

**FESTARBEIT, TAFELLOGE, ZEREMONIAL.
FREIMAUEREREI UND HÖFISCHE GESELLSCHAFT***

von
Joachim Berger, Mainz

Freemasonry has traditionally been seen as a key influence in the rise of the Bourgeoisie, since it allegedly subdued social boundaries and behavioural norms of the Ancien Régime. This paper, however, argues that the masonic lodges at least in the smaller German court towns, adopted various elements of court society – organizational structures, myths and ceremonies. These lodges imported the British model of the gentleman-freemason and combined it with customs and values of the secular orders of knighthood popular at courts. The most important masonic Grand Lodge, the Strict Observance, was ruled by an elitist 'Inner Order' that was modeled after the medieval Knights Templar. These masonic 'Knights' were searching for a new chivalric code. Moreover, the rituals of all lodges mimicked ceremonies at court, culminating in the Tafelloge. Freemasonry thus did not threaten court society. Its utopian potential lay in harmonizing its social and cultural inconsistencies.

Die Freimaurerei wird traditionellerweise als treibende Kraft bei der Entfaltung des Bürgertums gesehen, da sie ständische Schranken und Verhaltensnormen des Ancien Régime überwunden habe. Dieser Aufsatz vertritt dagegen die These, daß sich zumindest die Freimaurerlogen in den kleineren deutschen Residenzstädten zahlreiche Elemente der höfischen Gesellschaft anverwandelten – Organisationsstrukturen, Mythen und Zeremonien. Diese Logen importierten das britische Ideal des Gentleman-Freimaurers und verschmolzen es mit Gebräuchen und Werten der an den Höfen weitverbreiteten weltlichen Ritterorden. Die wichtigste maurerische Dachorganisation, die Strikte Observanz, hatte einen elitären 'Inneren Orden' an der Spitze, der nach dem Vorbild des mittelalterlichen Tempelherrenordens geformt war. Diese freimaurerischen 'Ritter' waren auf der Suche nach dem Ideal einer neuen Ritterlichkeit. Darüber hinaus griffen alle Logenrituale höfische Zeremonien auf, nicht zuletzt in der festlichen Tafelloge. Die freimaurerische Utopie bestand somit nicht in der Überwindung der ständischen Gesellschaft, sondern in der Harmonisierung ihrer Widersprüche.

Am 4. März 1777 erhielten die Weimarer Freimaurer hohen Besuch – des Durchlauchtigsten hochwürdigsten Großmeisters der vereinigten Logen Teutschlands, des Herzogs Ferdinand von Braunschweig¹. Um 17 Uhr be-

* Frühere Versionen dieses Textes stellte ich am 18. Oktober 2002 bei der Tagung "Dimensionen des Festes in Jena und Weimar um 1800" an der Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie am 22. März 2003 bei der 'Frühjahrsarbeit' des Münchner Zirkels der Forschungsloge *Quatuor Coronati* in München vor. Der Nichtfreimaurer dankt allen masonischen und 'profanen' Diskutanten für Hinweise und Kritik, besonders aber Joachim Bauer, Andreas Klinger, Michael Maurer, Gerhard Müller und Georg Schmidt (alle Jena).

¹ Ferdinand von Braunschweig-Lüneburg (1721–1792), Bruder des regierenden Herzogs Karl I. von Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel (1735–1780), preußischer Gene-

gann eine Lehrlingsloge; anwesend waren viele zum Teil hochrangige Logenbrüder aus Leipzig, Jena und Rudolstadt.

Gegen 6 Uhr [fand sich] der von denen Brüdern von Klinkowstroem und Werthern² aus Ihrem Quartier abgeholte Durchlauchtigste hochwürdigste GroßMeister, nebst denen in Dero Gefolge sich befindenden beyden HochEhrwürdigen Brüdern, Grafen von Marshall und Schwarz, in der Loge ein, wurden an der von 2 Brüdern besetzten Thüre des Logen Zimmers von dem Maître en Chair³ empfangen, Ihnen der Hammer offerirt, und Sie zu den vor Sie bestimmten zur rechten Hand der Chaire stehenden Fauteuil geführet. Hier gaben Sie dem Meister vom Stuhl den Ihnen angebotenen Hammer zurück mit der Anweisung, die bereits eröffnete Loge fortzuführen. Der Meister vom Stuhl befolgte die Befehle des Durchlauchtigsten hochwürdigsten GroßMeisters, reichete zuörderst an Dieselben einen dahin, Ihnen die Freude, welche die Loge Amalia über Ihre hohe Gegenwart empfände, auszudrücken, und Ihre Gnade und Protection vor selbige zu erbitten, gerichteten Vortrag⁴.

An die 'Arbeit' schloß sich eine Tafelloge im größten Saal des Hauptmannischen Hauses an. Der Saal, in dem sonst die Hofredouten und Bälle stattfanden, war dekoriert und illuminiert nach einem Entwurf von

ralfeldmarschall, 1772 Großmeister der deutschen Logen der Strikten Observanz.

² Leonhard von Klinkowström (1742–1821), 1765 Kammerjunker in Weimar, 1775 Reisemarschall, 1781 Hofmarschall; Christian Ferdinand Georg von Werthern-Beichlingen auf Frohdorf (1738–1800), 1774 Kammerjunker, 1775 Kammerherr und Reisestallmeister in Weimar.

³ Meister vom Stuhl der Loge Amalia war Jacob Friedrich Freiherr von Fritsch (1731–1814), 1754 Legationsrat in Eisenach, 1756 Hofrat und Geheimer Referendar im Weimarer Geheimen Consilium, 1766 Geheimer Rat, seit 1772 Wirklicher Geheimer Rat und Exzellenz sowie Chef des Geheimen Consiliums, damit oberster Staatsbeamter.

⁴ Protocoll Buch der □ Amalie zu Weimar von 1764 bis 1811. Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (= GStAPK) 5.2. W 10, Nr. 156, Bl. 32'–33' (Eintrag vom 4. 3. 1777). Folgende Abkürzungen aus dem Protokollbuch wurden um der leichteren Lesbarkeit willen aufgelöst: Br. = Bruder. – BBr, Brr.: = Brüder. – Durchl. = Durchlaucht – Durchl.ste = Durchlauchtigste. – GroßMstr. = GroßMeister. – H.E. = Hoherwürdigste. – □ = Loge. – M.en Ch. = Maître en Chair. – Mstr. v. St. = Meister vom Stuhl. – S. E. = Sehr Ehrwürdigen.

Georg Melchior Kraus, Logenbruder und Lehrer an der Fürstlichen Freien Zeichenschule. Das Protokoll vermerkt, daß die Loge *Amalia* das große Glück und die unschätzbare Ehre habe, außer dem Durchlachtigsten hochwürdigsten GroßMeister und denen anwesenden fremden und besuchenden Brüdern die hiesigen Durchlachtigsten Herrschaften [...] bey sich zu sehen und zu bedienen: Herzog Carl August (1757–1828, reg. seit 1775) nebst Gemahlin Luise (1757–1830), sein jüngerer Bruder Prinz Constantin (1758–1793) sowie seine Mutter, die verwitwete Herzogin Anna Amalia (1739–1807), eine Nichte des Herzogs Ferdinand von Braunschweig-Lüneburg. In ihrem Gefolge waren die Oberhofmeisterin sowie vier Hofdamen der beiden Herzoginnen. Die Ehefrauen der führenden Logenbrüder nahmen ebenso teil. *Diese der Loge Amalia höchst angenehmen Gäste wurden aus dem nahe gelegenen Hause der verwittibten Herzogin Amalia Durchlaucht, woselbst sie Sich versammelt hatten, durch zwey dahin abgeschickte Brüder abgeholt, unten an der HausThüre von ein paar andern dergleichen und an der Thüre des Logen Zimmers von dem Durchlachtigsten Hochwürdigsten GroßMeister und dem Meister vom Stuhl empfangen.* An der Tafel nahmen sie nach einer zuvor entworfenen Tischordnung Platz. Für die fürstliche Familie wurde ein *Gesang unter Begleitung einer sanften Music von sämtlichen Brüdern abgesungen*, den die Logenmitglieder Bertuch und Seckendorff⁵ getextet bzw. vertont hatten. Danach wurden weitere Freimaurerlieder angestimmt, die obligatorischen Almosen für die Armen eingesammelt, *und zuletzt diese höchstvergnügte und mit anständiger Ergötzlichkeit gehaltene feyerliche Tafel Loge wiederum geschlossen*⁶. Ein gedrucktes und in der Hoföffentlichkeit verteiltes Huldigungsgedicht der Loge pries den fürstlichen Besucher in Formen höfischer Panegyrik⁷.

Die rituelle 'Tempelarbeit' mit dem fürstlichen Großmeister sowie die festliche Tafelloge mit der herzoglichen Familie verliefen nach einem

⁵ Friedrich Justin Bertuch (1747–1822), sachsen-weimar-eisenachischer Rat und herzoglicher Schatullier. Siegmund Carl Friedrich von Seckendorff-Aberdar (1744–1785), 1761 österreichischer, 1765–1774 sardinischer Offizier, seit Ende 1775 Kammerherr in Weimar.

⁶ Protokollbuch (Anm. 4) Eintrag vom 4. 3. 1777.

⁷ Seiner Durchlaucht dem Herzoge Ferdinand zu Braunschweig und Lüneburg, Großmeister der vereinigten Freymaurer-Logen, als Er die Loge Amalia zu Weimar mit Seiner hohen Gegenwart beglückte: Den 4. März 1777, [Weimar 1777]. Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen/Herzogin Anna Amalia Bibliothek [= HAAB]: 39, 8: 9.

Reglement, das sich am höfischen Zeremoniell orientierte und die Standesunterschiede der Anwesenden herausstellte. Diese Beobachtung irritiert, hat doch die Historiographie zur Sozialgeschichte der Aufklärung die Freimaurerlogen insgesamt als Wegbereiter der bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert. Die Forschung ist sich weitgehend einig, daß die Freimaurerlogen in das breite Spektrum der Aufklärungsgesellschaften – Akademien, gelehrte, literarische, patriotisch-gemeinnützige und Lesegesellschaften – einzuordnen sind. Im Gegensatz zu diesen "organisierten sich hier Männer in unter einem Arkanum stehenden Logen, die für Nichtmitglieder geschlossen waren. Die Freimaurer arbeiteten im Binnenraum der Loge an der Veredelung des Menschen durch persönliche Weiterbildung". Ihre Arbeit war "durch humanistische, moralische und kosmopolitische Zielsetzungen geprägt. [...] Die Logen wurden zum Prototyp der die Egalität praktizierenden Aufklärungsgesellschaft, deren Funktion 'Vereinigungsort Gleichgesinnter jenseits von Stand, Konfession und Staatsangehörigkeit' war. Adelige und Bürgerliche trafen sich bei konfessioneller Toleranz als Brüder in Logen, abseits der Außenwelt des Ancien Régime und beteiligten sich gleichermaßen an protodemokratischen Formen der Entscheidungsfindung" – soweit eine neuere Zusammenfassung des Forschungsstands⁸.

Der Ausschnitt aus dem Protokollbuch der Johannisloge *Amalia* vermittelt einen anderen Eindruck – demnach war die Weimarer Loge eingebunden in die höfische Festpraxis, nach innen und außen hierarchi-

⁸ Holger ZAUNSTÖCK, Sozietätslandschaft und Mitgliederstrukturen. Die mitteldeutschen Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert, Tübingen 1999, 47; darin Zitat aus Rudolf VIERHAUS, Aufklärung und Freimaurerei in Deutschland. In: Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, hrsg. von DEMS., Frankfurt a. M. 1983 (erstmalig 1973), 115–139, hier: 125. Zaunstöck bezieht sich darüber hinaus auf die mittlerweile 'klassischen' Studien von Ulrich IM HOF, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982; Horst MÖLLER, Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986; Richard van DÜLMEN, Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland, Frankfurt a. M. 1986, 2. Aufl. 1996; und Helmut REINALTER, Freimaurerei und Demokratie im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert, hrsg. von DEMS., München 1989, 41–62; DERS., Freimaurerei und Geheimgesellschaften. In: Aufklärungsgesellschaften, hrsg. von DEMS., Frankfurt a. M. [u. a.] 1993, 83–96.

siert und beteiligte adlige Frauen an ihrer Geselligkeit. War die Anwesenheit des Großmeisters Ferdinand von Braunschweig-Lüneburg also eine Ausnahme vom Logenalltag? Unstrittig ist, daß die Logen in den Residenzstädten der kleineren und mittleren Territorien des Reichs einerseits von den Spitzen aus Hof und Staatsverwaltung getragen wurden. Andererseits erhoben sie den Anspruch, einen Binnenraum zu schaffen, der aus allen weltlichen Verpflichtungen, Sozialbeziehungen und Machtverhältnissen herausgelöst war. Um diese Utopie konstruieren zu können, schufen die Logen eigene Zeitstrukturen, interne Hierarchisierungen, Rituale und Zeremonielle sowie eine Dichotomie zwischen Arbeit und Fest. Im folgenden wird danach gefragt, inwieweit die freimaurerische Fest- und Arbeitsrhetorik und die entsprechenden Praktiken bestimmte Denkformen und Strukturen des höfischen Alltags bzw. Festes unterminierten, aufnahmen oder komplementär ergänzten und inwieweit sie tatsächlich in Richtung bürgerliches Vereinswesen weisen. Dazu soll neben der Programmatik vor allem die Praxis in den Blick genommen werden. Um strukturelle Analogien zur höfischen Gesellschaft aufzuzeigen, werden zunächst die sozialen Strukturen, dann die ideellen und organisatorischen Formen der Logen und schließlich die Inhalte, Formen und Funktionen des Logenlebens analysiert. Als Fallbeispiel dient vorwiegend die Weimarer (Johannis-) Loge *Amalia* bzw. der Freimaurerorden der *Strikten Observanz*.

I. Sozialstruktur und Handlungsräume

Die Freimaurerlogen im Alten Reich entstanden in unterschiedlichen Milieus. Dabei ist zwischen der sozialen Zusammensetzung und dem Handlungsraum zu unterscheiden: Die Loge *l'Union*, 1742 in Frankfurt gegründet, rekrutierte sich zu einem beträchtlichen Teil aus dem Adel, verankerte sich aber bald in der Stadtgesellschaft. In Bayreuth formierte Markgraf Friedrich 1741 eine Schloßloge, von der sich bald die sogenannte Stadtloge absonderte⁹. Die Weimarer *Amalia*, gegründet 1764 im System der *Strikten Observanz*, war bis zur Einstellung ihrer Aktivitäten

⁹ Eugen LENNHOFF/Oskar POSNER/Dieter A. BINDER, Internationales Freimaurerlexikon, München 2000, 113.

1782 sowie nach der Wiedereröffnung 1808 bis in die 1830er Jahre eine Staats- und Hofbeamtenloge; die Amtsträger und 'normalen' Bürger der Stadt Weimar blieben außen vor. Eine Egalisierung im freimaurerischen Arkanum fand allenfalls innerhalb der Staatsbeamtenschaft des (Groß-) Herzogtums statt. Hof und Staatsverwaltung schlossen sich in der Loge gegenüber der Stadt ab, was im übrigen für die öffentlichen Vereine ebenso gilt¹⁰. Die *Amalia* hielt vor dem Brand des Residenzschlosses (1774) ihre Tafellogen im Saal des ständischen Landschaftshauses ab und unterstrich damit ihre Verbundenheit mit der Ritterschaft, die in die landesherrlichen Behörden eingebunden war¹¹. Deutlicher noch war die Nähe der Loge zu Hof und Dynastie: Der Geburtstag der Protektorin und Namenspatronin Anna Amalia¹² – sie führte von 1759 bis 1775 die Regentschaft in Weimar-Eisenach – wurde jährlich mit Treuebezeugungen gefeiert. Die Loge gratulierte Herzogin Luise am 11. Februar 1779 zur Geburt der Prinzessin Luise Augusta Amalia, dem ersten Nachwuchs seit der Heirat des fürstlichen Paares 1775¹³.

Die Loge bildete eine exklusiv maskuline Substruktur der Hofgesellschaft, der männlichen Hoffähigen. Frauen wurden nur bei den Festlichkeiten integriert¹⁴, der 'Tempel' blieb ihnen verschlossen. Dieses Modell sozialer Gleichheit und männlicher Exklusivität schien vor allem das Geselligkeitsmodell der hochadligen Frauen zu bedrohen: Sie traten für gleichberechtigte Geselligkeit der Geschlechter ein, verstanden darunter jedoch nur die "Hoffähigen", also die Mitglieder der Hofgesellschaft: Bürgerliche Frauen schlossen sie aus. Fürstinnen reagier-

¹⁰ Jens RIEDERER, Zur sozialen Zusammensetzung der Freimaurerloge *Amalia* im Vergleich zu öffentlichen Vereinen in Weimar um 1800. In: *Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei*, hrsg. von Joachim BERGER und Klaus-Jürgen GRÜN, München/Wien 2002, 159–168, hier: 166.

¹¹ Protokollbuch (Anm. 4) Einträge vom 6. 1. 1774, 3. 3. 1774.

¹² Vgl. Joachim BERGER, *Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach (1739–1807). Denk- und Handlungsräume einer 'aufgeklärten' Herzogin*, Heidelberg 2003.

¹³ Protokollbuch (Anm. 4) Eintrag vom 11. 2. 1779. Vgl. die Tafelloge der Regensburger Loge *Die Wachsende zu den 3 Schlüsseln 1790*: Thilo BAUER, *Regensburger Freimaurer. Ihre Geschichte und Literatur im 18. und 19. Jahrhundert*, Regensburg 2001, 79 f.

¹⁴ Auch in Gotha nahmen adlige und bürgerliche Frauen 1777 an Logenfeiern teil. H. ZAUNSTÖCK (Anm. 8) 198. Zur *Frey-Damen Loge der Tempel der Freundschaft 1781–1789* in Stendal vgl. ebd., 198.

ten seit den 1750er Jahren auf die Herausforderung der neuen Sozietätsform Freimaurerei mit eigenen Ordensstiftungen: Herzogin Luise Dorothea von Sachsen-Gotha-Altenburg gründete den *Ordre des Hermites de bonne humeur* (1739–1758), die spätere Kurfürstin von Sachsen Maria Antonia von Bayern die *Compagnie des Incas ou l'Ordre de l'Amitié* (1745), und auch Markgräfin Wilhelmine von Brandenburg-Bayreuth stiftete um 1750 einen Eremitenorden. Die Statuten dieser gemischtgeschlechtlichen Vereinigungen forderten, die Ordensangelegenheiten geheimzuhalten, betonten also die Tugend der Verschwiegenheit ebenso wie die exklusiv maskulinen Logen. Der Gothaer Orden beispielsweise arbeitete durchaus inhaltlich; in den Sitzungen wurden philosophische Fragestellungen der zeitgenössischen Eudämoniedebatte thematisiert. Die Sitzungen dieser gleichgeschlechtlichen Orden schlossen mit einer Art Tafelloge ab¹⁵.

Pendants fanden diese weiblichen Initiativen in 'männlichen' Gründungen wie den *Antimassonianischen Sozietäten* und dem *Mops-Orden*. Die *Antimassonianischen Sozietäten*¹⁶ waren androgyne Adelsgesellschaften, die seit 1739 an den Höfen in Isenburg-Büdingen, Reuß-Greiz (Schleiz) und Kopenhagen bzw. Holstein-Gottorp aktiv waren. Der dänische Kammerherr Graf Heinrich XII. von Reuß-Schleiz gründete 1750 eine Sozietät im reußischen Öttersdorf. Deren Statuten legten Wert auf den 'wahren Adel' der Mitglieder. Die Werte der Gesellschaft wurden benannt mit allgemeiner Menschenfreundschaft, Mildtätigkeit, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Treue und Beständigkeit. Zudem betonten die Statuten die tugendliche Gleichwertigkeit des weiblichen Geschlechts. Die mitteldeutschen Sozietäten waren geprägt von pietistischer Ernsthaftigkeit, worin sich der Einfluß des Hofes von Christian VI. von Dänemark (reg. 1730–1746) zeigte. Das interne Ordensleben kannte zwar kein Gradwesen wie die Freimaurerlogen, doch ein ausgeklügeltes Auf-

¹⁵ Vgl. Bärbel RASCHKE, Androgyne Arkangesellschaften und Freimaurerei. Entwicklungs- und Beziehungsprobleme aus der Perspektive hochadliger Frauen. In: *Geheime Gesellschaft* (Anm. 10) 153–159.

¹⁶ Vgl. die materialreiche, doch aus freimaurerischer Sicht verfaßte und daher tendenziöse Studie von Ernst Paul KRETSCHMER, *Neue Beiträge zur Geschichte der antimassonianischen Sozietäten 1741–1805*, Reichenberg 1931.

nahmeritual, das mit dem Verschwiegenheitsgebot belegt war, sowie eigene Gebräuche für eine festliche Tafelloge. Darüber hinaus zeigte die Gesellschaft wohlthätige Ambitionen, unter anderem durch die Gründung eines Waisenhauses und einer Waisenstiftung bei Schleiz 1763. In offenem Gegensatz zur Freimaurerei traten die *Antimassionianischen Sozietäten* nicht. Der Orden verstand sich vielmehr als die wahre Freimaurerei, da er – anders als die Logenbrüder – Frauen nicht ausschloß und der Obrigkeit Rechenschaft über seine Ziele ablegte. Er sollte vielmehr dem weiblichen Teil der Hofgesellschaft eine Alternative zu den männlichen Freimaurerlogen bieten, die mit starken pietistischen Einsprengseln versehen war. Aus kommunikations- und politikgeschichtlicher Sicht stellt der exklusiv adlige Orden möglicherweise den Versuch der mitteldeutschen Reichsgrafenhäuser vornehmlich aus dem Wetterauer Grafenverein (Isenburg-Büdingen, Stolberg) dar, ein arkanes adlig-höfisches Kommunikationsnetz unterhalb der Ebene der reichsfürstlichen Höfe aufzubauen. Denn den erst 1673 in den Reichsgrafenstand erhobenen Reußen blieb das Konnubium mit dem alten Reichsfürstenstand vorerst noch verschlossen. Das Ordensnetzwerk schloß jedoch die erst 1710 in den Reichsfürstenstand erhobenen Schwarzburg-Rudolstädter ein¹⁷.

Der *Mops-Orden* umfaßte ebenfalls paritätisch männliche und weibliche Mitglieder der Hofgesellschaft. In gewisser Hinsicht persiflierte sein Aufnahmeritual das Ritual der Freimaurerlogen. Selbstironie und Selbstparodie, die der männlichen Freimaurerei abgingen, stellten eine Grundform der Kunst der Geselligkeit bei Hofe dar: Die Mitglieder sollten in einem geschützten Binnenraum Kreativität und Spontaneität üben¹⁸. Darüber hinaus verpflichteten sich die *Möpsen* auf persönliche Selbstvervollkommnung durch Tugendhaftigkeit und Bildungsbeflissenheit. Der inhaltliche Gehalt des Ordens ist also nicht auf die Persiflage der Freimaurerlogen zu reduzieren¹⁹. Die Ziele des *Mops-Ordens*

¹⁷ Vgl. die Mitgliederlisten der Öttersdorfer und Heinrichshainer *Haupt-Loge* sowie der Neuhauser Loge bei E. P. KRETSCHMER (Anm. 16) 31–34.

¹⁸ Vgl. Anselm MALER, Nachwort. In: [Gabriel Louis Calabre PÉRAU], *Der verrathene Orden der Freymäurer, und das offenbarte Geheimniß der Mopsgesellschaft*, Frankfurt a. M./Leipzig 1745, ND Habichtswald 2000, unpaginiert.

¹⁹ Vgl. Dieter A. BINDER, *Zwischen Aufklärung und Spieltrieb. Thesen zur Freimaurerei des 18. Jahrhunderts*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert und Österreich* 13 (1999), 143–153.

waren Treue, Vertrauen, Verschwiegenheit, Beständigkeit, Zärtlichkeit, Freundlichkeit und Menschlichkeit: alles, was Liebe, Freundschaft und Gefälligkeit hervorrufen könne. Wie die *Antimassonianischen Sozietäten* sahen die *Möpse* die männliche Abschließung in den Freimaurerlogen als Widerspruch zum geselligen Prinzip an, das die Basis menschlicher Gesellschaft überhaupt darstelle. Auch Herzogin Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach favorisierte anscheinend dieses gleichgeschlechtliche, sozial exklusive Modell. Zur Freimaurerei und anderen rein männlichen Geselligkeitsformen hielt sie zeitlebens Abstand, ohne jedoch wie andere Fürstinnen selbst einen gemischtgeschlechtlichen Orden zu stiften. Vielmehr wurde sie von der Weimarer Loge als Namenspatronin und Stifterfigur vereinnahmt²⁰.

Die Freimaurerlogen versprachen hingegen Gleichheit unter Brüdern. Diese Gleichheit – besser "Gleichberechtigung"²¹ – der Logenbrüder hatte jedoch nicht nur geschlechtsspezifische Grenzen. So grenzte sich beispielsweise die *Amalia* von nichtadligen Logenprojekten ab: Die freimaurerische Vereinigung der Schauspielertruppe um Konrad Ekhof, die seit 1772 *einigermal* tagte, wurde von der *Amalia* als *Winkelloge* abqualifiziert. Vermutlich war die *Winkelloge* ein bürgerliches Alternativprojekt²². Nicht von einer regulären Großloge anerkannt, galt sie als irregulär. Die ständische Abgrenzung der Eliten nach 'unten' blieb ge

²⁰ Joachim BAUER/Joachim BERGER, Arbeit am nationalen Gedächtnis. Das Selbstverständnis der Weimarer Loge *Amalia* im 19. Jahrhundert. In: Geheime Gesellschaft (Anm. 10) 259–270.

²¹ J. RIEDERER (Anm. 10) 159, nach August HORNEFFER, Der Bund der Freimaurer, Jena 1913, 152 f.

²² Protokollbuch (Anm. 4) Einträge vom 28. 10. 1772, 5. 1. 1775 (Zitat). Der Konflikt entzündete sich an der Aufnahme des Hofmedicus Wilhelm Heinrich Sebastian Buchholz in die *Amalia*. Er war vorher bereits in Ekhs Hof *Winkelloge* rezipiert worden. Darin spiegeln sich die Fraktionen wieder, die im politisierten Handlungsraum des Hoftheaters miteinander konkurrierten.– Konrad Ekhof beendete nach seiner Überwechslung nach Gotha das auf der Gunstbeziehung zwischen Fürst und Schauspielerektor aufbauende Prinzipalthheater, indem er die Anstellung der Schauspieler in unbefristeten Einzelverträgen durchsetzte. Er wurde dort 1774 Mitglied der Loge *Kosmopolit*, später der Loge *Ernst zum Compass*. Vgl. Elisabeth DOBRITZSCH, Das Ekhof-Theater in Gotha. Technik, Spielplan, Darsteller. In: Residenzkultur in Thüringen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, hrsg. von Roswitha JACOBSEN, Bucha bei Jena 1999, 288–302, hier: 299.

wahrt. Männliche Bedienstete der Hof- und Staatsdiener wurden häufig als *dienende Brüder* aufgenommen, die gegen Entlohnung Dienste in der Loge verrichteten, jedoch weder aktives noch passives Wahlrecht hatten²³. Noch 1809 erreichte das Logenmitglied Prinz Bernhard (1792–1862), daß sein Leibjäger als dienender Bruder aufgenommen wurde, denn *in dieser Eigenschaft* sei er dem fürstlichen Offizier *im Felde besonders nöthig*²⁴. Die Freimaurerei der Residenzlogen bildete also die sozialen Beziehungen und Hierarchien der Außenwelt ab.

Dies galt auch für die Spitze der ständischen Gesellschaft: Herzog Carl August wurde 1782 in einer speziellen, seinen Stand berücksichtigenden Zeremonie aufgenommen. Auch im Binnenraum des Geheimnisses blieb die ständische Differenzierung gewahrt. Dies beschränkte sich nicht auf die Umgangsformen – der *durchlauchtigste Bruder* Carl August wurde mit *denen gewöhnlichen der hohen Würde des Candidaten angemessenen Sonnitäten* aufgenommen, also als Fürst behandelt, der Abstand zu seinen 'Brüdern' wahrte. Die standesgemäße Aufnahme erstreckte sich auch auf die Form der Erkenntnisgewinnung. Carl August durchlief einen beschleunigten Initiationsprozeß – er wurde bereits eine Monat nach seiner Aufnahme zum Gesellen befördert und noch in derselben 'Tempelarbeit' zum Meister erhoben (üblicherweise verging jeweils ein Jahr)²⁵. Zudem mußte er sich nicht dem vollen Ritual unterziehen. Der Fürst, der bereits *durchleuchtet* war, stand bereits auf einer höheren Erkenntnisstufe. Allein, indem er sich der Initiation formal dennoch unterwarf, wahrte er den egalitären Charakter der freimaurerischen Esoterik. Der Herzog gliederte sich – wenn auch herausgehoben – in die 'Bruderkette' ein²⁶.

²³ E. LENNHOF/O. POSNER/D. A. BINDER (Anm. 9) 228; lokales Beispiel: T. BAUER (Anm. 13) 70, mit Anm. 421.

²⁴ Protokollbuch (Anm. 4) Eintrag vom 27. 9. 1809.

²⁵ Zum Ritual der Johannisgrade in der *Strikten Observanz* vgl. Joachim BAUER/Gerhard MÜLLER, "Des Maurers Wandeln, es gleicht dem Leben". Tempelmaurerei, Aufklärung und Politik im klassischen Weimar, Rudolstadt/Jena 2000, 107–109; sowie Klaus C. FEDDERSEN, Rituale des hohen Ordens vom heiligen Tempel zu Jerusalem, auch Strikte Observanz genannt, weltlicher Zweig nebst Ordensregeln und vielen Abbildungen aus dem Jahre 1764: I. bis VII. Grad, Flensburg 1999, 41–57 (Aufnahme als Lehrling), 73–79 (Beförderung zum Gesellen), 87–99 (Meistererhebung).

²⁶ Protokollbuch (wie Anm. 4) Eintrag vom 5. 2. 1782 (Aufnahme), 2. 3. 1782 (Carl August wurde in *einer* Logensitzung zum Gesellen befördert und anschließend zum Meister

II. Vorbilder: Ritterlichkeit, *Honnêteté*, Tugendideale

Das egalitäre Ideologem der Freimaurerei nahm zahlreiche historische Einflüsse auf, ohne daß sie als direkte Vorläufer anzusehen wären. Eine Brücke zur höfischen Gesellschaft bildete das weltliche Ordensmodell. Denn in den Residenzstädten konnten die Freimaurerlogen an die Formen und Ziele verschiedener höfischer Orden bzw. Sozietäten des 17. und 18. Jahrhunderts anknüpfen.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte die in Weimar gegründete *Fruchtbringende Gesellschaft*, auch *Palmenorden* genannt, konfessionsübergreifende Einigungsbestrebungen befördern wollen. Indem ihre Mitglieder die allgemeine Tugend förderten sowie die deutsche Sprache pflegten und 'reinigten', wollten sie das gestörte *teutsche Vertrauen* wiederherstellen. Dafür propagierte der Orden verbindende Werte wie Geselligkeit, Einigkeit, Vaterlandsliebe, gemeinen Nutzen, Eintracht und Ritterlichkeit²⁷. Die (utopische) Zielsetzung blendete Unterschiede des Standes und der Konfession aus. In der Praxis rekrutierten sich die Ordensmitglieder aus Angehörigen der mitteldeutschen lutherischen und reformierten Fürstenhäuser sowie aus den jeweiligen Hofgesellschaften; Hoch- und Niederadlige überwogen die wenigen bürgerlichen Gelehrten und Dichter (nur knapp sechs Prozent) eindeutig. Die Aufnahmen der Mitglieder, die einen symbolträchtigen Ordensnamen erhielten, und die sonstigen Zusammenkünfte verliefen nach einem geregelter Ritual. Religiöse bzw. konfessionelle Streitigkeiten wurden bewußt ausgeklammert²⁸.

erhoben), Bl. 49–51. Vgl. analog zur Rezeption des Erbprinzen Karl Alexander von Thurn und Taxis in die Regensburger Loge *Die Wachsende zu den 3 Schlüsseln* im Jahre 1789: T. BAUER (Anm. 13) 78 f.

²⁷ Wolfgang HARDTWIG, *Genossenschaft, Sekte, Verein. Geschichte der freien Vereinigung in Deutschland*, Bd. 1, München 1997, 207–224; Georg SCHMIDT, *Die Anfänge der Fruchtbringenden Gesellschaft als politisch motivierte Sammlungsbewegung und höfische Akademie*. In: *Die Fruchtbringer – eine Teutschhertzige Gesellschaft*, hrsg. von Klaus MANGER, Heidelberg 2001, 5–37.

²⁸ Vgl. Andreas HERZ/Gabriele BALL, *Eine deutsche Akademie im Spannungsfeld von Sprache, Kultur und Politik: Die Fruchtbringende Gesellschaft*. In: *Neu entdeckt. Thüringen – Land der Residenzen 1485–1918, Ausstellungskatalog Sondershausen 2004*, hrsg. von Konrad SCHEURMANN und Jödis FRANK, Bd. 1, Mainz 2004, 132–139.

Noch im 18. Jahrhundert, besonders im und nach dem Siebenjährigen Krieg, wurden die Ideale des 1680 erloschenen *Palmenordens* im Herzogtum Weimar-Eisenach häufig beschworen und aktualisiert²⁹. Der Jenaer Pfarrer Christian Friedrich Demelius weitete das Ordensmodell 1765 universal auf alle Christen aus. Die *Fruchtbringende Gesellschaft* galt ihm als Chiffre für eine Elite der Christenheit, die öffentlich und in der Bibel verankert für die Ziele einer christlichen Wertegemeinschaft eintreten sollte. Geheimen Gesellschaften, wie der ein Jahr zuvor gegründeten Loge *Amalia*, erteilte er eine Abfuhr. Er begrüßte die Freimaurerei jedoch, sofern sie sich auf die Pflege altherwürdiger Künste und Wissenschaften wie Alchemie, Kabbala, Magie und spekulative Naturforschung beschränke. Die Ordensmitglieder dieser imaginären *Fruchtbringenden Gesellschaft* bildeten für Demelius eine Kette der Moralität, welche die gesamte Christenheit umspanne³⁰. Insofern griff er den statustranszendierenden Anspruch auf, der dem Christentum seit jeher innewohnte: Die Berufung im Glauben ebne den durch die Geburt vorgegebenen Standesunterschied ein. Schon das Ordensmodell der *Regula Benedicti* hatte die Gleichheit der Mönche untereinander als Voraussetzung für Brüderlichkeit angesehen³¹. Die Freimaurerlogen übernahmen dieses Fraternitätsideal ebenso wie die Forderung der Fruchtbringenden Gesellschaft nach Abstinenz in konfessionellen und tagespolitischen Fragen.

Zur deutschen Sozietätenbewegung des 18. Jahrhunderts gehörten auch die höfischen Orden, die an die Tradition der geistlichen und weltlichen Ritterorden anknüpften. Ihre Geselligkeitsformen waren streng geregelt. Sie grenzten die 'Brüderlichkeit' ständisch ein. Die Auswahl war durch hohe Geburt und Tapferkeit oder Verdienste in den Wissenschaften be-

²⁹ Vgl. auch die gedruckte Huldigungsschrift der Handels- und Kramerinnung zu Weimar, die Herzogin Anna Amalia am 30. 8. 1759 *unter dem Bilde des neu-sprossenden Deutschen Palm-Baums* zum Antritt der obervormundschaftlichen Regentschaft gratulierte. Exemplar in: Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar (= ThHStAW) A 1925/20.

³⁰ Christian Friedrich DEMELIUS, *Das Christenthum als einem gesegneten Orden einer wahren Fruchtbringenden Gesellschaft, zu bescheidener Prüfung der zeitherigen neuen Orden und Gesellschaften [...], benebst einer unpartheyischen Nachricht von der berühmten Gesellschaft der Freymäurer*, Jena 1765, bes. 1–3, 10–15, 24–27, 31. HAAB: 5, 5:20.

³¹ Otto Gerhard OEXLE, *Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. In: *Europäischer Adel 1750–1950*, hrsg. von Hans-Ulrich WEHLER, Göttingen 1990, 19–56, hier: 40 f., 51.

stimmt. Die Mitglieder wurden in einem Ritual aufgenommen und legten ein Gelübde auf die Ordensstatuten ab. Höfische Orden hatten ein Band und eine spezielle Kleidung. Ihre festliche Kapiteltage feierten sie mit einem ausgiebigen Mahl. Als Ziele setzten sie sich die Versittlichung, die Kultivierung ritterlicher Tugenden und die Eintracht des fürstlichen Hauses³².

In Weimar hatte Ernst August³³ 1732 den *Fürstlich Sächsisch Weimarischen Ritter-Orden von der Wachsamkeit* gegründet, auch *Weißer Falken Orden* genannt. Der Herzog, ein kaiserlicher Generalfeldmarschall-Lieutenant, stiftete den Orden zu Ehren Kaiser Karls VI. (reg. 1711–1740) und verpflichtete die *Ordens-Ritter* zur Treue gegen Kaiser und Reich. Stets 24 an der Zahl, sollten sie *theils Fürstliche, theils andere vornehme Standes-Personen und Cavalliers* [sein], *welche in hohen Civil- und Militair-Chargen stehen, und zu Schild und Helm gebohren oder von Tournier und Stifftmäßigem Adel sind*. Der höfische Ritterorden war als tugendhafte, weltliche Adelsgemeinschaft konzipiert. Auf dem Ordensstern mahnte ein Falke die Ritter zur Wachsamkeit gegenüber Sünde und Laster. Ihre *Ordens-Pflichten* formulierten einen Tugendkanon: Die Ritter sollten den kaiserlichen Ruhm vermehren, sich gegenseitig beistehen und sich der *Noth aller Armen und Bedrängten*, vor allem einfacher Soldaten, annehmen³⁴. Bis zum Tod von Herzog Ernst August II. Constantin (1737–1758) wurden 65 hoch- und niederadlige Ordensritter vor allem der ernestinischen Häuser und ihrer Hofgesellschaften aufgenommen; während der Regentschaft Anna Amalias (1758/59–1775) wa-

³² B. RASCHKE (Anm. 15) 153. Organisation, Programmatik und Tätigkeit der Ritter- bzw. höfischen Orden sind für die frühe Neuzeit, soweit ich sehe, kaum unter sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen untersucht. Institutioneller Überblick bei Klaus-Peter MERTA, Aspekte zur Entwicklung des Auszeichnungswesens in den Sächsischen Herzogtümern. In: Neu entdeckt (Anm. 28) II, 428–431. Zum Fortleben der höfischen Orden im 19. Jahrhundert vgl. z. B. Karl MÖCKL, Hof und Hofgesellschaft in Bayern in der Prinzregentenzeit. In: Hof, Kultur und Politik im 19. Jahrhundert, hrsg. von Karl Ferdinand WERNER, Bonn 1985, 183–235.

³³ Herzog Ernst August (1688–1748) regierte seit 1728 das Herzogtum Weimar, seit 1741 in Personalunion auch das Herzogtum Eisenach.

³⁴ Statuta Des Fürstl. Sächs. Weimarischen Ritter-Ordens von der Wachsamkeit, [Weimar 1732], unpaginiert. HAAB: 34, 3 : 34 (b). Vgl. auch Georg SCHMIDT, Geschichte des alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806, München 1999, 263.

ren es jedoch nur noch sieben weitere. In den ersten dreizehn Jahren von Carl Augusts Regierung erfolgten ganze drei Aufnahmen. Zwischen 1788 und 1816 ruhte die Ordenstätigkeit völlig³⁵.

Dennoch ist der Ordensname bezeichnend, mit dem der Herzog (*Serenissimus Frater Carolus Augustus*) am 10. Dezember 1782 in den Inneren Orden der *Strikten Observanz*, des Dachverbands der Weimarer Loge, aufgenommen wurde: Carl August nannte sich *Eques a falcone albo*, also *Ritter vom Weißen Falken*. Wenn er sich auf den Hausorden der Weimarer Dynastie bezog, so war dies mehr als eine historische Reminiszenz³⁶. Denn die Hochgrad- oder Tempelmaurerei hatte seit den 1760er Jahren nicht nur zentrale Gebräuche der weltlichen Ritterorden übernommen. Attraktiv waren vor allem die damit assoziierten Wertemuster.

Auf das in der deutschen Freimaurerei aufgenommene Ideal einer neuen Ritterlichkeit wirkten – ebenso wie bei ihrer organisatorischen Ausbreitung – französische und schottisch-englische Einflüsse ein, die sich wechselseitig ergänzten. Aus Frankreich wurde im Reich das christliche Ritterorden-Modell rezipiert, aus dem der Großredner der Pariser Großloge, *Chevalier André Michel Ramsay*, die Freimaurerei in seinem berühmten *Discours* (1737) abgeleitet hatte³⁷. In England hatte sich der Begriff des *Gentleman* um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert von seiner adligen Herkunft gelöst. Der *Gentleman* sollte sich durch umfassende klassische Bildung auszeichnen, die er auf dem *Grand Tour* vollendete. Der ideale Freimaurer war zugleich der ideale *Gentleman*: Er besaß einen tadellosen Ruf und zeigte einen gesitteten Lebenswandel, den das Erziehungsmodell der Freimaurerei dauerhaft garantieren sollte.

Die Logen boten einen arkanen Ausbildungsgang durch das Ritual. Zentral darin war das Motiv der Reisen, die der Adept vollzog. Die Symbolwelt und die Symbolworte, mit denen sich der Suchende konfrontiert sah,

³⁵ Vgl. die Listen in ThHStAW A 9507/1 und A 9509.

³⁶ J. BAUER/G. MÜLLER (Anm. 25) 118.

³⁷ Vgl. François LABBE, *Entre les modèles français et anglais: théâtre et franc-maçonnerie en Allemagne au 18e Siècle: deux structures mimétiques et inductives d'une identité allemande*. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 19 (1995) 261–288, hier: 272 f.

wurden ihm sukzessive in einem Prozeß entschlüsselt, der alle Logenmitglieder einbezog. Die Eingeweihten erlebten die Reisen des Suchenden als Zuschauer und Betrachter mit. Die Kenntnis der alten Sprachen Latein und Griechisch, die vom *Gentleman* gefordert wurde, kehrte in verspielten Formen wieder, in den Paßworten und der Symboldeutung³⁸.

In Deutschland wurde das *Gentleman*-Ideal in eine neue Ritterlichkeit umgedeutet, die auf dem Ideal des *honnête homme* aufbauen konnte. Das adlige Lebensmodell hatte sich im *honnête homme* universalisiert – kein ständisches, sondern ein Persönlichkeitsideal, das nicht zwingend an Abstammung oder das materiell-habituelle Niveau der Lebensführung gebunden war³⁹. Hier spielte der antike Gedanke vom Tugendadel herein: Adel sei eine Frage der 'edlen Gesinnung'⁴⁰. Das Tugendideal einer neuen Ritterlichkeit entwickelte den *honnête homme* weiter. Auch die englischen Ritterromane des 18. Jahrhunderts sahen das Rittertum als Garant für eine Verfeinerung der Sitten. "Der freimaurerische Gentleman erhielt einen ideellen Ritterschlag. Der Aufstieg ins "Rittertum" war nun nicht mehr zwingend an die Adelszugehörigkeit gebunden, sondern wurde Teil eines freimaurerischen Erziehungs- und Auswahlsystems⁴¹.

Eine neue Ritterlichkeit diente als Folie für unterschiedliche Deutungen freimaurerischer Ziele. Das Modell war nicht nur für Adlige in der Hochgrad-Tempelmaurerei, sondern auch für bürgerliche Aufklärer in der symbolischen Johannismaurerei attraktiv – Ritterlichkeit galt als universale Denkform und Verhaltensnorm. So sah der Logenbruder Friedrich Nicolai die mittelalterlichen Tempelritter als Freidenker an. Ihre freie, vom Christentum unabhängige Religiosität habe sich aus hermetischen und gnostischen Ursprüngen gespeist. Sie seien zu Recht als Ket-

³⁸ Dieter A. BINDER, Freimaurerei oder Die Erziehung zum Gentleman. In: Alpina. Revue maçonnique suisse – Schweizer Freimaurer-Rundschau – Rivista massonica svizzera (2001) 200–206, 8–9.

³⁹ O. G. OEXLE (Anm. 31) 50; Anette HÖFER/Rolf REICHARDT, Art. Honnête homme, honnêteté, honnêtes gens. In: Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, hrsg. von Rolf REICHARDT und Eberhard SCHMITT, H. 7, München 1986, 7–73.

⁴⁰ O. G. OEXLE (Anm. 31) 40 f.

⁴¹ D. A. BINDER (Anm. 38) 200 f.

zer verurteilt worden. Damit dienten sie Nicolai als Kronzeugen für seine Forderung, Religionsfreiheit gegen kirchliche Orthodoxien durchzusetzen. Dem Aufklärer erschienen die Freimaurer als die neuen Tempelritter, obwohl er die These der historischen Kontinuität ablehnte⁴².

Die christlichen Rittersysteme in Frankreich, die auf dem Ordensgedanken fußten, brachten ein standesübergreifendes Lebensideal in die Freimaurerei ein; dieses wurde allerdings in Deutschland in neue ständische Differenzierungen umgeformt. Die *Strikte Observanz* war zwischen 1764 und 1782 die erfolgreichste Großloge der deutschen, ja der europäischen Freimaurerei. Mit ihrem überregional agierenden Inneren Orden setzte sie eine Elitenformation auf die örtlichen Johannislogen auf, die vorgab, sich in Organisationsstruktur und Ritualen am mittelalterlichen Tempelherrenorden zu orientieren⁴³. Die Gründer der *Strikten Observanz* aus der sächsischen Ritterschaft, möglicherweise von Ramsays ritterlich-christlicher Interpretation der Maurerei beeinflusst, hatte ursprünglich ein utopisches Projekt angetrieben. Sie träumten davon, in Nordamerika eine prä-demokratische Adelsrepublik nach dem Vorbild Polens oder der Lausitz zu errichten. Dort wollten sie den Tempelherrenorden frei von staatlich-absolutistischen Zugriffen wiederherstellen; das freimaurerische Logennetz sollte ihnen als materielle und personelle Basis dienen⁴⁴.

⁴² Vgl. Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Nicolai – Tiedemann – Herder. Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung. In: Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit, hrsg. von Anne-Charlott TREPP und Hartmut LEHMANN, Göttingen 2001, 397–448.

⁴³ Die Aufnahme eines Ritters (VI. Grad) vollzieht sich in einem mit lateinischen Formeln durchsetzten Rollenspiel zwischen *Heermeister* bzw. *Superior*, *Prior*, *Magister* und dem aufzunehmenden *Novizen*. Dieser legt die *Kleidung eines Freymaurers ab* und empfängt die *Kleidung eines Ritters*: Er schwört in einem heiligen Eid den Oberen des Ordens Gehorsam, wird mit Helm, Waffenrock, Degen und Ordenskreuz angekleidet, empfängt den Ritterschlag und erhält das Ordensschwert, seinen lateinischen Ordensnamen, die rote Halsschnur und den goldenen Ring. Lateinische Gebetsformeln beschließen die Sitzung des *Ritter-Capitels*. K. C. FEDDERSEN (Anm. 25) 143–158.

⁴⁴ F. LABBE (Anm. 37) 274; Herrmann SCHÜTTLER, *Geschichte, Organisation und Ideologie der Strikten Observanz*. In: *Quatuor Coronati Jahrbuch* 25 (1988) 159–175; DERS., *Zum Verhältnis von Ideologie, Organisation und Auswanderungsplänen im System der Strikten Observanz*. In: *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom utopischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution*, hrsg. von Monika NEUGEBAUER-WÖLK und Richard SAAGE, Tübingen 1996, 143–168; DERS., *Zwei freimau-*

Von diesen ursprünglichen utopischen Zielen abgesehen, war die hierarchische Ordensorganisation der *Strikten Observanz* attraktiv für das Geltungsbewußtsein der niederadlig-bürgerlichen Hof- und Staatsbeamtenelite. Als Ritter in den Inneren Orden aufgenommen werden konnten Adlige, Nobilitierte, die Söhne von Rittern sowie besonders verdiente Persönlichkeiten, bürgerliche Offiziere (vom Hauptmann aufwärts), sowie Staatsbeamte aus oberen Landesbehörden oder mit einem zivilen Rang, der dem militärischen Grad eines Obristen entsprach. Neben den *Rittern* bestand der Innere Orden aus der Klasse der *Armigeri*, die ohne Ritterschlag aufgenommen wurden. Die *Armigeri* setzten sich aus nichtadligen Akademikern zusammen, die – als Geistliche, Beamte, Gelehrte, Advokaten und Ärzte – wenigstens den Titel eines Rates führten.⁴⁵ *Ritter* und *Armigeri* waren auch durch die Kleidung äußerlich voneinander unterschieden. Beide gingen aber durch ein dreijähriges Noviziat, bevor sie in den Inneren Orden aufgenommen werden konnten. Diese begrenzt standesübergreifende Verheißung ist keineswegs pauschal als "Ritterspielerei"⁴⁶ abzutun, sie entsprach vielmehr dem Orientierungs- und Statusbedürfnis der Hof- und Staatseliten in den kleineren protestantischen Territorien des Reichs. Denn die *Strikte Observanz* suchte ihre 'Ritter' weit strenger zu disziplinieren als die rein dreigradige Johannismaurerei⁴⁷. Die ethische und standesüberschreiten-

rerische Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts im Vergleich: Strikte Observanz und Illuminatenorden. In: Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift Günter Mühlhpfordt, hrsg. von Erich DONNERT, Bd. 4, Weimar [u. a.] 1997, 521–544.

⁴⁵ Vgl. J. BAUER/G. MÜLLER (Anm. 25) 32.

⁴⁶ So noch Norbert SCHINDLER in seiner ansonsten wegweisenden Studie: Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimnisses in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft. In: Klassen und Kultur. Die sozialanthropologische Perspektive in der Geschichtsschreibung, hrsg. von Robert M. BERGDAHL [u. a.], Frankfurt a. M. 1982, 205–262, hier: 231.– Goethe spielt in *Aus meinem Leben*, im Abstand von mehreren Jahrzehnten, den ideellen Impetus der Rittergesellschaft bewußt herunter, an der er 1772 in Wetzlar teilgenommen haben will. Die *Rittertafel* der Reichskammergerichtsjuristen, deren Strukturen und Rituale nach Goethe durchaus der *Strikten Observanz* ähnelten, habe, als *romantische Fiktion*, allein der Erheiterung gedient. Johann Wolfgang von GOETHE, *Aus meinem Leben*. Dichtung und Wahrheit, 3. Tl., 12. Buch (1814). In: DERS., Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hrsg. von Erich TRUNZ, Bd. 9, 12. Aufl. München 1998, 531–533. Goethes späte Distanzierung von dem in den 1760er und 1770er Jahren virulenten Ideal einer neuen Ritterlichkeit wurde während seiner aktiven Zeit als Freimaurer in der *Strikten Observanz* vorbereitet. Vgl. J. BAUER/G. MÜLLER (Anm. 25) bes. 92–95, 111 f.

⁴⁷ N. SCHINDLER (Anm. 46) 231.

de Teilhabeverheißung einer neuen Ritterlichkeit richtete sich nie an alle Stände, nicht einmal an alle Milieus des Bürgertums. So waren Studenten in der *Strikten Observanz* nur zu den drei Johannisgraden zugelassen. Das Prestigebedürfnis der territorialen Funktionseleiten ist also als wesentliches Motiv für den Erfolg der *Strikten Observanz* einzubeziehen. Es ist bezeichnend, daß Adolf Freiherr von Knigge das Adelsideal für die mittleren Existenzen des Bürgertums umformte, den Hofmann quasi verbürgerlichte⁴⁸ – *nachdem* er sowohl von der Freimaurerei als auch vom Geheimbund der Illuminaten enttäuscht worden war.

III. Inhalte: Freimaurerei als Gegenentwurf zur ständischen Gesellschaft?

Die Höfe der frühen Neuzeit waren nicht nur Zentren der Macht, sondern auch Orte der Sinnsuche. Je nach Neigung und Tradition orientierten sich Fürsten und ihre Gelehrten stärker an kirchlich-orthodoxen oder nichtchristlich-hermetischen Sinnangeboten. Alchemie, Kabbalistik, Astronomie und Theosophie versprachen 'höhere Erkenntnis' jenseits des allgemein zugänglichen Wissens. Die höfische Kunstkammer sollte die Welt im Kleinen abbilden. Die Micro-Macrokosmos-Entsprechungen deuteten auf eine vielfältig gestufte Ordnung der Natur, die Ungleiches umfaßte und zu einer Einheit zusammenschloß. Dadurch wurde sie *ordo*. Dieses Ordo-Denken ging in die Freimaurerei ein, die höheres Wissen über die Bauprinzipien des Kosmos verheiß. Die Logen richteten diese Verheißung jedoch nicht nur an den Gelehrtenstand. Der esoterische Entwurf der Freimaurerei war prinzipiell ständeüberschreitend und wurde dadurch zur Utopie, deren Einlösung nicht gänzlich ausgeschlossen schien. Neu an den Logen im Gegensatz zu den Akademien oder gelehrten Gesellschaften war zudem ihre Methode: die Vermittlung 'höherer' Erkenntnis durch ein festes Ritual. Der geheimgehaltene Innenraum der Loge war der Ort, in dem die Mitglieder 'Höheres Wissen' nicht in erster Linie mündlich und schriftlich konsumierten, sondern es zeichenhaft in einem Prozeß von Erleuchtungserlebnissen zu *erfahren* glaubten. Neu war zudem, daß die Logen die

⁴⁸ O. G. OEXLE (Anm. 31) 52.

Sinnsuche der Gelehrten, das Streben nach den Bauprinzipien des Kosmos und sein Verhältnis zum Menschen, mit der charakterlichen und moralischen Bildung des Selbst verbunden. 'Höheres Wissen', die hermetische Kette der Weisen seit dem antiken Gott Hermes Trismegistos, verband sich mit der Verheißung von Selbsterkenntnis und Selbstveredelung. Die Logenbrüder konnten sich im doppelten Sinn als Elite der Eingeweihten von der Außenwelt abgrenzen – ausgezeichnet durch Erkenntnis der Welt *und* durch Selbsterkenntnis⁴⁹.

Die Geheimhaltung der Logen schuf einen Innenraum, in dem an utopischen Zielprojektionen 'gearbeitet' werden konnte. Nicht nur in den Hochgradsystemen wie der *Strikten Observanz*, sondern auch in den dreigradigen Johannislogen war die utopische Zielsetzung nicht primär politischer, sondern ursprünglich esoterischer Natur. Freimaurer zielten nicht auf die Umgestaltung der Außenwelt, der ständischen Gesellschaft, sondern auf den Eintritt in das Lichtreich. Sie trieben also die Auflösung der ständischen Gesellschaft nicht bewußt voran. Vielmehr spiegelten sich innerhalb der Freimaurerei die politischen, geistigen und kulturellen Wandlungsprozesse der Jahrzehnte vor und nach 1800⁵⁰. So erhoben beispielsweise die Leipziger Freimaurer während der napoleonischen Besatzung den Patriotismus, die Liebe zum sächsischen Vaterland und die Loyalität zu dessen Fürstenhaus, zum höchsten Wert. Damit wandten sie sich, auch als Reaktion auf die vor und seit der Französischen Revolution massiv kursierenden Verschwörungstheorien, vom kosmopolitischen Ideal der Aufklärung ab⁵¹.

⁴⁹ Vgl. Klaus-Jürgen GRÜN, Geistesgeschichtliche Quellen der Freimaurerei – die Übermittlung esoterischen 'Höheren Wissens'. In: *Geheime Gesellschaft* (Anm. 10) 79 f.; O. G. OEXLE (Anm. 31) 35; Monika NEUGEBAUER-WÖLK, "Höhere Vernunft" und "höheres Wissen" als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung. In: *Aufklärung und Esoterik*, hrsg. von Monika NEUGEBAUER-WÖLK unter Mitarbeit von Holger ZAUNSTÖCK, Hamburg 1999, 170–210.

⁵⁰ Vgl. Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Zur Konzipierung der bürgerlichen Gesellschaft. Freimaurerei und Esoterik. In: *Geheime Gesellschaft* (Anm. 10) 80–89; DIES., Die Geheimnisse der Maurer. Plädoyer für die Akzeptanz des Esoterischen in der historischen Aufklärungsforschung. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 21 (1997) H. 1, 15–32; Florian MAURICE, Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei. In: *Aufklärung und Esoterik* (Anm. 49) 274–287.

⁵¹ Vgl. Robert BEACHY, *Recasting Cosmopolitanism: German Freemasonry and Re-*

Die eingangs zitierte Deutung, die die Freimaurerei treffend in den Formierungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft einzupassen scheint, läßt sich nur dann vertreten, wenn man die dreigradige Johannismaurerei als die eigentliche Freimaurerei betrachtet und diese als 'rational' im modernen Verständnis begreift. Aus dieser Perspektive, welche freimaurerische Forscher der 'humanitären' Richtung häufig einnehmen, werden diejenigen Hochgradsysteme als 'Verirrung' gekennzeichnet, die wesentlich ausgeprägter christlich-mystische, alchemistische und kabbalistische Versatzstücke in die Rituale integrierten⁵². Dabei übersehen sie oft, daß auch die Johannismaurerei sinnliche Vermittlungsstrategien und esoterische Inhalte bereithält.

Formen und Methoden: Ritual und Zeremoniell

Zahlreiche Parallelen zwischen der Freimaurerei und der höfischen Gesellschaft fallen ins Auge. So wurden die Anreden bzw. Titel der Logenbeamten bis zum Ende der *Strikten Observanz* zumeist auf französisch geführt – der Meister vom Stuhl hieß etwa *Très Vénérable Maître en Chaire*. Gewichtiger sind jedoch strukturelle Analogien.

Das Ritual der Logen unterscheidet sich je nach System in gewissen Details, stimmt aber in den ersten drei Graden im wesentlichen überein, wenngleich seine symbolischen Konnotationen unterschiedlich ausgelegt werden⁵³. In einer permanenten Grenzüberschreitung umfaßt es die Vorbereitung und die weihevollere Initiation des Adepten, seine symbolischen Reisen, den Ausschluß und folgenden Einschluß in die 'Bruderschaft' sowie das Hantieren mit den und das Ausdeuten der symbolischen Werkzeuge. Während seiner Erhebung in den Meister-

gional Identity in the Early Nineteenth Century. In: *Eighteenth-Century Studies* 33/2 (1999) 266–274.

⁵² Diese Tendenz auch bei einem der besten 'profanen' Kenner freimaurerischer Innenwelten: D. A. BINDER (Anm. 19) 144 f. Kritisch gegen die Tendenz, einen "rationalen Kern des freimaurerischen Geheimnisses gegen seine 'irrationalen' Erscheinungsformen auszuspielen", bereits N. SCHINDLER (Anm. 46) 231.

⁵³ F. MAURICE (Anm. 50) 275. Vgl. auch Dieter A. BINDER, *Die diskrete Gesellschaft. Geschichte und Symbolik der Freimaurer*, 2. Aufl. Graz [u. a.] 1995, 137–208 (mit ausführlichen Zitaten aus Ritualtexten und Katechismen).

grad wird der Geselle symbolisch in ein magisches Spiel zwischen Tod und Auferstehung gezogen, in dem er seine sinnliche Existenz überwinden und eine neue, höhere Vernunft erlangen soll. Diese Prozesse vollziehen sich in einem festgelegten Wechselgespräch zwischen dem Meister vom Stuhl, den Logenbeamten und dem jeweiligen Initianden. Das Gespräch wird von vorgegebenen symbolischen Handlungen begleitet. Die Ritualisierung des Logenlebens vollzog sich seit den 1720er Jahren in England und seit den 1730er Jahren auf dem europäischen Kontinent⁵⁴. Das freimaurerische Ritual ist Teil eines Zeremoniells, das die Gesamtinszenierung einer Logenversammlung regelte, inklusive der Einrichtung des 'Tempels', des Einzugs der 'Brüder', der Musikbegleitung und der Vorträge zwischen den rituellen Handlungen. Dafür hatte nicht nur die Weimarer Loge einen *Bruder Ceremoniario*, also einen Zeremonienmeister⁵⁵.

Der fürstliche Haushalt bzw. Hofstaat galt als Nukleus des gesamten Landes. Das höfische Zeremoniell steuerte die Inszenierung und Platzierung der Hofgesellschaft um die fürstlichen Zentralpersonen herum. Es sollte die Ordnungsprinzipien der ständischen Gesellschaft, also letztlich die von Gott gesetzte Ordnung, bestätigen und befestigen. Es war zuvorderst ein Zeichensystem, das den Mitgliedern der Hofgesellschaft bestimmte Funktionen zuwies und ihre Binnenbeziehungen im Raum definierte. Der Fürst war in dieses System integriert, konnte das Zeremoniell zwar verringern oder bei bestimmten Gelegenheiten aussetzen, sich seinen Wirkmechanismen jedoch nicht grundsätzlich entziehen. Wie das Hofzeremoniell eingehalten und ausgestaltet wurde, resultierte aus dem Rang eines Fürstenhofes innerhalb der "höfischen Gesellschaft" des Reiches und Europas; zugleich formulierte es einen

⁵⁴ Für die formative Phase der Freimaurerei im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert sind die Quellen dünn. Vgl. die Archäologie der schottisch-englischen Formierungsprozesse bei David STEVENSON, *The first freemasons. The early Scottish lodges and their members*, Aberdeen 1988; DERS., *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century, 1590–1710*, Cambridge 1996. Im Schottland des 17. Jahrhunderts traten vereinzelt Nichthandwerker Bauzünften bei. In ihren Versammlungen erörterten sie esoterisch-spiritualistische Inhalte. In Deutschland läßt sich dagegen ein 'Unterwanderungsprozeß' der bauhandwerklichen Gilden und Zünfte nicht nachweisen. Französische und englische Einflüsse auf die frühe deutsche Freimaurerei analysiert, notgedrungen spekulativ, F. LABBE (Anm. 37).

⁵⁵ Protokollbuch (Anm. 4) Bl. 26.

Ranganspruch. Allerdings ist Zeremoniell nicht mit Prachtentfaltung gleichzusetzen; es gab zeremonielle Höfe, die sich kaum luxuriöse Feste und Kostüme leisten konnten oder wollten⁵⁶. Generell waren der personelle, materielle und zeitliche Umfang eines 'wohlanständigen' Zeremoniells im 17. und 18. Jahrhundert zwischen den Höfen umstritten. Um verbindliche Normen zu schaffen, formierte sich im Alten Reich um 1700 die Zeremonialwissenschaft. Seit den 1730er Jahren rief sie eine Legitimationskrise des Zeremoniells aus⁵⁷.

Zeitgleich entstand 1737 die erste deutsche Loge in Hamburg, ab 1741 fanden die ersten thüringischen Logenzusammenkünfte in Schloß Molsdorf statt. Freimaurer wiesen dem Zeremoniell im Binnenraum der Loge neue Funktionen zu und legitimierten es dadurch, indem sie das Ritual als Erkenntnismethode überhöhten. Das freimaurerische Zeremoniell, so meine These, war gleichsam eine Fortentwicklung des höfischen Zeremoniells, als sich dieses in einer Legitimationskrise befand. So ist zu beobachten, daß Aufklärer, die das 'starre', steife höfische Zeremoniell kritisierten, sich selbst in der Loge einem festen Ritual unterwarfen. Ohnehin kamen dem esoterischen Geheimkult der Freimaurerei Ausdrucksformen der höfischen Gesellschaft entgegen, etwa deren "in Verkleidungssucht, Theaterleidenschaft und Maskerade zum Ausdruck gebrachter Hang zur temporären Selbstmystifikation". Diese Selbstmystifikation entlastete von den "entindividualisierenden Zwängen des Zeremoniells"⁵⁸, paßte sich aber in das Ensemble höfischer Repräsentationsformen nahtlos ein.

Das freimaurerische Ritual verband die Plazierung des Logenmitglieds im Raum mit einer Handlungsanweisung. Das persönliche Erleben des Logenmitglieds fügte sich in eine rituelle Festordnung organisch ein,

⁵⁶ Jeroen DUINDAM, *Ceremony at Court: Reflexions on an Elusive Subject*. In: *Francia* 26/2 (1999) 131–140; Aloys WINTERLING, *Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit. Forschungsprobleme und theoretische Konzeptionen*. In: *Residenzkultur* (Anm. 22) 29–42.

⁵⁷ Vgl. Volker BAUER, *Hofökonomie. Der Diskurs über den Fürstenhof in Zeremonialwissenschaft, Hausväterliteratur und Kameralismus*, Wien [u. a.] 1997; Miloš VEC, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation*, Frankfurt a. M. 1998.

⁵⁸ N. SCHINDLER (Anm. 46) 210.

welche die Logenmitglieder in einem Akt der kollektiven Erfahrung integrierte. Die jeweilige Aufnahme, Beförderung oder Erhebung bezog sich zwar auf eine Person im Zentrum, alle anwesenden Logenmitglieder hatten jedoch daran teil – und sei es, daß sie in einer meditativen Grundhaltung den mitunter Jahrzehnte zurückliegenden Akt der eigenen Initiation nachvollzogen und vertieften⁵⁹. Diese kollektive Erfahrung wurde durch das gemeinsame Beschweigen hergestellt, zumal das individuelle Initiationserlebnis ohnehin nicht allgemeingültig zu formulieren war. Das Ritual immer wieder zu wiederholen hieß, bestimmte Verhaltensmuster einzuüben. Das Ritual der Freimaurer erhielt so eine ähnliche Funktion, wie sie Norbert Elias dem höfischen Zeremoniell zuschrieb: Dieses habe den Höflingen Affektkontrolle und wohlanständiges Verhalten anezogen⁶⁰.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden die zeremoniell reglementierten höfischen *Divertissements* durch die *Plaisirs* im kleineren Kreis ergänzt. Zunächst wollten sich die fürstlichen Personen dabei von den Amtspflichten und von den zeremoniösen Festlichkeiten erholen. Zunehmend wurden den *Plaisirs* jedoch aufklärerische Perfektibilitätsansprüche zugeschrieben. Lessing, Wieland oder Schiller wiesen dem Theater bereits nationalpädagogische Aufgaben zu – es sollte einer allgemeinen "Versittlichung und Geschmacksbildung"⁶¹ dienen. Parallel installierten viele Höfe sogenannte "Liebhabertheater", in denen die Hofgesellschaft, mitunter die fürstlichen Personen selbst, als Laiendarsteller gemeinsam mit professionellen Schauspielern auftraten. *Mâitres de plaisirs* wie Goethe erhofften weniger vom Stoff der meist leichten Komödien, sondern von der Einübung einer anderen Rolle als derjenigen der fürstlich-adligen Zentralperson einen persönlichkeitsbildenden Effekt⁶². Diese weniger zeremoniösen *Plaisirs* ersetzten jedoch zu keiner

⁵⁹ Vgl. analog Stefan-Ludwig HOFFMANN, Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft, 1840–1918, Göttingen 2000, 217–232.

⁶⁰ Jeroen DUINDAM, Norbert Elias and the early modern European court, Amsterdam 1994; DERS., Norbert Elias und der frühneuzeitliche Hof. Versuch einer Kritik und Weiterführung. In: Historische Anthropologie 6 (1998) 370–387.

⁶¹ Ute DANIEL, Hoftheater. Zur Geschichte des Theaters und der Höfe im 18. und 19. Jahrhundert, Stuttgart 1995, 461.

⁶² F. LABBE (Anm. 37) 265, hebt die strukturellen Verbindungen zwischen (Hof-) Thea-

Zeit generell zeremonielle Reglements, die vor allem bei der fürstlichen Tafel, bei zentralen Festivitäten, Trauerfällen und hohen Besuchen weiterhin galten. Gleichwohl vollzog sich im Alten Reich der Aufstieg der durch ein festes Ritual strukturierten Freimaurerlogen zur erfolgreichsten Sozietätsform zu der Zeit, als Fürsten begannen, Teile des höfischen Alltags und auch der Unterhaltungsformen vom Zeremoniell auszusparen⁶³.

An den Höfen war das durch das Zeremoniell einzuübende 'wohlanständige' Verhalten, erst im 19. Jahrhundert eindeutig als Etikette bezeichnet, standesgebunden. Das freimaurerische Ritual sollte jedoch standesübergreifende Normen eines tugendhaften Verhaltens einüben. Es sollte eine enge Kontaktaufnahme sozial ungleicher Freimaurer verhindern; "das Ritual trat an die Stelle des höfischen Protokolls". Zudem entsprach es in gewisser Weise höfischen Festformen, die in einem feierlichen Rahmen Disziplin herstellen sollten⁶⁴. Dagegen kann für die ständisch homogenen Logen des *Mops-Ordens* das "Ritual als Spiel an sich" interpretiert werden. Es wird "zum Spiel der Geschlechter, zur höfisch verfeinerten Form eines Schäferspiels"⁶⁵. Im *Mops-Orden* bezog sich der disziplinierende Charakter des Rituals allein auf die Einübung standesspezifischer, geschlechtsübergreifender Tugenden. In den Freimaurerlogen bildete es dagegen gleichsam eine "spielerische Voraussetzung für die sozialintegrative Funktion der Logen", es legitimierte die standesübergreifende Geselligkeit der Freimaurer⁶⁶.

ter und freimaurerischem Ritual hervor.

⁶³ Vgl. Aloys WINTERLING, *Der Hof der Kurfürsten von Köln 1688–1794. Eine Fallstudie zur Bedeutung "absolutistischer" Hofhaltung*, Bonn 1986.

⁶⁴ D. A. BINDER (Anm. 38) 200 f.

⁶⁵ D. A. BINDER (Anm. 19) 151 f.

⁶⁶ Ebd., 152 f. Die Grenzen im sozialintegrativen Anspruch zwischen *Mopsorden* und Freimaurerlogen werden dort durch die übermäßige Betonung des verbindenden "Spieltriebs" zu stark verwischt. Vgl. D. A. BINDER (Anm. 38) 206: Das Ritual "bildete gleichzeitig den Rahmen für die Einübung in den Umgang des aufstrebenden selbstbewußten Bürgertums mit den Repräsentanten der alten Oberschicht". Fragwürdig scheint hier die fehlende Grenzziehung zwischen Arkanum und Gesellschaft: In spielerischer Form sei so eine "neue Gesellschaft erprobt" worden.

Das Ritual bildete den Rahmen für einen Erziehungsprozeß, der nicht an staatliche und kirchliche Autoritäten gebunden war. Dem Prinzip der Einübung durch Wiederholung eines statischen Rituals entsprachen eine hohe innere Organisiertheit und ein umfangreiches Reglement für alle Verhaltensweisen des Maurers, nicht nur innerhalb der Loge⁶⁷. Deren Binnenraum wurde geschaffen durch eigene Zeitstrukturen – die Loge öffnete um *Hochmittag* und schloß um *Hochmitternacht*, unabhängig von der realen Zeit. Mit der Verschwiegenheit über die Logengebräuche, die Interesse wie Verdächtigungen nach sich zog, konstituierten sich Freimaurer als neue Elite. Der Anspruch auf soziale Integration war indes auf den Binnenraum begrenzt und hatte in der Praxis klare Grenzen.

Arbeit und Fest

Die beiden freimaurerischen Zentralkategorien Arbeit und Fest gelangten im 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in ein präzise aufeinander bezogenes Verhältnis, das die Beziehung zwischen Freimaurerei und höfischer Gesellschaft genauer beschreiben läßt. Das freimaurerische Fest war in den Logen der Residenzstädte seit den 1740er Jahren eine Veranstaltung *sui generis*. Vor allem in den mitteldeutschen Residenzstädten paßten sich die Freimaurerfeste in die örtlichen höfischen Repräsentationsformen ein. Zumal bei den Festen zu Ehren der fürstlichen Familie waren freimaurerisches und höfisches Zeremoniell schwer auseinander zu halten. Norbert Schindler hat dies am Beispiel des Johannisfests 1753 in Bayreuth detailliert beschrieben, als sich die Hofloge mit der Stadtloge vereinigte⁶⁸. Die Fürsten versuchten, sich von dieser chamäleonischen Vereinnahmungsstrategie der Logen ihrerseits zu distanzieren, indem sie etwa freimaurerische und herrschaftliche Tafeln trennten. Denn das freimaurerische Fest war nur noch vordergründig auf die Person des Fürsten konzentriert. Vielmehr strukturierte nun die freimaurerische Symbolik und Rhetorik den "Raum des Fest-

⁶⁷ Vgl. Florian MAURICE, *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin*, Tübingen 1997, 157.

⁶⁸ N. SCHINDLER (Anm. 46) 212.

akts". Die Logen eigneten sich die höfischen Kulturformen an und deuteten sie gleichermaßen um, indem sie den Ablauf der Feste als Musterbild eines tugendhaften kollektiven Verhaltens beschrieben⁶⁹. Ihre veröffentlichten Festbeschreibungen erteilten der höfischen Gesellschaft somit subtiler und langfristig wirkungsvoller eine moralische Lektion, als es eine polemische oder satirische Hofkritik vermochte. Somit nutzten die Logen Herrschernähe und höfische Formen, um Sozialprestige zu gewinnen, verpaßten sich damit jedoch gleichzeitig ein überlegenes Selbstverständnis, das für die Hof- und Staatselite besonders attraktiv war.

Nun mag man einwenden, daß es für die Logenmitglieder in einer Residenzstadt ein leichtes gewesen sei, bei den seltenen öffentlichkeitswirksamen Akten im höfischen Rahmen vorbildliches, maßvolles und tugendhaftes Verhalten an den Tag zu legen. In der Tat ist damit das Spektrum von Arbeit und Fest, von Alltag und Exzeß, von Regel und Regelübertretung nicht ausgefüllt. Auch eine gewöhnliche 'Tempelarbeit' abseits der höfischen Feste wurde häufig mit einer Tafelloge feierlich abgeschlossen. Ursprünglich war die Tafelloge nicht von der vorhergehenden "Arbeit" gesondert; "labour and refreshment" bildeten einen Vorgang. Die Trinksitten dienten vor allem der Ordnung bei Tische. Aus der französischen Freimaurerei wurde schon früh (1738) in Deutschland ein militärisches Reglement des Trinkablaufs eingeführt. Die Flasche hieß Pulvertonne, der Wein rotes Pulver, der Trinkbecher Kanone. Eine Enthüllungsschrift über Logengebräuche aus dem Jahr 1745 beschreibt den rituellen Ablauf des Trinkens: *Wenn man Ceremonien mässig trinket, so saget man: Ergreift das Pulver. Ein jeder stehet auf, und der Ehrwürdige saget: Ladet. Hierauf schenket ein jeder Wein in seinen Becher. Hierauf saget man: Ergreifet Euer Gewehr - - - Schlaget an - - - Feuer*⁷⁰. Die *Gesundheiten* (Toasts) bei der Tafelloge wurden dem König (in Frankreich) bzw. der Landesherrschaft (in Deutschland), dem Mei-

⁶⁹ Ebd., 215.

⁷⁰ G. L. C. PÉRAU (Anm. 18) 27.

ster vom Stuhl sowie den Logenbrüdern dargebracht. Der Ablauf ähnelte stark den *Gesundheiten* bei der fürstlichen Tafel⁷¹.

In ihrem Binnenraum, dem Arkanum, führten die Logen also Formen des höfischen Fests weiter, reglementierten sie durch das Ritual und kleideten sie in die Sprache des Militärs. Ebenso wie Hofstaat und Jägerei war das Militär direkt dem Fürsten unterstellt. Soldaten und Offiziere waren einem rigiden Verhaltenskodex unterworfen; die notwendige Disziplin war nicht nur der Funktionalität des Apparats geschuldet, sondern sollte das 'wohlanständige' Verhalten aller Ränge und Stände garantieren. Damit konnten sich nichtadlige Soldaten in die ursprünglich adlige Domäne des Militärs einfügen. Der militärische Drill und die Befehlssprache bei der Tafelloge entstammten bezeichnenderweise der Artillerie – der Waffengattung, die weit weniger standeshomogen war als die vorwiegend adlige Kavallerie, die sich als *equites* (Ritter = Reiter) und somit als ständische Elite verstand. Indem die Tafellogen ein quasi-militärisches Zeremoniell aus der Artillerie erhielten, übernahmen sie diesen Zug zur standesübergreifenden Homogenisierung des Verhaltens.

Die frühen englischen und deutschen Freimaurerlogen hatten ihre Trink- und Eßsitten offensiv als Gelage beschrieben; die "Freude an der Schlemmerei" überlagerte sich mit dem Ideal "einer altruistischen Brüderlichkeit". Das ausgeklügelte Trinkritual der Tafellogen konnte ursprünglich reichlichen Alkoholkonsum bequem legitimieren. Ab den 1740er Jahren begannen die Logen jedoch, die strenge Abfolge von Toasts und kollektiven Trinkeinlagen "in den Dienst der neuen Maßhalte-Moral zu stellen"⁷². Die festen Formen führten wiederum zu einem allgemeinen Zwang zum Trinken über den persönlichen Bedarf hinaus. Dieser Exzeßzwang wurde rationalisiert, indem Freimaurer das kontrolliert-exzessive Trinken in ethische Kategorien umdeuteten. Insofern scheinen sich Beobachtungen allgemeiner Festtheorien am Beispiel der Freimaurerei zu bestätigen, nach denen Feste ohne die Dialektik

⁷¹ Ebd.; T. BAUER (Anm. 13) 80.

⁷² N. SCHINDLER (Anm. 46) 240 f. Vgl. auch die *Älteste Gesetzessammlung der Großloge zu den 3 Weltkugeln* von 1740, zitiert bei Gustav PÖSCHE, *Die Tafelloge*, Berlin [1926], 4.

von Ordnung und ihrer Übertretung (Exzeß) nicht denkbar sind. Das Fest lebt vom Abschütteln von Ordnungen, während seine stabile Gesamtstruktur dieses Abschütteln wiederum in eine neue Ordnung überführt⁷³.

Trotz aller Disziplinierungsstrategien wurden um die Mitte des 18. Jahrhunderts, also seit dem Erfolgsgang der Freimaurerei in Deutschland, "Kulthandlung und geselliger Teil immer mehr als Widerspruch empfunden und voneinander getrennt"⁷⁴. Die christlichen Rittersysteme, die seit den 1740er Jahren die Freimaurerei der drei ersten Grade überwölbten, führten die Vorstellung der Agape, des Liebesmahls, in die Tafelloge ein. Diese *unio mystica* variierte "Vorstellungen des gemeinsamen Opfergenusses, aus dem sich die Blutsbrüderschaft ableitet". In christlichen Systemen und im Rosenkreuzer-Grad des Schottischen Ritus bewahrte sich diese religiöse Färbung. Das Mahl galt als Opferhandlung und mystische Vereinigung⁷⁵. Die Opfermahlzeit bekräftigte die soziale Gemeinschaft, die sich in der kollektiven Erinnerung eines Mythos konstituierte. Der Bruderschaftsgedanke verweist wiederum auf das Ordensmodell. Der Gedanke, daß sich die Brüder im Genuß des Weines, dem Sinnbild des Blutes, vereinigten, war jedoch bereits in den Tafellogen der frühen Johannislogen vertreten⁷⁶. In der Weimarer Loge dominierte freilich vordergründig die höfische Festtradition, die sich anlässlich der Aufnahme Carl Augusts am 5. Februar 1782 besonders ausgeprägt zeigt: Nach der 'Arbeitsloge'

⁷³ Vgl. Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik, hrsg. von Michael MAURER, Köln [u. a.] 2004.

⁷⁴ N. SCHINDLER (Anm. 46) 239.

⁷⁵ E. LENNHOF/O. POSNER/D. A. BINDER (Anm. 9) 827. Der Freimaurer August Horneffer band noch 1916 die Symbolik des gemeinsamen Mahls bzw. Bundesmahls in eine historisch-mythologische 'Ur'-Geschichte der Verbrüderungshandlungen ein: "Eucharistie und Agape waren bei den Urchristen offenbar ein und dasselbe. Die Scheidung vollzog sich erst allmählich". August HORNEFFER, Symbolik der Mysterienbünde, München 1916, 169.

⁷⁶ Historische Verteidigung der Freymaurer-Gesellschaft. In: Der sich selbst verteidigende Freymäurer oder Sammlung unterschiedlicher wohlverfassten Schriften, welche einige Mitglieder dieses Ordens selbst zu dessen Verteidigung herausgegeben: nebst einer vorläufigen historischen Nachricht von dieser vortrefflichen Gesellschaft, Frankfurt a. M./Leipzig 1744, 121-171. Vgl. dazu Klaus BORCHERS, Die Tafelloge. In: Willicher Hefte zur Freimaurerei 5 (1991) 2.

verfügten Sich die hohen Anwesenden nebst sämtlicher Brüder hinunter in den großen Saal an eine wohl illuminierte Tafel, feuerten an derselben ihre Canonen in der hergebrachten Ordnung und unter solchen die erste auf das höchst unverrückte Wohl ihres aufgenommenen Durchlauchtigsten und lebenswürdigsten Bruders mit einem von dem Sehr Ehrwürdigen Bruder Bertuch dazu gefertigten Gesang, einer sanften Musick und auf allen Gesichtern sichtbarer Freude ab, und beschloßen hoch Mitternacht diese äußerst vergnügt gehaltene feyerliche Tafel Loge nach dem gewöhnlichen Rituale⁷⁷.

Die Wechselbeziehung zwischen Arbeit ('Tempelarbeit') und Fest (Tafelloge) konstituierte also die Logenversammlung und strukturierte ihren Ablauf. Nach 1800 wurde der Begriff Arbeit stärker ethisch konnotiert. Die 1808 neu eröffnete Weimarer Loge 'arbeitete' nun nicht mehr nach dem Tempelherren-System der zerbrochenen *Strikten Observanz*, sondern führte das neue Ritual des Hamburger Theaterdirektors Friedrich Ludwig Schröder ein⁷⁸. Dieses verabschiedete die Vorstellung, tatsächliches 'geheimes Wissen' stufenweise in höheren Graden vermitteln zu können; Schröder lenkte die rituelle Logenarbeit allein auf die Selbsterkenntnis und Selbstveredelung des Einzelnen. Dieser sollte sich in die Gemeinschaft der Brüder einfügen und damit die Gesellschaft zur *Humanität* führen⁷⁹. Mit dieser Leerformel, die schon Aufklärer wie Neoklassizisten gleichermaßen mit eigenen Wertvorstellungen gefüllt hatten, lud sich der Begriff der Arbeit nun quasi-sakral auf. Moralität schwang sich in der 'humanitären' Freimaurerei zur Ersatzreligion auf. *Arbeit am Tempelbau der Humanität* wurde zur Kulthandlung: Eine feierliche Handlung wurde als *Arbeit* hyperstasiert und diese zugleich als Mysterium sakralisiert⁸⁰.

⁷⁷ Protokollbuch (Anm. 4) Eintrag vom 5. 2. 1782, Bl. 49–50.

⁷⁸ Vgl. Ritual des Gesellen- und Meistergrades. Friedrich Ludwig Schröders Ritual von 1801, neu hrsg. von der Loge "Absalom zu den drei Nesseln" (Nr. 1) i. Or. Hamburg, [Frankfurt a. M. 1966].

⁷⁹ Vgl. Florian MAURICE, Reformen der Freimaurerei um 1800. In: Geheime Gesellschaft (Anm. 10) 205–209.

⁸⁰ E. LENNHOF/O. POSNER/D. A. BINDER (Anm. 9) 84.

Die Überhöhung des Arbeitsgedankens veränderte nach 1800 das Verhältnis zwischen Arbeit und Fest. Die Tafelloge wurde nun endgültig zum "refreshment" herabgestuft, bei dem gesittetes Trinkverhalten und brüderliche Konvivalität durch ein Ritual gesichert werden sollten. Hinzu kam, daß das Schrödersche System mit dem Ordensgedanken und einer einseitig christlichen Ausrichtung des Rituals brach. Die Vorstellung des Liebesmahls, einer mystischen Vereinigung als eigentlicher Höhepunkt des brüderlichen Zusammenseins, ließ sich nur noch in den christlichen Hochgradsystemen deutlich vertreten⁸¹. Nach 1800 wurde die Arbeit zum eigentlichen Fest. Tafellogen fanden nun in der Regel vor allem bei besonderen Anlässen wie dem Stiftungsfest oder dem Johannistfest statt, während die 'Tempelarbeiten' häufig mit 'Brudermahlen' abschlossen, die ohne rituelle Form ablaufen. Zu den Logenfesten etablierten sich im Gegenzug besondere *Festarbeiten*⁸².

Die Logen begannen nicht nur ihre vermeintlichen, mythenumwobenen Vorläufer in den Bauhütten und Ritterorden, sondern auch ihre eigene Logengeschichte historisch zu sehen⁸³. Damit erhielten das jährliche Stiftungsfest und die Trauerloge die Funktion, eine kollektive Erinnerung der Loge zu konstruieren und einzuüben. In Weimar fiel das Stiftungsfest mit dem Geburtstag der 1807 verstorbenen Protektorin und Namenspatronin Anna Amalia zusammen. Freimaurerische Symbolik und Rituale boten sich für die Gedächtnisproduktion bzw. Erinnerungsarbeit in hervorragender Weise an. Vor allem Goethe und Wieland nutzten die freimaurerische Mnemotechnik, um das Andenken an

⁸¹ Vgl. G. PÖSCHE (Anm. 72) 3, mit Zitat aus dem Tafellogen-Ritual der Großen National-Mutterloge *Zu den drei Weltkugeln*. Vgl. auch das gemeinsame Gebet der Schottischen Meister. In: Ritual der Tafel-Loge im Schottengrade [Große National-Mutterloge *Zu den drei Weltkugeln*], Berlin 1911, 2: *Allmächtiger, dem Legionen Sterne flammen [...] / Du segnest, was da lebt, mit deiner Gnade; / Aus deiner offenen, milden Vaterhand / Empfängt der Mensch auf seinem Pilgerpfade / Kraft für den Leib und Licht für den Verstand. / O gib, daß beides sich hier freundlich eine, / Und weihe dieses Mahl zu deinem Opferhaine.*

⁸² K. BORCHERS (Anm. 76) 5.

⁸³ F. MAURICE (Anm. 79) 207. Vgl. auch Karl Christian Friedrich KRAUSE, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurer-Brüderschaft*, Dresden 1813. Handexemplar Krauses mit handschriftlichen Notizen: Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena: 8.Ph.X,78/133. Dazu Siegfried WOLLGAST, *Karl Christian Friedrich Krause und die freimaurerische Historiographie um 1800*. In: *Geheime Gesellschaft* (Anm. 10) 210–213.

die formative Phase eines Weimarer 'Museumshofs' zu bewahren und umzuformen. Damit bezogen sie die Loge in ihr Programm ein, Weimar zum literarisch-künstlerischen Mittelpunkt einer deutschen Kulturnation zu stilisieren. Die *Festarbeit* wurde zur Arbeit am kollektiven Gedächtnis der Loge und der Nation genutzt. Besonders elaboriert wurde dafür das Zeremonial für die Trauerlogen, das jährliche Gedenken an die verstorbenen Logenbrüder⁸⁴.

Mit dem Arbeitsgedanken erhoben die Logen das persönliche Verdienst zum Ethos. Damit nahmen sie zentrale Topoi der Adelskritik auf: Die Standesvorrechte des Adels führten zu Untätigkeit und Unproduktivität. Schon die Utopien eines Thomas Morus oder Erasmus hatten die Pflicht zur Arbeit als Basis für eine egalitäre Gesellschaftsordnung angesehen. Vorbild war wiederum die monastische *vita communis* mit dem Ideal der Brüderlichkeit⁸⁵. Die Freimaurerei überwand die Standesvorrechte durch den Gedanken der Arbeit, mittels derer die Logenbrüder die Tugend der Humanität tätig erwerben könnten. Die Leerformel *Humanität* wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts mit weiteren, nun explizit als 'bürgerlich' definierten Tugenden aufgefüllt. Die Logen verstanden sich seit dem Vormärz immer stärker als Einübungsstätten von 'Bürgerlichkeit' als einem kulturellen Wertekanon, der sich unter anderem aus den Tugenden Moralität, Innerlichkeit, 'Bruderliebe', Selbstbildung durch Fleiß, Vaterlandsliebe und Loyalität zum Staat zusammensetzte. Die weiterhin praktizierte Abschottung des Logenlebens gegenüber einer interessierten Öffentlichkeit sollte nun der Vertrauensbildung der Logenmitglieder untereinander dienen, die sich als Keimzelle einer Verbrüderung der Menschheit verstanden⁸⁶. Die sich an die 'Arbeit' anschließende Festkultur der Logen entwickelte sich dadurch zunehmend zur Geselligkeit eines bürgerlichen Vereins. Diese Entwicklung war im 18. Jahrhundert angelegt gewesen, jedoch durch

⁸⁴ J. BAUER/J. BERGER (Anm. 20) 259–270. Siehe auch Lutz NIETHAMMER, Historisches Gedächtnis und Identität. In: "Mitteldeutschland". Begriff – Geschichte – Konstrukt, hrsg. von Jürgen JOHN, Rudolstadt 2001, 69–90, hier: 80.

⁸⁵ Vgl. O. G. OEXLE (Anm. 31) 54.

⁸⁶ Vgl. St.-L. HOFFMANN (Anm. 59) bes. 310–324.

die höfischen Organisationsformen und Festtraditionen in der Logenpraxis neutralisiert worden.

Die hier vorgestellten Befunde aus der thüringischen Logen- bzw. Residenzlandschaft sind sicherlich nicht ohne weiteres auf alle Spielarten der deutschen Freimaurereien⁸⁷ im 18. und frühen 19. Jahrhundert zu übertragen. Deutlich wird jedoch, daß sich gerade an ihrem Verhältnis zur höfischen Gesellschaft eine eigentümlich Ambivalenz oder "Janusköpfigkeit der Freimaurerei" zeigt⁸⁸. Die Logenbrüder führten keineswegs nur die frühneuzeitliche Kritik an der Verschwendungssucht, Falschheit und Nutzlosigkeit des Hoflebens weiter. Vielmehr übernahmen die Freimaurerlogen, nicht nur die der *Strikten Observanz*, Verhaltensweisen der höfischen Gesellschaft und formten sie um. Die freimaurerische Utopie bestand nicht in der Überwindung der ständischen Gesellschaft mit der Hofkultur an der Spitze, sondern in der Harmonisierung ihrer Widersprüche. Die mentalitätsgeschichtlichen und soziostrukturellen Schichtungen, welche die Inkubationsphase der Freimaurerei auf dem Weg zur Bürgerlichkeit des 19. Jahrhunderts überlagerten, gilt es weiter aufzudecken.

⁸⁷ Systematische Überlegungen bei Joachim BERGER/Klaus Jürgen GRÜN, Geheime Gesellschaft? Weimar und die deutschen Freimaurereien. In: Geheime Gesellschaft (Anm. 10) 11–26, im Anschluß an Ralf MELZER, Konflikt und Anpassung. Freimaurerei in der Weimarer Republik und im "Dritten Reich", Wien 1999, 7.

⁸⁸ N. SCHINDLER (Anm. 46) 211.