.