

CSONGOR LÓRINCZ (Hg.)

Ereignis Literatur

Institutionelle Dispositive der Performativität von Texten

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Christina Kunze unter Mitarbeit von Sandra Zaroba
und Janka Zerikly

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-8376-1894-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

Csongor Lőrincz | 7

KULTUR, ANTHROPOLOGIE, WISSENSCHAFT

Der erste Anfang als »Ereignis«

Entstehung der Kultur zwischen Sprachgeschehen
und kulturellem Materialismus

Ernő Kulcsár Szabó | 33

Lascaux und die Institution der Kunst

Helmut Pfeiffer | 57

Die Humboldt-Universität

Spannung von Idee und Institution

István M. Fehér | 85

INSTITUTIONELLE CODES UND TECHNIKEN UM 1800

Das »unsichtbare Institut«

Über Herders Freimaurerschriften

Endre Hárs | 127

Das Netzwerk der Libertinage

Infamie und Tausch bei D.A.F. de Sade

Achim Geisenhanslüke | 155

Im Netz der Schwüre

Ereignis, Versprechen und Vertrag in Kleist *Die Marquise von O...*

Csongor Lőrincz | 173

LITERATUR UND JURIDISCH-POLITISCHE DISPOSITIVE

Das Gesetz in Sophokles' *Antigone*

Attila Simon | 237

Politik der reinen Mittel: Walter Benjamin

Zoltán Kulcsár-Szabó | 261

Wort und Tat

Sergej Tret'jakovs juridischer Pakt mit der Literatur

Susanne Strätling | 307

Die Falle der Erinnerung: das »Treblinka-Lied« in Claude Lanzmanns Shoah

Zoltán Kékesi | 331

LITERARISCHE INSTITUTIONEN UND POETISCHE FUNKTION

Gesetz zwischen Code und Rauschen

Binäre Systeme vs. Chiasmen bei Saussure und Jakobson

Hajnalka Halász | 351

Auktoriale Godgames

Die transgressive Selbst-Institutionalisierung literarischer Autorschaft in William Shakespeares Measure for Measure und Ben Jonsons Volpone
Wolfram R. Keller | 379

Die Unruhe des Gastes

Zu einem Roman Wilhelm Raabes zwischen Institution und Ereignis

Evi Fountoulakis | 409

Science/Fiction: Institutions of Knowledge in Thomas Pynchon's Mason & Dixon

Gábor Tamás Molnár | 437

Zeugenschaft, Performanz und Öffentlichkeit in Rechnitz (Der Würgeengel)

Beatrix Kricsfalusi | 467

Autorinnen und Autoren | 489

Einleitung

CSONGOR LŐRINCZ

I.

Warum hat es Platon für nötig erachtet, die Dichter aus seinem Staat auszuweisen? Eine eindeutige Antwort wird darauf wohl schwer zu finden sein. Einen vermeintlichen Konservatismus Platons zu beklagen oder auf die Konkurrenz zwischen Dichtung und Philosophie in seiner Epoche hinzuweisen, dürfte das Problem bestenfalls nur partiell aufklären. Eher scheint es so, dass Platon das nicht-substantielle Wesen des Literarischen sehr wohl erkannt hat: dass ihm keine gegenständliche Essenz eignet (die institutionell regulierbar wäre) und es somit von einem Fehlen gekennzeichnet ist, zugleich aber vor allem auf der Rezeptionsebene sehr wohl performative Effekte zeitigen, eine handlungshervortreibende Kraft entwickeln kann. Diese Gegenwärtigkeit von Fehlen und performativer Kraft ist in dieser grundsätzlichen Weise vielleicht nur in der Literatur bestimmend – und paradox genug, um Literatur mal dem gänzlich Apolitischen zuzuschreiben, mal sie als die wichtigste politische Instanz einzusetzen.

Man könnte also sagen, dass die (Selbst)institutionalisierung der Literatur, die Simulation der Institutionalität in Lesen und Schreiben, auf vielfältige Weise im Dienste der Erzeugung wie Funktionalisierung und Lesbarmachung der performativen Effekte der Sprache steht, um das Fehlen einer Spezifität auszufüllen, diesem Fehlen entgegenzuwirken (da den literarischen Gegenstand, eine Essenz der Literatur zu identifizieren unmöglich ist), ferner: unscheinbare performative Effekte zu identifizieren oder zu regulieren – weil diese Performativität immer mehr als nur Sprache verändert,¹ da sie möglicherweise einen Wahrheitsanspruch hat (beispielsweise im Sinne einer Gerechtigkeit jenseits des Rechts).

1 Vgl. J. Derrida: This Strange Institution, S. 55.

Das »unsichtbare Institut«

Über Herders Freimaurerschriften

ENDRE HÁRS

Die Auseinandersetzung mit freimaurerischen Themen hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bekanntlich auch in Texten ihren Niederschlag gefunden, die sich an Schnittstellen der freimaurerischen Literatur und des Schaffens literarisch-philosophisch etablierter Autoren befanden, als solche später mitkanonisiert und als repräsentativ für freimaurerische Problemlagen ausgelegt wurden. Mindestens eine dieser Schriften, Lessings *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* (1778/80) erbrachte auch den Beweis, dass Literatur im weiteren Sinne ein geeignetes Medium freimaurerischer Thematik und diese wiederum ein geeignetes Problemfeld literarischer Bearbeitung war. Auch wurden Lessings Dialoge zum Bezugspunkt weiterer Vertextungen, deren Rezeption dann, wie im Fall von Knigges *Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in neun Gesprächen* (1786) und Herders *Freimäurer* (1802) weniger positiv ausgefallen ist. Die schlechte Bilanz dieser Fortschreibungen resultierte aus zwei miteinander zusammenhängenden Urteilen: das erste betraf die textuelle und/oder literarische Qualität der Dialoge und das zweite untermauerte dies damit, dass es in Knigges und Herders Bearbeitungen eine viel zu tiefe Verwurzelung im freimaurerischen Diskurs und damit im historisch Kontingenten ausmachte. Denn bei Lessing ließ sich eine Erhebung über korporative Detailfragen beobachten, die umgekehrt eine Erhebung des freimaurerischen Gedankenguts über das Mikrosoziale zum Gegenstand hatte. Für Autoren, die Kosellecks erfolgreiche These über den politischen Gehalt des Freimaurertums differenziert und teilweise verschoben haben, kommt in *Ernst und Falk* eine »didaktisch-erkennt-

niskritische[...] Dimension«¹ zum Vorschein, die sich in Sprachreflexion niederschlägt und als solche geschichtsphilosophisch wirkmächtig wird. Der Lessingsche Dialog fungiert »als eine Initiation durch das Geheimnis«² und befördert »eine Empfindung, eine Bewußtseinsänderung«, die – statt »eine[r] neue[n] Lehre, die propagiert werden müßte«³ – die Möglichkeit eines Innewerdens menschlichen Fortschritts generell und selbstkritisch eröffnet. Demgegenüber seien in Knigges *Beytrag* »weder die Brillanz von Lessings Dialogführung noch dessen ängstliche Fingerzeige auf das Geheimnis der Freimaurer [...] jemals erreicht«⁴; und bei Herder sei nicht nur die Gestaltung seiner *Adrastea*-Gespräche »mühsam und schleppend, dem Anliegen Herders weitgehend äußerlich«⁵, sondern auch dieses Anliegen – der Beitrag zur Schröderschen Reform der Freimaurerei – selbst ein weiteres Zeugnis dessen, »daß ihm die kritischen Implikationen des Arkanmodells der Aufklärung verborgen geblieben sind«⁶.

Lessings historischer Beitrag war es auch, der für die spätere Forschung die – die Freimaurerliteratur generell, die genannten Texte im Besonderen strukturierenden – Begriffsoppositionen des Themas am klarsten zum Vorschein gebracht hat. Das Gespräch zwischen Ernst und Falk gibt der historischen Unterscheidung zwischen »operativem« und »spekulativem«⁷ Freimaurertum eine philosophische Wendung, indem es die »guten« und die längerfristig bis utopisch »wahre[n]«⁸ Taten der Freimaurer einander gegenüberstellt und damit zugleich die Differenz zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Reellem und Ideellem erläutert. Fügt man dem eine weitere Folge von geläufigen Distinktionen zwischen freimaurerischer Esoterik und Exoterik, Geheimem und Profanem,⁹ Gedrucktem und Ungedrucktem etc. hinzu,¹⁰ so wird der binäre Organisationsmodus des Diskurses erkennbar. Dieser offenbart sich in der Radikalität des Geheimnisses als Entweder-

1 M. Voges: Aufklärung, S. 160.

2 Ebd.

3 H.B. Nisbet: Zur Funktion des Geheimnisses, S. 304.

4 G.E. Lessing: Ernst und Falk, S. 728 (Kommentar).

5 M. Voges: Aufklärung, S. 218.

6 Ebd., S. 221.

7 D. Knoop/G.P. Jones: Die Genesis der Freimaurerei. Dazu M. Voges: Aufklärung, S. 22f.

8 G.E. Lessing: Ernst und Falk, S. 20-21.

9 Vgl. H.-H. Solf: Die Funktion der Geheimhaltung.

10 Beispielhaft versichert Knigge in der »Vorerinnerung« zum *Beytrag*, nichts mitzuteilen, als was »einzeln schon in gedruckten Büchern steh[t], folglich jetzt ein Eigentum des Publicums« sei. A. Knigge: *Beytrag*, S. 193.

Oder (Auf und Ab, Fort und Da) von Wissen und Nichtwissen, das kein Drittes zulässt und die Unterwanderung des Dualismus lediglich als Schwellenerfahrung der Initiation (des Rituals etc.) und – der Literatur ermöglicht. Mag Lessings diesbezügliches Problembewusstsein und das hieraus folgende semiotische Spiel eine besondere Leistung darstellen, so geht der Ansatz in einem Punkt wieder zu weit. Die Differenz zwischen Heimlichkeiten, »die prinzipiell ausgesprochen werden können«¹¹, und dem Geheimnis, das »der Freimaurer nicht über seine Lippen bringen kann, wenn es auch möglich wäre, daß er es wollte«¹², korrespondiert mit einem Verständnis des Geheimnisses als »soziologischer Bestimmtheit«, die – ob als »äußeres« (individuelles) oder »inneres«¹³ (gruppenbildendes) Prinzip – über das »äußerlich historische[...] Interesse«¹⁴ für geheime Gesellschaften weit hinausgeht. Wie für Lessing, gilt auch für die Soziologie, »daß das freimaurerische Geheimnis, selbst wenn es öffentlich ausgesprochen wird, gar nicht verraten oder entdeckt werden kann« – handelt es sich doch um kein »positives Geheimniswissen«, sondern um eine »Reihe von sukzessiven Gemeinschaftserfahrungen«¹⁵. Hier wie dort ist etwas anderes als das Freimaurertum gefragt: es geht um eine Logik, die »Vorbereitung und Kennzeichen aller zivilisierten Formen menschlichen Zusammenlebens«¹⁶ ist und als solche als konstitutiv für Gesellschaft im Allgemeinen verstanden wird. Die freimaurerische »Substanzlosigkeit des Geheimnisses«¹⁷ wird transzendiert, und die Leerstelle erfährt in der Theorie ihre – einmal geschichtsphilosophische (Lessing) ein andermal funktionalistische (Simmel) – Überbrückung. Eine Lösung, die in *Ernst und Falk* als Problem der Trennung und der Vereinigung von Menschen als Staatsbürgern abgehandelt und in der Sprachfigur des Dialogs zum impliziten Konzept intimer Freundschaft wird;¹⁸ die die Soziologie wiederum auf den Punkt bringt, indem sie das Geheimnis für eine »primäre soziologische Tatsache«, für eine »formale Beziehungsqualität« erklärt und sich dadurch in die Lage setzt, die geheimen Gesellschaften im »soziologischen Formenkomplex«¹⁹ generell zu verorten.

11 H.B. Nisbet: Zur Funktion des Geheimnisses, S. 298.

12 Lessing: Ernst und Falk, S. 49.

13 G. Simmel: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, S. 372.

14 Ebd., S. 373.

15 F.E. Schrader: Zur sozialen Funktion, S. 180.

16 A. Assmann/J. Assmann: Einführende Bemerkungen, S. 7.

17 M. Voigts: Thesen, S. 73.

18 P. Michelsen: Die »wahren Taten«, S. 314.

19 G. Simmel: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, S. 389.

Damit ist jedoch ein Extrempunkt erreicht, der dem der freimaurerischen Realität symmetrisch entgegengesetzt ist. Das historisch Kontingente – das Enttäuschende des Logenalltags – wird durch dessen nicht-freimaurerische Theorie nicht nur korrigiert, sondern restlos beseitigt. In dem Maße, wie sich das Geheimnis als inhaltslos zu erkennen gibt, wird Freimaurertum zum leeren Namen. Womit jedoch ein Soziales, das von geheimen Gesellschaften »dauernd akzentuierte *Bewusstsein*, Gesellschaft zu sein«²⁰ verloren geht. Für die freimaurerische »Quantitätssteigerung« von Soziabilität – für deren »spezifische Verschärfung«²¹ der Zwischenlage zwischen Individuum und Gesellschaft – hat, so die hier zu entwickelnde Ansicht, nicht die (eh unzugängliche) historische Praxis des Freimaurertums an sich einzustehen. Es muss da noch mehr geben, z.B. andere Sprach- und Theorieregister, die gewissermaßen zwischen dem historisch Kontingenten und dem allgemein Historischen zu liegen kommen. Hier gilt es anzusetzen. Gesucht wird ein Verständnis, nicht des Sozialen im Allgemeinen, vielmehr der Ausgestaltung des Sozialen unterhalb makrosoziologischer Perspektiven. Eine Erfassung des *Institutionellen*, das nicht lediglich mit der Geschichte von Logen, aber auch nicht mit dem Prinzip selbst zusammenfällt, eher zu deren Schnittstelle wird. An der sich die »organisatorische Potenz«²² der Institution als eines Dritten (das nicht nur Ritual und auch nicht nur Literatur ist) entäußert. Unter diesem Blickwinkel werden im Folgenden Herders Annäherungen ans Problem des Freimaurertums gesichtet und ausgewertet. Herders Versuche oszillieren zwischen den beiden genannten Extremen und nähern sich letztlich, so die Hypothese, einem mittleren Standpunkt, der beide verbindet. Letzterer ist den Freimaurergesprächen der *Adrastea* (1802) vorbehalten. Ihnen gehen episodische Erkundungen beider Extreme, die Befragung der Logengeschichte (*Historische Zweifel* [...] / *Briefe über die Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer* [...], 1782) und deren »Lessingssche« Läuterung (*Glaukon und Nicias*, um 1783 / *Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft*, 1793) voraus. Ihre Darstellung folgt im Folgenden dem Verlauf ihrer Entstehung.

20 Ebd., S. 390.

21 Ebd.

22 A. Koschorke: Institutionentheorie, S. 49.

1. STREITBARE GESCHICHTE(N)

Herders erste Bearbeitung des Freimaurerthemas entstand im polemischen Kontext: als Kritik von Friedrich Nicolais *Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß* [...] (1782), dem ein Anhang »Ueber das Entstehen der Freymaurergesellschaft« beigefügt war. Herders anonyme Rezension, die in drei Folgen im *Teutschen Merkur* erschien, erfuhr das Schicksal seiner Schlözer-Kritik aus dem Jahre 1772: sie wurde zum Anlass einer Entgegnung im Buchformat, in der Nicolai zum expliziten Gegenschlag überging.²³ Interessant ist gleich zu Beginn dieses »Zweite[n] Theils« des *Versuchs* Nicolais Charakterisierung seines Gegners. Der »Ungenannte«, dessen Identität durch eindeutige Hinweise klargestellt wird,²⁴ habe Nicolais Konzept nicht nur »verwirrt«, »nicht verstanden«, »unrichtig vorgestellt«²⁵ etc., sondern auch mit etwas versetzt, woraus man auf einen schlechten (wenn nicht gleich bösen) Charakter folgern kann – was sich doch aus gegebenem Anlass vor allem in Methoden- und *Stilfragen* niederschlägt. Es ist von »Verdrehungen, Nachlässigkeiten und schaaale[n] Spöttereien« die Rede, vom »übermüthigen wegwerfenden Tone« des Rezensenten, und immer wieder von der Strategie, »dem Leser Staub in die Augen zu streuen«²⁶. Er verstehe »die Kunst [...], die wenigste Kenntniß von einer Sache am meisten geltend zu machen«, seine Begriffe »schweben« zu lassen und die Gegenstände »in ein [...] wohlthätiges Dunkel zu hüllen«²⁷. Dies ist desto schmerzhafter, da es Nicolai in seiner Abhandlung sehr wohl um die Wahrheit gegangen sei. Er rühmt die »Genauigkeit« und die »Selbstverläugnung«, die »zu einer historischen Untersuchung eigentlich gehör[en]« und hebt dabei immer wieder – wie auch schon im ersten Teil des *Versuchs* – sein eigenes Verdienst hervor. Denn »unter den zehen ist vielleicht nicht einer, der die Urkunden und Quellen zur Hand hat, und die mühsame Arbeit übernehmen will, sie nachzuschlagen und zu vergleichen«²⁸.

23 Vgl. R. Haym: Herder. Zweiter Band, S. 182-192.

24 Ein Hinweis auf den Streit mit Schlözer sowie Nennungen Herderscher Werktitel lassen eindeutig auf den Verfasser der Rezension schließen. F. Nicolai: *Versuch, Zweyter Theil*, S. 29, 33, 34.

25 Ebd., S. 27.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 28.

28 Ebd., S. 4; Der erste Teil von Nicolais Schrift (die eigentliche Abhandlung) rühmt sich vielfach der intensiven Quellenarbeit, die der Verfasser im Unterschied zu anderen aufklärerischen Arbeiten zum Tempelherrenorden auf sich genommen hat. Er

Genauigkeit und ergiebige Quellenkenntnis kann man in Herders Rezension sicherlich nicht voraussetzen, eher »wirtschaftet[...]« er »mit den Materialien, die ihm erst das Buch seines Gegners in die Hand gab«²⁹. Gleichwohl ist auch Nicolais Abhandlung voller Spekulationen, so dass der Ertrag im Falle beider Texte bedingt und eher von wissenschaftshistorischem Interesse ist.³⁰ Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass Nicolai und in der Folge Herder das Vorhaben – wenn gleich letzterer mit weiteren Effekten –, von einem dezidiert historistischen Interesse her definieren: Der *Versuch* und die *Zweifel* wollen Erkenntnisse über den Tempelherrenorden und die Freimaurer zu Tage fördern. Nicolai stellt Thesen auf und untermauert sie mit historischen Dokumenten unterschiedlich-

habe »so viel möglich, bloß die vorhandenen gleichzeitigen Geschichtsschreiber und Urkunden [...] gebraucht, besonders aber die eigenen Aussagen der Tempelherren.« (F. Nicolai: Versuch, [Erster Teil], S. 13) Nicolais teilweise Bekräftigung (und historische Erklärung) der Beschuldigungen *auf Grund von Prozessakten* wird bei Herder zu einem der Kritikpunkte.

29 R. Haym: Herder. Zweiter Band, S. 185.

30 In Diskussion mit Karl Gottlob Antons *Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens* (21781) argumentiert Nicolai für die Berechtigung der im Prozess gegen die Tempelherren vorgebrachten Beschuldigungen, indem er die häretischen Rituale der Tempelherren auf gnostische Einflüsse zurückführt. Am ausführlichsten werden die Umstände eines symbolischen Gegenstandes (des Bildidols »Baphemetus«) betrachtet, dessen Sinn Nicolai im Zentrum des geheimen Rituals etymologisch erklärt. Besonders über letzteren mokiert sich Herder, der sich – gewissermaßen im Mainstream aufklärerischer Tempelherrenforschung – für die (relative) Unschuld der Tempelherren ausspricht und ihr »Geheimnis« ironisch in ihrer ökonomischen Erfolgsgeschichte verankert. Nicolais Spekulation über den Baphemetus wird Herders eigener, zum Teil ebenfalls etymologisierender Lösungsvorschlag entgegengehalten. – Das Freimaurertum führt Nicolai ideengeschichtlich auf rosenkränzerische Ansätze (darunter auf Johann Valentin Andreäs Einfluss), auf die Wirkung von Bacons *The New Atlantis* und politische Umstände nach Ermordung König Karl I. zurück. Institutionell lässt er die Freimaurer wiederum aus einer esoterischen Initiative zur Erforschung der Wissenschaften (Versuch [Erster Teil], S. 188) hervorgehen, die sich zunächst der mittelalterlichen Maurerzunft (ebd., S. 192) und dann des politischen Ziels der Wiederherstellung der Monarchie angenommen habe (ebd., S. 196f). Das Freimaurertum erlange dann seine spätere Gestalt in den Reformen Christoph Wrens. (ebd., S. 210) Herder lehnt vor allem Nicolais ideen- und politikgeschichtlichen Spekulationen ab und schließt statt eines Gegenkonzepts mit einem Wink auf mögliche Reaktionen der Freimaurer selbst. (vgl. unten)

sten Ranges. Herder stellt den Thesen Nicolais die seinigen gegenüber und begründet sie durch Bloßstellung einiger nachweislicher Irrtümer des Verfassers. Dieser findet in seiner Entgegnung genug Anlass, seinerseits die Irrtümer und Fehler Herders hervorzukehren, das Konzept zu wiederholen sowie seinen wissenschaftlichen Anspruch zu beteuern. Methodisch – mit unverkennbaren Konsequenzen für die historischen Thesen – scheiden sich die Geister in einem Punkt deutlich, ohne sich dessen ihrerseits bewusst zu werden. Nicolai geht von der Prämisse aus, dass sich die Geschichte der beiden historischen Institutionen auf namhaft zu machende Akteure zurückführen lässt, deren Leistungen gelegentliche historische Zäsuren markieren. Bezogen auf die Tempelherren mustert er die Verhörsakten und wertet übereinstimmende Aussagen ebenso aus wie konzeptuell bedeutsame besondere Formulierungen. Bezeichnend ist die Fiktion einer Urszene, die den Beginn der Einflussnahme gnostischer Lehren markieren soll: »Es kann seyn«, schreibt Nicolai, »daß ein Ritter aus seiner Gefangenschaft von den Saracenen, ihre Lehre von der Einheit Gottes und ihren Zweifel wider die Dreyeinigkeit mitgebracht hat. Er kann sogar vielleicht gnostische Lehren von daher gebracht haben [...]. Die Obern des Ordens [...] behielten sie für sich, und sie ward vielleicht desfalls noch allgemeiner unter ihnen, da sie [...] eine politische Absicht damit verbanden.«³¹ Desgleichen gestaltet Nicolai die Entstehung des Freimaurertums zum einen durch Kenntlichmachung des Einflusses philosophisch-literarischer Werke (Johann Valentin Andreä, Francis Bacon), zum anderen durch Festlegung historischer Daten (die Jahre 1646, 1785) sowie Nennung einzelner Entscheidungsträger (Elias Ashmole, George Monk, Christoph Wren), deren Überzeugungskraft und Dokumentierung jedoch selbst vor der Aufzählung namentlicher bis unbekannter Ritter aus templerischen Verhörsprotokollen zurückbleibt.

In Abhebung von Nicolais Geschichte singulärer Leistungen operiert Herder im Längsschnitt historischer Prozesse mit kollektiven Akteuren. Die Tempelherren seien »wie alle Gesellschaften der Art«³² charakterisierbar, und die Beschuldigungen »die gemeinste *Romanlüge* und *Pöbelsage* [...], die damals existierte, die Jahrhunderte durch existiert hatte«³³. Der Historiker verfehlt sein Ziel nur dann nicht, wenn er »den nahen historischen Grund der Anklagen [berücksichtigt], der im Jahrhundert selbst liegt und ohne den viele Punkte gar nicht einmal verstanden werden können« (SWS 15, 100). Dieser »nahe[...] Grund« lässt wiederum keine näheren Angaben als die Untersuchung umfassen-

31 Ebd., S. 135-136.

32 J.G. Herder: Historische Zweifel, S. 79.

33 J.G. Herder: Briefe über Tempelherrn, S. 84.

der Vorstellungen und weit verbreiteter Vorurteile zu. »Märchen« und »Pöbelwahn« (SWS 15, 93) seien jedoch – wenngleich im Fall templerischer Beschuldigungen gewiss nachteilig – keine unbedeutenden Faktoren der Geschichte. Es ist also »[g]eschichtsmäßig« (SWS 15, 98), sie als solche zu berücksichtigen; alles andere sei – wie Herder seine eigene Spekulation vom Schlage Nicolais einleitet – nur »Muthmaßung« und »Vermuthung« (SWS 15, 95), oder eben – gegen Nicolai gewendet – eine »Deduction« (SWS 15, 73).

Geschichte als Fiktion (als historischer Wahn und als historistischer Irrtum) ist einmal mehr Thema in Herders Kritikpunkten zu Nicolais Freimaurerthesen. Haben Vorurteile des historischen Subjekts »man«³⁴ zum Untergang der Tempelritterschaft geführt, und strafen dieselben den Historiker, der in ihnen nicht den »Pöbelwahn« erkennt, Lügen, so stellt die Geschichte des Freimaurertums gar erst eine freie Erfindung dar, deren »Romanhaftigkeit« wiederum nur vom genannten unvorsichtigen Historiker verkannt werden kann. Allen voran in Nicolais These zu Johann Valentin Andreäs Wirkung auf das spätere Freimaurertum überkreuzen sich für Herder realhistorische und historiologische Fiktionsbildung. Was die Leserschaft von Andreä, und dann wiederum Nicolai missverstanden hätten, so Herder, sei dessen Absicht gewesen, sich über den Sektengeist zu »erlustigen« oder ihn etwa zu »beßern« und »von Thorheiten zurückzuführen« (SWS 15, 60). Es sei ihm gelungen, »einer so zahlreichen und unter sich selbst so verschiednen Sekte, ja einem Nest von Sekten, in den cultivirtesten Ländern auf einmal einen Namen zu geben durch – einen Spaß seines Petschafts«³⁵. Die »Fiction von Christian Rosenkreuz aus Fez und Damaskus« (SWS 15, 63) sei also statt eines Gründerdokuments geheimer Vergesellschaftung dessen frühe und – da sie sonst kaum mit Freimaurertum verbindbar ist – alle konkreten Sekten- und Geheimgesellschaftsgründungen einbeziehende Unterwanderung. »[D]er literarischen Welt von Andreä's Fama« (SWS 15, 71) kann Herder darüber hinaus – mag es an seinem Interesse am Thema oder an Nicolais Referenzautoren selbst liegen – auch noch eine weitere hinzufügen. Denn Nicolai habe auch Bacons *Atlantis*, »eine[n] Roman, wie es damals mehrere gab« (SWS 15, 65), missverstanden und zur Quelle erklärt. Und auch wenn darin »der Philosoph oft mit dem Dichter durch[geht]« (Ebd.), heißt die Umsetzung höchstens *Royal Society* und keineswegs Tempel Salomons, wie Nicolai

34 Vgl. dessen inflationären Gebrauch ebd., S. 91.

35 Ders.: Historische Zweifel, S. 64; Herder erklärt: »[D]as Kreuz und vier Rosen waren sein [Andreäs] Familien-Petschaft; er konnte und mußte sich also im eigentlichen Verstande Ritter von Rosenkreuz nennen« (ebd., S. 62). Damit liege, so Herder, ein ebenso banaler wie vieldeutiger Grund für eine reflexive-spielerische Namensgebung vor.

– trotz einiger gekränkter Diskussion über die Differenz von »Haus« und »Tempel« – wissen will.³⁶ Im Zeichen des bemängelten und reichlich nachgereichten Fiktionsbewusstseins kann letztlich auch Herders – von Nicolai so übelgenommene³⁷ – ironische Äußerung gelesen werden, der zufolge der *Versuch*, statt eines Beitrags zur Wissenschaft, ein marktstrategisch durchdachtes Produkt abgebe, das sich zu Zeiten gewachsener esoterischer Interessen einfach gut verkaufen lässt: »Eben darauf, scheint, hat der Verfasser [mit seinem Quellen-Eklektizismus, E.H.] gerechnet: alle Partheien, die jetzt nach den Catalogen gäng und gäbe sind, sollen sein Buch lesen. Die *Rosenkreuzer primo* [...]. Die *Philosophen* [...]. Die *Politiker* [...]. Endlich die *Tempelherren, Deisten* [...]« (SWS 15, 78). Denn der Wahn setzt sich im Jahrhundert der Aufklärung durchaus fort und gestaltet die Meinungen sogar in den Büchern fortschrittlichster Aufklärer.

So rückt das, was Nicolai im Nachhinein als Unkenntnis gescholten und als bloße Stilfrage abgetan hat, ins Zentrum des Konzepts. Die Geschichte ist nur als Dialektik von Wissen und Nicht-Wissen zu haben, mit Konsequenzen für jeden, der das Wort ergreift. Insofern ist Herders »Wirtschaften« mit bzw. »Verdrehen« von Informationen das ironische Echo der Arbeit Nicolais. Einmal mehr wird dies durch die literarische Verdunkelung seiner Ansichten zum Ausdruck gebracht: Die Rezension gestaltet sich als eine Folge von fünf Briefen, die die angestrebte Anonymität verdoppeln und die Relativität des Meinens fingieren. Interessant für den vorliegenden Zusammenhang ist dabei die offene Stelle des Empfängers dieser Briefe. Man erfährt über »Herr[n] –«, dass ihn Nicolais »Anhang über das Entstehen der Freimaurergesellschaft [...] wahrscheinlich mehr interessieren [würde], als die oft ventilirten Beschuldigungen des längst erloschenen Tempelherrenordens« (SWS 15, 57). Aus diesem Grunde kommt der Verfasser der Briefe zunächst auf das bei Nicolai Hintangestellte und erst im Anschluss daran auf dessen eigentliches Thema zu sprechen. Ob das genannte Interesse von »Herr[n] –« das eines Profanen oder eines Ordensmitglieds ist, bleibt offen. Umgekehrt ist der sonst klar ausgesprochene profane Status des Verfassers der Briefe insofern wieder uneindeutig, als er zum einen in freimaurerischen Fragen bewandert zu sein scheint, zum anderen sich jedoch aller Infor-

36 Vgl. ebd., S. 66; F. Nicolai: Versuch [Erster Teil], S. 185; ders.: Versuch, Zweyter Theil, S. 196-201.

37 Herder »entblöbet [...] sich nicht, zu verstehen zu geben, mein Versuch sey aus Absichten geschrieben, er sey ein elender Catch penny, nur darauf eingerichtet, viele Leser und Käufer anzulocken. [...] Schande sey über den niederträchtigen Verläumder, der mit solchen gehässigen Auslegungen das unschuldigste Vornehmen anzuschwärzen sucht [...]!« Ebd., S. 30-32.

mationen enthält, die über die Nicolaischen Kritikpunkte hinausgehen könnten. Kein Wort zur wahren Geschichte, geschweige denn zum wahren Wesen der Freimaurerei. »Ich bin begierig«, schließt er statt dessen seine Erläuterungen zu Nicolais Anhang, »wie die Mitglieder des Ordens diese Zeugnißlose Entdeckung aufnehmen werden, die die Gesellschaft bald zu einem *Dunst der Rosenkreuzer*, bald zum *sinnlosen Nachhall einer verlebten politischen Parthei*, bald gar zum *Handwerkspaß eines Baumeisters* macht. Schwiegen sie, lobten sie; nun wahrlich mir als Laien gölte es gleich -- --« (SWS 15, 77–78).

Dennoch lässt sich dieses abschließende »gleich« aus Gleichgültigkeit schnell in ihr Gegenteil – zurück zum anfänglichen »Ich bin begierig« – wenden. Gleich(gültig) sind die Fragen nämlich dem Profanen nur, weil ihm weder das Schweigen noch das Reden der Freimaurer zusteht. Und diese durch Exklusion erzwungene Gleichgültigkeit hat ein ausgesprochenes Interesse, die Neugierde zu ihrer Kehrseite. Herders Briefsteller gibt auch dem Wunsch Konturen, vom Nicht-Wissen zum Wissen zu wechseln, und sei es auf Kosten einer hinzukommenden Verschwiegenheit. Die besagte Neugierde ist durchaus von der Art, die sonst die Geheimnisse mitkonstituiert.³⁸ Wer weiß, ob die Geschichte, die sich als Fiktion erwiesen hat, in der Cloture des freimaurerischen Geheimnisses nicht jene Konkretheit erlangen würde, die von Nicolai erhofft und von Herder dahingestellt wurde. Aber eben das muss ein Geheimnis bleiben. Der Briefsteller muss es dabei belassen und in seinem abschließenden Fragenkatalog wieder in etwas ausweichen, das *nur* historisch (und also lediglich Spekulation) ist: »Die Fortsetzung dieser Briefe verfolgt die Materie weiter«, so der Nachtrag; da würden im späteren die Fragen behandelt, »[o]b vor Valent. Andreä Rosenkreuzer gewesen? Ob die Freimäurer unter Karl I. und Cromwell mit den *Levellers* zusammengehangen? Ob des genannten Dr. Knipe Commentar darüber vernünftig sei? u.s.f.« (SWS 15, 121) – Fragen, die in der Rezension in diesem Stil eh schon beantwortet wurden und wohl auf eine andere Art Beantwortung harren. Aber diese wird gewiss nicht im vorgegebenen Rahmen zu haben sein: »Da aber den meisten Lesern des T. Merkurs an historischen Erörterungen der Art wenig gelegen seyn dürfte: so bleiben diese Briefe einem andern Ort.« (Ebd.) Auch wäre dieser Ort etwas prinzipiell anderes als eine Zeitschriftennummer. Es könnte sich dabei um eine Wunscherfüllung, um Antworten der freimaurerischen Initiation handeln. Über deren Erfolg und Misserfolg haben jedoch weitere Texte Herders zu berichten.

38 Vgl. A. Assmann/J. Assmann: Die Erfindung des Geheimnisses.

2. FALKS NACHFOLGE

Im Zeichen der Lessingschen Problematik entstand Herders Fragment *Glaukon und Nicias. Gespräche* (um 1783),³⁹ dessen desillusionierte Bestandsaufnahme mit der wiederholten Bearbeitung des Themas im 26. Humanitätsbrief (1793) im Einklang steht.⁴⁰ Dass Herder in letzterem ein »Gespräch über eine unsichtbare Gesellschaft« einrückt, das lediglich Lessings *Ernst und Falk* kompliziert und abwandelt, mag wohl sein eigenes Urteil über *Glaukon und Nicias* zum Ausdruck bringen, dessen »längst erkannte[n] Wahrheiten«, »mangelnde[r] Profilierung« und »penetrante[r] Szenerie«⁴¹ auch später kein gutes Wort beschieden war. Dennoch ist zwischen den beiden Texten auch dann zu differenzieren, wenn sich das »Gespräch« der Humanitätsbriefe als Konsequenz der in *Glaukon und Nicias* vorgebrachten Einsichten und als definitives Hinweggehen über die Freimaurerproblematik liest.

Herders Fragment setzt sich aus zwei Gesprächen, einem vollständig ausgeführten Dialog zwischen Glaukon und Nicias und einem abgebrochenen zwischen Nicias und Adimant zusammen. Glaukon kommt im ersten Gespräch im Auftrag zu Nicias, ihn über Adimants am selben Abend stattfindende Aufnahme in eine geheime Gesellschaft zu befragen. Nicias soll Stellung nehmen und hierüber Adimant wissen lassen. Das Gespräch entwickelt sich zu Ungunsten geheimer Gesellschaften, denen der Selbstwiderspruch sowohl geheimer Wissenschaften als auch ihrer geheimen Moral entgegengehalten wird. Denn zum einen sei die Verhüllung des Wissens der Natur – der »gute[n] Mutter« (SWS 15, 166) wie »der menschlichen Natur« (SWS 15, 167) – vorbehalten, der gegenüber sich positive (d.h. auch »offene«, SWS 15, 166) Wissenschaften zu behaupten haben. Zum anderen sei die Moral »die offenbarste Sache der Welt und die Wißenschaft derselben [...] in aller Menschen Herz geschrieben«

39 Zur Entstehung vgl. J.G. Herder: SWS 15, S. 628 (Kommentar).

40 Zu Herders eigener Mitgliedschaft in Geheimgesellschaften gibt es zwei Anhaltspunkte: die Aufnahme in die Rigaer Loge 1766 (R. Haym: Herder. Erster Band, S. 122) sowie der Beitritt zum Illuminatenorden um 1783 (D.W. Wilson: Geheimräte, S. 190). Es herrscht relatives Einverständnis über Herders distanzierte Haltung und geringfügige Aktivitäten (bis hin zum Kontakt mit Schröder um 1800, darüber weiter unten). Vgl. P. Müller: Untersuchungen, S. 19–21; M. Voges: Aufklärung, S. 203 sowie vielfach zitierte Briefstellen: J.G. Herder: An Christian Gottlob Heyne, 9. Januar 1786, in: Briefe, Fünfter Band, S. 166; an Johann Georg Müller, Januar 1786, ebd., S. 170.

41 M. Voges: Aufklärung, S. 192.

(SWS 15, 168). Zum Verhältnis von Wissen und Moral trage wiederum der menschliche Fortschritt das seinige bei: »Allenthalben geht die Wissenschaft jetzt«, so Nicias, gerade darauf hinaus, »daß man Gesetze in der Natur anerkenne und sie auffinde«; und »je allgemeiner diese Gesetze anerkannt werden, desto reiner, aber auch allgemeiner wird die Moral, die für Menschen daraus folgt« (SWS 15, 170). Der Prozess menschlicher Selbsterkenntnis stelle zunehmend heraus, dass die Moral »in der Natur des Menschen« liege und folglich »von keiner Willkür«, »geschweige vom willkürlichen Institut einer geheimen Gesellschaft [abhanget]« (Ebd.). Diesem Urteil Nicias' entspricht die Enttäuschung, über die im zweiten Gespräch der beschämte Adimant berichtet. Nicias kommentiert dies mit Erläuterung dessen, wie eine geheime Verbindung der Idee nach funktionieren sollte. An sich zu Recht seien Adimant nicht nur geheime Wissenschaften, sondern auch die Beteiligung an »einer verborgnen Brüdergesellschaft großer, guter, edler, erlesener Seelen« (SWS 15, 176) versprochen worden. Nur nicht die geheimen Gesellschaften seien die hierzu geeigneten Medien. Nach anfänglichem Spott geht Nicias zu selbstbezüglichen Andeutungen »[w]ahrer Freundschaft« (SWS 15, 177) über, die eine Erleuchtung Adimants in Lessingscher Manier bewirken.⁴² Hier bricht die Szene ab und hat wenigstens klar herausgestellt, dass Lessings »unsichtbare Kirche«⁴³ nicht in geheimen Gesellschaften zu suchen sei.

Der Zusammenhang zwischen Natur, Moral und Wissen macht, wohlge-merkt, nicht alle Institutionen der Erforschung des Menschen überflüssig. Nicias und Glaukon behalten sich zum einen vor, immer wieder auf die Wissenschaften zu sprechen zu kommen, gar erst, da sich auch Adimants vermeintlicher Fehltritt daraus herleitet, dass ihm »in Trophonius' Höle« der »*Schlüssel aller Wissenschaften und Künste*« (im einzelnen Religion, Moral, Physik, Geschichte, Philosophie und Politik) versprochen wurde. Das Urteil betrifft die Heimlichkeiten und lässt den Institutionen des Wissens auch dann Raum, wenn die geschichtsphilosophische Prämisse der sich von sich selbst entfaltenden Natur des Menschen sie zu erübrigen scheint. Zum anderen lässt die redende Trias – aus der ein vierter, der geheimbündlerische Trasymachus, bewusst ausgeschlossen wird – einen Begriff des Umgangs unter Gleichgesinnten aufkommen, der

42 »Sie wissen, Glaukon«, vermerkt Nicias bereits im ersten Gespräch, »wie hoch ich von den Verbindungen der Freundschaft und von der Stärke jedes guten, insonderheit gesellschaftlichen Beispiels denke. Es sind die sanftesten und mächtigsten Bande, durch welche man zur Tugend gezogen, ja liebeich gezwungen wird [...]«. Ebd., S. 169.

43 Ebd., S. 176; vgl. G.E. Lessing: Ernst und Falk, S. 34.

der sozialen Funktion geheimer Gesellschaften wenigstens verwandt ist. Diesen Konsequenzen entspricht die Abwandlung der Lessingschen Vorlage in Herders »Gespräch« von 1793. Hier wird Lessings zweites Gespräch zwischen Ernst und Falk – gekürzt und mit geänderten Namen – wiedergegeben und bis zu dem Punkt geführt, an dem das »*opus super erogatum*«⁴⁴ derjenigen Männer, die sich um den Zusammenhalt von Menschen über konkrete historisch-politische Gesellschaften hinweg kümmern, als Freimaurertum kenntlich gemacht wird: »Wie, wenn es die Freimäurer wären«, erläutert Lessings Falk, »die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen?«⁴⁵ Wie, »[w]enn es auch außer deiner Gesellschaft eine andre, freiere Gesellschaft gäbe«, ergreift Herders »Ich« das Wort und leitet damit ein von der Lessingschen Vorlage abweichendes »zweites Gespräch« ein. Wie wäre es, fragt er, wenn diese Gesellschaft »das große Geschäft, wovon wir sprachen, nicht als Nebensache, sondern als Hauptzweck; nicht verschlossen, sondern vor aller Welt; nicht in Gebräuchen und Sinnbildern, sondern in klaren Worten und Taten [...] triebe« (SWS 17, 129)? Was Ernst und Falk ausgehandelt haben wird hier zwischen »Ich« und »Er« ergänzt und abgewandelt durch den Vorschlag, »[d]ie Gesellschaft aller denkenden Menschen in allen Weltteilen« (SWS 17, 130) zu denken. Hier wäre – Herders mehrfach vorgetragenem palingenetischem Konzept entsprechend⁴⁶ – »die Zusammenkunft der Körper [...] sehr entbehrlich« (SWS 17, 130), dafür eine Verbindung über »alle Zeiten, alle Beziehungen« (SWS 17, 132) möglich, die die »reine, helle, offenbare Wahrheit« durch die beinahe restlose Beseitigung persönlichen Umgangs sichern würde. Denn die »Taten« hießen in dieser Gemeinschaft »Poesie, Philosophie und Geschichte« (SWS 17, 131) und ihre Mitgliedschaft würde alle Namen der virtuellen Gelehrtenrepublik entlang der Kulturgeschichte umfassen. Damit sind die Ziele der Freimäurer gerettet, ihr Problem mit ihnen selbst aus der Welt geschafft, und eine Nullstufe von Allgemeinheit erreicht, die ihrerseits wieder zum Problem wird. Hieran wird Herder in seiner wiederholten Annäherung ans Freimaurertum um 1800 weiter arbeiten.

Ein diesbezügliches Problembewusstsein lässt sich jedenfalls auch schon in den hier besprochenen beiden Extremtexten der Ablehnung freimaurerischer Institutionen dokumentieren. Hat die Rezension über Nicolais Schrift dem Interesse für Geschichte – dem ein Interesse an Geheimgesellschaften die Waage

44 J.G. Herder: SWS 17, S. 128; G.E. Lessing: Ernst und Falk, S. 32.

45 Ebd., S. 34.

46 Vgl. J.G. Herder: Tithon und Aurora; ders.: Das eigene Schicksal; ders.: Palingenesie.

hielt – durch Fiktionalitätsbewusstsein gegengesteuert, so kann man auch hier Anzeichen einer ›literarischen‹ Relativierung der eigenen Position beobachten. Es ist gerade die seltsame Dramaturgie Herders, die die Gespräche zwischen Glaukon und Nicias sowie Nicias und Adimant interessant macht. Glaukon kommt als Bote Adimants zu Nicias, und diese ›Mediation‹ scheint auch dringend nötig. Denn zum Zeitpunkt des Gesprächs hat sich bereits alles entschieden, so dass Nicias, sollte er abraten wollen, überflüssig urteilt. Und der abwesende Adimant weiß auch sehr wohl, dass ihm Nicias »Zweifel, Gründe in den Weg legen« würde, und er kann nachträglich auch den Grund seiner Maßnahme, das Ergebnis der Befragung gar nicht erst abzuwarten, schlicht eingestehen: »ich wollte [nämlich Freimaurer werden, E. H.]« (SWS 15, 176). Glaukon hat seinerseits zwischen Adimants Wollen und Nicias' Wissen zu vermitteln und tut es auch im Gespräch. Er ist es, der den freimaurerischen Geheimnis-Glauben mit anthropologischen Maximen unterwandert und erkenntnistheoretisch widerlegt. Auch macht er kein Hehl aus seiner Einschätzung freimaurerischer Aktivitäten. Dennoch ist er auch derjenige, der das bei Nicias ›warmlaufende‹ Urteilen zum einen abdämpft, zum anderen von der Philosophie wieder zurück aufs Institutionelle lenkt. »Winkel« seien, so Nicias, die geheimen Gesellschaften, »die sich dem Licht der Sonne verschließen« (SWS 15, 171). Dem entsprechen die symbolischen Ortswechsel, zu denen er zu Beginn und dann noch einmal im späteren Verlauf des Gesprächs Anstoß gibt: »Ich bitte Sie, m. Fr.«, sagt er zu Glaukon, »kommen Sie aus dieser Laube hinweg, so schön die Nacht ist. In unserm Klima haben wir von Tigern und Schlangen nichts zu fürchten; wenn wir aber befürchten müßten, daß eben jetzt, da wir ruhig sitzen und den schönen Orion ansehen, ein Unthier auf uns spränge –« (Ebd.). Denn für Nicias ist klar, welches »Unthier« hier zur Disposition steht, und dass die Dunkelheit für die »Gespräche des Verstandes [...] nicht eben die bequemste Mittlerin und Freundin« (SWS 15, 165) ist. Umgekehrt findet Glaukon die einbrechende Nacht »gar zu schön«, und mehr als das: er »macht mich beherzter«, sagt er, »Dinge zu sagen, die ich vor der Lampe ohne eignes Erröthen vielleicht kaum sagen würde«. Und er fügt hinzu: »[A]uch bei Ihnen [Nicias] wird der sanfte Abend den Unwillen mildern, den Sie mit Recht über meine Erzählungen empfänden, wenn Sie mir dabei ins Auge sähen« (SWS 15, 171). Glaukon stellt sich zwischen Adimant und Nicias und »besänftigt«, wie die Nacht, »die Affecten und löscht die Flamme aus, die sich sonst durch den Anblick allein schon mittheilt« (Ebd.). Diesem Anblick ist der abwesende Adimant entwichen und ließ Nicias statt seiner dem mildernden Befragen Glaukons begegnen. Dieser nimmt seine Rolle wahr, indem er wiederholt Signale seiner Neugier gibt, ob bei Adimants Einweihung nicht dennoch etwas zu haben wäre, so dass dieser »sodann wie Paulus aus dem dritten Himmel

sehr neue Dinge sagen« (SWS 15, 167) würde. Auch veranlasst Glaukon Überlegungen, ob die geheime Moral nicht als »eine geheime *Wißenschaft* der Moral« (SWS 15, 169) Hoffnung und Sinn machen könnte, ob sich hierzu nicht auch noch eine »geheime[...] *Wißenschaft der Religion*« (SWS 15, 170) finden ließe; und er bringt letztlich seine Zuversicht zur Sprache, dass die »Sonnenfinsterniß« (SWS 15, 172) der Freimaurerei vorüberginge – gar erst, wenn eine *gerechte* Auseinandersetzung mit ihr mehr Klarheit verschaffen würde.⁴⁷

Glaukons Gegensteuern ist natürlich für kaum mehr als für ironisch leicht durchsetzte Gesprächsdramaturgie zu nehmen. Mit Nicias entscheidet sich auch er, wie später Adimant, gegen die geheimen Gesellschaften. Trotzdem ist mit ihm eine Systemstelle eröffnet, die in Herders später Auseinandersetzung mit dem Thema eine viel deutlichere Rolle spielen sollte. Ein geheimnisvoller Dritter taucht übrigens auch im Gespräch zwischen Nicias und Adimant auf. Kurz vorm Abbruch des Fragments verweist Adimant auf »ein[en] ehrwürdige[n] Greis«, der sich seiner im enttäuschenden Kreis der Freimaurer als ein »wahrer Engel« angenommen, und ihn mit den Worten beiseite genommen hätte, »heute bin ich nur Deinetwegen hergekommen; ich werde an Deiner Seite sitzen, und Du kommst künftig nur mit mir her« (SWS 15, 178). Weiteres ist darüber nicht mehr zu erfahren, der Vorfall lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf Nicias' Doppelrolle im Gespräch als »mein Freund, mein Vater« (SWS 15, 175) zurück – auf einen Umgang, der trotz der Beteuerungen der Freundschaft auch mit – wenn gleich väterlicher – Observanz zu tun hat. Merkwürdigerweise führt hier Adimant sogar den Begriff der Profanität im Kontext der Freundschaft – als Befürchtung der Verstoßung – ein⁴⁸ und lockert damit den zwischen wahrer Freundschaft und unehrlichem freimaurerischem »Bruderband« (SWS 15, 178) aufgestellten Gegensatz. Ebendiese Doppeldeutigkeit bringt richtungsverkehrt der vertrauliche Alte in der rigiden Freimaurergesellschaft zum Vorschein. Als »mein Freund, mein Vater« findet sich ein »Bruder« (Ebd.), der gleichsam als

47 »Mich dünkt, lieber Nicias, mehr als Eine Eule habe dieses [das Wagnis des »Taglichts« E.H.] schon gethan; das Geschrei der kreischenden, bunten Vögel hinter ihr her habe aber auch nicht gefehlet. Wie war man dem Buch *des erreurs et de la vérité* auf dem Nacken und was hat die Wahrheit dadurch gewonnen?« J.G. Herder: SWS 15, S. 173.

48 »Grausam spotten Sie meiner, Nicias. Freilich habe ich mit meiner Erwartung Spott verdient; aber nicht von Ihnen, mein Freund, mein Vater. [...] Sie sehen mich nicht als einen Profanen, als einen Verbannten an, da ich die Thorheit begangen habe, unbekannter Menschen Freundschaft zu suchen [...]«. Ebd., S. 177.

Nicias' Pendant mitten unter den Freimaurern kritisch, reflexiv und menschlich agiert.

Schließlich lässt sich ist auch im »Gespräch« von 1793 von einer Art dramaturgischem Surplus Notiz nehmen. Es ergibt sich aus der Rollenverteilung zwischen »Ich« und »Er« bzw. aus deren Umschlag im sogenannten »zweiten Gespräch«. Während in der Wiedergabe der Lessingschen Vorlage »Er« konsequent Falks Worte, »Ich« Ernsts Erwidierungen vermittelt, ergreift »Ich« die Initiative im »zweiten Gespräch« selbst und weist seinem vormals wortführenden Gesprächspartner seinerseits die Rolle des Lehrlings im mäeutischen Dialog zu. Dieses »Ich« ist natürlich identisch mit dem Briefsteller (26. Humanitätsbrief), dem man auch den Vorspann – ein Resümee des ersten Lessingschen Gesprächs – und die Unterbrechung des »Gesprächs« – ein Resümee des dritten Lessingschen Gesprächs – verdankt. Als »Ich« des »Gesprächs« setzt sich der Briefsteller jedenfalls selbst in Szene, und zwar, indem er einmal zum Medium für Lessings Ernst, ein andermal zum Meinungsträger in eigener Sache, gleichsam zum zweiten Falk wird. Dadurch, dass er hinter sein szenisches »Ich« zurücktritt, wird er zum Akteur einer zunächst nachgestellten, dann sich selbstständigenden Szene – zu Ernst *und* Falk und eben deshalb zu keinem von beiden *ganz*. Der wichtigste Effekt ist dabei, dass die Lessingsche Vorlage in eben dem Maße auf die Erzählebene des Humanitätsbriefes erhoben wie umgekehrt dessen Aussage – wo doch ›Herder‹ statt ›Lessing‹ spricht⁴⁹ – zurück auf die Ebene des literarischen Gesprächs gebracht wird. Die Wiedergabe des »[n]eulich« (SWS 17, 123) stattgefundenen Gesprächs, das wiederum zu großen Teilen Wiedergabe eines anderen literarischen Gesprächs ist – gesetzt, dass sie als solche erkannt wird –, lässt dessen Fortsetzung im Zwielficht rekursiver Fiktionalisierung erscheinen. Dies steht im Einklang mit der zentralen Aussage dieser Fortsetzung, der zufolge die einzig mögliche geheime Gesellschaft nur »[i]m Umgange mit Geistern auf Fausts Mantel« (SWS 17, 130) zu haben ist. Thematisch am äußersten Ende jeder glaubwürdigen Rehabilitation des Freimaurertums, ist das Feld *literarisch* für ebendieselbe Rehabilitation vorbereitet.

3. »QUID PRO QUO«

Herders »Freimäurer« (1802) betiteltes Doppelgespräch im Achten Stück der *Adrastea* und dessen im Nachlass erhaltene Fortsetzungen haben das Problem des freimaurerischen Geheimnisses wortwörtlich spürbar werden lassen. Herder

49 Zu deren Identifizierung mit »Ich« und »Er« vgl. M. Voges: *Aufklärung*, S. 204.

musste über die Veröffentlichung Friedrich Ludwig Schröder Rechenschaft geben, mit dem er über die Reformierung der Hamburger Loge im Briefkontakt stand, und dem er im Winter 1800 detaillierte konzeptuelle und stilistische Kommentare zu den Entwürfen des Rituals zukommen ließ. Aus dieser halb profanen, halb freimaurerischen Beteiligung an der Redaktion resultierte, dass ihm Schröder nach Erscheinen des Gesprächs vorhielt, rituelle Details öffentlich gemacht zu haben.⁵⁰ Herder hat sich zu rechtfertigen versucht, indem er sein Verfahren wie folgt charakterisierte: Der »Aufsatz über die *FreiMaurer*« sei zum Ersten »[g]esprächsweise [verfasst], wo Einer dies, der andre das meinete«; zum Zweiten handele er »[v]on Personen, die *keine* Freimaurer sind, selbst von einer Frauensperson«; drittens habe Herder diese Personen »[l]ediglich aus der *Fama*, diese sei *schrift-* oder *mündlich*, oder *thätig* sprechen lassen«, und viertens sei dabei eine »of[f]ne, freie, blos *literarische*, *antiquarische*, *kritische* *Untersuchung*«⁵¹ herausgekommen. Dennoch versichert Herder auch, dass die Gespräche für ihn nicht nur bezüglich des Konzepts der *Adrastea* wichtig waren – im betreffenden Stück werden »allerlei Institute, Mißionen, Juden, Jesuiten, Methodisten pp«⁵² abgehandelt –, sondern auch infolge der Situation des Freimaurertums ein Muss darstellten. Die Freimaurerei sollte in einer Zeit, in der so viel Ungerechtes und Falsches darüber veröffentlicht wird, ins rechte Licht gerückt und historisch verstanden werden.

Tatsächlich befinden sich mit Faust, Horst und Linda drei Profane im Gespräch, die sich gleichsam dem Selbststudium widmen und den Freimaurer Hugo, der im dritten und vierten Gespräch sporadisch zu Wort kommt, gar nicht erst um Rat bitten – vielmehr eines Besseren belehren.⁵³ Auch wenn sich die »*Fama fraternitatis* oder Ueber den Zweck der Freimäurei, wie sie von außen erscheint« ihres Titels – als einer *zweiten* Fama – ironisch bedient, scheint die Absicht sowohl in Herders Vorrede als auch im Munde der Dialogpartner(innen) ernsthaft die zu sein, einen »Ehrliebende[n], redliche[n] Bruder, dabei ein[en]

50 Zum Kontakt zwischen Schröder und Herder vgl. ebd., S. 205-213; Haym berichtet darüber viel kürzer; bei ihm gehen die unten zu behandelnden Differenzen der Gesprächspartner gänzlich durcheinander. Vgl. R. Haym: *Herder*, Zweiter Band, S. 843-846.

51 J.G. Herder: *Briefe*, Achter Band, S. 354.

52 Ebd.

53 Nicht von ungefähr treffen sie sich beide Male – im zweiteiligen ersten Gespräch (SWS 24, S. 127), und dann wieder ein Jahr darauf in der »Zweiten Unterredung« (SWS 24, S. 441) – ausgerechnet am Johannistag (an dem sich auch Freimaurer versammeln).

genaue[n], ein[en] kritische[n] Kenner der Geschichte« (SWS 24, 130) herbeizuwünschen, oder eben selbst seine Rolle zu übernehmen⁵⁴. Denn man muss gegen »Truggeschichten« (SWS 24, 129) vorgehen, die Gesellschaft der Freimaurer – so im »Basilika. Ueber die Freimäurei« überschriebenen dritten Gespräch – »von mancher falschen Hypothese rein abschneide[n]« und verhindern, dass der Orden »ewig mit der Lüge verwachsen bleib[t]« (SWS 24, 453).

In dieser Absicht wird die »*Fama fraternitatis*« dominiert durch die duett-hafte Verständigung Lindas und Fausts über ein Freimaurertum, das dem Lessingschen Extrem sehr nahe kommt. Mit expliziten Hinweisen auf *Ernst und Falk* erarbeiten sich die beiden ein »freie[s] und große[s] Feld[...]« der Abstraktion, auf dem »dies unsichtbare Institut« als ein »schönes Unternehmen« (SWS 24, 131) gewürdigt werden kann. »Es ist angenehm«, sagt Linda, »sich eine geschlossene, das Wohl der Menschheit berathende, im Stillen wirkende Männergesellschaft zu denken, denen ihr Werk gewißermaasse selbst ein *Geheimniß* seyn muß, daran sie wie an einem endlosen Plan arbeiten.« (Ebd.) Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft, so Faust in newtonistischer Metaphorik, »wirken nicht nur durch vereinte, sondern auch mit Fortwirken in die Ferne des Raumes und der Zeiten durch eine beschleunigte, vermehrte Kraft. Eine Gesellschaft ist *unsterblich* [...]« (SWS 24, 134). Geradezu parodistisch wird dies wiederum auf das andere Geschlecht übertragen: Da Frauen die Öffentlichkeit eh versagt ist, schaffen sie »im Hause ein Paradies«, das nicht nur beruflich und standsmäßig verpflichteten Männern zugute kommt, sondern auch zum Modellfall freimaurerischer Exklusivität und Privatheit im Sinne Kosellecks wird.⁵⁵ »Mit unsrer mehreren Elasticität und Seelenfreiheit sind wir gebohrne Freimäurerinnen am reinen Bau und Fortbau der Menschheit«, ruft Linda aus

54 Der Aufsatz »Freimäurer« umfasst die zwischenbetitelten Gespräche »*Fama fraternitatis* oder Ueber den Zweck der Freimäurei, wie sie von außen erscheint« (ebd., S. 127-138) und »Salomo's Siegelring. Eine Fortsetzung des vorigen Gesprächs« (ebd., S. 139-148). Im Anhang zur *Adrastea* befinden sich folgende Fragmente: »Freimäurei. Zweite Unterredung« (ebd., S. 441-448); »Drittes Gespräch« (ebd., S. 448-450); »Basilika. Ueber die Freimäurei. Drittes Gespräch« (ebd., S. 451-455); »Massonerie. Ueber die Freimäurerei. Viertes Gespräch«, ebd., S. 455-463.

55 Leicht entsteht hier der Eindruck, als ob die von Koselleck postulierte »Trennung zwischen einem weltlichen Außenraum und einem moralischen Innenraum« (R. Koselleck: *Kritik und Krise*, S. 63) in geschlechtsspezifische soziale Rollen transformiert wäre. Lindas unten zu behandelnde Rolle als Dritte im Bund bekräftigt und überschreitet dies zugleich.

und muss wieder wegen »große[r] Gedanken und Imaginationen« (SWS 24, 133) verwirrt werden.

Verwirrt werden schließlich jedoch beide gemeinsam vom bis dahin eher schweigsamen Horst, der sie des »schönen Traum[s]« (SWS 24, 136) rügt und ihre Unterredung »auf einem Nebenwege« meint, »auf dem die Roße der Phantasie und der Empfindung mit euch munter davon flogen« (SWS 24, 139). Horsts eigenes Konzept wird im zweiten Teil des Gesprächs – überschrieben mit »Salomo's Siegelring. Eine Fortsetzung des vorigen Gesprächs« (SWS 24, 139) – schrittweise entwickelt, jedoch schon hier mit einem Auszug aus Christoph Wrens Darstellung der gotischen Baukunst abrupt eingeleitet. Zur Disposition steht hier das große Dilemma zwischen operativem und spekulativem Freimaurertum, das mindestens zu Beginn der Gespräche als Skandal eines »grotesken *Quid pro quo*« (SWS 24, 128) empfunden wird: »Zwei so verschiedene Dinge« wie die Geschichte der Freimaurer und der Baukunst »mit einander zu vermengen«, ist für Faust, der eh an einer »unsterblichen« Gesellschaft interessiert ist, ein »Blendwerk« (Ebd.) und ein Scherz. Auch Horst will Verwechslungen aus dem Weg räumen und tut dies, indem er seine Gesprächspartner umgekehrt auf die operativen Anfänge, »die *eigentliche Maurerei*« (SWS 24, 141) aufmerksam macht. Hierzu gehört ein Studium der Quellen, zu dem die Gesprächspartner im Verlauf der Gespräche immer mehr ermuntert werden, bis hin zum »Massonerie. Ueber die Freimäurerei« betitelten vierten Gespräch, das regelrecht in Horsts »Basilika«, d.h. seiner *Bibliothek* stattfindet und mit gemeinsamer Lektüre verbracht wird. Im Sinne der Schröderschen (-Herderschen) Zurücklenkung des Freimaurerideals sowie -rituals auf die englischen Anfänge behauptet Horst »[a] *mystery*, ein Kunstgeheimniß« (SWS 24, 139) entdeckt zu haben. Entgegen den »philanthropischen Wünschen« (SWS 24, 449) Lindas und Fausts sei »noch Etwas anderes dahinter«, worauf jene mit ihrem »edlen Eifer fürs Höchste und Beste der Menschheit« (SWS 24, 139) nicht gekommen sind. Das *Quidproquo* positiv gewendet verlangt Horst, dass die freimaurerische Symbolik als solche ernst genommen und deren nur scheinbar banal anmutende Herkunft in der operativen Maurerei erkannt wird. Man liest »das Original« (SWS 24, 141) – mehrere sogar – gemeinsam, um einem »*Handwerkslied*« (SWS 24, 141), einer »*Handwerksparabel*« (SWS 24, 447), dem »*Urbild der Maurerei*« (SWS 24, 144) etc. zu begegnen. Dies löst das anfängliche Problem der unglaubwürdigen bis erlogenen Geschichte des Freimaurertums. Unter Rückgriff auf die Maurerei lässt sich eine Kontinuität historischer handwerklicher Aktivitäten setzen, die jede verdächtig anmutende Rückdatierung wenn nicht erklärt, so doch offen lässt. Gebaut wurde schon immer, und entsprechend dürfe sich die europäische Baukunst auch älterer Traditionen und Bilderwelten bedienen.

Dabei geht es Horst gerade nicht darum, »de[n] Schmetterling von der Larve« (SWS 24, 450) zu trennen. Vielmehr dient der so erkannte Ursprung zur Neubestimmung des Freimaurertums. Die »Entwicklung der feineren aus der ursprünglichen groben Mäurerei« kann und darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie »[v]om alten Handwerk [...] indeß die massive Einfassung bei[behie]lt«: Denn »eben unter diesen dicken Mauern hat sie sich Jahrhunderte durch, welches sonst vielleicht nicht geschehen wäre, sicher erhalten« (SWS 24, 450). Noch mehr sei sie konstitutionell sowie konzeptionell immer noch eine »Kunstgesellschaft« (SWS 24, 449) und solle es auch bleiben. Sie hat durch ihre Symbole die rohe »Natur« (SWS 24, 445) des Menschen – historisch eines »Trupp[s] Arbeiter« (SWS 24, 445) – gemäßregelt und in Form einer geordneten Gesellschaft gebracht. In diesem konkreten Sinne ist sie immer schon *Arbeit am Menschen* und nicht lediglich ein erst zu bewerkstellendes Verfolgen abstrakter Prinzipien. Das Freimaurertum vergegenwärtigt die Idee von Gesellschaft als *techné* und nicht als Ideal. Als solches stellt es eine *Organisation*, eine mit allen ihren symbolischen Handlungen verbundene Institution dar, die ein – niemals nur im Singular zu denkendes – Beispiel gemeinsamen, d.h. geregelten Handelns abgibt. In dieser Eigenschaft soll sie das Vorbild von »allen Künsten« (SWS 24, 449) im Sinne menschlichen Könnens werden. »Die Regel jeder Kunst und aller Künste sollte sie enthalten«, sagt Faust in seiner Rolle als Horsts mäeutischer Gesprächspartner, »denn auf Lineal und Winkelmaas, auf Bleigewicht und Zirkel beruhet Alles«. »Nicht Alles«, fügt Horst noch hinzu: »Der Geist des Werks nicht; diesen sollte sie in *allen* Künsten aufwecken oder aufmuntern. [...] [D]er Geist der Künste will von Geistern aufgemuntert seyn, von *freien* Menschen« (SWS 24, 449). Diesen Raum von Freiheit hat jedoch der Staat selbst, der nicht für alles sorgen kann, für Wesensverwandtes und nicht von ungefähr offengelassen.⁵⁶ »Freimäurer«, erklärt also Faust, »was das Vaterland nicht thut, das thut ihr, und erweckt und belohnt die Künste« (Ebd.). Die Idee eines »Staates im Staat«⁵⁷ – ehemals ein Vorwurf – wird hier ebenso funktionalisiert, wie

56 Die Spannung zwischen der proklamierten Politik-Absenz und der »für das neue Bürgertum typische[n] Bildung einer indirekten Gewalt« (ebd., S. 55) ist hier entschärft durch eine Art Lizenzierung von Kontrolle durch den Staat selbst. Vgl. dazu Herders Aufsatz »Atlantis« aus dem selben Stück der *Adrastea*.

57 Stellvertretend für eine Fülle ähnlicher Wortlaute sei hier Johann Christoph Harenberg zitiert: »Und was haben denn diese Gesellschafter, das zum besten des Staats gerechnet werden kan? Sie machen einen neuen Staat im Staate; Sie machen sich eine eigene gottesdienstliche Bildung der Pflichten, wornach sie sich in ihren Zusammenkünften richten. [...] Sie geben ihren Gliedern Gesetze und Verordnungen. Sie verehren den

der Geist, der eindeutig auf das zu verrichtende Werk – auf Arbeit, Kunst und *techné* – bezogen wird. Die Gesellschaft wird zur Verschachtelung von Zünften, der Staat selbst zu deren höchstem Maßstab erklärt.

Abgesehen vom Fragmentcharakter der Fortsetzungen verlaufen die Gespräche von Faustus und Lindas Extremposition – von ihren »philanthropischen Wünschen« – zur Extremhaltung Horsts, der es am liebsten hätte, wenn »aus wohlbekannten Büchern alles haarklein erwiesen« (SWS 24, 442) wäre. Für Horst ist Faust »auf gutem Wege« (SWS 24, 448) und bereits an einer signifikanten Stelle des veröffentlichten zweiten Gesprächsteils genau da, »wohin ich dich haben wollte« (SWS 24, 141). Dennoch bleibt es insgesamt nicht bei Horsts Kunstgeheimnis. Ohne das Gegengewicht, das das mäeutische Gespräch vor allem in Gestalt des zum Nachdenken und -forschen zu motivierenden Faust bietet, würde sich Horst gänzlich dem Historisch-Philologischen – seiner Bibliothek – widmen oder eben im Praktisch-Konstitutionellen – in freimaurerischen Organisationslogiken – vertiefen. Im ersten Fall wäre ein für die Leserschaft der *Adrastea* langfristig uninteressantes, im zweiten ein der Geheimhaltung unterliegendes Thema angesprochen. Statt dessen sichert die Dynamik der Gespräche einen Ausgleich der Differenzen, der sie zum einen kommunikabel macht, zum anderen einem mittleren Standpunkt zwischen einem ›Lessingschen‹ (Faust) und einem ›Nicolaischen‹ (Horst) Verständnis von Freimaurertum annähert. Diese Mitte konstituiert sich durch Koppelung abgehobener Zielsetzungen und institutioneller Festlegungen. Das oben zitierte – und von Faust fleißig mitformulierte – Ergebnis eines zunftmäßigen Staates im Staat beruht auf einer Einigung, zu der die Gesprächspartner je nach ihrem eigenen Anliegen zunehmend gelangen: Demnach beruht das Freimaurertum auf einer ebenso ideellen wie reellen organisatorischen Handhabung von Menschen zwecks ebenso ideellen wie reellen Wirkens. Diese Annäherung des Abstrakten (Profanen) einerseits und Konkreten (Geheimen) andererseits bringt auch mit sich, dass die um das Freimaurertum herum gelagerten Legenden als historische Bilderwelten erkannt und in ihrer Eigenschaft als Momente von Institutionalisierung betrachtet werden. Man darf bis auf den Salomonischen Tempelbau zurückgehen, weil bzw. insofern Mythenbildungen immer schon ihre historische Funktion und ihren Sinn – und zwar nicht nur für Maurergesellschaften – gehabt haben. Und man darf sich weiterhin organisieren – etwa Logen bilden –, weil bzw. insofern man damit kollektive Handlungsmuster schafft und aufrechterhält. In diesem Sinne hält die »heilige Brüder-

Wink ihres Logemeisters. Sie verbinden ihre Mitglieder durch einen Eyd, um davon, was sie beschliessen, nichts zu eröffnen. Ist dies nicht ein kleiner Staat im Staate?« J.Ch. Harenberg; Beweis, S. 29-30; vgl. M. Voges: Aufklärung, S. 30.

schaft« des späteren Freimaurertums die »Abgezogenheit reiner Gedanken« (Faust) »umfassen, enge umschränkt, aber innig vestgebunden« durch »eine Art Mäurerei, Steinfügung« (Horst), unter deren Zeichen die salomonischen »Genien und Geister«, wenngleich »unwillig-gerne«, aber wortwörtlich »arbeite[...n« (SWS 24, 460).⁵⁸ Über den Sinngehalt dieses Quidproquo von abstrakt und konkret, profan und geheim, spekulativ und operativ werden sich Faust und Horst einig, und auf diesen historisch-philosophisch eingelassenen Begriff von Organisation kommt es auch Herder als Verfasser der Gespräche an.

Im Rückblick auf Herders frühere Freimaurerschriften kann man dies auch als Rehabilitierung des im engeren Sinne Freimaurerischen lesen. Dass es dennoch um mehr als das geht, kann eine weitere, den *Adrastea*-Gesprächen ebenfalls eingeschriebene Alternative bekräftigen. Sie lenkt die Aufmerksamkeit wieder weg vom Freimaurerischen und zurück auf die Gespräche selbst. Lindas Rolle ist in der Profanen-Trias schon insofern interessant, als ihr allein die Möglichkeit freimaurerischer Aktivität prinzipiell versagt ist. Als Frau ist sie am weitesten weg vom Thema. Umgekehrt steht ihr als dennoch hinzugezogener Gesprächspartnerin die größte Freiheit in Behandlung der besprochenen Fragen zu. Auch hält sie nicht konsequent durch mit Faust – freilich auch dieser selbst nicht – im Ideellen Lessingscher Provenienz. Statt dessen entwickelt sie eigene Argumente und eine besondere Strategie der Teilnahme am Gespräch. Vor allem letztere setzt sie dann in Stand, die Position eines Dritten einzunehmen und einmal die Schiedsrichterin, ein andermal die Rolle einer je nachdem aktiven oder passiven Gestalterin des Gesprächs zu spielen. Darin, was Linda argumentativ ins Gespräch einbringt, fallen überraschende bis unpassende Momente auf. Naiv und zugleich zutiefst ironisch bekundet sie ihr Interesse für eine Geschichte der Freimaurer, die ihr, wie sie versichert, lieber ist »als manche geheime Burg unsrer Romane« (SWS 24, 130). Nicht von ungefähr erinnert sie sich später wieder »eines Romans«, in dem sie die »im Stillen wirkende Männergesellschaft« durch »ein[en] hilfreiche[n] Mönch« (SWS 24, 131) präfiguriert sieht. Unbehelligt zitiert sie des Weiteren Klopstock und »den Spruch der Dido« (SWS 24, 135), hält sich »an die *Penelope*« (SWS 24, 146) und zeigt sich, da sie »Märchen gnug gelesen« (SWS 24, 143), durchaus bewandert in der Sagenwelt Salomos. Mag Lindas Belesenheit bzw. deren Lektüreprüfung ihren Standort als Frau unter Männern einmal mehr kennzeichnen, so wird dadurch auch mehr als das vorbereitet. Während die Männer Worte sprechen und zitieren, unterbricht sie das Gespräch mehrfach durch Singen: sie greift zur »Aeolsharfe« (SWS 24,

58 Zur Geschichte des Salomonischen Tempelbaus: J.G. Herder: SWS 24, S. 143-145; vgl. ders.: SWS 10, S. 1316, 1322 (Kommentar).

141), skandiert einen »Juden-Canon« (SWS 24, 146) und benutzt die »Gitarre« (SWS 24, 148). Solche Handlungssegmente sind zwar für die Fortsetzungsgespräche nicht mehr charakteristisch, dennoch ist deren Konsequenz spürbar. Durch die Musik wird ein dem Freimaurertum wesensfremdes Element ins Spiel gebracht,⁵⁹ das, gepaart mit dem prononcierten Hang der Leserin für *bloße* Fiktionen, die Ernsthaftigkeit des Gegenstandes wie des Gesprächs darüber gleichsam ausklinkt. Linda ist es auch, die während der Gespräche nach eigenen Regeln kommt und geht,⁶⁰ die den Verlauf unterbricht, Ortswechsel veranlasst und Abschiede inszeniert.⁶¹ Am Ende des veröffentlichten Doppelgesprächs verteilt sie nicht nur Aufgaben, die auf das Weitere vorausdeuten, sondern wird zur Richterin, die den »streitenden Parteien« ihr Urteil – ein literarisch-freimaurerisches Orakel – verkündet: »Wohlan dann! [...] Was soll ich sagen, meine Freunde? Dir, Horst, möchte ich sagen: »der Zauberring Salomons ist zerbrochen, die Geister sind frei!« oder in der neueren Sprache: »das alte Wort ist verlohren! [...]«. [...] Dir, Faust, gebe ich zu deinen Untersuchungen ein morgenländisches Märchen mit auf die Reise: denn, wie Horst sagt, Licht und die Mäurerei kommen *von Osten*.« (SWS 24, 147) Das Doppelgespräch schließt mit Lindas vieldeutigem Ausspruch: »Hört ihr, Freunde! Ist nicht die Aeolsharfe eine wahre *Fama fraternitatis*?« (SWS 24, 148). Und dies trifft auch zu, akzeptiert man Lindas Rolle wenigstens ansatzweise als die einer Dialogfigur, die durch die ihr eigene doppelte Fremdheit (als Profane und Frau) das Thema ständig aufhebt und zugleich weiterführt. Sie markiert die Stelle, an der das Freimaurertum ein dezidiertes Gesprächsthema und dadurch einem Medium überlassen wird, das durch Zeichen – maurerische *wie* nichtmaurerische – wirkt und sich insofern alternativ zu Horsts/Fausts Verständigung über das Quidproquo des Abstrakten und des Konkreten verhält.⁶² Was beide, die Arbeit am Menschen

59 »Wir Freimaurer singen nur bei Tafel«, sagte Jemand, »Tafellieder. Unser Werk selbst ist stumm und pantomimisch.« »Schade«, sagte der Andere, »da doch Gesang, Gesang und Modulation, von Symbolen und Gebärden fast unabtrennlich ist, und ihn das Heilige, Wartende der Nacht erfordert.« – *Eine Stimme*, ein kurzer Chorgesang in dieser Stille, wie erhebend könnte es werden« – schreibt Herder an Schröder in der Beilage zum Brief v. 6. November 1800. J.G. Herder: Briefe, Neunter Band, S. 628.

60 Ders.: SWS 24, S. 127, 449, 457.

61 Ebd. S. 141-142, 146, 148, S. 448, S. 463.

62 Voges schreibt, es sei »nicht eindeutig zu erkennen, ob Herder mit der Figur Lindas, einer eifrigen Romanleserin, [...] die in den Gesprächen gegebene humanitäre Bestimmung der Mäurerei ironisch brechen wollte. [...] Vor dem Hintergrund des Briefwechsels mit Schröder und der Beteiligung an dessen Reform [...] ist es wahrschein-

(als Kunst/*techné* einer Institution) und Lindas Arbeit an Zeichen (als eigenwillige Ästhetik dieser Institution im Gespräch) jedenfalls verbindet, ist das Vermitteln von Extremen, die als Einschätzungen der freimaurerischen Problemlage im früheren Werk Herders gegolten haben. Es geht hier um ein Drittes, das nicht nur deshalb vage bleibt, weil es mehr erschrieben als ausgeheckt ist; vage ist es auch deshalb, weil der Stillstand fester Meinungslagen nicht zu seiner Eigenart gehört.

Gleichwohl waren die hier hervorgekehrten Alternativen für die Forschung nicht explizit genug, die Komplexität der *Adrastea*-Gespräche erkennen zu lassen. Und die neutralen bis abschätzigen Urteile sind biographisch untermauerbar. Liest man Herders Briefe an Schröder und die Vorschläge, die er zur Reform der Hamburger Loge gemacht hat, so kann leicht der Eindruck entstehen, als handle es sich hier um das »Modell eines humanitären Männerbundes im Dienst tätiger Nächstenliebe«⁶³, das wiederum symptomatisch für eine Geschichte ist, die das progressive Freimaurertum des 18. Jahrhunderts in der – wohl biederen – Vereinsgeschichte des 19. Jahrhunderts aufgehen lässt.⁶⁴ Denn Herder kommentiert den Text des Rituals mit der Postulierung von »Einfalt, Kraft und Wahrheit«⁶⁵, von »Honetität, Treue, Ehre [und] Glauben«⁶⁶. »Eine namentliche Angelobung«, schreibt er, »der schwersten menschlichen Tugenden und Thätigkeiten, der Hülfe für Wittwen und Waisen gegen Unterdrückung und Unrecht[.] Großmuth gegen Feinde, in Allem stille Großmuth pp., welch' großes reines Gelübde!«⁶⁷ Und im zeitgleich entstandenen Aufsatz »Ursprung, Mystery und Verwandlung der FrM aus dem alten ins neue Wort«, der sich auch als historische Vorstudie zu Horsts Ansichten liest – da geht es auch darum, »die Sache ganz aufs Reine zu bringen, mit *allen* Erweisen«⁶⁸ –, heißt es ebenfalls: »Wer wünscht nicht noch jetzt in Europa eine solche still-, fast gegründete Tugend-Fleiß-

lich, daß Herder die Figur Lindas eher zur Steigerung der Wirksamkeit seiner Reformbotschaft eingesetzt hat, daß die Ironie also eine unfreiwillige war.« M. Voges: Aufklärung, S. 221; im vorliegenden Ansatz gehen Steigerung und Ironie als dramaturgische/versprachlichte Überhöhung »einfacher« Lösungen miteinander einher.

63 Ebd., S. 222.

64 Ebd., S. 18-21.

65 Herder an Schröder, 6. November 1800. In: J.G. Herder: Briefe, Neunter Band, S. 625.

66 Ebd., S. 632.

67 Ebd., S. 630.

68 Ders.: Ursprung III, § 18; Zum Aufsatz vgl. M. Voges: Aufklärung, S. 213-217.

Kunstgesellschaft für alle Brauchbarkeiten des Leben[s]?«⁶⁹ Dennoch taucht auch in solchen Kommentaren ansatzweise ein Zwitterbegriff – eine Abwandlung der freimaurerischen Arbeit auf, die zum einen »reel«, zum anderen »rein kosmopolitisch, menschlich«⁷⁰ sein sollte. Mit Bezugnahme auf Benjamin Franklin und dessen philanthropisch-philosophische Gesellschaft in Philadelphia würdigt Herder die Verwandlung des symbolischen Rituals »in Uebung und That«⁷¹: »[Z]u Vorlesereien ist die *Frei Maurerei* nicht bestimmt; sondern zur thätigen Uebung des Verstandes und Herzens, thätiger Beihülfe und Veredlung, ja Erweckung und Rettung des Menschengeschlechts.«⁷² Der Grund hierfür ist historisch: »Die ganze Tendenz unserer Zeit will diese *Arbeit*. – Der Symbole ist man satt; wir wollen sie in Wirksamkeit verwandelt sehen, und doch lieben wir Leitung, Regel unter Symbolen.«⁷³ So wie der zuletzt zitierte Satz rekursiv zu seinem Beginn zurückkehrt, ist selbst in diesen, im pragmatischen Zusammenhang entstandenen Schriften etwas von dem bereits enthalten, was Horst, Faust und Linda zwei Jahre später im Gespräch austragen sollten. Dieses Engagement lässt sich weder zu ideellen – klassisch-weimarischen bis progressiven – noch zu reellen – geheimbündlerischen bis wohltätigen – Zwecken ganz benutzen.⁷⁴ Der Sinn des Ganzen bleibt Verhandlungssache, als solche im Besitz eines Literaten, der zwischen Extremen vermittelt und die Humanität ebenso tätig wie die Tat geschichtsphilosophisch werden lässt.

LITERATUR

Assmann, Aleida/Assmann, Jan: Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit (Archäologie der literarischen Kommunikation V,1), München: Fink 1999.

— »Die Erfindung des Geheimnisses durch die Neugier«, in: dies., Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugierde (Archäologie der literarischen Kommunikation V,3), München: Fink 2002, S. 7-11.

69 J.G. Herder: Ursprung I, § 17.

70 Herder an Schröder, 6. November 1800; ders.: Briefe, Neunter Band, S. 635.

71 Vgl. die »Fragen zu Errichtung einer Gesellschaft der Humanität von Benjamin Franklin« im 3. Humanitätsbrief. Ders.: SWS 17, S. 10-16.

72 Herder an Schröder, 6. November 1800, ders.: Briefe, Neunter Band, S. 635.

73 Ebd., S. 636.

74 Vgl. E. Hårs: Herders agency.

- »Einführende Bemerkungen«, in: dies., Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit, S. 7-16.
- Harenberg, Johann Christoph: Beweis, daß die Freimäurer-gesellschaft in allen Staaten sowohl etwas überflüssiges, als auch ohne Einschränkung, etwas gefährliches, schädliches und verbotungswürdiges sey. [...], Danzig/Leipzig: o. V. 1764.
- Härs, Endre: »Herders agency«, in: Anna Babka/Julia Malle/Matthias Schmitt (Hg.), Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion, Wien: Turia & Kant 2011 (im Druck).
- Haym, Rudolf: Herder, 2 Bände, Berlin: Aufbau 1954.
- Herder, Johann Gottfried: Sämtliche Werke [SWS], 33 Bände (Hg. Bernhard Suphan u.a.), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1877-1913, Olms, Hildesheim/New York: Reprint 1967-1968.
- Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803, 10 Bände (Hg. Wilhelm Dobbek/Günter Arnold), Weimar: Böhlau 1977-1984.
- »Atlantis«, in: SWS 24, S. 164-176.
- »Basilika. Ueber die Freimäurei. Drittes Gespräch«, in: SWS 24, S. 451-455.
- »Briefe über Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer. Eine Fortsetzung der Historischen Zweifel über des Herrn Nicolai Buch von den Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß; nebst einem Anhang über das Entstehen der Freimäurer-gesellschaft, von Friedrich Nicolai [...]«, in: SWS 15, S. 82-121.
- »Das eigene Schicksal«, in: SWS 18, S. 404-420.
- »Drittes Gespräch«, in: SWS 24, S. 448-450.
- »Freimäurei. Zweite Unterredung«, in: SWS 24, S. 441-448.
- »Freimäurer«, in: SWS 24, S. 126-148.
- »Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft«, in: Briefe zur Beförderung der Humanität, 26. Brief, in: SWS 17, S. 123-132.
- »Glaukon und Nicias«, in: SWS 15, S. 156-178.
- »Historische Zweifel«, in: SWS 15, S. 57-82.
- »Massonerie. Ueber die Freimäureri. Viertes Gespräch«, in: SWS, S. 455-463.
- »Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Mit einigen erläuternden Belegen«, in: SWS 16, S. 341-367.
- »Tithon und Aurora«, in: SWS 16, S. 109-128.
- »Ursprung, Mystery und Verwandlung der FrM aus dem alten ins neue Wort«, in: Herder-Nachlass (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin), Signatur XXXI, 11.

- Knigge, Adolph Freiherr: »Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymauerordens in neun Gesprächen«, in: ders., Ausgewählte Werke in zehn Bänden, Bd. 7, Philosophie II. Ordenswesen (Hg. Wolfgang Fenner), Hannover: Fackelträger 1994, S. 191-275.
- Knoop, Douglas/Jones, Gwilym Peredur: Die Genesis der Freimaurerei: ein Bericht vom Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei in ihren operativen, angenommenen und spekulativen Phasen, Bayreuth: Freimaurerische Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati 1968 [1947].
- Koschorke, Albrecht: »Institutionentheorie«, in: Eva Eßlinger et al. (Hg.), Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 49-64.
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp⁶1989.
- Lessing, Gotthold Ephraim: »Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer«, in: ders., Werke und Briefe, 12 Bände in 14 Teilbänden. Bd. 10, Werke 1778-1781 (Hg. Arno Schilson/Axel Schmitt), Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 2001, S. 11-72.
- Michelsen, Peter: »Die ›wahren Taten‹ der Freimaurer. Lessings ›Ernst und Falk‹«, in: Peter Christian Ludz (Hg.), Geheime Gesellschaften, Heidelberg: Lambert Schneider 1979, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, S. 293-324.
- Müller, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte, Bern: Paul Haupt 1965.
- Nicolai, Friedrich: Versuch über die Beschuldigungen welche dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß. Nebst einigen Anmerkungen über das Entstehen der Freymaurergesellschaft, Zwei Teile, Berlin und Stettin 1782.
- Nisbet, Hugh Barr: »Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk«, in: Lessing und die Toleranz [...] (Hg. Peter Freimark/Franklin Kopitzsch/Helga Slessarev), Sonderband zum Lessing Yearbook, Detroit: Wayne State University Press/München: edition text+kritik 1986, S. 291-309.
- Schrader, Fred E.: »Zur sozialen Funktion von Geheimgesellschaften in Frankreich zwischen Ancien Regime und Revolution«, in: A. Assmann/J. Assmann (Hg.), Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit, S. 179-193.
- Simmel, Georg: »Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft«, in: ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig: Duncker&Humblot 1908, S. 337-402.

- Solf, Hans-Heinrich: »Die Funktion der Geheimhaltung in der Freimaurerei«, in: Peter Christian Ludz (Hg.), *Geheime Gesellschaften*, Heidelberg: Lambert Schneider 1979, *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, S. 43-49.
- Voges, Michael: *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer 1987.
- Voigts, Manfred: »Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Offenbarung (Archäologie der literarischen Kommunikation V,2)*, München: Fink 1999, S. 65-80.
- Wilson, Daniel W.: *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*, Stuttgart: Metzler 1991.

Das Netzwerk der Libertinage

Infamie und Tausch bei D.A.F. de Sade

ACHIM GEISENHANSLÜKE

1. DAS RECHT DER LITERATUR

Als Jacques Derrida in einem Interview aus dem Jahre 1992 diese »merkwürdige Institution namens Literatur« zum Gegenstand der Reflexion nahm, hatte er zwei Seiten der Bestimmung von Literatur als Institution im Blick: »Literatur als historische Institution mit all ihren Konventionen, Regeln usw., aber auch jene Institution der Fiktionalität, die einem *im Prinzip* die Macht verleiht, alles zu sagen, die Regeln abzuschütteln.«¹ Trotz aller theoretischen Unterschiede zwischen Dekonstruktion und Diskursanalyse führt Derrida damit eine ähnliche Diskussion wie Michel Foucault, für den die Literatur auf der einen Seite die Möglichkeit eines »Gegendiskurses« eröffnet, auf der anderen Seite aber selbst integraler Bestandteil einer Diskurspraxis innerhalb eines Machtdispositivs ist, von der sie sich letztlich nicht freizumachen vermag. Derridas Hinweis, dass Literatur das Recht verkörpert, alles zu sagen, wobei diese Freiheit eben auch als eine Form des Zwangs ausgelegt werden kann, ist in ähnlicher Weise wie Foucaults Bestimmung der Literatur als Gegendiskurs erkennbar auf moderne Literatur gemünzt. So nennt er selbst u.a. Joyce, Pound und Céline und wie schon Foucault Artaud und Bataille, um seine These zu stützen, Literatur könne im Unterschied zu anderen Diskursen, zum Beispiel dem der Philosophie, im Prinzip alles sagen. Das Recht der Literatur, alles zu sagen, hat, so wäre hinzuzufügen, allerdings schon vor dem Beginn der Moderne eine prägnante Form gefunden, und zwar im Werk des Marquis de Sade. In diesem Zusammenhang

1 J. Derrida: Diese merkwürdige Institution, S. 91.