

Erscheinungsform wirken.⁸⁵ Über das emotionale, körperliche Erlebnis wird ein Engramm gesetzt,⁸⁶ welches im Umgang der Brüder untereinander auch außerhalb der Loge gefestigt werden soll.

Eine engrammatische Einschreibung, die den materiellen Körper zur Voraussetzung hat, und vergöttlichende Vergeistigung, wie sie der Hirammythos des Meisterrituals illustriert, scheinen sich zunächst zu widersprechen. Doch der soziale Körper wird im Ritual nur vorläufig zurückgedrängt, um den körperlichen Handlungsvollzügen später in der sozialen Performance umso deutlichere soziale Attributierungen zu verleihen. Die rituellen Körperinszenierungen der Freimaurer dienen der aktiven Hervorbringung von Erlebnissituationen, die sich in den affektiven Körper einschreiben sollen. Der Körper dient nicht nur der Ausformung von Individualität, von Seelischem und Selbst und deren Manifestation im ausagierten Ritual, sondern bildet zugleich eine physiologische Erfahrungsebene der habituellen und mentalen Veränderungen. Die symbolische Aktion des Rituals ist dabei nicht realitätsenthoben. Als Initialzündung für einen spezifisch freimaurerischen Habitus soll sie lebenspraktisch wirksam werden. Das Resultat der Selbstformung wird in begrenzter Weise nach außen hin sichtbar. Körperliches Verhalten wird von den Brüdern gegenseitig gelesen und die habituelle Entwicklung beurteilt, indem über die Zulassung in den nächsten Grad durch die anderen Brüder befunden wird. Das Verhalten eines jeden Einzelnen innerhalb der Bruderschaft wird von anderen in hohem Maße reflektiert.

Die Habitusformierung als Zeichenprozess vor dem Hintergrund widerstreitender Technologien des Selbst und ihrer Repräsentation im Ritual

Im *Ceremoniel bei Eröffnung und Haltung einer Lehrlings=Loge und Reception eines Profanen* aus dem System der Strikten Observanz in einer Fassung aus dem Jahr 1764 heißt es, der Adept müsse einen »wahren und körperlichen Eid« gegenüber dem geschlossenen und geheimen Kreis von Brüdern ablegen, der ihn verpflichtet, nach den Geboten der Bruderschaft zu handeln.⁸⁷ Diese Formulierung exponiert die Funktion

85 Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik an der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1987, S. 17f., 40f. u. 43.

86 Vgl. die ausführliche Begriffbestimmung in der Einleitung, S. 27 Fußnote 20.

87 Rituale des hohen Ordens vom heiligen Tempel zu Jerusalem, auch Strikte Observanz genannt, weltlicher Zweig nebst Ordensregeln und vielen Abbildungen aus

des Körpers innerhalb der Freimaurerei und drängt zur Befragung der damit verbundenen Körperkonzepte.

Einerseits wird der Körper in der Freimaurerei als potentieller, affektiver Störenfried intensiver Kontrolle und ständigen Disziplinierungsmaßnahmen ausgesetzt, andererseits rückt er als Protagonist eines rituellen Dramas in den Mittelpunkt gemeinschaftlicher Aktivitäten. Da sie mit scheinbar widersprüchlichen Individualisierungstechniken einhergeht, ist die freimaurerische Körperkonzeption notwendigerweise auch eine dialektische. Hermetische Einflüsse, die bereits in der frühen Formierungsphase der Freimaurerei eine Rolle spielen, erscheinen in diesem Kontext besonders aufschlussreich. Die vermutlich aus dem zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert datierenden *Asclepius*-Texte inszenieren unter der Herrschaft des Geistes den menschlichen Körper als »mächtiges und wirkungsvolles Mittel zur Gestaltung und Pflege der Welt«. ⁸⁸ Will man versuchen, Umriss einer impliziten freimaurerischen Körperkonzeption herauszuarbeiten, ist es ergiebig, zunächst dieser historischen Herkunftslinie nachzugehen.

Bei den *Hermetica* handelt es sich um eine Sammlung dem legendären ägyptischen Weisen Hermes Trismegistos zugeschriebener theologisch-philosophischer Schriften, die zwischen dem ersten vorchristlichen und vierten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind. Diesem »Produkt des hellenistischen Synkretismus« aus »[g]riechischer Naturphilosophie, ihrerseits ein Konglomerat von aristotelischen und platonischen, stoizistischen und pythagoräischen Lehren, [...] durchsetzt von Motiven ägyptischer Mythologie sowie solchen jüdischer und iranischer Herkunft« ⁸⁹ haftet die Faszination ältesten ägyptischen Wissens an. Die Arbeiten von britischen Schriftstellern, Poeten und Wissenschaftlern wie Spenser, Sidney, Chapman, Shakespeare, Milton, Bacon und Fludd belegen für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ein lebhaftes Interesse an diesen Pseudoepigraphen. ⁹⁰ Auf die besondere Rolle Giordano Brunos als Schlüsselfigur und Impulsgeber für die Verbreitung hermetischer Schriften in England und Schottland und die Bedeutung der *Hermetica*

dem Jahre 1764, I. bis IV. Grad, hg. von der Forschungsvereinigung Frederik, Flensburg 1999, S. 41.

88 Florian Ebeling: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus, mit einem Vorwort von Jan Assmann, München 2005, S. 34.

89 Ebd., S. 26.

90 W. Kirk MacNulty: Freemasonry. A journey through ritual and symbol, London 2003, S. 13f.

für esoterische Gesellschaften wie die Freimaurerei haben Frances A. Yates und David Stevenson hingewiesen.⁹¹

Die angstvolle Ablehnung hermetischer und kabbalistischer Traditionen durch James den I. und VI., der diese als Form der Hexerei missinterpretiert, drängt ihre Anhänger nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1603 zum Rückzug ins Private. MacNulty stellt einen Zusammenhang zwischen diesem Rückzug und den Aufnahmen (*acceptions*) einer Reihe am philosophischen und spekulativen Gehalt der Handwerksvereinigung interessierter Gentlemen in die Bruderschaft her.⁹² Die Wege, über die die hermetischen Einflüsse in die Freimaurerei Eingang gefunden haben, sind bisher nicht ausreichend untersucht.⁹³ Bereits seit dem 13. Jahrhundert lassen sich jedoch gebildete Gentlemen, die nicht dem operativen Handwerk angehören, darunter Kenner mystischer Renaissancetexte, als *Accepted Masons* in die *London Company* aufnehmen, um ihren mystischen Interessen nachzugehen. Der Historiker David Stevenson beschreibt für Schottland diese Entwicklung:

»[...] die neuen Gentlemen Mitglieder [...] wurden von den Logen aufgrund neuer Entwicklungen im Renaissancedenken angezogen, welche sie glauben machten, dass eine Organisation von Steinmetzen (*masons*) mit Geheimnissen auch wertvolles okkultes oder praktisches Wissen enthalten könnte. Diese Männer mögen die Mitgliedschaft einem Interesse an Entfaltungen wie dem Hermetismus, dem Vitruv'schen Konzept des Architekten und der Vorstellung der herausragenden Bedeutung des Handwerkers für technologischen Fortschritt folgend gesucht haben; und durch ihren Beitritt haben sie möglicherweise geholfen, eben diese Einflüsse in den Logen zu verstärken.«⁹⁴

Während die *Masons Company* als Kontrollinstanz des Bauhandwerks zur Mitte des 17. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung verliert, kommt es zu Aufnahmen gebildeter Bürger, die in der Organisation eine Hüterin besonderen Wissens sehen und selbst Neues in sie einbringen.

91 Frances A. Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964 (Reprint London 1991), S. 273f. u. 415; David Stevenson: *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988, S. 85.

92 MacNulty, *Freemasonry*, S. 13f.

93 Neue Erkenntnisse über den Zusammenhang von Freimaurerei – Hermetismus – Ägyptenrezeption verspricht das gleichnamige gemeinsame Forschungsprojekt des Da Ponte-Instituts, Wien (Prof. Dr. Herbert Lachmayer) und der Universitäten Konstanz (Prof. Dr. Dr. Jan Assmann) und Heidelberg (Dr. Florian Ebeling).

94 Stevenson, *Origins of Freemasonry*, S. 117.

Hermetische Traditionslinien

»Wenn du nicht zuerst deinen Körper haßt, mein Sohn, kannst du dich nicht lieben. Wenn du dich aber liebst, wirst du Geist erhalten, und wenn du den Geist hast, wird dir auch Erkenntnis zuteil werden« verkündet der Verfasser im fiktiven Lehrgespräch zwischen Hermes Trismegistos und seinem Schüler Tat des mit »Der Krug, die Eins« überschriebenen Traktates IV.⁹⁵ Was zunächst scheinbar schnell auf den einfachen Nenner der Körperfeindlichkeit zu bringen ist, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung und im Kontext hermetischer Erkenntnistheorie als ein dialektisches Gefüge von idealer Immaterialität und notwendiger Materialität.

Die Liebe zum wahren Selbst – einem Selbst, das wir heute in dem bewusstseinsphilosophischen Begriff der Identität fassen würden – bezieht sich in obigem Zitat auf eine immaterielle Wesenseinheit. Sie gilt einem unveränderlichen geistigen Kern, in dem der Mensch sich selbst gleich ist. Die *Hermetica* entwerfen das Ideal einer Identität, welche einen Wert an sich darstellt, in ihrem Wesen absolut konstant ist und sich in ihrer Immaterialität den menschlichen Sinnen entzieht. Das Göttliche ist der Inbegriff einer solchen vollkommenen Einheit. Als schöpferischer Ursprung ist dieser göttliche All-Geist allem vorgängig, er wirkt alles überdauernd und wohnt der gesamten Schöpfung inne. Mit seinem Willen formt Gott die Erde zu einem *göttlichen Körper*,⁹⁶ welcher nicht mit ihm gleichzusetzen ist, in dem sich jedoch die göttliche Schöpfernatur auf eindrucksvolle Weise manifestiert.

Um direkten Einfluss auf das weltliche Geschehen nehmen zu können, fügt Gott diesem göttlichen Körper den Menschen bei, damit dieser als verlängerter Arm und Imitator Gottes für dessen Angelegenheiten auf Erden Sorge trage.⁹⁷ Damit er als Bindeglied zwischen Göttlichem und Irdischem fungieren und irdische Belange im Sinne Gottes lenken kann, muss der Mensch notwendigerweise mit den Attributen beider Sphären ausgestattet sein.

»Nachdem er den Menschen nun wesenhaft (*ousiōdēs*) ›geschaffen hatte‹ und bemerkte, daß er nicht für alle Dinge Fürsorge tragen könne, wenn er ihn nicht

95 CHIV, 6, S. 49.

96 »Weil er gut ist, wollte er dieses (Schaffen) [nicht] allein sich selbst vorbehalten und wollte die Erde schmücken. Er sandte als Schmuck des *göttlichen Körpers* den Menschen aus, ein sterbliches Wesen, (abstammend) von einem unsterblichen.« (eigene Hervorhebung) CHIV, 2, S. 48.

97 »Daher wollte er, groß und gut wie er ist, daß es einen anderen gebe, der jenen, den er aus sich geschaffen hatte betrachten könne, und schuf so den Menschen, der es ihm gleichtun sollte in seiner Vernunft und zugleich in seiner Fürsorge.« *Ascl.*, 8, S. 263.

mit einer stofflichen Hülle bedeckte, umgab er ihn mit einem Körper als Haus und gebot, daß alle Menschen so beschaffen seien, und er vermengte und mischte sie aus den beiden Naturen zu einem zusammen in einem angemessenen Verhältnis. Und so formt er den Menschen aus seelischer und körperlicher, das heißt aus ewiger und sterblicher Natur, so daß dieses so geformte Lebewesen seinen beiden Ursprüngen gerecht werden kann: das Himmlische bewundern und anbeten, das Irdische besorgen und lenken.«⁹⁸

Als *homo duplex* nimmt der Mensch innerhalb der Schöpfung eine Sonderstellung ein. Er ist als einziges Lebewesen mit jenem göttlichen Funken ausgestattet, der den Grund legt, den göttlichen Plan zu durchdringen und fortführen zu können. Erst aber die materielle Teilnahme am irdischen Geschehen befähigt den Menschen, den von ihm ergründeten göttlichen Willen auf Erden durchzusetzen.

»Als einziges Lebewesen ist der Mensch doppelter Natur; der eine Teil von ihm ist einfach, der wie die Griechen sagen, wesenhaft (*ousiōdēs*) ist und in dem sich, wie wir sagen, die Gottähnlichkeit ausdrückt; vierfach ist das, was die Griechen materiell (*hulikos*) nennen, wofür wir das Wort irdisch (>mundanus<) benutzen, woraus der Körper geschaffen ist; von ihm wird jenes bedeckt, was, wie wir schon oben gesagt haben, im Menschen göttlich ist, so daß in ihm im Schutz (des Körpers) die Göttlichkeit es reinen Geistes zusammen mit dem, was ihm verwandt ist, nämlich mit den Gedanken des reinen Geistes, für sich allein ruht, gleichsam umzäunt von der Mauer des Körpers.«⁹⁹

In seiner zweifachen Natur vereint er beide Prinzipien, sowohl die göttliche Einheit als auch materielle Vielheit. Vernunft und Geist, die ihn zu höherer Einsicht in das Werk Gottes befähigen, werden beherbergt von einem irdischen Körper, der materiellen Umwandlungsprozessen ausgesetzt und somit in seiner Lebensdauer begrenzt ist. Dieser für die Präsenz auf Erden notwendige Körper wird in den *Hermetica* jedoch weniger als materieller Schutzwall oder Handlungsgrundlage gelobt denn als eine Fessel des Geistes beargwöhnt. Begründet wird dies damit, dass das ursprünglich ausgewogene Verhältnis von Körper und Geist, welches den Menschen zur Erfüllung seiner Aufgaben befähigen sollte, durch das irdische Leben korrumpiert werde. Der Mensch entwickle im Verlauf seines Lebens zunehmend neue körperliche Bedürfnisse und Begierden, welche seine Seele in den Würgegriff nehmen und verhindern, dass er sich zu Höherem aufschwingen kann.¹⁰⁰ Seiner Konstitution als *homo*

98 Ascl. 8, S. 263f.

99 Ascl. 7, S. 262.

100 »Fremd ist dem Menschen in allen Teilen, in denen er dem Göttlichen verwandt ist, all das Irdische, das er aufgrund seines körperlichen Verlangens besitzt; dies

duplex ist es geschuldet, dass er in einem Dilemma der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von körperlichem Begehren und unkörperlichem Geist gefangen ist.¹⁰¹

»Alles dieser Art [das Irdische, das er aufgrund seines körperlichen Verlangens besitzt, K.H.] ist also dem Menschen wesensfremd, auch der Körper, so daß wir sowohl das, was wir begehren, als auch das, was die Ursache unseres lasterhaften Begehrens ist [der Körper, K.H.], verachten [...] der Mensch [müßte] seinem eigentlichen Menschsein soweit gerecht werden, daß er infolge der Schau der Gottheit den sterblichen Teil verachtet und verschmäht, mit dem er verbunden ist aufgrund der Notwendigkeit, den niederen Teil [der Welt] zu erhalten.«¹⁰²

Die *Hermetica* stellen nicht nur die sinnliche Verführung unter Verdacht, sondern säen tiefes Misstrauen gegenüber dem eigenen Körper als Quelle allen Übels, ist dieser doch der unzulässig überhand nehmende Part, der das Gleichgewicht zu seinen Gunsten aufhebt und den Menschen seine eigentliche Aufgabe aus dem Blick verlieren lässt.

Da der Mensch jedoch nun einmal aus diesen einander ausschließenden Prinzipien geschaffen wurde, muss er – will er seine gottgegebene Aufgabe erfüllen – durch Selbst- und Affektkontrolle das Äquilibrium immer wieder selbst erzeugen. Damit ihn die Begierden nicht von seiner eigentlichen Aufgabe ablenken, muss er sich kontinuierlich Widerständen erwehren, die dem göttlichen Part seines Wesens entgegenarbeiten.¹⁰³ Die Regulierung körperlicher Störfaktoren ist von dem Menschen

wird zu Recht mit dem Wort »Besitz« bezeichnet, da es ja nicht zusammen mit uns auf die Welt kam, sondern später von uns nach und nach in Besitz genommen wird [...] Eine angenehme Sache ist nämlich in diesem körperlichen Leben der Genuß, den man an seinem Besitz hat. Aus diesem Grund packt die Schlechtigkeit die Seele an der Kehle, wie man sagt, und hält sie fest, so dass sie in dem Teil, in dem der Mensch sterblich ist, verhaftet bleibt; [...]« *Ascl.* 11, S. 267 u. 12, S. 270.

101 *CH* IV, 6, S. 49.

102 *Ascl.* 11, S. 267. Im letzten Satz der Holzhausen-Übersetzung habe ich »mundis inferioris«, welches hier mit »niederen Teil des Kosmos« übersetzt wurde gegen die korrekte Übersetzung »niederen Teil der Welt« ausgewechselt. Vgl. auch Copenhaver, Brian P.: *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1998, *Ascl.* I, 11, S. 73.

103 »Siehst Du, mein Kind, wie viele Körper wir durchschreiten müssen, wie viele Dämonengruppen, Verbindungen (der Planetensphären) und Sternkreise, um zu dem Einen und Einzigen vorzudringen? [...] [M]achen wir uns schnell auf den Weg. Denn es ist beschwerlich, wenn einer das Gewohnte und Gegenwärtige verlässt und sich dem Alten und ehrwürdigen zuwendet.« *CH*, IV, 8 u. 9, S. 49f.

selbst in die Hand zu nehmen.¹⁰⁴ Die Besinnung auf den göttlichen Anteil ist mit der Aufgabe einiger liebgewonnener Gewohnheiten verbunden und umso beschwerlicher, als sich »das Richtige« und »Gute« den menschlichen Sinnen entzieht.¹⁰⁵ Disziplinierungsmaßnahmen machen Verschiebungen jedoch möglich und können das Gleichgewicht wieder herstellen, indem sie alle Sorgfalt, körperliche Kraft und handwerkliche Arbeit des Menschen darauf lenken, die Welt nach göttlichem Willen einzurichten und Sorge für sie zu tragen.¹⁰⁶ Um seinem göttlichen Anteil zur Wirksamkeit zu verhelfen, muss der Mensch selber Sublimierungsarbeit leisten und seine elementaren körperlichen Triebregungen in kulturelle Leistung umwandeln.

Gottesdienste und Frömmigkeit gegenüber Gott sollen ihn darin bestärken. Sie sollen der Besinnung auf die eigentlichen Aufgaben des Menschen auf Erden dienen und die Einsicht in die Notwendigkeit schärfen, sich körperlicher Begierden, die der göttlichen Erkenntnis zuwiderarbeiten, zu entledigen. Die Aufmerksamkeit für die göttliche Verstandesgabe ist die Grundvoraussetzung dafür, durch deren Pflege zunehmend tiefere Kenntnis des Göttlichen zu erlangen und in sein Wesen einzutauchen.¹⁰⁷ Der eigene göttliche Anteil erschließt sich dem Menschen nur unter einiger Anstrengung, ist er den äußeren Sinnen doch ebenso unsichtbar wie Gott selbst. Der göttliche Funke ist nur »mit dem Herzen zu erblicken« und über die innere Schau zu ergründen.¹⁰⁸

Zusätzlich zu dieser in sich gekehrten Selbsterkundung beschreiben die *Hermetica* noch einen zweiten, höchst dialektischen Zugang zum

104 »Es ist unmöglich, mein Kind, sich um beides zu kümmern, um das Sterbliche und um das Göttliche. Da nun alles Seiende zweifach ist, körperlich und unkörperlich, worin das Sterbliche und Göttliche enthalten sind, bleibt dem, der wählen will, die Entscheidung für eines von beidem überlassen. [...] Aber weil das eine geringer ist, bringt es die Wirkkraft des anderen zum Vorschein.« *CH IV*, 6, S. 49.

105 *CH*, IV, 8, S. 49.

106 *Ascl.* 11, S. 269.

107 Libellus IV verwendet zur Beschreibung dieses Vorgangs die titelgebende Schalen-Allegorie. In ihr positioniert Gott eine mit Geist gefüllte Schale auf Erden und lässt einen Herold den Herzen aller Menschen verkünden, dass jene, die sich entscheiden, in die Schale einzutauchen, zu jenem aufsteigen würden, der sie auf Erden gesandt hat. Nur jenen, die der Verkündung Aufmerksamkeit schenken und sie befolgten, wurde die gnostische Erfahrung und Geist zuteil. Sie begannen ihr irdisches Dasein zu beklagen und alles Körperliche zu verachten, um fortan dem Göttlichen als alleinigem Heil entgegen zu streben. Alle anderen, ignoranten Menschen hingegen machten weiterhin die Befriedigung ihrer körperlichen Begehren zum einzigen Lebensziel und blieben wie geistlose Tiere von der Erkenntnis ausgeschlossen. *CH IV*, 4-6, S. 48f.

108 *CH IV*, 11, S. 50.

Göttlichen jenseits der kontemplativen Einkehr und Abkehr von allem Körperlichen. Einen materiellen Zugang zum Göttlichen legt nämlich die Betrachtung der Erde als *göttlicher Körper*. Der Mensch sei zu dem Zweck geschaffen worden, das göttliche Werk zu betrachten und in seiner Ordnung und Schönheit das Wesen Gottes zu erkennen.¹⁰⁹ Zur Ergründung des göttlichen Maßes stünden der Königswissenschaft Philosophie andere (Hilfs-)Wissenschaften wie die Musik oder Geometrie zur Seite. Das Studium der Ordnung und idealen Formgebung der göttlichen Schöpfung lasse den Menschen die Geschicklichkeit und Weisheit Gottes verehren.

»[...] [D]ie Ordnung aller Dinge zu verstehen und zu wissen, was ihnen der göttliche Plan bestimmt hat. Denn die Ordnung aller einzelnen Dinge mündet dank des Entwurfs ihres Künstlers in eine Einheit und bewirkt so eine Art Harmonie, unendlich schön und wahr in ihrem göttlichen Klang.«¹¹⁰

Im Zuge der Verehrung irdischer Schönheit wird jedoch keineswegs der Argwohn gegenüber allen körperlichen Erscheinungen abgestreift. Es wird ganz im Gegenteil davor gewarnt, dem Anschein zu verfallen, sie würden Gott selbst repräsentieren oder gar mit ihm gleichzusetzen sein.

»Denn das Sichtbare befriedigt, das Unsichtbare aber macht das Glauben schwer. Gut sichtbar ist das Übel, aber das Gute ist inmitten des Sichtbaren unsichtbar. Es hat nämlich weder Gestalt noch Form. Deswegen ist es sich selbst ähnlich, allem anderen aber unähnlich; ist es doch unmöglich, dass Unkörperliches im Körper erscheint.«¹¹¹

Da gerade seine Unkörperlichkeit das göttliche Wesen so unvergleichlich und einzigartig macht, kann die Materie es niemals angemessen wiedergeben. Ihre Form kann lediglich auf die Kunstfertigkeit des allmächtigen Schöpfer verweisen und dessen eigenes, unnachahmliches Wesen erraten lassen. Deshalb besteht die Kunst darin, die Materie als Zeichenträger weiterhin mit Argwohn zu betrachten, die Schönheit ihrer Gestaltung aber als Indiz des Göttlichen zu lesen und zu verehren. Der Form wird damit ein Primat über die grundsätzlich negativ bewertete Materie zugesprochen, da erst in der kunstvollen Bearbeitung der Materie das Geschick Gottes als höchster Künstler seinen Ausdruck findet. Die Materie ist nur Trägerstoff, nur Voraussetzung jener göttlichen Formgebung, die

109 »Die Welt der Lebewesen hat Anteil am ewigen Wesen, am Logos der Welt und am Geist. Der Mensch wurde Zuschauer des Werkes Gottes, staunte und erkannte den Schöpfer.« *CH IV*, 2, S. 48.

110 *Ascl.*, 13, S. 271.

111 *CH IV*, 9, S. 50.

dem *göttlichen Körper* Schönheit, Ordnung und ideales Maß verleihen und dadurch zum Indiz des Göttlichen machen.¹¹²

Die eingangs zitierte Voraussetzung, den eigenen Körper zu hassen, um das Selbst zu lieben, relativiert sich also. Gehasst werden soll nur der affektive Teil des Körperlichen, hinter dem der göttliche Funke zurückzutreten beginnt und den Menschen seine eigentliche Mission auf Erden, die Komplettierung des göttlichen Werkes, vergessen lässt. Der disziplinierte Körper, der den göttlichen Funken nicht erstickt, kann die Schöpfung über seine Handlungen vervollkommen und selbst Indiz des Göttlichen werden. Dazu gehört, Sorge um den eigenen Körper zu tragen, ihn zu kontrollieren und ihn als Zeichenträger zu inszenieren. Aus seiner wissenden und kontrollierten Distanz heraus kann der Mensch dann wohlwollend auf alles Irdische um und unter sich blicken.¹¹³

Das Ritual als symbolische Manifestation eines kollektiven Imaginären

Es wird ein ergründbarer fester, göttlicher Kern des Menschen imaginiert, zu dem es vorzudringen gilt. Erst die Erkenntnis dieses göttlichen Kerns befähigt zur aktiven Selbstformung und gebe das Ziel vor. Die ideale Form des zwischenmenschlichen Umgangs leitet sich aus der Kenntnis des vollkommenen göttlichen Plans ab, dessen Komplettierung Aufgabe des Menschen ist.¹¹⁴ Die Visualisierung dieses Vorgangs bleibt in der Freimaurerei jedoch nicht beim Imaginären, der inneren Schau, stehen, sondern das Imaginäre wird im Performativen realisiert und so zum Symbolischen. Im freimaurerischen Ritual und seinen Symbolen manifestiert sich das kollektive Imaginäre der Gemeinschaft.

112 »Die Materie ihrerseits ist von Gott bereitet zur Aufnahme dieser Erscheinungsformen jeder möglichen Gestalt, und die Natur gestaltet durch sie mittels der vier Elemente den Kosmos und fährt damit fort bis zum Himmel hinauf, alles zum Wohlgefallen für Gottes Anblick.« *Ascl.* 3, S. 256f.

113 »Den Göttern ist der Mensch durch wesensverwandte Göttlichkeit verbunden; den Teil seiner Natur, in dem er erdenhaft ist, verachtet er in sich. Alle übrigen Wesen, mit denen sich der Mensch in der himmlischen Ordnung verwandt weiß, verpflichtet er sich durch das Band der Liebe; er verehrt den Himmel. In solcher Weise ist er also an dem glücklicheren Ort der Mitte angesiedelt, dass er die Wesen, die unter ihm stehen, liebt, selbst aber von denen, die über ihm stehen, geliebt wird. Er bebaut die Erde, mischt sich mit den Elementen dank der Schnelligkeit seines Denkens, mit seiner Denkkraft steigt er in die Tiefen des Meeres hinab. Alles steht ihm frei [...]« *Ascl.* 6, S. 260.

114 »Dieser irdische Teil des Kosmos wird durch die Kenntnis und die Anwendung der Künste und Wissenschaften erhalten, ohne die nach Gottes Willen die Welt nicht vollkommen ist.« *Ascl.*, 8, S. 264.

Freimaurerische Symbolwelten und ihre Anleihen bei der Handwerkszunft der Steinmetzen

Im Zentrum des freimaurerischen Bilderreservoirs steht der *Salomonische Tempel*; ein Bauwerk »[dessen] Fundament [...] so erstaunlich tief gelegt war und die Steine waren nicht nur die Größten, sondern hart und standhaft genug, um allen Wettern zu trotzen; ineinander verzapft und in den Felsen gekeilt.«¹¹⁵ (Abb. 17) Der Tempel ist ein Bauwerk nach göttlichem Entwurf, ein Werk aus der Hand des Schöpfers der Welt. Als *Imago Mundi* fungiert er daher als »Modell von und für die Welt. Das bedeutet, dass die Arbeit am Tempel von Salomon Arbeit an der Welt ist.«¹¹⁶ Der Tempel signifiziert den Wunsch nach Festigkeit und Beständigkeit einer auf den Grundfesten der Wahrheit, Tugendhaftigkeit und Nächstenliebe errichteten Gemeinschaft und liefert mit der hierarchischen Einteilung verschiedener Zugangsbereiche die symbolische Kartographie für die freimaurerische Heterotopie.

Das biblische Bauprojekt ist eine auf spezifischem Wissen basierende Institution, deren klassische Allegorie die *Akademie* ist. Auch eine der großen Sozialutopien des 17. Jahrhunderts, die in der Gründung einer solchen Akademie mündet, benennt ihre zentrale Forschungseinrichtung nach dem berühmten König der Israeliten, von dem die gelehrte Bruderschaft gleichzeitig vorgibt, einige vermisste Teile seines Werkes auf der Insel zu beherbergen.¹¹⁷ Das Haus Salomon in Francis Bacons *Nova Atlantis* (1624) dient der wissenschaftlichen Erfassung des göttlichen Werkes mit dem Ziel der Projektion der gleichen mathematischen Prinzipien auf die neu institutionalisierte Gesellschaftsordnung. Es fördere die »Erforschung und Erkenntnis des wahren und inneren Wesens aller Dinge [...], damit Gott als Schöpfer um so größeren Ruhm ob ihres Baues empfangen, die Menschen aber in ihrer Auswertung umso reichere Früchte ernten, ihm auch jenen zweiten Namen des »Kollegiums der Werke der sechs Tage« geben.«¹¹⁸ Dieses Projekt steht in dem konkreten Lebenszusammenhang einer sich instituierenden Gesellschaft und trägt dazu bei, deren kollektives Imaginäres zu formen. Die Ergründung der göttlichen Natur wird in den Dienst der »Errichtung eines neuen *eidōs*, eines neuen

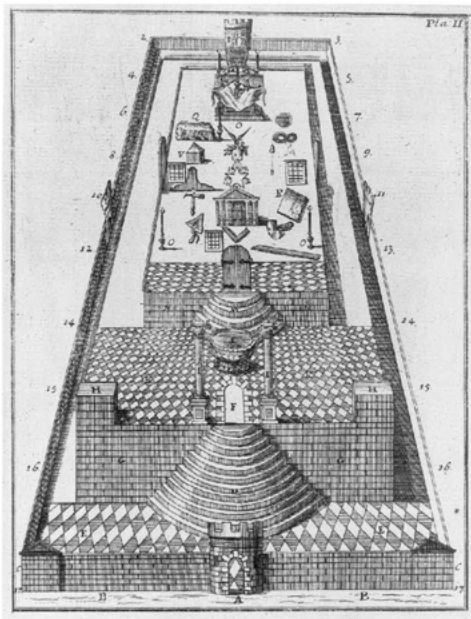
115 Zitat des jüdischen Historikers Josephus, welches Hutchinson als gelungene Beschreibung des mystischen Gefüges (*mystical fabric*) der Gemeinschaft anführt. Hutchinson, *Spirit of Masonry*, S. 266f.

116 Snoek, »Die drei Entwicklungsstufen des Meistergrades«, S. 25.

117 Der utopische Staat. Morus, Utopia; Campanella, Sonnenstaat; Bacon, *Nova Atlantis*, übersetzt, eingeleitet, mit einer Bibliographie und Kommentar hg. von Klaus J. Heinisch, Hamburg 1993, S. 193.

118 Ebd., S. 194.

Abb. 17: Logentapis für die Aufnahme eines Compagnions nach Les Écrasés (1747)



Wesens, einer neuen Form« durch die Setzung neuer Normen und Gesetze gestellt. Gemeint sind damit nicht nur juristische Gesetze, sondern »verbindliche Arten des Wahrnehmens und des Auffassens der sozialen und ›physischen‹ Welt sowie [...] der Art und Weise, in dieser zu agieren«. ¹¹⁹ In seinem Denken und Handeln wird der Mensch vornehmlich von jenem kollektiven Imaginären geleitet, welches die Gesellschaft, in der er lebt, für ihn bereithält.

Auch in der Freimaurerei wird entgegen aller modernen Rationalisierungsschübe das kollektive Imaginäre nicht suspendiert. ¹²⁰ Die autonome Selbstinstitutionierung der Gesellschaft ist überhaupt nur möglich vor dem Hintergrund neuer historischer Bildungen des gesellschaftlichen Imaginären. Daran haben unterschiedliche Aktivitäten teil, in denen soziale Phantasie produktiv und experimentierfreudig wird. Die Freimaurer su-

119 Castoriadis, »Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie«, S. 300.

120 Castoriadis widerlegt damit die Weber'sche These, dass der Prozess der Aufklärung und Modernisierung zu einer Entzauberung der Welt geführt habe, und maskiert die Herrschaft der Rationalität als Imaginäres zweiten Grades. Die moderne Vernunft euphorie sei ebenso ein Produkt des Imaginären wie die mystischen Welterklärungsweisen der Freimaurer. Castoriadis behandelt sie als koexistierende geschichtliche Gestalten des Imaginären, deren letzte Ziele keiner Vernunft unterliegen. Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 268ff.

chen sich einen Freiraum, um etwas Neues zu erkunden, auszuprobieren und aus diesem *Experiment* die entsprechenden Konsequenzen für ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhang zu ziehen.¹²¹ Eine institutionelle Selbstschöpfung, wie sie die Freimaurer vollziehen, hat die Fähigkeit der kritischen Distanznahme gegenüber gesellschaftlichen Institutionen zur Voraussetzung, als deren historischen Ansatzpunkt Cornelius Castoriadis die griechische Poliskultur betrachtet.¹²²

Der Abstand zwischen der instituierenden Gesellschaft (dem gesellschaftlichen Imaginären) und dem bereits Instituierten (dem Symbolischen) ist bei Castoriadis »keine negative Größe und kein Mangel«. Er wirft nicht jene Kluft zwischen Begehren und Realität, die im Lacan'schen Register das Reale nur mangelhaft zu füllen vermag. Im Imaginären äußert sich »die schöpferische Macht der Geschichte« und der Abstand zum Bestehenden »ist dafür verantwortlich, dass eine Gesellschaft immer mehr enthält, als sie gegenwärtig realisiert.«¹²³ Bei Castoriadis fungiert das Imaginäre als Voraussetzung des Funktionalen. Es ist das entscheidende Element sowohl der gesellschaftlichen Stabilität als auch des Wandels und der Schöpfung neuer gesellschaftlicher Formen.

In der Institution und ihren Symbolen verkörpern sich die gesellschaftlichen Anerkennungsprinzipien. Deshalb können die freimaurerischen Allegorien als ihr Ausdrucksmedium über das Imaginäre der Gemeinschaft und ihre Absichten aufklären. »What have you come here to do?«, lautet eine Frage des Prichard'schen Lehrlingskatechismus:

121 Der Begriff »Experiment« (*experimentum*) wird lange Zeit, d.h. von der Scholastik bis zur Renaissance, meist synonym mit »Erfahrung« gebraucht (*experientia*). Ich verwende den Begriff hier im Sinne Francis Bacons für »die durch menschliches Handeln bewusst herbeigeführte Erfahrung, die ›experientia quaesita‹ [...] ›Restat experientia mera, quae, si occurrat, casus, si quaesita sit, experimentum nominatur‹ (Es bleibt die reine Erfahrung, die, wenn sie zustößt, Zufall, wenn sie gesucht wird, Experiment heißt.) Oder um mit Christian Wolff zu sprechen, für ›eine Erfahrungsweise, zu der es methodischer Veranstaltungen des Menschen bedarf‹. Entgegen der aristotelischen Bestimmung des Begriffes versteht die Neuzeit unter dem Experiment nicht nur ein Sammeln von Erinnerungen, sondern zielt mit einer »kontrollierten, gesteuerten, zielgerichteten Erfahrung« auf die Hervorbringung von etwas Neuem«. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Band 2: D-F, Stuttgart, Basel 1972, S. 868f. u. 871.

122 Castoriadis, »Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie«, S. 229; vgl. zur Problematisierung der Konzeption von Castoriadis auch Susanne Lüdemann: Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären, München, Paderborn 2004.

123 Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 194f.

»Not to do my own proper Will,
But to subdue my Passion still;
The Rules of Masonry in hand to take,
And daily Progress therein make.«¹²⁴

Die fortschreitende Arbeit an sich selbst findet ihre symbolische Übersetzung in dem Vordringen zum *sanctum sanctorum* des Salomonischen Tempels, in welchem der Leichnam Hiram's begraben liegt. Während der Lehrling drei Stufen erklimmt und an der ersten Säule erstmalig das Göttliche von Angesicht zu Angesicht erblickt, schreitet der Geselle fünf der sieben Stufen zum Tempel empor und erblickt auch die zweite. Es ist dem *Master Mason* vorbehalten, in das Innerste des Tempels vorzudringen und durch die nekromantische Vereinigung mit dem getöteten Baumeister höchstes Wissen zu erlangen.

Die Freimaurerei erläutert ihre Prinzipien und Ideale über die allegorisierende Interpretation jener innerhalb der Steinmetzenzunft gebräuchlichen Werkzeuge, die systematisch moraldidaktisch ausgelegt werden. Sie sind bei den *Moderns* auf dem Arbeitsteppich der beiden unteren Grade abgebildet. Die der operativen Steinmetzenzunft entlehnten Gegenstände, auf deren mögliche Bedeutungen die meisterlichen Instruktionen hinweisen, stehen symbolisch für komplexe Ideen und jene neuen, von den Mitgliedern der Gemeinschaft eingeforderten moralischen Ansprüche. Zeichenbrett (*trassel* oder *tracing board*), unbehauener Stein (*rough ashlar*) und bearbeiteter kubischer Stein (*cubic stone*), welche jeweils einem freimaurerischen Grad zugeordnet werden, markieren dabei die Grundprinzipien des symbolischen Baus an der sittlichen Vervollkommenheit. Das Zeichenbrett signifiziert die weise Planung, mit der der Meister das Projekt leitet. Der Geselle führt das Werk mit Ausdauer und Kraft aus und der Lehrling bearbeitet mit seinen Werkzeugen den unbehauenen Stein zu einem perfekten Kubus. Sein Geschick entspringt dem Studium der Schönheit, der vollendeten Form, welchem er sich widmet. In der Gegenüberstellung des behauenen und unbehauenen Steins visualisiert sich die Wandlung eines ungebildeten Menschen in eine »erleuchtete«, wohlgezogene und sittlich verfeinerte Person. Als unbehauener Stein tritt der Suchende der Bruderschaft bei, um sich nach ausdauernder Arbeit an sich selbst in einen akkurat geformten Stein zu ver-

124 *Masonry Dissected*, in: *EMC*, S. 160. In der zeitgenössischen Übersetzung lautet die Antwort, aufgrund der Nichtübertragbarkeit der gebundenen Sprache, etwas holpriger: »Nicht zu thun meinen eigenen Willen, sondern meine Leidenschaft zu bezwingen, die Regeln der Maurerey zur Hand zu nehmen, und täglich darin einen Fortgang zu machen.« Prichard, *Zergliederte Freymaurerey*, S. 7.

wandeln, der sich sowohl perfekt in die freimaurerische Gemeinschaft einfügt als sich auch in die moderne Gesellschaft einzupassen versteht.

In moralischen Instruktionen erläutert der Logenmeister anhand operativer Werkzeuge die entsprechenden Verhaltensanforderungen, welche für die Bewerkstellung einer solchen Charakterformung zu befolgen sind. In William Hutchinsons *Spirit of Masonry* (1775) ist ein entsprechender Unterricht für Maurer abgedruckt:¹²⁵ Das *Lineal* fordert darin Zielstrebigkeit in der Befolgung des Evangeliums, »auf dem rechten Wege vorwärts zu drängen, ohne sich nach rechts oder links zu neigen, um eines vorübergehenden Zeitvertreibe oder einer wie auch immer gearbeteten Befriedigung willen«. Die *Richtschmur* soll für Gradlinigkeit bei der Erfüllung christlicher Pflichten sorgen; »es lehrt uns jegliche Art der Doppelzüngigkeit zu vermeiden, sowohl in der Konversation wie im Handeln«. Sie ermuntere zur Ehrlichkeit, die den Menschen in Verbindung mit dem Göttlichen bringe und am Ende seines Lebens den Aufstieg ins Himmelreich ermögliche. Das *Senkblei* ermahne den Maurer zur Aufrichtig- und Gerechtigkeit und der Einhaltung des rechten Maßes zwischen Enthaltensamkeit und Sinnlichkeit. Mit ihm solle der Maurer seine begrenzten Fähigkeiten ausloten, um sie zur Erfüllung seiner Pflichten einzusetzen. Die *Maurerkelle* beschwöre den gesellschaftlichen Zusammenhalt, dessen Kitt Nächstenliebe, Wohltätigkeit und Sorge für das Gemeinwohl seien. Die *Wasserwaage* soll stets die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott ins Gedächtnis rufen und dazu ermutigen, jenen, denen das Schicksal böse mitspielt, zur Seite zu stehen. Der *Zirkel* ermahne den Maurer, in solch maßvollem Rahmen zu leben, dass ihm ausreichend Mittel für wohltätige Zwecke zur Verfügung blieben, mit denen er die Armut seiner Nachbarn lindern könne. Der *rechte Winkel* soll helfen, alle Handlungen mit den Geboten der Heiligen Schrift in Einklang zu bringen und sich dem eigenen Wesen angemessen zu geben.

»Unser Verhalten wird gesetzmäßig und einheitlich sein, weder nach Dingen außerhalb unserer Reichweite streben noch auf Dinge in einer Weise einwirken, die unsere Verhältnisse überschreiten. In unseren Ausgaben sollen wir weder jene nachäffen, die in höherer Sphäre situiert sind, noch dem Glanz des Goldes so viel Aufmerksamkeit schenken, dass wir unter unseren eigentlichen Stand sinken; sondern wir sollen die goldene Mitte halten [...].«¹²⁶

125 Ich beziehe mich im Folgenden auf »A Lesson for Freemasons: or, a series of moral observations on the instruments of masonry«, in: Hutchinson, *The Spirit of Masonry*, Appendix P, S. 332-336.

126 »Our behaviour will be regular and uniform, not aspiring at things above our reach, nor pretending to things above our finite capacities, nor to affect things

Hammer und *Meißel* führten die Notwendigkeit der Erziehung und moralischen Formung vor Augen, welche erst unentdeckte Qualitäten des Menschen zum Vorschein bringen und den Blick auf seine wahren Aufgaben freigäben. Mit Hammer und Meißel würde der unbehauene Stein gefügig gemacht, so dass er sich nahtlos in die Gemeinschaft einpasse. Disziplinierungsmaßnahmen und Verhaltenskorrekturen sollen »Auswüchse des Stolzes abschlagen«, die Maurer zur Bescheidenheit mahnen und sie anhalten, sich gesellschaftlich einzufügen.

»Was dem Arbeiter sein Hammer, ist die aufgeklärte Vernunft den Leidenschaften im menschlichen Gemüt (*mind*): sie zügelt den Ehrgeiz, der dem eigenen Nachbarn zu schaden trachtet: sie unterdrückt Neid, mäßigt Wut, überprüft jede aufkommende Schwäche und ermutigt jede gute Neigung der Seele; aus der die anmutige Ordnung, diese wunderbare Selbstzufriedenheit hervorgeht [...]«.¹²⁷

Der als langwierig beschriebene Prozess der gegenseitigen Formung und Verwandlung des Menschen wird in den Aufnahme-ritualen des ersten und dritten Grades, die den Vorgang visualisieren und sinnlich erfahrbar machen, vorweggenommen und in Form einer symbolischen Neugeburt inszeniert.

Der Architekt als Leitmetapher der Persönlichkeitsbildung des *Virtuoso*

Es ist nicht allein ein plötzlich erwachtes Interesse für die Baukunst als Schöne Kunst, das die bürgerliche Mittelschicht veranlasst, um Aufnahme in eine kultische Gemeinschaft zu ersuchen, in deren Zentrum die Verehrung eines *Great Architect* steht. Die Baukunst bleibt in England lange Zeit institutionell an die »Maurerzunft« gebunden.¹²⁸ Architektur und Bauleitung sind Bestandteile der Handwerksorganisation, die Über-

above what our circumstances can possibly bear. In our expenses we shall neither ape those that are placed in a more exalted sphere, nor attend so much to the glitter of gold as to sink beneath our proper station; but we shall observe the golden mean [...]« Ebd., S. 333.

127 »[...] What the Hammer is to the workman, that enlightened reason is to the passions in the human mind: it curbs ambition, that aspires to its own neighbour's hurt: it depresses envy, moderates anger, checks every rising frailty, and encourages every good disposition of the soul; from whence must arise that comely order, that delightful self-complacency [...]« (Vorhebungen im Original). Ebd., S. 336.

128 Erste Kunst- und Bauakademien bilden sich in Italien und Frankreich erst ab 1671, in England noch später. Paul O. Kristeller: *Humanismus und Renaissance II*, München 1975, S. 183.

tragung des englischsprachigen »freemason« in den deutschen »Freimaurer« ist aber dennoch im Grunde eine Fehlübersetzung. Der englische *mason* ist Steinmetz, Steinbildhauer, Baumeister und Bauunternehmer, nicht aber einer jener Bauhandwerker, die wir im Deutschen als Maurer bezeichnen würden.¹²⁹ Der Begriff »Freimaurer«, genauso seine Kurzform »Maurer«, hat sich allerdings seit den Anfängen der Freimaurerei in Deutschland derart durchgesetzt und fest etabliert, dass eine Korrektur zum heutigen Zeitpunkt – zumal die Vereinigung unter diesem Namen noch heute aktiv ist – nur Verwirrung stiften würde.

Bauleiter und Architekten sind während des gesamten Mittelalters angesehene, bürgerliche Geschäftsleute. Die *King's Masterbuilder* sind bei Hofe geachtete Künstler, denen es vergönnt ist, am Tisch des Königs Platz zu nehmen. Die moderne Freimaurerei kann in England daher auf eine traditionelle gegenseitige Wertschätzung dieser bürgerlicher Elite und des Adels aufbauen. Die spätere Umgestaltung der Freimaurerei zu einem *Club of Gentlemen* ist ein Indiz für die Individualisierungsschübe des 18. Jahrhunderts und die neue Bedürfnislage innerhalb der sich formierenden *Commercial Society*. Sie trägt auf lange Sicht zur Erosion der höfisch-aristokratischen Standeskultur bei, ohne aber Aristokratie und Adel gezielt die Position streitig machen zu müssen. In England verläuft der Aufstieg der bürgerlichen Klasse in Form eines beständigen Interessenausgleichs mit der Aristokratie.¹³⁰ Fachlich bewandert und mehrsprachig ausgebildet, besitzen die *Masons* seit dem Mittelalter das Privileg, überall dort Bauvorhaben zu realisieren, wo sie in Auftrag gegeben werden. Ein ihnen eingeräumtes Sonderrecht ermöglicht ihnen, selbst zu Kriegszeiten ungehindert Grenzen zu passieren, verschiedene Baustellen zu beaufsichtigen und so das gesamte christliche Abendland zu bereisen – ein Privileg, welches sonst nur dem Adel vorbehalten ist. Dieses Bild einer Berufsgenossenschaft der Maurer und Steinmetzen als grenzüber-

129 Siehe das Vorwort zur deutschen Ausgabe von Knoop und Jones *Genesis of Freemasonry*. Knoop, Douglas/ Jones, G.P.: Die Genese der Freimaurerei, Bayreuth 1968., S. II.

130 Eine Instrumentalisierung der Freimaurerei im hegemonialen Machtkampf beider Stände, der den Hintergrund für Norbert Schindlers Analysen der deutschen Freimaurerkultur und deren performativer Praktiken bildet und auf die ich in meiner Einführung Bezug genommen habe, findet im frühmodernen England nicht statt. Hier geht es nicht um eine »symbolische Aneignung hegemonialer Positionen«, die geprägt ist von »latente[r] Rivalität zwischen freimaurerischen Vereinnahmungsversuchen und höfisch-herrschaftlichen Distanzierungsstrategien«. Norbert Schindler: »Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimnisses in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft«, in: Klassen und Kultur. Die sozialanthropologische Perspektive in der Geschichtsschreibung, hg. von R. M. Berdahl, Frankfurt a.M. 1982, S. 205-262, hier: S. 214.

schreitende, bürgerliche Interessengemeinschaft mit eigenem Gestaltungssinn und exklusiven Konstruktionsgeheimnissen ist ein Derivat der legendenbildenden bauhandwerklichen Glanzzeit der Gotik.¹³¹ Die traditionelle rückprojizierende Verortung des geistigen Fundaments der Freimaurerei in diese Stilepoche, deren spirituelle Qualitäten beeindrucken und als göttliche Eingabe gepriesen werden, ist als eine Form der Arbeit am freimaurerischen Gründungsmythos kritisch zu hinterfragen.

Die Problematik mittelalterlicher Bauhütten, Hüttenordnungen und des so genannten Hüttengeheimnisses kann im Rahmen dieser Studie nicht ausführlich erörtert werden. Eine solche Erörterung hätte die differenzierte Auseinandersetzung mit historischen Projektionen einzuschließen, in denen das Freimaurertum – wie später die Romantik – ein Bild des Mittelalters geformt hat, in dem es die Bestätigung der eigenen Vorstellungen finden konnte.

Hanno-Walter Kruft lässt ein enges Verständnis von Architekturtheorie bzw. -konzeption erkennen, wenn er feststellt: »Eine Reihe zum Teil handschriftlich überlieferter und zum Teil gedruckter Steinmetzbücher des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts enthalten praktische Bauregeln und sind nicht als architekturtheoretische Äußerungen zu verstehen.«¹³² Solche Steinmetzbücher können als offensichtlich erst spät schriftlich niedergelegte Überlieferungen gotischer Bauhütten betrachtet werden. Dennoch wurden die schriftlich verhandelten Probleme der Architektur nur in seltensten Fällen von ausübenden Bauhandwerkern aufgeworfen. Es dominierten philosophische, theologische und mathematisch-geometrische Aspekte der Baukunst, die auf heterogene Erkenntnisinteressen und Autorenkreise verweisen.

Kaum akzeptabel ist Krufts Behauptung, es sei im Mittelalter gar keine neue Architekturtheorie entstanden. Dieses Urteil ergibt sich aus Kriterien, die zu hinterfragen wären. Kruft schreibt: »Jeder Architektur liegen Prinzipien zugrunde, die keineswegs verbalisiert sein müssen. Technologisch sind diese Prinzipien weitgehend nachvollziehbar, schwerlich aber der dahinter stehende Ausdruckswille [...] Architekturtheorie bedarf prinzipiell nicht der schriftlichen Fixierung, doch ist der Historiker auf sie angewiesen. Daraus folgt für die historische Praxis: Architekturtheorie ist identisch mit ihrer schriftlichen Überlieferung.«¹³³ Entsprechend rigide fällt Krufts Definition aus: »Architekturtheorie ist jedes umfassende oder partielle schriftlich fixierte System der Architektur, das auf ästhetischen Kategorien basiert.« Der Autor räumt selber ein: »[D]och selbst bei dieser Definition bleiben die Grenzen zur allgemeinen

131 Siehe Jones, *Freemasons' Guide and Compendium*, S. 32.

132 Hanno-Walter Kruft: *Geschichte der Architekturtheorie*, München 1991, S. 40f.

133 Ebd., S. 11.

Kunsttheorie und Ästhetik auf der einen Seite und zur reinen Technologie auf der anderen Seite fließend.«¹³⁴ Diesen fließenden Grenzen sollte Rechnung getragen werden, bevor beispielsweise die Schriften des Abts Suger von St. Denis, »eines der erstaunlichsten Zeugnisse mittelalterlicher Äußerungen zur Architektur«, aus dem Bereich architekturtheoretisch relevanter Überlegungen ausgeschlossen werden. Zwar erklärt Kruft die historisch nahezu singuläre Tatsache, dass ein Bauherr über seinen Bau berichtet, aus apologetischen Erwägungen (gegen den zisterziensischen Puritanismus) und aus der persönlichen Eitelkeit des Autors, um dann aber fortzufahren: »Der teilweise Neubau der Abteikirche von St. Denis (40–44) wird von Suger aus der Raumnot an Festtagen begründet; das Beibehalten des karolingischen Langhauses der Kirche und der Anschluss eines neuen Chores und Atriums stellten Suger vor ein ästhetisches Problem, das er klar erkannte, wenn er sie als *de convenientia et cohaerentia antiqui et novi operis sollicitus* bezeichnete.«¹³⁵ Und in Hinblick auf die von Suger gewollte kostbare Ausstattung der Kirche betont Kruft: »Dem implizierten Vorwurf, dass das kostbare Material Selbstzweck sei, begegnet er mit dem Ovid entlehnten Satz ‚Materiam superabat opus‘ [...]«.¹³⁶

Nach der Suger-Interpretation von Jan Snoek ist die Aufgabe der Bauleute,

»nicht nur irgendein Gebäude zu bauen, sondern etwas zu schaffen, das sehen lässt, dass alle Materie göttlich – d.h. Licht und Schönheit – ist. Selbstverständlich sind hierfür in erster Instanz der Architekt und die Bildhauer und Steinmetzen (die am *freestone* arbeiteten) verantwortlich. Gerade diese sind im 16. Jahrhundert in Schottland nicht nur Mitglieder der Zunft, in der alle Bauarbeiter vereinigt sind, sondern – weil sie sich als eine über den anderen erhobene Elite empfinden – darüber hinaus auch Mitglieder der Loge. Das Mittelalter bringt eine Reihe von Triaden hervor, die jeweils aus Weisheit, Stärke und einem weiteren Konzept zusammengesetzt sind. Als letztes wird jedoch niemals die ›Schönheit‹ angeführt. Die für die Freimaurer so charakteristische Triade Weisheit, Stärke, Schönheit ist erst seit Suger möglich. Auch die fundamentale Einheit von Licht- und Bausymbolik entsteht erst bei Suger.«¹³⁷

134 Ebd., S. 13.

135 Ebd., S. 35f.

136 Götz Pochat hat den Abt Suger von St. Denis ganz selbstverständlich in seine *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie* aufgenommen und ihm einen eigenen Abschnitt gewidmet. Götz Pochat: *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie. Von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Köln 1986, S. 138ff.

137 Jan Snoek zitiert nach brieflicher Mitteilung vom 18.02.2008.

Auch die Vitruvüberlieferung zieht sich durch das gesamte Mittelalter, sodass sich die 1414 erfolgte »Entdeckung« einer Vitruvhandschrift in Montecassino durch den Humanisten Poggio Bracciolini als Ausgangspunkt der Vitruvrezeption in der Frührenaissance als Legende erwiesen hat. Allerdings hatte Vitruv in Italien im Hochmittelalter nur eine marginale Rolle gespielt. Im 15. Jahrhundert breitete sich die Kenntnis Vitruvs aus, was durch zahlreiche Handschriften aus dieser Zeit zu belegen ist. Als entscheidend hebt Krufft hervor, dass Vitruv »jetzt nicht nur aus literarischen und antiquarischen Gründen gelesen, sondern bei bestimmten Bauvorhaben konsultiert wurde.«¹³⁸ Paradoxerweise war es die verstärkte Lektüre und Neubefragung Vitruvs, die den Weg zu ersten nachantiken architekturtheoretischen Systemen gebahnt hat. Diese sind am Selbst- und Funktionsverständnis des Architekten und der Architektur nach Vitruv orientiert, übernehmen seine Kategorien der *firmitas*, *utilitas*, *venustas*, gehen aber in der funktionellen Differenzierung der *utilitas* und im Spannungsverhältnis von Gestaltung und Konstruktion über Vitruv hinaus. Die Anknüpfung an die Einheit von Theorie und Praxis, durch die Vitruv den idealen Architekten gekennzeichnet hat, erwies sich als ein Ansatzpunkt, um den Status der Architektur anzuheben; dies wurde durch den Ansehenszuwachs, den die mechanischen Künste auf dem Wege zur Experimentalwissenschaft erfuhren, erleichtert. Den Humanisten allerdings kam es darüber hinaus darauf an, die Architektur aus dem Kreis der mechanischen Künste herauszuheben.

Vitruv hatte das Wissen des Architekten durch »mehrfache wissenschaftliche und mannigfaltige elementare Kenntnisse« charakterisiert. Hierbei wies er dem Architekten eine herausgehobene integrative Funktion gegenüber den anderen Künsten an: »Seiner Prüfung und Beurteilung unterliegen alle Werke, die von den übrigen Künsten geschaffen werden.«¹³⁹ Das Wissen des Architekten speiste sich nach Vitruv aus zwei Quellen: *fabrica* (Handwerk) und *ratiocinatio* (geistige Arbeit). »*Fabrica* ist die fortgesetzte und immer wieder berufsmäßig überlegte geübte Ausübung einer praktischen Tätigkeit, die zum Ziel eine Formgebung hat, die mit den Händen aus Werkstoff, je nachdem aus welchem Stoff das Werk besteht, durchgeführt wird. *Ratiocinatio* ist, was bei handwerklich hergestellten Dingen aufzeichnen und deutlich machen kann, in welchem Verhältnis ihnen handwerkliche Geschicklichkeit und planvolle Berechnung innewohnt.«¹⁴⁰ Demzufolge lehnt Vitruv den Nur-

138 Ebd., S. 42.

139 Vitruv II de Architectura libri decem/Vitruv Zehn Bücher über Architektur, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Curt Fensterbusch, Darmstadt 1991 (1964), erste Buch, erstes Kapitel, 1.

140 Ebd., I,1,1.

Praktiker ab, der sich unter Verzicht auf wissenschaftliche Bildung darauf beschränkt, nur mit den Händen geübt zu sein. Ebenso rügt er aber auch diejenigen, »die sich nur auf die Kenntnis der Berechnung symmetrischer Verhältnisse und wissenschaftlicher Ausbildung« verlassen; sie scheinen lediglich einem Schatten, nicht der Sache nachgejagt zu sein. Der gute Architekt sollte über beiderlei Kompetenzen verfügen. Er sollte praktisch geübt sein, aber auch die Bereitschaft zu wissenschaftlich-theoretischer Schulung mitbringen. Die Anforderungen waren beträchtlich: »[...] [E]r muß im schriftlichen Ausdruck gewandt sein, des Zeichenstiftes kundig, in der Geometrie ausgebildet sein, mancherlei geschichtliche Ereignisse kennen, fleißig Philosophen gehört haben, etwas von Musik verstehen, nicht unbewandert in der Heilkunde sein, juristische Entscheidungen kennen, Kenntnisse in der Sternkunde und vom gesetzmäßigen Ablauf der Himmelserscheinungen besitzen.«¹⁴¹ Zu den Kernkompetenzen rechnete Vitruv Geometrie, Optik und Arithmetik.¹⁴²

Das Selbstverständnis der Renaissancearchitekten war durch eine stärkere Gewichtung des Anteils der Theorie gegenüber der Praxis bestimmt. Maßgeblich wurden die Traktate von Leon Battista Alberti. Alberti hat sich nicht darauf beschränkt, den Architekten vom Handwerker (*faber*) abzugrenzen – auch die Antike kannte die Differenz zwischen dem leitenden (*architecton*) und dem ausführenden Techniten –; vielmehr hat er diese Differenz als einen Artunterschied ins Prinzipielle gehoben und sozial legitimiert: »Eine große Sache ist die Architektur, und es kommt nicht allen zu, eine so gewaltige Sache in Angriff zu nehmen. Einen hohen Geist, unermüdlichen Fleiß, höchste Gelehrsamkeit und größte Erfahrung muss jener besitzen und vor allem eine ernste und gründliche Urteilskraft und Einsicht haben, der es wagt, sich Architekt zu nennen. Denn in der Baukunst gilt als oberstes Lob, genau beurteilen zu können, was Not tut. Denn gebaut zu haben, ist ein Ding der Notwendigkeit; passend gebaut zu haben, ist sowohl von der Notwendigkeit als von der Nützlichkeit abhängig. Jedoch so gebaut zu haben, dass es die Vornehmen billigen, die Bescheidenen aber nicht von sich weisen, das geht

141 Ebd., I,1,3.

142 »Die Geometrie aber bietet der Architektur mehrere Hilfen: und zwar vermittelt sie zuerst nach dem Gebrauch des Lineals den Gebrauch des Zirkels, wodurch sie ganz besonders das Aufzeichnen von Gebäuden auf dem Zeichenbrett und das Ausrichten rechter Winkel, waagerechter Flächen und gerader Linien erleichtert. Ferner wird, wenn man die Optik beherrscht, von bestimmten Stellen des Himmels das Licht richtig in die Gebäude geleitet. Durch die Arithmetik aber werden die Gesamtkosten der Gebäude errechnet, die Maßeinteilungen entwickelt, und die schwierigen Fragen der symmetrischen Verhältnisse werden auf geometrische Weise und mit geometrischen Methoden gelöst.« Ebd., I,1,4, S. 25.

nur von der Erfahrung eines gebildeten, wohlgeratenen und sehr überlegten Künstlers aus.«¹⁴³ Das Plädoyer für den gelehrten Baumeister schloss jedoch nicht den Zugang von bildenden Künstlern (Malern, Bildhauern) zur Architektur aus, soweit diese sich auch die erforderlichen theoretischen Kenntnisse aneignen; in dieser Verbindung entstand der »Künstler-Ingenieur« der Renaissance. Denn die wichtigste Ausbildung des Architekten lag für Alberti in der Malerei und der Mathematik. Grundkenntnisse in der Malerei hielt Alberti darum für erforderlich, weil sich der Architekturgedanke im Entwurf kristallisiert. Umgekehrt konnten auch Humanisten nicht nur Beiträge zur Architekturtheorie leisten, sondern dazu übergehen, sich zum Architekten zu bilden und selber zu bauen; Alberti ist das beste Beispiel.

Alberti hat die Rolle des Architekten in der Gesellschaft hoch veranschlagt, da »die Beständigkeit (*stabilitas*), das Ansehen (*dignitas*) und die Zier (*decos*) am meisten des Architekten bedürfe, der es bewirkt, dass wir zur Zeit der Muße in Wohlbehagen (*amoenitas*), Gemütlichkeit (*festivitas*) und Gesundheit (*salubritas*), zur Zeit der Arbeit zu aller Nutz und Frommen, zu jeder Zeit aber gefahrlos und würdevoll leben können.«¹⁴⁴ Diese Hochschätzung des Architekten ließ ihn zur Leitmetapher und allegorischen Person werden, an der sich die Persönlichkeitsbildung zum *Virtuoso* (Gentleman) orientieren konnte. Diese Orientierung am Leitbild des Architekten erstreckte sich nicht notwendigerweise auf den Vorsatz, sich selber zum Architekten zu bilden, schloss aber durchaus ein Liebhaberinteresse an der Architektur ein und konnte im Ehrgeiz gipfeln, sich als Auftraggeber für Werke hervorzutun.¹⁴⁵

143 Leon Battista Alberti: Zehn Bücher über die Baukunst, ins Deutsche übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen und Zeichnungen versehen durch Max Theuer, Darmstadt 1975 (1912), S. 515.

144 Ebd., S. 13.

145 In welchem Maße Bücher über Architektur auch an ein nicht-fachkundiges Publikum adressiert wurden, zeigt das Vorwort zur ersten deutschen Vitruvübersetzung des humanistisch gebildeten Arztes und Mathematikers Walther Ryff (Rivius) im Jahre 1548. Im Vorwort sprach Rivius ein Publikum an, das mit Begriffen wie Architekt und Architektur kaum vertraut war. Im Titel wandte er sich an »alle künstliche Handwercker, Werckmeister, Steinmetzen, Baumeister, Zeug- und Büxenmeister, Brunnenleytere, Bergwercker, Maler, Bildhauer, Goltschmide, Schreiner und alle die welche sich des Zirkels und Richtscheids künstlichen Gebrauchen«. In der Einführung legte er fest, es solle »durch das wortlin Architectur eine solche kunst verstanden werden, die mit vilfeltigen anderen Kunsten dermassen geziert ist, das der so dieser kunst erfaren ist, [...] alles das, was uns zu zeitlicher und leiblicher unterhaltung zur noturfft, lust und nutzbarkeit reichen mag füglich und aus gutem Verstand in das Werck zu ordnen und bauen«. Vitruvius teutsch ... erstmals verteutscht und in Truck verordnet durch D. Gualtherun H. Rivium Medi & Math. vormalis in Teutsche sprach zu transveri-

Der dem Architekten zugeschriebene einzigartige intellektuelle Status übte unwiderstehliche Anziehungskraft auf Männer aller Gesellschaftsschichten aus, besonders jedoch auf jene Männer von Lebensart und Charakter, die Ansehen in guter Erziehung und Bildung begründet sehen wollten. Angelockt von der Exklusivität ihrer Vereinigungen und ihrer geheimen Rituale, richtete sich das Interesse dieser Gemeinschaft suchenden Gentlemen auf die Zunft der Freimaurer. Die Architektur wurde vom Dilettantismus zu einer jener Künste erhoben, die geschmacksbildend wirken und die jeder Mann, der etwas auf sich hält, studieren sollte. Dabei vermischt sich die aus der Antike überlieferte Verquickung ethischer und ästhetischer Konzepte mit der frühmodernen, neuartigen Verherrlichung des Architekten.

Kritik am Paradigma eines historischen Übergangs von operativer zu spekulativer Maurerei

Der historische Übergang von ›operativer‹ zu ›spekulativer‹ Freimaurerei ist ein Ende des vorletzten Jahrhunderts von dem Historiker und Freimaurerforscher Robert Freke Gould in seinem Buch *The History of Freemasonry* (Edinburgh 1882-87) aufgestelltes Paradigma, welches sich, obwohl mittlerweile grundlegend veraltet, hartnäckig bis in die heutige Zeit hält.¹⁴⁶ David Stevenson zufolge schließt Freimaurerei jedoch das operative Handwerk überhaupt nur ein, sofern seine Mitglieder Vorstellungen und Praktiken entwickelt haben, die es von anderen Gewerken unterscheidet.¹⁴⁷ Dazu gehören die spezifische Organisation in einer Loge, elaborierte Rituale und geheime Aufnahmehandlungen, die das Interesse von Nicht-Steinmetzen wecken.

Ein Preston's *Illustrations of Masonry* entnommener und im *Freemasons' Magazine* veröffentlichter Artikel aus dem Jahre 1794 definiert den Unterschied zwischen operativer und spekulativer Freimaurerei folgendermaßen:

»Mit der *operativen Maurerei* spielen wir auf die nützlichen Regeln der Architektur an, von denen eine Struktur ihre Gestalt, ihre Stärke und Schönheit herleitet und aus der das gebührende Gleichmaß und rechte Verhältnis seiner einzelnen Teile resultiert. Die *spekulative Maurerei* hingegen lehrt uns, die Regu-

ren noch von niemand sonst verstanden sonder für unmöglichen geachtet worden, Nürnberg 1548; Nachdruck mit einer Einleitung von Erik Forssman, Hildesheim, New York 1973, Vorwort.

146 Siehe auch Snoek, »The earliest development of masonic degrees and rituals«, S. 18.

147 Stevenson, *Origins of Freemasonry*, S. 11.

lation unserer Leidenschaften, Rechtschaffenheit, guten Leumund, Verschwiegenheit und praktizierte Nächstenliebe.

Die spekulative Maurerei ist derart verwoben mit der Religion, dass diese uns eng verpflichtet, dem Göttlichen jene rationale Huldigung zu erweisen, welche unverzüglich unsere Pflichten und Freuden festlegt. Sie lässt den Kontemplativen die glorreiche Schöpfung mit Ehrfurcht und Bewunderung erblicken und erfüllt sie mit höchstem Verständnis der Perfektion des göttlichen Schöpfers.

Die operative Maurerei stattet uns mit Wohnungen und passendem Schutz gegen die wechselhaften und rauen Jahreszeiten aus; und – indem sie nicht nur in der Auswahl, sondern auch dem Arrangement der verschiedenen Materialien, aus denen ein Gebäude zusammengesetzt ist, den Einfluss menschlicher Weisheit zur Schau stellt – demonstriert sie, dass dem Menschen zu äußerst willkommenen und vorteilhaften Zwecken ein Grundschatz an Wissenschaft und Fleiß eingegeben ist.¹⁴⁸

Das Operative der Freimaurerei wird hier in Analogie zu den nützlichen Regeln der Architektur expliziert: als Struktureffekt, der sich aus den Regeln (des Gemeinschaftslebens) ableitet und als Gestalt, Schönheit und Festigkeit fassbar ist, sowie als (ebenfalls durch die Regeln garantierte) stimmige Proportionen und ausgewogene Wechselbeziehung aller Teile. Das Spekulative dagegen ist vor allem mit dem Religiösen verflochten und erlegt die strengsten Verpflichtungen auf, dem Göttlichen rationale Huldigung (*rational homage*) zu erweisen. Es führt den Betrachtenden (*the contemplative*) dazu, die glorreichen Werke der Schöpfung mit Ehrerbietung und Bewunderung anzusehen. In der Erkenntnisform der Spekulation werden »Spiegelndes (Geist, Natur) und Gespiegeltes (Gott) in

148 »By *Operative Masonry*, we allude to the useful rules of architecture, whence a structure derives figure, strength, and beauty, and whence result a due proportion, and just correspondence in all his parts. By *Speculative Masonry*, we learn to subdue the passions, act upon the square, keep the tongue of good report, maintain secrecy, and practice charity.

Speculative Masonry is so much interwoven with religion, as to lay us under the strongest obligations to pay the Deity that rational homage which at once constitutes our duty and our happiness. It leads the contemplative to view with reverence and admiration the glorious works of the creation, and inspires them with the most exalted ideas of the perfections of the divine creator.

Operative Masonry furnishes us with dwellings and convenient shelters from the vicissitudes and the inclemencies of seasons; and, while it displays the influence of human wisdom, not only in the choice, but in the arrangement of the sundry materials of which an edifice is composed, it demonstrates that a fund of science and industry is implanted in man for the wisest, most salutary and beneficent purposes.«

Brief Observations on Masonry, as divided into Operative and Speculative, From Preston's »Illustrations of Masonry«, in: The Freemasons' Magazine and Cabinet of Universal Literature, Aug. 1794, S. 84.

ein sich gegenseitig verdeutlichendes Verhältnis gestellt«. ¹⁴⁹ So betrachtet, ist nicht daran zu zweifeln, dass das Operative in der Geschichte der Freimaurerei stets ins Spekulative (als dem religiös motivierten Kontemplativen) eingebunden war. Das Operative wäre sonst grundlos. Im Studium der Werke des *divine artist* erfasst der Mensch nicht nur das Göttliche, sondern erlangt auch Kenntnis des göttlichen Plans, welche ihn befähigt, selbst als leitender Künstler Gesellschaft und Welt mitzugestalten.

»Es war die Naturbetrachtung und die Beobachtung ihrer vollkommenen Proportionen, die den Menschen dazu veranlassten, dem göttlichen Plan nachzueifern und Symmetrie und Ordnung zu studieren. Dies brachte Gesellschaften und alle nützlichen Künste hervor. Der Architekt begann zu entwerfen und die durch Erfahrung und Zeit perfektionierten Pläne, die er niederlegte, brachten einige jener exzellenten Arbeiten hervor, die noch zukünftige Zeitalter bewundern werden.« ¹⁵⁰

Aber auch das Spekulative bedarf des Operativen. Dies wird zunächst wieder im Rahmen der Architekturanalogie expliziert: Das Operative versorgt uns mit Behausungen und gibt Schutz vor den Unbilden und Kontingenzien der Natur. Im Operativen kommt die menschliche Klugheit ins Spiel, nicht nur in der Wahl, sondern vor allem in der Anordnung der Materialien. Das Operative beweist, dass im Menschen ein Grundstock an Wissen und Fleiß angelegt ist, der für die weisesten, heilsamsten und nützlichsten Vorhaben eingesetzt werden kann. Das historisch Neuartige im Verhältnis von operativer und spekulativer Freimaurerei im 18. Jahrhundert liegt nicht im Übergang von ersterer zu letzterer, sondern in der moralphilosophischen Interpretation ihrer wechselseitigen Durchdringung und nicht zuletzt in dem Verlust des Operativen oder besser, von Mitgliedern aus dem operativen Handwerk. Denn tatsächlich findet in der – bisher als »spekulativ« ausgewiesenen – Freimaurerei im Kontext der modernen *Reformation of Manners* eine *Operationalisierung* neuer sittlicher Ansprüche statt, die auf eine sehr praktische Art Eingang in den menschlichen Habitus finden sollen. Die Freimaurerei wird zu einer

149 Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 9: Se-Sp, Basel 1995, zum Stichwort »Spekulation«, Spalte 1355.

150 »It was the survey of nature, and the observation of its beautiful proportions, that first determined man to imitate the divine plan, and to study symmetry and order. This gave rise to societies, and birth to every useful art. The architect began to design, and the plans which he laid down, improved by experience and time, produced some of those excellent works which will be the admiration of future ages.« »The Question, of what use is Free-Masonry to Mankind?« answered, in: *Freemasons' Mag.*, Vol. VI, April 1796, S. 220.

Triebfeder im Kant'schen Sinne, die den Willen bewegt, die Handlungen auch praktisch zu realisieren und auszuführen.

Dies ist im Prinzip ein weiterer Grund, warum die Bezeichnung der modernen Freimaurerei als »spekulativ« im Gegensatz zur operativen Vereinigung irreführend ist. Die Freimaurerei erschöpft sich gerade nicht in meditativer Versenkung und innerer Schau, sondern das Imaginäre realisiert sich im Symbolischen und macht es auf diese Weise sinnlich erfahrbar. Unter dem Einfluss der *Gentleman Masons* in den 1720er Jahren wird das Ritual unter Theophilus Desaguliers dramatisch ausgestaltet. Als umfassendes rituelles Erlebnis gewinnt es einen neuen Stellenwert innerhalb der Gemeinschaft. Das Ritual wird zum Ausdrucks- und Existenzmedium des Imaginären. Seine Wirksamkeit basiert noch immer auf der Fähigkeit zur Abstraktion, »in einem Ding anderes – oder: ein Ding anders als es ist – zu sehen«, ¹⁵¹ der Zugang wird jedoch zunehmend direkter, körperlicher und sinnlicher. Moraletisch gewendet, könnte man sogar behaupten, dass das Imaginäre im und durch das Ritual der *Gentleman Masons* sehr viel nachdrücklicher operabel wird.

Freimaurer entwickeln im 18. Jahrhundert eine eigene Form der Gottesbetrachtung und Wissensaneignung, bei der die Bedeutungen der Symbole in Instruktionen erläutert werden, vor allem aber die Möglichkeit der allusiven Aufdeckung verschiedener, auch individueller, Bedeutungsschichten besteht. ¹⁵² Spekulative Elemente sind daher sowohl lange vor der Konstitution reiner *Gentlemanlogens* als auch vor der Konstitution der ersten Englischen Großloge im Jahre 1717, mit der traditionell der Beginn der »spekulativen« Maurerei in Verbindung gebracht wird, Bestandteil der Freimaurerei und kein Merkmal des Neuen.

»Symbolische Arbeiten, die über die utilitaristischen Notwendigkeiten der Maurerzunft hinaus gehen«, sind seit jeher feste Bestandteile der Zunftkultur. ¹⁵³ Die Mitglieder verpflichten sich einem imaginären Überbau, der Einbildungskraft und Kreativität erfordert im Sinne einer »ursprünglichen Fähigkeit, sich mit Hilfe der Vorstellung ein Ding oder eine Beziehung zu vergegenwärtigen, die nicht gegenwärtig ist«. ¹⁵⁴ Dies geschieht auf vielfältige Weise: Zunft- und biblische Geschichten werden in den Konstitutionen zu einer gemeinsamen Legende verzahnt, der freimaurerische Eid wird auf das Heilige Buch geschworen, die Mitglieder der Zunft halten eigene Gottesdienste ab und verehren ihre Schutzpatro-

151 Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 218.

152 Zur allusiven Methode siehe Jan A.M. Snoek: »De allusieve methode/The Allusive Method/La méthode allusive«, in: Acta Macionica 9 (1999), S. 47-70.

153 Definition spekulativer Maurerei nach Stevenson, Origins of Freemasonry, S. 162f.

154 Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 218.

ne. Auf den festlichen Prozessionen des Kirchenjahres übernehmen die Zünfte im Mittelalter die Ausstattung jener Wagen, die in der Darstellung biblischer Episoden thematisch ihren Berufsstand aufrufen.¹⁵⁵ So kümmern sich die Fischer traditionell um die Darstellung der Legende von Jonas und dem Wal, die Seeleute stellen Noah und die große Flut, die Barbieri die Taufe Jesu nach, während die Maurer (*masons*) in den *York Plays* die Ankunft der drei Könige vor dem Tempel des Herodes sowie Simeons und Hannas Prophezeiung in Szene setzen.¹⁵⁶ Die mittelalterlichen Zünfte verstehen sich als in die christliche Heilsgeschichte eingebettet und bereichern so ihr operatives Arbeitsleben um spekulative Elemente. Mythen und Symbole dienen der gemeinschaftsbildenden Identifikation der Mitglieder,¹⁵⁷ geben Wertvorstellungen vor und weisen spezifische Tugenden als besonders wünschenswert aus. Das Ritual setzt als instituiertes, kollektives Imaginäres emotionale und psychische Energien und Phantasien frei und bindet die Mitglieder so an die Vorgaben der Gemeinschaft. Das freimaurerische Ritual setzt damit eine dauerhafte Unterscheidung zwischen jenen Personen, die von dem Ritus betroffen sind und ihn durchlaufen, und denen, die nicht von ihm betroffen sind.¹⁵⁸

Das Imaginäre als spezifisch gemeinschaftsbildender Faktor

In der Untersuchung des Imaginären als eine paradigmatische, performative Realität erzeugende Kraft stellt die von Castoriadis entworfene Konzeption eine bislang wenig beachtete Alternative zum Lacan'schen Register dar, die ein jeder Repräsentation vorausgehendes »radikales Imaginäres« gegenüber der privilegierten Dimension des Symbolischen verteidigt. Nimmt man das soziale Imaginäre im Sinne von Castoriadis nicht nur als Entfremdungsfänomen, sondern auch und vor allem als ein produktives Potential, so ist zu fragen, ob es überhaupt jemals Gemeinschaftsbildung ohne konstitutiven Anteil des sozialen Imaginären gegeben hat.¹⁵⁹

155 Hutton, *Rise and Fall of Merry England*.

156 *York Plays. The plays performed by the crafts or Mysteries of York on the Day of Corpus Christi in the 14th, 15th and 16th centuries*, hg. von Lucy Toulmin Smith, Oxford 1885, S. 123ff. u. 433ff.

157 Siehe zur Herstellung einer fiktiven Einheit durch kollektives Imaginäres und einen gemeinsamen Zeichencode Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, S. 17 u. 35.

158 Um die trennende Wirkung des Rituals hervorzuheben, führt Pierre Bourdieu den Begriff »Einsetzungsritual« ein. »Das soziale Sosein ist die Gesamtheit jener vom Einsetzungsakt geschaffenen sozialen Attribute und Attribuierungen, ein feierlicher Akt der Kategorienbildung, der dazu dient, zu erzeugen, was er bezeichnet.« Bourdieu, *Was heißt Sprechen*, S. 84 u. 87.

159 Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, S. 276f.

Was der Ansatz von Cornelius Castoriadis zu leisten vermag, hat jüngst Susanne Lüdemann in einer sorgfältigen Analyse und in durchaus kritischer Sicht herausgearbeitet:

»Im Insistieren auf den Dimensionen des Unbewussten, des Imaginären, und, mit Einschränkung, auch des Symbolischen, geht Castoriadis weiter als die meisten gängigen Soziologismen und Psychologismen. [...] Seine aus psychoanalytischer Perspektive artikulierte Kritik des (immer noch) herrschenden Funktionalismus unterschreiben wir uneingeschränkt: mit Castoriadis wird [...] das Imaginäre als irreduzible, unhintergehbare Dimension der instituierenden und instituierten Gesellschaft, wenngleich nicht als deren Ursprung und schon gar nicht als Ursprung gesellschaftlicher Ordnung überhaupt behauptet. Dass psychische Realität und soziale Realität einander nicht äußerlich sind, dass die eine ohne die andere nicht zu begreifen ist (am ehesten wäre ihr Verhältnis vielleicht als eine Art Chiasmus, als wechselseitige Eintragung der einen in die andere, zu beschreiben), ist eine Einsicht, die es überhaupt erst erlaubt, nach dem Verhältnis von Imaginärem und gesellschaftlicher Institution zu fragen. Ebenso ist Castoriadis darin zuzustimmen, dass diese Frage im Rahmen gängiger Schemata von Koexistenz und Sukzession nicht angemessen zu stellen oder gar zu beantworten ist, weil diese Schemata, wie Castoriadis am Beispiel Marx' sehr einleuchtend zeigt, allein von ihrer bloßen Anlage her den ›imaginären Faktor‹ immer schon weggekürzt haben bzw. bestrebt sind, ihn nach Kräften zu reduzieren.«¹⁶⁰

An diesen Befund ist anzuknüpfen. Der Funktionalismus vermag Gemeinschaftsbildung nicht zu erklären. Das Konzept des sozialen Imaginären allein kann die Frage nach der Quelle des sozialen Zusammenhaltes und nach Möglichkeiten der gemeinschaftlichen Selbstkonstitution jenseits funktionaler Differenzierungen, rationaler Übereinkünfte und Kooperationszwänge beantworten, kann die Herstellung sozialer Synthesis und affektiver Bindungsenergien, bei der synästhetische und körperbezogene Formen des sozialen Austausches eine zentrale Rolle spielen, erklären.¹⁶¹ Insofern prägt das soziale Imaginäre auch das Gemeinschaftserlebnis zwischen realem Körperbezug und symbolischer Ordnung. Biblische Episoden und freimaurerische Mythen wirken traditionsetzend und gestaltgebend auf die Gemeinschaft; die *Körperschaft* bildet sich über die

160 Lüdemann, Metaphern der Gesellschaft, S. 59.

161 Castoriadis steht in der Tradition des *Collège de France*, das seit Ende der dreißiger Jahre des letzten Jahrhunderts verschiedene illusorische Gemeinschaftsformen untersucht, die das Bedürfnis nach sozialer Synthesis bedienen und Ansätze einer Kulturanthropologie der Moderne entwickelt, die das *Sakrale* (darunter fallen auch Mythos und Ästhetik) zum Schlüsselbegriff dafür erheben, was die Gesellschaft zusammenhält. Siehe Kapitel IV in: Inge Baxmann: *Mythos Gemeinschaft. Körper- und Tanzkulturen in der Moderne*, München 2000.

gemeinsame Verkörperung ihres kollektiven Imaginären im Ritual und der Realisierung darin vermittelter ethischer Ansprüche an den zwischenmenschlichen Umgang inner- und außerhalb der Loge. Es stellt Kontexte und Wertmaßstäbe her, nach denen das *Reale* bemessen und beurteilt wird, und liefert kategoriale Rahmen und Organisationsprinzipien, nach denen das sinnlich Gegebene erfasst werden kann.¹⁶²

Castoriadis bestimmt das Imaginäre als »die Fähigkeit, nichtgegebene Formen aufzustellen, die nicht einfach Kombinationen dessen sind, was existiert. Diese Formen lehnen sich«, wie Castoriadis im Anschluss an Freud formuliert, »an das, was existiert, an, werden aber nicht davon bestimmt«. Es ist die »unaufhörliche und sowohl gesellschaftlich-geschichtlich als auch psychisch wesentlich indeterminierte Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede von etwas zugrunde liegen.«¹⁶³ Phantasie könnte man bestimmen als »die Fähigkeit, aus Systemen herauszutreten, Programme zu verlassen« (S. Krämer) – eine Fähigkeit, so Michael Franz, von der die Künste leben und die sie zugleich anregen.¹⁶⁴ Innerhalb des Übergangs vom Imaginären zum Symbolischen spielt das Performative eine zentrale Rolle, denn das Imaginäre realisiert sich in Beziehung zu dem »was schon ist«, in sozialen Instituierungen (wie Kulturen, Theater, Ritualen etc.), die dem Imaginären selbst wiederum neue Impulse verschaffen können. Ohne diese Dialektik der Instituierungsprozesse ist Castoriadis Konzept des Imaginären in seiner Eigenart nicht zu erfassen.

So greifbar diese spezifischen Seinsweisen des Imaginären scheinen, so undurchsichtig bleiben jedoch die mit seiner Auskristallisierung verbundenen Formgebungs- und Zeichenwerdungsprozesse. Im Wesentlichen behandelt Castoriadis hier nur sprachlich gebundene Aussagen und Aussageverbindungen, die der Identitäts- und Mengenlogik gehorchen. Damit werden die Artikulationsprozesse des Imaginären jedoch zu eng gefasst.

Wichtig für die Dialektik des Instituierungsprozesses ist, dass das Imaginäre selbst nicht als etwas völlig Strukturloses gesehen wird. Es entfaltet sich in dynamischen und temporären spielerischen Strukturbildungen, in Bildern und Figuren aller Art, »die sich setzen, vordrängen, verzögern, ineinander schieben, auseinander hervorgehen« und der beinahe leeren Strukturbedingung unterliegen, »dass sich immer Figur und Hintergrund unterscheiden lassen (wobei aber die Figur bekanntlich

162 Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 276.

163 Ebd., S. 12.

164 Siehe Michael Franz: »Bild«, Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, hrsg. von Wolfgang Fritz Haug, Bd. 2, Hamburg 1999, Spalte 238.

selbst Hintergrund und der Hintergrund Figur werden kann)«. ¹⁶⁵ Das radikale Imaginäre bezeichnet nach Castoriadis eine spontane Bilderproduktivität ohne Spannungsdruck, einen ungeteilten Strom affektbesetzter Vorstellungen vor jeder Repräsentation, der aus der Tiefe der Psyche *ex nihilo* hervorquillt. Es wäre aber »wohl kaum fähig, neue Strukturen zu setzen, wenn ihm nicht bereits eine funktionelle Interaktion des Figuralen und Operationalen immanent wäre«. ¹⁶⁶

Die doppelte Identität des modernen Selbst

Zur Thematisierung und Problematisierung der Anforderungen, die die Individualisierungsschübe im 17. und 18. Jahrhundert an die Identität des einzelnen stellen, hat Locke Entscheidendes beigetragen. Das gilt nicht nur für die Neuformulierung des Begriffs der Person, sondern auch für die doppelte Identität, die er dem Individuum als körperlich organisiertes menschliches Lebewesen und als entscheidungs- und zurechnungsfähige Person zuschreibt. In dieser Identitätskonstruktion sind alle Ambivalenzen und Widersprüche enthalten, die sich im Umgang mit der Körperlichkeit des Menschen zeigen, ihre Aufwertung auf der einen Seite, ihre Disziplinierung und Kontrolle auf der anderen Seite. Das Individuum hat bei Locke eine doppelte Identität: erstens eine körperliche, organismische Identität. Diese besteht »in nichts anderem als in der Teilnahme an demselben Leben, welches durch beständig in Fluß befindliche Partikel der Materie fortgesetzt wird, die in ihrer Aufeinanderfolge mit demselben organisierten Körper lebensfähig verbunden sind.« ¹⁶⁷ Die organismische Identität besteht »in dem einen zweckmäßig organisierten Körper, der von einem bestimmten Zeitpunkt ab in stetig fließenden, mit ihm verbundenen Partikeln der Materie – unter einer einheitlichen Organisation des Lebens – seine Existenz fortsetzt.« ¹⁶⁸ In dieser Hinsicht ist »die in unserem Geist vorhandene Idee, für die unser Wort Mensch als Zeichen dient, nichts anderes als die eines Lebewesens von bestimmter Ges-

165 Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 533.

166 Siehe Michael Franz, »Bild«, Spalte 237f.

167 Essay, zweites Buch, Kap. 27, § 6, S. 415. »[...] the Identity of the same *Man* consists; viz. in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body.« Engl. Ausg., S. 331f.

168 Ebd. »[...] in one fitly organized Body taken in any one instant, and from thence continued under one Organization of Life in several successively fleeting Particles of Matter, united to it [...]« Engl. Ausg., S. 332.

talt.«¹⁶⁹ Die Veränderungen, die der Körper im Laufe eines Lebens erleidet, gehören zur organismisch-dynamisch verstandenen Identität.

Zweitens, die persönliche Identität. Diese erhält sich auch bei einer Beeinträchtigung der körperlichen Identität wie dem Verlust von Gliedmaßen.¹⁷⁰ Im Gegensatz zum Primat der Körperform in ihrer Organisiertheit und Kontinuität steht die *Person* für die Kontinuität eines intelligenten Wesens,

»ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann. Das heißt, es erfährt sich als dasselbe Ding, das zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Orten denkt. Das geschieht lediglich durch das Bewußtsein, das vom Denken untrennbar ist und, wie mir scheint, zu dessen Wesen gehört.«¹⁷¹

Persönliche Identität wird von Locke über die Identität eines fortdauernden Bewusstseins sowie als Modus der rückwirkenden Selbstzuschreibung von Handlungen und damit ihrer vor anderen zu verantwortenden Urheberschaft gefasst.

»Es ist ein juristischer Ausdruck [*a Forensick Term*], der sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht; er findet also nur bei vernunftbegabten Wesen Anwendung, für die es Gesetze geben kann und die glücklich und unglücklich sein können. Diese Persönlichkeit erstreckt sich vom gegenwärtigen Dasein in die Vergangenheit zurück nur durch das Bewußtsein, durch das sie beteiligt und verantwortlich wird und sich vergangene Handlungen mit derselben Begründung und aus derselben Ursache zueignet und zurechnet wie die gegenwärtigen. [...] Deshalb kann es an allen vergangenen Handlungen, die es nicht mit Hilfe des Bewußtseins mit dem gegenwärtigen Ich vereinigen oder ihm *zueignen* kann, nicht mehr interessiert sein als an Handlungen, die überhaupt nicht stattgefunden haben.«¹⁷²

169 Ebd., zweites Buch, Kap. 27, § 8, S. 416. »[...] the *Idea* in our Minds, of which the Sound *Man* in our Mouths is the Sign, is nothing else but of an Animal of such a certain Form [...]« Engl. Ausg., S. 333.

170 Dies ist in Identitätsdebatten des 20. Jahrhunderts in Gedankenspielen und Experimenten, die auf Locke zurückgreifen *ad absurdum* geführt worden.

171 Ebd., zweites Buch, Kap. 27, § 9, S. 419f. »[...] *Person* stands for [...] a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it [...]« Engl. Ausg., S. 335.

172 Ebd., zweites Buch, Kap. 27, § 26, S. 435f. »It is a Forensick Term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery. This personality extends it *self* beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes con-

Diese Locke'sche Bestimmung eines fortdauernden und einheitlichen Bewusstseins als Voraussetzung eines durch Zurechnungsfähigkeit bestimmten Personenbegriffs wird in heutigen moraltheoretischen Diskursen erneut diskutiert. Kathleen Wilkes wirft Locke vor, nicht ausreichend hervorzuheben, dass die Person nicht nur ein denkendes, intelligentes, sondern auch ein soziales und vor allem (sozial) aktives Wesen ist.¹⁷³ Damit beweist sie allerdings, dass sie der Doppeldeutigkeit des ›Forensischen‹, mit der Locke seinen Personenbegriff klassifiziert, selbst zu wenig Beachtung schenkt. Die im Bewusstsein verankerte diachrone Identität verkündet nämlich eine Entsubstantialisierung, in welcher die körperliche Konstitution des Menschen und die Bestimmung seiner personellen Identität als Ort einer individuellen Biographie nur *scheinbar* auseinander fallen. Die Person fungiert, das macht ihre Ausweisung als ›forensischer‹ Terminus, der sich auf Handlungen und deren relevante Folgen bezieht, deutlich, als juristische Klammer zwischen animalischer und personaler Identität.¹⁷⁴

Wenn Locke die Person als einen forensischen Begriff definiert, benutzt er einen Ausdruck, der in seinem Doppelsinn einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen ist. Zuerst nimmt der Terminus als ›juridischer‹ auf das Rechtswesen Bezug und wurde von seinen Zeitgenossen aus diesem Blickwinkel auch hauptsächlich diskutiert. Indem Locke nämlich persönliche Identität zur Vorbedingung für die Strafbarkeit krimineller Handlungen macht und sie in einem diachronen Bewusstsein verortet, welches frühere und gegenwärtige Handlungen und deren Folgen dem gleichen Selbst zuschreibt, leistet er einer schuldstrafrechtlichen Diskussion Vorschub, in welcher die Voraussetzungen für die Straffreiheit eines Täters ausgelotet werden.¹⁷⁵ Locke wird herausgefordert klarzustellen, dass Unzurechnungsfähigkeit nicht mit versehentlichem, nicht-intentional begangenen Verbrechen zu verwechseln ist. Das von Moly-

cerned and accountable, owns and imputes to it *self* past Actions, just upon the same ground, and for the same ground, and for the same reason, that it does the present. [...] therefore whatever past Actions it cannot reconcile or appropriate to that present *self* by consciousness, it can be no more concerned in, than if they had never been done [...]«. Engl. Ausg., S. 346.

- 173 Kathleen V. Wilkes: *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford 1988, S. 230.
- 174 Ich beziehe mich hier auf Michael Franz' Lesart des Locke'schen Personalitätsmodells, wie er sie in seinem Aufsatz ›Personalfigur oder Selbst ohne Eigenschaften? Zur Rezeption antiker Personalitätsmodelle in der Gegenwart‹, in: ders., *Daidalische Diskurse. Antike-Rezeption im Zeitalter der High Techne*, Berlin 2005, S. 149-165 vorstellt.
- 175 Siehe dazu den Briefverkehr zwischen Molyneux und Locke vom 23. Dezember 1693, 19. Januar 1694, 17. Februar 1694 und 26. Mai 1694, in: Locke, *The Works of John Locke in Ten Volumes*, Bd. 9, S. 327-336.

neux vorgebrachte Beispiel eines Mannes, der auf unerlaubter Wildjagd versehentlich einen Menschen erschießt, habe nicht mit einem Mangel an Zurechnungsfähigkeit zu tun, sondern zeige nur, dass jede kriminelle Tat weitere nach sich ziehen kann. Indem erstere absichtlich begangen wird, werden auch ihre möglichen Folgen in Kauf genommen.

Es wird hinterfragt, ob Trunkenheit als eine freiwillig und willentlich herbeigeführte Unzurechnungsfähigkeit in gleichem Maße als Entschuldigung für ein Verbrechen gelten kann wie jene, die unverschuldet aus krankhaftem Wahnsinn oder Schlafwandel erwächst. Locke muss eingestehen, dass die unverschuldete bzw. schuldhafte Herbeiführung eines Zustandes der Unzurechnungsfähigkeit, deren Grad, Echtheit oder Vortäuschung er zur Ermessensgrundlage eines jeden Richtspruches macht, nur äußerst schwer nachzuprüfen ist. Diese Fragen öffnen einen Diskurs, den Locke vorerst als »unnötige Abschweifung« beiseite schiebt,¹⁷⁶ dessen Fortentwicklung und Nachhaltigkeit allerdings in den Spezialbereichen des heutigen Schuldstrafrechts sowie dem Stellenwert, den psychologische Gutachten im Strafprozess einnehmen, ablesbar sind.

Lockes Anliegen ist jedoch grundsätzlicherer Natur. Er will zeigen, dass erst die Zurechnungsfähigkeit, d.h. die in selbstreflexiver Operationalität verankerte Fähigkeit, sich selbst Handlungen und ihre Folgen zuzuschreiben, den Menschen zu einem moralischen Agenten macht, der sich einem Sittengesetz unterwerfen kann und bei dem Strafen die gewünschten Auswirkungen im Sinne einer sowohl speziellen als auch generellen Verbrechensprävention zeitigen können.¹⁷⁷

Voraussetzung für die Konstitution persönlicher Identität ist – und diese Dimension wird zumeist unterschlagen – die Behauptung eines ernsthaften, persönlichen Einstehens vor einem manifesten Anderen. Und so bezeichnet das lateinische Wort *forensis* auch nicht nur den (Rechts-)Anwalt, sondern bezieht sich in seiner Ableitung vom Marktplatz (*forum*) auch viel allgemeiner auf die Teilnahme am öffentlichen (Geschäfts-)Leben (*foro esse*). Der soziale Akteur, der sich im Licht der Öffentlichkeit einer Charakterbewährung aussetzt, ist eine originäre Dimension des Begriffs, die Locke als ausgewiesener Kenner Ciceros und des-

176 »Mr. Locke to Mr. Molyneux«, 19. Januar 1694, in: ebd., Bd. 9, S. 331.

177 Siehe dazu auch den »Defence of Mr. Locke's Opinion concerning Personal Identity« betitelten Text, in: Ebd., Bd. 3, S. 163–184.

»Reflexion« bezeichnet bei John Locke die Wahrnehmung interner Operationen im Sinne einer Erkenntnis über Wissensproduktion. Eine Übersetzung mit »Bewusstsein« würde es in eine unangemessene Nähe zur deutschen Bewusstseinsphilosophie rücken.

sen Untersuchungen öffentlicher Auftritte römischer Redner mindestens ebenso mitgedacht haben muss.¹⁷⁸

In der Öffentlichkeit als einer *Schule des Lebens* bemüht sich der Rhetor, sein Publikum zu überzeugen.¹⁷⁹ Hierbei setzt er sich Lern- und Regulierungsprozessen aus, die seine Selbstdarstellung in direktem Feedback bestrafen oder belohnen. Er korrigiert seine eigene Performance, indem er Publikumsreaktionen auf andere Redner beobachtet, und bringt hierbei eigene Erfahrungswerte über gesellschaftliches Anerkennungs- und Missbilligungsverhalten ein. Der Redner wird daher, wenn er sich im Licht der Öffentlichkeit (*forensi luce*) dem Urteil des Volkes stellt, versuchen, unangemessenes Verhalten, welches Cicero als *ineptus* qualifiziert und das Missfallen des Zuschauers erregt, zu vermeiden.

»Wer nicht sieht, was der Zeitpunkt fordert, oder zuviel spricht oder sich spreizt oder keine Rücksicht nimmt auf die Würde oder auch auf den Vorteil anderer, mit denen er gerade zusammen ist, oder endlich wer überhaupt in irgendeiner Art entweder mißfällig oder lästig ist, der heißt *ineptus*.«¹⁸⁰

Dies ist nicht nur eine Frage verbaler Flexibilität und Souveränität, sondern der gesamten Performance in ihrer gestischen und mimischen Dimension. Rhetorische Kompetenz drücke sich nicht allein in »gewandter und gewinnender Formulierung« aus, sondern die Vortragsform gewinne ihre eigentliche Würze erst durch Stimme, Miene und Geste.¹⁸¹ Cicero unterstreicht seine Ausführungen, indem er Demosthenes zitiert, welcher »als ihn jemand fragte: »Was steht in der Redekunst an erster Stelle?« [...] geantwortet haben (soll): »Der Vortrag!« (*actionem*) »Und an zweiter Stelle?« »Dasselbe!« »Und an dritter?« »Wieder dasselbe!« Nichts dringt ja tiefer ein in den Sinn der Hörer, bildet, formt, bewegt ihn und läßt die Redner in dem Licht erscheinen, in dem sie selbst erscheinen wollen.«¹⁸²

In dem von Cicero favorisierten und als einzigartig gerühmten Vortragsstil des Antonius bewahrte sich dieser Spruch. »In all diesen

178 Die Dimensionen der antiken, oratorischen Charakterbewährung und die damit verbundenen schauspielerischen Ansprüche an den Redner erläutert Rudolf Schottländer im zweiten Kapitel seines Buches *Römisches Gesellschaftsdenken. Die Zivilisierung einer Nation in der Sicht ihrer Schriftsteller*, Weimar 1969 unter dem Titel »Das »forensische Licht«, S. 143ff.

179 Das Cicero'sche Diktum des öffentlichen Auftritts als eine »Schule des Lebens« greift später auch Lessing in seiner Schrift »Erziehung des Menschengeschlechts« (1779) auf.

180 Marcus Tullius Cicero: *De Oratore/ Über den Redner* lat./dt., Stuttgart 1991, 2,17, Übersetzung nach: Schottländer, *Römisches Gesellschaftsdenken*, S. 163.

181 Cicero, *Brutus*, §29, S. 82/83.

182 Ebd., §38, S. 106/7.

Dingen [der gewählten Sprache und sorgfältigen Ausdrucksweise, K.H.]«, so schreibt er im *Brutus*, »war Antonius großartig – sein Vortrag aber war einzigartig. Wenn wir hier zwischen Gestik und Stimmführung zu unterscheiden haben, so drückten seine Gebärden nicht den Gehalt der einzelnen Wörter aus, sondern schlossen sich den Gedanken an: Hände, Schulter, Brust, das Aufstampfen mit dem Fuße, Stehen und Gehen und jede Bewegung paßten zu den Formulierungen und den Gedanken.«¹⁸³ Seine mimische Darstellung etablierte eine eigene Signifikationsebene neben der Sprache, indem sie Sprache nicht nur illustriert und deren Wortsinn theatralisch untermalt, sondern selbst in der Lage ist, Sinnzusammenhänge eigenständig zu kommunizieren. »Das hochdramatische und doch nicht bühnenmäßige Agieren des Redners«, hebt Schottländer in seiner Analyse hervor, »dient nicht wie das theatralische der *demonstratio*, sondern der *significatio*, d.h. nicht der anschaulichen Volldarbietung, sondern der charakterisierenden Verdeutlichung.«¹⁸⁴

Bei der öffentlichen Selbstdarstellung innerhalb eines Feldes von Zuschauern und der Konzentration auf Handlungsweisen, in denen sich Persönlichkeiten und ihre Glaubwürdigkeit manifestieren oder spiegeln sollen, spielt die *actio* – das Mienenspiel, die Stimme, die Gebärde – eine zentrale Rolle und macht jeden sozialen Akteur zum Schauspieler.¹⁸⁵ Wie der römische Redner untersteht er der permanenten Anstrengung, seinen öffentlichen Auftritt zu gestalten, in dem sich sein Selbst in einem Gefüge gesellschaftlicher Anerkennung und Missbilligung konstituiert. »Personen, wie Locke sie begreift, sind Selbstbeobachter und verantwortliche Akteure im Doppelsinn des Forensischen, die als rechts- und zurechnungsfähige Personen zugleich im ›forensischen Licht‹ agieren,¹⁸⁶ d.h. im Forum der Öffentlichkeit wie im Verkehr des Marktes, auf dem Menschen, Waren und Zeichen zirkulieren.«¹⁸⁷ Der Locke'sche Persönlichkeits-

183 Ebd., §38, S. 104/5f.

184 Schottländer, Römisches Gesellschaftsdenken, S. 168 u. 171.

185 Im 18. Jahrhundert – dies sei in aller Kürze angemerkt – bildet sich auch die psychologische Schauspielkunst aus, die gerade darauf zielt, für innere Zustände nach der Regel der Analogie körperliche Handlungen als theatrale Zeichen zu entwickeln. Erika Fischer-Lichte, Vom »künstlichen« zum »natürlichen« Zeichen. Theater des Barock und der Aufklärung, Semiotik des Theaters Band 2, Tübingen 1983; Alexander Košenina: Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur »eloquentia corporis« im 18. Jahrhundert, Tübingen 1995; Michael Franz: »Von der Ausdrucksemiotik zur Physiologie. Zum Projekt einer Verbindungskunst der gestischen Zeichen bei Johann Jakob Engel«, in: in: Das Laokon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert, hg. von Inge Baxmann, Michael Franz und Wolfgang Schäffner, Berlin 2000, S. 544–568.

186 Cicero, *Brutus*, S. 32.

187 Franz, »Personalfigur oder Selbst ohne Eigenschaften«, in: ders., Daidalische Diskurse, S. 163.

entwurf ist – obwohl Ausgangspunkt zahlloser imaginärer Szenarien, die seine möglichen Konsequenzen ausloten und phantasievoll auf die Spitze treiben – in seinem Kern kein realitätsenthobenes Gedankenexperiment. Die *persona* wird im allgemeinen Kontext sozialer Interaktion, auf Basis des Erlebens von Ge- und Missfallensäußerungen geformt, die als Operationsprinzipien alltagsnah und jedermann bekannt sind.

Man muss aber beachten, dass nicht Anerkennung und Billigung den Bewertungsmaßstab bilden, an dem das Verhalten auszurichten ist; dies würde den Mechanismus von Anerkennung und Missbilligung inhaltlich entleeren und einen moralischen Opportunismus fördern oder liefe auf die Unterwerfung unter einen Gruppenzwang hinaus. Anerkennung oder Missbilligung richten sich immer auf die Relation zwischen Verhaltensweise und Bewertungsmaßstab. Sie sind in diesem Sinne gesellschaftlich wirksame Formen moralischer und sozialer Wertung. In dem Maße, wie ein Bewertungsmaßstab unproblematisch ist, gerät er aus dem Blickfeld, und das Heischen nach Anerkennung ersetzt in bestimmter Hinsicht die Frage nach dem Bewertungsmaßstab, an dem der Einzelne sein Verhalten ausrichtet. Dies ändert sich, wenn bisher fraglos geltende Bewertungsmaßstäbe problematisch werden.

Ohne die Einheit von Körper und Person würde sich niemals der Zusammenhang der Biographie herstellen, in der die Frage nach zurechenbaren Handlungen in der Vergangenheit erst Sinn macht. Auf der anderen Seite kann sich die Person auch nicht körperlos im forensischen Licht behaupten und für ihre zurechenbaren Handlungen gerade stehen. Das kann sie nur als körperlich agierende Person. In der Realität rechnet Locke stets mit dem begehrenden Körper. Die Handlungen, bei denen sich die Person rückblickend fragt, ob sie sich diese zurechnen kann und muss, sind nicht nur bewusste Willensäußerungen, sondern auch Aktionen, zu denen ein unwiderstehliches körperliches Begehren getrieben hat.

Die Aufwertung der bio-psychischen Sinnlichkeit, die wir bei Locke finden, ist unter anderen Voraussetzungen und mit anderen Implikationen schon in den Affektenlehren des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Descartes und Spinoza, zu entdecken, wie Klaus Hammacher gezeigt hat. In seinen Forschungen zu Descartes gelangte er zu dem medizin- und physiologiegeschichtlich untermauerten Befund: »Gegenüber der antiken scholastisch und humanistisch tradierten Affektenlehre tritt in ihr [in Descartes Ethik der Affektenlehre, K.H.] einmal die wissenschaftlich-analytische Betrachtung des menschlichen Körpers als neuer Gedanke auf, zudem die Regelung des Verhaltens über die Vorstellungen (>imaginationen<).«¹⁸⁸ Was Spinoza betrifft, so ist das Urteil eines weiteren Spi-

188 René Descartes: Die Leidenschaften der Seele, hrsg. und übers. von Klaus Hammacher, Hamburg 1996, Einleitung, S. xix.

noza-Forschers nicht zu hoch gegriffen: »Spinoza hat trotz des (psycho-physischen) Parallelismus der Attribute (Ausdehnung und Denken) die *Körperlichkeit des Menschen* in einer bis dahin nicht gehörten Weise zur Sprache gebracht. [...] seit Spinoza bleibt unverrückbar festgeschrieben, daß die Realität des Menschen *nicht* in der Dauer seiner physischen und psychischen Existenz besteht, sondern in seiner körperlichen und geistigen Tätigkeit und Wirksamkeit.«¹⁸⁹ Gewiss sind die Affektenlehre von Descartes und der monumentale Alternativentwurf von Spinoza partiell noch in intellektualistischen Vorurteilen befangen, derer Locke sich radikal entledigen wollte – aber das ist ihm auch nur zum Teil gelungen. Was mehr zählt, ist die Tatsache, dass er in vielen Elementen von seinen Vorgängern geprägt blieb. Das kennzeichnet die Produktivität seiner Auseinandersetzung, die sich nicht in Polemik erschöpfte.

Lockes Leugnung angeborener Ideen führte ihn zur allgemeinen Aufwertung der Sinnlichkeit, in deren Rahmen auch das »moralische Phänomen mit Affekten und Trieben in Verbindung« gesetzt wurde.¹⁹⁰ Die Verbindung von Moral und Affekt war aber nicht der alleinige Ansatz von Locke und blieb auch nicht von der Verwerfung angeborener moralischer Ideen abhängig. Ein gutes Beispiel hierfür ist Lockes ehemaliger Schüler Anthony Cooper Earl of Shaftesbury the Third. In der Aufwertung der biopsychischen Sinnlichkeit ist er seinem Lehrer durchaus gefolgt, doch aus diesem Ansatz entwickelte er das Alternativkonzept des *moral sense*, der an die Stelle der angeborenen moralischen Ideen trat, aber alles andere als ein intellektuelles Prinzip war. Panajotis Kondylis hebt hervor:

»Quelle der menschlichen Güte und Moral ist bei ihm nicht die sich gegen die Sinnlichkeit behauptende Ratio, sondern die innere Sinnlichkeit selber, es sind die Triebe und Affekte, die schon deshalb gut sind, weil sie Bestandteile einer harmonisch-werthafter Natur darstellen. Nicht aus der Unterdrückung, sondern aus der Entfaltung des Naturgegebenen kommen also Moral und Freiheit hervor – wenn die Natur a limine so definiert wird. Die Ratio braucht nicht die Affekte in Fesseln zu legen, denn sie ist selber nur der reinste Ausdruck des »echten« Willens derselben.«¹⁹¹

Auch der antiintellektualistischen Haltung von Francis Hutcheson lag die Überlegung zugrunde, »man dürfe das Schicksal des Moralischen nicht dem unsicheren Ausgang des Kampfes zwischen Intellekt und Trieb

189 Lothar Kleine: Spinoza. Substanz und System, in: Baruch Spinoza. Ethik, hg. von Helmut Seidel, Leipzig 1978, S. 394f.

190 Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986, S. 393.

191 Ebd., S. 396.

überlassen, sondern müsse das Moralische so tief in die Beschaffenheit des *ganzen* Menschen hineinflechten, daß sein Sieg nie angezweifelt werden könne.«¹⁹² Trotz allem blieb die Schwierigkeit, auf der Basis der rehabilitierten bio-psychischen Sinnlichkeit eine Moral zu errichten, wie Kondylis nachweist. Zwar konnten aus antiintellektualistischer Sicht eher die Fehltritte der Vernunft als die Wirkungen der Leidenschaften für unmoralische Handlungen verantwortlich gemacht werden, was allerdings die angenommene Allmacht der Leidenschaften empfindlich einschränken musste. Auf der anderen Seite legte diese Allmachtsbehauptung die Schlussfolgerung nahe, auch das Übel in der Welt sei auf die Wirkung der Leidenschaften zurückzuführen. Als realistisch bot sich der Ausweg an, »die potentielle *natürliche* Gefährlichkeit der Leidenschaften zuzugeben, zugleich aber ihre gleichsam angeborene Fähigkeit zur Selbstregulierung anzunehmen, woraus ein moralisch akzeptables Gleichgewicht entstünde«¹⁹³ – der Weg zu einer Moderation der Leidenschaften, zu einem modernen Hedonismus.

Zeremonielle Ordnung und spielerische Übertretungen

Das erfolgreiche Durchschreiten des Rituals verleiht dem Adepten einen neuen Status, der mit neuen Verhaltensanforderungen verbunden ist, die fortan zu erfüllen sind. Das Durchschreiten des Initiationsrituals bindet das Mitglied an die gemeinschaftlichen Grundsätze. Gemeinschaftliche Rituale öffnen Möglichkeitsräume und setzten zugleich Orientierungspfeiler für die Verfolgung eines höheren Gutes.¹⁹⁴ Dabei ist – wie im folgenden dritten Teil dieser Studie zu sehen sein wird – zwischen produktivem Begehren und schädlichem, d.h. vom höher bewerteten Gut wegführendem, zu unterscheiden. Habitualisierung ist auch und vor allem eine Frage des Umgangs mit den menschlichen Leidenschaften.

Ebenso wie die materielle Körperwerdung des Menschen in den hermetischen Schriften Voraussetzung für eine Interaktion mit dem irdischen Geschehen ist, so ist auch in der Freimaurerei die Materialität des Körpers Voraussetzung für den rituellen Zeichenprozess. Und auch hier ist man darum bemüht, innerhalb der rituellen Handlung die Materialität des Körpers hinter seiner zeichenhaften Bedeutung zurücktreten zu lassen. Um dies zu erreichen, wird der affektive Körper verschiedenen Kon-

192 Ebd., S. 398.

193 Ebd., S. 413.

194 Dem individuellen Willen fehle, so John Locke, auf Dauer die Kraft, sich dem Einfluss drängender Leidenschaften dauerhaft zu widersetzen. *Essay*, Kap. 22, §38, S. 307.

troll- und Disziplinierungsmaßnahmen unterstellt. Die Statuten der *Newtonian Lodge* No. 499 (gelöscht 1851, mittlerweile No. 323) in Knaresborough unter der *Moderns Grand Lodge* aus dem Jahre 1788 geben folgende Verhaltensmaßregeln und listen die dazugehörigen Strafen bei Zuwiderhandlung auf:

»Regel VIII Geheimnisverrat

In dieser Loge herrsche wahres maurerisches Gesetz. Jedes Mitglied und jeder Gast, der direkt oder indirekt Logenangelegenheiten verrät oder offen legt, soll, wenn er ein Mitglied ist, einen strengen Verweis erhalten und einen Schilling einbüßen, ist er ein Gast, soll er vom Vergnügen ausgeschlossen werden.

Regel XI Flüstern, Rauchen etc. verboten

Kein Flüstern und keine privaten Beratungen an den Tischen während Logenstunden, kein Rauchen ist während der Arbeit erlaubt auf eine Strafe, die von dem Meister zu bestimmen ist.

Regel XII Trunkene Mitglieder

Betritt ein Mitglied die Loge in trunkenem Zustand, so ist er vom Türhüter wieder hinaus zu führen; und das nächste Mal, wenn er die Loge besucht, zahle er an den Schatzmeister einen Schilling und zeige sich unterwürfig gegenüber den Anwesenden, dafür dass er in einem so abscheulichen und skandalösen Zustand erschienen ist, sonst ist er für drei Logenabende auszuschließen.«¹⁹⁵

Die inner- und außerrituellen Umgangsregeln, welche die Konstitution von Körpern und Identitäten innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und damit der Einübungssituation regulieren, werden innerhalb

195 »Rule VIII Secrets betrayed

That this Lodge be governed by true Masonic law, every Member or Visitor, that shall directly or indirectly, betray or expose any business transacted in the Lodge he shall if a Member receive a severe reprimand, and forfeit one shilling, if a Visitor, shall be expelled during pleasure. [...]

Rule XI Whispering, smoaking, & C. Prohibited

No whispering nor private consultations from the tables, during Lodge hours, nor smoaking allowed while at work, on such forfeiture or other punishment, as the Master shall direct. [...]

Rule XII Members disguised in liquor

If any Member enter the Lodge in a state of intoxication, he shall be conducted out again by the Tyler; and the next time he attends the Lodge, shall pay to the Treasurere one shilling, and make proper submission to these present, for appearing in so detestable and scandalous a situation, otherwise to be expelled for three Lodge nights.«

Freemasons' Hall London, set of lodge bye-laws for Newtonian Lodge No. 499 (erased 1851, when number 323), Knaresborough dated 1788, S. 4.

der Bruderschaft von *Gentleman Masons* mit der Zeit kontinuierlich ausgebaut.

Satzungen und Instruktionen für jedes einzelne der zahllosen auszufüllenden Logenämter, aber auch Strafgebidkataloge im Falle einer Zuwiderhandlung sichern den reibungslosen Ablauf der Treffen und den respektvollen Umgang miteinander. Der folgende Auszug aus einer Akte der Johannis-Loge *Zu den drei goldenen Schlüsseln* zu Berlin (vermutlich um 1790), die Anweisungen für die Logenbeamten enthält, zeigt, dass auf dem Kontinent die Strafgebidtabellen, die bei Verhaltensverstößen während Logenarbeiten wirksam werden, durch bürokratische Akte weiter verfeinert werden.¹⁹⁶

Taxe vor den	Meister			Gesellen			Lehrling		
<i>Straff Gelder</i>	Th	Gr	Pf	Th	Gr	Pf	Th	Gr	Pf
Stöhnen der Aufnahme Lärmen zu machen	---	18	---	---	12	---	---	6	---
Stöhnen der Aufnahme seine Stelle zu verlassen	---	18	---	---	12	---	---	6	---
----- zu Lachen	---	18	---	---	12	---	---	6	---
Stöhnen der Ankleidung des neu aufgenommenen ohne Erlaubnis in der Ankleidungs= Zimmer zu gehen	---	18	---	---	12	---	---	6	---
Unter der Balotirung seine Stelle zu verlassen	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Unter offener Loge ohne gewöhnl. Anfrage und Erlaubnis ein oder aus zu gehen	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Der Loge Zeichen und die Ordnung verabsäumen	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Zu reden ohne das Wort begehret zu haben, das Wort begeren, da ein anderer redet oder ohne gewöhnliche Ceremonie zu reden	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Kömt jemand mit einem Stock in Händen oder mit Stiefeln an den Füßen	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Wann jemand unter Ablegung des Eides seinen Huth aufhat ohne dazu berechtigt zu seyn	---	18	---	---	12	---	---	6	---
Hat jemand seine Kleidung nicht bei sich sondern muß sie von der Loge leihen bezahlet er dafür	---	3	---	---	2	---	---	1	---

196 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin (GstA PK) Freimaurerbestände 5.2. B54 Nr. 12, nach Heftung vermutlich vor 1794.

Wird jemand ohne Handschu an den Händen in der Loge gefunden, oder hat sie nicht unter dem Ritterschlag der Neuaufgenommenen an	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Flispt jemand oder redet sachte in offener Loge	---	3	---	---	2	---	---	1	---
Überladet sich jemand mit starkem Getränke	---	18	---	---	12	---	---	6	---
Versäumt jemand die Versammlung bestimmt der Logen Meister die Strafe									
Versäumt jemand die Oeconomische Versammlung wenn die Quartals Abgabe bezahlt wird, ohne sie sodann ein zu senden, oder vorher bezahlt zu haben bezahlt er die Quartals= Abgabe doppelt									
Wir jemand Strafe zuerkand und er bezahlt sie nicht sogleich so muß er sie bei der nächsten Zusammenkunft doppelt vorlegen									
Versäumt der Ceremonien Mstr. oder Stuhl Mstr. die Strafen einzufordern, so muß er sie selbst in der fehlenden Stelle vorlegen									
Berührt jemand ohne Erlaubnis den Altar die drauf eingerichteten Gegenstände und Papiere, oder einige auf des Secretairs und Stuhl Meisters Tischen liegender Papiere und Schmuck oder die zur Austeilung hingelegten Kleidung	3	---	---	2	---	---	1	---	---

Die vorliegende Tabelle listet nicht nur die zu maßregelnden Verhaltensformen auf, sondern belegt sie auch mit unterschiedlich hohen Strafen und klassifiziert so die Schwere des Vergehens. Kleinere Unaufmerksamkeiten, wie Verstöße gegen die Kleiderordnung, Tuscheln, Umherlaufen, Rumhantieren an Ritualgegenständen und das Versäumen gemeinsamer Zeichen, ziehen Straf gelder nach sich. Diese sind jedoch zunächst so moderat gehalten, dass sie nicht wirklich schmerzen. Spielerische Verstöße, die bereitwillig abgegolten werden, füllen die Armenkasse und dienen einem wohlthätigen Zweck, sodass man von einem Gesellschaftsspiel der wohlhabenden Oberschicht sprechen kann.

Anders verhält es sich bei größeren Regelverstößen: mutwilliges Stören der Aufnahmezeremonien, die Missachtung Gottes oder des vorsitzenden Meisters, Lärmen, Lachen, Umherlaufen oder das Betreten des Ankleidezimmers, werden in der hier zitierten Tabelle mit Straf geldern in sechsfacher Höhe geahndet. So wird zwischen akzeptablen und inakzeptablen Verstößen unterschieden. Während Ungenügsamkeiten bei der

Ausführung ritueller Zeichen zu später Stunde zur allgemeinen Belustigung beitragen,

»Man lässt auch von Zeit zu Zeit die Zeichen der Maurerey wiederholen. Diejenigen welche sie vollkommen in ihrer Gewalt haben, machen sie mit einer anständigen Würdigkeit, welche die Zuschauer bezaubert; und diejenigen, welche noch nicht ganz vollkommen, oder in ihren Manieren ein wenig verkehrt sind, verschaffen den Brüdern manchmal einen Zeitvertreib durch die Verwirrung, die sie erfahren, wenn sie sich in Bildung der Zeichen vollkommen machen wollen.«¹⁹⁷

kann uneinsichtigen Störenfrieden – dazu gehören jene, die sich zu exzessiv dem Alkohol hingeben, den rituellen Rahmen stören oder obrigkeitswidrig handeln – nach mehrmaliger Verwarnung und verschiedenen Klärungsversuchen der Ausschluss aus der Gemeinschaft drohen.¹⁹⁸ Finanzielle und gemeinschaftliche Sanktionen sollen bewirken, dass Regeln eingehalten werden und sich habituell niederschlagen; sie disziplinieren die Körper und fördern so die Kanalisierung ihres generativen Potentials.

Leben in zwei symbolischen Körperordnungen oder Der Unterschied zwischen einer *dun cow* und einer *dun hummle cow**

Die Freimaurerbruderschaft ist eine *symbol-sharing group*, die ihre Mitglieder mit symbolischen Mitteln – wie z.B. Erkennungszeichen – ausstattet, um eine begrenzte Solidarität zu entwickeln.¹⁹⁹ Doch der Verkehr in zwei symbolischen Körperordnungen birgt Konfliktpotential. Ein Nachteil der konspirativen Statuserhebung im Bund der Freimaurer beruht darin,²⁰⁰ dass diese nicht offen ausgeplaudert werden darf, also nur im Stillen genossen werden kann, was dem Maurer eine schwere Prüfung seiner Verschwiegenheit auferlegt. Dass ihm die direkte gesellschaftliche Anerkennung im lebenspraktischen Alltag versagt bleibt oder gar mit Ge-

197 Der verrathene Orden, S. 59.

198 Ebd., S. 62ff.

* *A Mason's Confession* (vermutl. 1727), in: *EMC*, S. 105.

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

200 *Konspirativ* ist die Statuserhebung nicht im Sinne geheimen Sektierertums oder einer gesetzwidrigen Verschwörung gegen andere gesellschaftliche Institutionen. Hervorgehoben werden soll, dass die Statuserhebung im Rahmen einer esoterischen Gemeinschaft vollzogen wird und von außen nicht einsichtig ist.