

Alfred Schmidt

***Freimaurerei und Religion:
historisch-philosophische Grundlagen ihres Verhältnisses****

Freimaurerei, so antworten wir, wenn die Gretchen-Frage an uns gerichtet wird, ist weder eine positiv-dogmatische Religion noch lehrt sie eine solche; ebensowenig ist sie Theologie; denn sie verkündigt und rechtfertigt keine übernatürliche, der Vernunft entzogen bleibende Offenbarung. Damit ist jedoch die Sache selbst nicht erledigt. Meist können wir denn auch mit der an sich korrekten Auskunft, unser ethischer Bund sei weder Religion noch Theologie, die Neugier Außenstehender nicht befriedigen. Es ist uns immer schon leichter gefallen, der Welt mitzuteilen, was wir *nicht* sind, als ihr - und uns - zu verdeutlichen, was es mit dem offenbar komplexen Verhältnis der Freimaurerei zur Sphäre des Numinosen, Transzendenten, Göttlichen auf sich hat. Die Frage betrifft unser Selbstverständnis, ob wir nun vom Ritualbestand der Johannismaurerei ausgehen oder von dem des Schottischen Ritus, ob wir, wie in den Logen noch weit verbreitet, vom Allmächtigen Baumeister aller Welten ausgehen oder - metaphysisch vorsichtiger - vom Großen Baumeister aller Welten (oder der Welt). Die religionsphilosophische Grundlage der humanitären Maurerei ist in ihren sämtlichen Obödienzen dieselbe. Stets handelt es sich um den tastenden Versuch, in bildhafter Rede Unnennbares zu benennen, einen letzten Sinnhintergrund der Welt und ihrer Ordnung anzugeben. Wir setzen ihn aus moralisch-regulativen Gründen voraus, ohne ihn zu erkennen. Ein ungetrübter Blick aufs Seiende im Ganzen, wie alle Metaphysik ihn zu erreichen sucht, ist uns verwehrt, weil wir, eingesperrt ins Gehäuse unserer Subjektivität, menschlichem Maß verhaftet bleiben.

Goethes Gedicht *Prooemion* spricht diese „Grenzen der Menschheit“ in den Zeilen aus: „Und deines Geistes Feuerflug/ Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug“¹. Ähnlich heißt es in den *Maximen und Reflexionen*: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“² Wir können nicht nur, wir müssen uns an Gleichnisse, Bilder und Symbole halten, wenn wir, mit Kant zu reden, über das wissenschaftlich Erkennbare hinaus ausschweifen in intelligible Welten. Die freimaurerische Symbolsprache changiert hinsichtlich des Metaphysischen zwischen der Behauptung dogmatischer Gewißheit und umstandsloser Leugnung. Zur Freimaurerei gehört Kants Einsicht in die Brüchigkeit starrer Lehrgebäude, die vorgeben, uns unmittelbar und aus reinen Begriffen über Gott, das Weltgan-

* Der Beitrag ist die durchgesehene, um ein Literaturverzeichnis erweiterte Version eines Vortrags, den der Verfasser am 27. April 2002 im Auftrag der Großloge von Österreich in Wien gehalten hat.

¹ *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 1, S. 357.

² *Ibid.*, Band 12, S. 471.

ze und die Seele zu unterrichten. Daß diese Gegenstände nicht wissenschaftlich erkennbar sind, daß wir keine allgemeingültigen und notwendigen Urteile über sie fällen können, bedeutet jedoch nicht, daß wir uns auf bloßen Wortkram einlassen, wenn wir wissenschaftlich unbeantwortbare Fragen gleichwohl für sinnvoll halten. Sie sind unablösbar von der Bestimmung des Menschen. Ist Freimaurerei keine dogmatische Metaphysik, so ist sie ebensowenig ein flacher Positivismus, der nur sinnlich Beobachtbares für real und allein wissenschaftlich formulierte Sätze für sinnvoll hält. Die grundlegenden Einsichten der Freimaurerei bleiben in Tuchfühlung mit den ewigen Themen dessen, was Schopenhauer das „metaphysische Bedürfnis“ des Menschen genannt hat. Sie sind zentriert um die Idee einer gegebenen - wie herzustellenden - sittlichen Weltordnung, die den welterschaffenden mit dem moralischen Gott verbindet: die *prima causa* aller Dinge mit absoluter Verbindlichkeit des Moralischen. Kant, der diese Idee auf den Begriff gebracht hat, definiert natürliche Religion als Erkenntnis „aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“³. Sie enthält kein Geheimnis und bildet daher, wie Kant hinzufügt, einen Bestandteil „der Religion der meisten gesitteten Völker“⁴. Diese impliziert, als Monotheismus, die natürliche Religion, wie immer sie sonst beschaffen sein mag.

Das religionsphilosophische Fundament der Freimaurerei ist von der Quellenlage her schmal. Es liegt vor in zwei knappen Dokumenten ihrer Frühzeit, die auf 1723 und 1738 zu datieren sind, aber noch heute als richtungweisend gelten. Die eine, in der Literatur oft genannte Stelle findet sich in den *Alten Pflichten*, eine Schrift, die man als Vereinsregular des neuen, 1717 auf Großlogen-Basis gegründeten Bundes betrachten kann. Ihr Verfasser, der Dissenter-Prediger James Anderson, war um konfessionelle Neutralität bemüht. Diese war nach den religionspolitischen, selbst blutigen Wirren Englands im siebzehnten Jahrhundert nur allzu angebracht. Der Abschnitt „Von Gott und der Religion“ läßt über beide Begriffe, so befremdlich es klingt, nichts verlauten. Sie bleiben undefiniert. Hier heißt es lediglich, daß derjenige, der - als Maurer - die Kunst recht verstehe, das heißt dem Sittengesetz gehorche, „weder ein engstirniger Gottesleugner, noch einer bindungsloser Freigeist“⁵ sein könne. Bemerkenswert hieran ist, daß Anderson, wie wesentlich später auch Kant, über die Moral zu Gott gelangt⁶ und nicht umgekehrt, wie dies die durchschnittliche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts im Einklang mit der kirchlichen Tradition behauptet, die in Gott den obersten moralischen Gesetzgeber erblickt. Bei Anderson heißt es weiter: „In alten Zeiten waren die Maurer in jedem Lande zwar verpflichtet, der Religion anzugehören, die in ihrem Lande oder Volke galt, heute jedoch hält man es für ratsamer, sie nur zu der Religion zu verpflichten, in der alle Menschen übereinstimmen, und jedem seine besonderen Überzeugungen selbst zu belassen. Sie sollen also gute und redliche Männer sein, von Ehre und Anstand, ohne Rücksicht auf ihr Bekenntnis oder darauf, welche Überzeugungen sie sonst vertreten mögen. So wird die

³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Leipzig 1879, S. 164.

⁴ *Ibid.*, S. 151.

⁵ *Die Alten Pflichten von 1723*. In neuer Übersetzung herausgegeben von der Großen Landesloge AFAM, Frankfurt am Main 1966, S. 10.

⁶ Kant, l.c., cf. S. 6f., wo es heißt: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und ist.“

Freimaurerei zu einer Stätte der Einigung und zu einem Mittel, wahre Freundschaft unter Menschen zu stiften, die einander sonst ständig fremd geblieben wären.“⁷

Mit der Reformation verwandelt sich die mittelalterliche *religio* in eine Pluralität einander befehrender *confessiones*, die - mit absolutem Wahrheitsanspruch - als Religionsparteien auftreten. Mehrere Christentümer stehen sich im Zeitalter der Gegenreformation feindselig gegenüber, Kaiserliche und Papisten hier, Landesfürsten und Protestanten verschiedener Glaubensrichtungen dort. Der Gedanke der Toleranz wird unentbehrlich. Er entsteht nicht am Schreibtisch, sondern in den realen Kämpfen der Epoche. Die in den *Alten Pflichten* niedergelegte Freimaurerei reagiert, angeregt durch fortschrittliche, damals im englischen Bürgertum verbreitete Ideen, auf die neue Situation. Anderson - das wird häufig übersehen - strebt in erster Linie Religionsfrieden unter Christen an. Er meint (was die spätere, sich ausdrücklich als „christlich“ bezeichnende Freimaurerei auch so verstanden hat) jene Religion, in der alle Christen übereinstimmen. Seine wesentlich universellere Formulierung wird es jedoch in der Folge gestatten, die Forderung zu erheben, daß, wie es in einschlägigen Dokumenten heißt, auch Juden, Heiden und Türken religiös zu dulden seien. Die Suche nach der *einen* Religion in der Vielheit ihrer Formen wird, religionsgeschichtlich reflektiert, wiederkehren im 32. Grad des Schottischen Ritus. Auch er thematisiert jene Religion, „in der alle Menschen übereinstimmen“.

In der Literatur wird Andersons Traktat häufig als „deistisch“ bezeichnet. Anderson wollte jedoch den neuen Bund keineswegs auf den Deismus festlegen. Dieser war freilich die seinerzeit religionsphilosophisch fortgeschrittenste Position. „Deismus“ ist zudem kein einheitlich-dogmatischer Begriff, sondern enthält, je nach den Zeitumständen, die verschiedensten Zusätze, die sich auch, etwa bei Voltaire in der Frage eines lohnenden und strafenden Gottes, auf christlichen Theismus berufen können.⁸ Im Deismus manifestiert sich der geistesgeschichtliche wie sozialhistorische Prozeß des allmählichen Auseinandertretens von positiver, geoffenbarter Religion und einer Religiosität, die in der vernünftigen, das heißt sittlichen Natur des Menschen gründet. Die englische Aufklärung setzt einen in allen Menschen wirksamen *moral sense* voraus, ein Sensorium für das der Gesellschaft wie dem Individuum Zutragliche und Nützliche. Deismus bedeutet ferner: Gott schafft eine aus sich selbst erklärbare Welt, ohne fürderhin in ihr Geschehen einzugreifen. Eine zeittypische Figur wie der Hugenotte Théophile Desaguliers (1683-1744), Theologe und Experimentalphysiker, Freund Newtons und Mitglied der Royal Society, 1719 zum Großmeister gewählt und Mitunterzeichner der *Alten Pflichten*, verkörpert in prägnanter Weise den freisinnigen Geist des neuen Bundes. Das Uhrwerk-Universum Newtons, so stellte es sich gebildeten Zeitgenossen dar, spiegelte in seinem reibungslosen Ablauf Scharfsinn und Weisheit des Welturhebers wider. Die von Newtons Physik gelehrt physische Ordnung der Dinge war mustergültig und auf das politische Universum zu übertragen.

⁷ *Die Alten Pflichten von 1723*, l.c., S. 10. - Daß der Philosophierende sich jener Religion anzuschließen habe, die in seinem Land oder Volk vertreten wird, ist ein Topos der Philosophiegeschichte. Schon Epikur und später Descartes werden dieses hier von Anderson in Erinnerung gebrachte Postulat vertreten.

⁸ Cf. hierzu Alfred Schmidt, „Religionsphilosophische Aspekte der Freimaurerei. Kongruenz zweier Denkansätze“, in: *Zeitschrift für Internationale Freimaurer-Forschung*, 4 (2000), S. 33-50.

Bei Anderson bleibt offen, ob Gott die Welt transzendiert, ihr innewohnt oder sie umfaßt. In ihrer newtonianisch-rationalistischen Version verzichtet die Freimaurerei auf derartige Auskünfte. Sie beschränkt sich darauf, den moralischen Kern aller Religion zu betonen, der über jedem historischen Wandel steht. Diesem sieht das deistische Denken die etablierten Religionen, insbesondere das kirchliche Christentum, ausgeliefert. Ihm zufolge besteht das zu Glaubende nicht in abstrakten Vernunftprinzipien, sondern in - jeweils auszulegenden - Ereignissen wie Inkarnation und Auferstehung, die für das Seelenheil des einzelnen von unendlicher Bedeutung sind, obwohl und weil sie in der raum-zeitlichen Welt stattgefunden haben sollen. Demgegenüber besteht das Interesse der Aufklärung darin, moralische Lehren zu entwickeln, die in der menschlichen Vernunft gründen, also nicht auf geschichtliche Vorgänge und deren wechselnde Interpretationen angewiesen sind.

Insgesamt wissen wir über das ideologische Klima in den frühen englischen Logen nur wenig. Andersons *Alte Pflichten* können als Quelle kaum herangezogen werden. Genauer unterrichtet uns die *Apology of the Society of Freemasons*, eine 1738 in Dublin erschienene Verteidigungsschrift, deren Verfasser uns unbekannt ist und die Rom schon 1739 von Henkershand verbrennen ließ. Auch für den Autor dieses im Geist der Frühen Neuzeit verfaßten Dokuments ist *Natur* die neue Autorität, nicht aber in der Form Newtonscher Mechanik. Man kann die Schrift insofern als noch *vormodern* betrachten, als sie, soweit rekonstruierbar aus Zitaten einschlägiger Literatur⁹, eine theosophisch-naturmystische und pantheistische, auch panentheistische Tendenz erkennen läßt. Der Verfasser charakterisiert die Denkweise der Freimaurer wie folgt: „Ihre Philosophie ist weder weitläufig noch dunkel, noch irreleitend; ihre *Grundlehren* lassen sich rasch von dem begreifen, der ihr Mitglied wird, und man vergißt sie nie, weil alles, was man dort [in den Logen, A.S.] sagt und tut, sich auf einen Endzweck bezieht. Hier sind ihre Grundsätze in zwei Zeilen: *Alle Dinge sind eins im All und dieses eine ist ganz in allen Dingen*. Das, was alles in allem ist, ist Gott, ein ewiges, unermessliches und höchst weises Wesen. In diesem All leben und weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Wesen hervorgebracht, und in dieses All müssen alle Wesen zurückkehren. Es ist der letzte Zweck aller Dinge.“¹⁰

Der ausdrückliche Rekurs der *Apology* auf das physische Universum unterscheidet diese Quelle von den spärlichen Andeutungen der *Alten Pflichten*. Der anonyme Verfasser verrät

⁹ Cf. Ludwig Keller, *Die Freimaurerei. Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und ihre Geschichte*, Leipzig/Berlin 1914, S. 6-10.

¹⁰ Zitiert nach: *Ibid.*, S. 8. - Die Formulierungen des uns hier entgegentretenden naturalistisch gefärbten Pantheismus dürften auf dem *Pantheistikon* (1720) von John Toland (1670-1722) beruhen. Tolands (auf Giordano Bruno und Spinoza zurückverweisende) Schrift, die er als das Ritual eines von ihm erfundenen „Sokratischen Bundes“ ausgibt, enthält folgende Passagen: „In der Welt sind alle Dinge eins, und ein All ist in allen Dingen. / Was das All in allen Dingen ist, das ist Gott, ewig und unermesslich, sonder Anfang und sonder Ende. / In ihm leben, weben und sind wir. / Von ihm stammt ein jedes, und zu ihm wird es wieder zurückkehren, er ist Ursprung und Ende aller Dinge“ (*Das Pantheistikon des John Toland*. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Fensch, Leipzig 1897, S. 130). - Auf einem anderen Blatt steht, daß diese neuzeitlich akzentuierten Formulierungen ihre Herkunft gewissen, bei Paulus anzutreffenden Keimen einer *theologia naturalis* verdanken (cf. Röm 1, 18ff; ferner Röm 2, 14f; Apg 17, 16ff).

mehr als offizielle Verlautbarungen der englischen Großloge über die seinerzeit in freimaurerischen Kreisen im Umlauf befindlichen Ideen. Andererseits deutet Andersons entschiedene Abwehr des „bindungslosen Freigeistes“ (*irreligious Libertine*) ungewollt darauf hin, daß es Anhänger der „*libertinage érudite*“¹¹, der gelehrten, epikureischen und skeptischen Freigeisterei, auch in den damaligen Logen gegeben hat. Aus alledem erhellt, daß die Freimaurerei keine einheitliche Grundlage besitzt, sondern auf der Demarkationslinie von vormodernem und modernem Bewußtsein entstanden ist. Natur tritt in der *Apology* nicht - wie bei den Newtonianern - als ein technisch Anzueignendes auf: in wissenschaftlich-mathematischem Gewand, sondern als eine qualitativ-dynamische, beseelte All-Einheit der Dinge.¹² Streng wissenschaftliche und hermetische Gesichtspunkte sind im Denken der frühen Maurerei noch ungeschieden. Experimentalphysik und Alchemie erscheinen als gleichberechtigte Denkweisen. Das drückt sich noch im heutigen Ritualbestand darin aus, daß in ihm neben aufgeklärt-rationalen Motiven unvermittelt auch solche auftauchen, die als archaische Relikte an Zeiten erinnern, die von der magischen Nennkraft des Wortes überzeugt waren.

Betrachten wir den Großen Baumeister als Symbol, so denken wir zunächst an den Vollzug des Rituals, das sich am Anfang und Ende jeder Tempelarbeit emphatisch auf den Welturheber beruft. Oft wird freilich übersehen, daß die dabei vorausgesetzte Verbindlichkeit der Rede symbolisch Gemeintes in den Rang einer religionsphilosophischen Kategorie erhebt. Als Erste Ursache alles Seienden stellt „*the Great Architect of the Universe*“, von dem die Chronik der *Alten Pflichten* spricht¹³, nicht nur eine Ausdrucksweise dar, die religiöser Toleranz förderlich ist und vor dogmatisch fixierten Glaubens- und Denkpositionen bewahrt, indem sie *erlebbar* macht, was intellektuell unzugänglich bleibt. Die symbolische Rede impliziert weit mehr. Sie verweist auf den Reichtum sozial- und begriffsgeschichtlicher Aspekte, der bei ihrem Gebrauch stets mitgedacht werden muß. Der Weltenbaumeister enthält ein gedankliches Konzentrat der Kämpfe des westeuropäischen Bürgertums¹⁴, das sich auch mit Hilfe dogmenfreier Religiosität von feudaler, absolutistischer und kirchlicher Bevormundung emanzipiert.

Schon die Hochscholastik des dreizehnten Jahrhunderts kennt eine Gotteslehre, die sich aufs *lumen naturale*, auf natürliche Erkenntnis beruft. Thomas von Aquin (1225-1274), ihr

¹¹ Cf. hierzu das bahnbrechende Werk von René Pintard, *Le libertinage érudite*, Paris 1943. - In der neueren Forschung wird seither zunehmend auch die clandestine Literatur berücksichtigt, die als Vorform europäischer Aufklärung auch auf das frühe Logenwesen eingewirkt haben dürfte. Cf. hierzu neuerdings das umfangreiche Werk von Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2001.

¹² Diese All-Einheit findet sich auch bei einem so bedeutenden Vorläufer der Freimaurerei wie Johann Amos Comenius (1592-1670), dem Bischof der Böhmisches und Mährischen Brüder. Comenius spricht vom „Tempelbau der Weisheit“, von „humaner Pansophie“, die sich nach den „Ideen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters, des allmächtigen Gottes“ zu richten habe (cf. hierzu Keller, l.c., S. 27).

¹³ Eugen Lennhof/Oskar Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, München/Zürich/Wien 1932, S. 135.

¹⁴ Cf. hierzu die instruktive Arbeit von Walter Körting, *AbaW. Ein freimaurerisches Symbol*, Hamburg 1971.

Hauptvertreter, hält Glauben und Wissen auseinander. Über der Einheit von geoffenbarter und natürlicher Theologie ist ihre Differenz nicht zu vergessen. Die Wahrheiten der ersteren bedürfen übernatürlichen Lichts, die der letzteren lediglich des Lichts natürlicher Vernunft. So übersteigt die theologische Lehre vom dreieinigen Gott menschliches Erkenntnisvermögen, während Dasein und Einheit Gottes sich philosophisch darlegen lassen. Beide Arten von Wahrheit widersprechen Thomas zufolge einander nicht, da beide in der widerspruchsfreien Weisheit Gottes gründen. Da dessen Dasein nicht allein aus dem Glauben erschließbar ist, kommt der „Naturerkenntnis“, so Thomas, „hoher Wert für die gläubige Betrachtung“¹⁵ der Dinge zu. Durch „das Nachdenken über die Werke Gottes“, fährt er fort, „(werden wir) in den Stand gesetzt ..., *seine Weisheit*, wie unvollkommen auch immer, zu bewundern und zu betrachten“¹⁶. Ferner kann „Naturerkenntnis“, so abermals Thomas, der „Widerlegung theologischer Irrtümer“¹⁷ dienen. In mancher Hinsicht nehmen diese Überlegungen solche des späteren, physikoteleologischen Rationalismus vorweg. Kann Vernunft die übernatürlichen Wahrheiten des Christentums nicht eigentlich demonstrieren, so vermag sie es Thomas zufolge doch, durch einsichtige Analogien deren Glaubwürdigkeit aufzuzeigen. Selbständig ist Philosophie nur auf ihrem eigenen Gebiet. Aber sie bleibt, als Magd der Theologie, dieser untergeordnet. Ihr dient sie im Sinn einer vorläufigen Verständigung in Glaubensfragen, als *praebula fidei*.¹⁸

Erst im Zeitalter der Renaissance, vollends in dem der Aufklärung, wird „Religionsphilosophie“ im Sinn konfessionell unabhängiger Reflexion über Religion zu einer selbständigen Disziplin, zunächst in England, dann in ganz Westeuropa. Während der Theismus in allen Spielarten im Umfeld theologischen Denkens verbleibt, entwickelt sich der Deismus, mit Troeltsch zu reden, zu der „Religionsphilosophie der Aufklärung“¹⁹. Vorausgegangen waren italienische Autoren, in deren Schriften sich eine freiere Auffassung des Religiösen anbahnte. So bei dem Platoniker Marsilio Ficino (1433-1499), der eine *religio communis* entwirft, an deren Wahrheit die positiven Religionen, Emanationen der *einen* göttlichen Vernunft, in verschiedenem Grade beteiligt seien. Zu nennen ist ferner Pico della Mirandola (1463-1494), der eine die Verschiedenheit der Glaubensrichtungen überbrückende Synthese anstrebt aus neuplatonischen, kabbalistischen und christlichen Elementen. Das Christentum selbst interpretiert er rationalistisch. Erlösung geschieht, unabhängig von der Kirche, durch moralische Einsicht und Lebensführung.²⁰ Der Humanist Mutianus Rufus (1471-1526) spricht aus, worin die religionsphilosophische Tendenz der Zeit besteht: „Viele Gottheiten, richtiger viele Namen, aber ein Gott.“²¹ Aufgenommen werden diese Impulse auch von Naturphilosophen wie Tommaso Campanella (1568-1639), dessen Sozialutopie *Civitas solis* (1623) das Christentum bis zur Ununterscheidbarkeit dem „Naturgesetz“ annähert. Diesem habe es lediglich die

¹⁵ Eugen Rolfes (Hrsg.), *Die Philosophie des Thomas von Aquin*, Leipzig 1920, S. 41.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, S. 43.

¹⁸ Cf. hierzu Gallus M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg in der Schweiz ³1949, S. 134ff.

¹⁹ Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, IV. Band, Tübingen 1925, S. 429.

²⁰ Cf. hierzu Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, S. 83.

²¹ Zitiert nach: Mensching, *ibid.*

Sakramente hinzugefügt, die dem Zweck dienen, „die Gesetze der Natur getreulich zu befolgen“²². Wenn Campanella gleichwohl das Christentum als die einzig wahre Religion bezeichnet, so mit dem Hintersinn, daß es, als *codex scriptus*, mit dem *codex vivus* der Natur übereinstimmt.

Daß diese Ideen zunächst in England aufgegriffen, fortentwickelt und radikalisiert werden, ist kein Zufall. Hier beendet 1688 der Sturz der Stuarts die das siebzehnte Jahrhundert beherrschende religiöse Hochspannung. Seit der *Bill of Rights* von 1689 ist die Krone an die Mitwirkung des Parlaments gebunden. Die noch im gleichen Jahr von Wilhelm III. von Oranien erlassene Toleranzakte erhebt, innerhalb gewisser Grenzen, Gewissensfreiheit zum Gesetz. Mit dem Verschwinden der Zwangs- und Verfolgungsgesetze können die Dissenters innerhalb der anglikanischen Staatskirche eigenständige Gruppen bilden. Ausgeschlossen von der Toleranz bleiben Katholiken, zu schweigen von Anhängern anderer Religionen. Nach erbitterten Glaubenskämpfen bahnt sich in England eine Epoche politisch-gesellschaftlicher Konsolidierung an, mit der ein Wandel der geistig-kulturellen Atmosphäre wie des allgemeinen Lebensgefühls einhergeht. Vieles verringert jetzt das Gewicht kirchlicher Dogmen: Die Entfaltung der materiellen Produktivkräfte, fortschreitende wissenschaftliche Bildung (der Empirismus Bacons und Lockes, Newtons Mechanik), Aufschwung der Literatur, reger Austausch mit dem Kontinent, insbesondere mit dem fortgeschrittenen Holland, sowie Kontakte mit Kulturen und Religionen anderer Erdteile, die geeignet sind, eigene Normen zu relativieren.²³

Schrittmacher der deistischen, von gebildeten Laien getragenen Bewegung ist in England Herbert of Cherbury (1581-1648), ein Staatsmann, der die Diskussion religiöser Fragen erstmals auf eine rein menschlich-vernünftige Grundlage stellt. Er beruft sich dabei (im Einklang mit der Stoa, aber auch cartesianischen Tendenzen) auf den „natürlichen Instinkt“²⁴, der in allen Menschen angetroffen wird und sich äußert in bestimmten, intersubjektiv verbindlichen Gemeinbegriffen (*notitiae communes*) oder Grundwahrheiten logisch-mathematischer und religiös-moralischer Art. Herberts Schriften *De veritate* (1624), *De causa errorum, una cum tractatu de religione laici* (1645) und *De religione gentilium* (1645/1663) eröffnen einer von christlichen Prämissen unabhängigen Religionswissenschaft den Weg, die sich als vergleichende Religionsgeschichte betätigt. Alle übernatürliche Offenbarung, die stets nur wahrscheinliche Autorität beanspruchen kann, unterliegt rationaler Prüfung.²⁵ Aus dem unanfechtbaren *normativen* Charakter der Vernunft folgt, daß nichts ihr Zuwiderlaufendes geglaubt werden darf, höchstens etwas, das sie übersteigt, aber nie über allen Zweifel hinaus

²² Thomas Campanella, *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens*, Berlin 1955, S. 102.

²³ Cf. hierzu Alfred Schmidt, „Das Erbe des englischen Deismus“, in: *Und dennoch ist von Gott zu reden*. Festschrift für Herbert Vorgrimler, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 196ff.

²⁴ Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Band I, Münster ³1984, cf. S. 245.

²⁵ Gotthard Victor Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*. Mit einem Vorwort und bibliographischen Hinweisen von Günter Gawlick, Hildesheim 1965 (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart/Tübingen 1841), cf. S. 48-51.

ist.²⁶ Es gilt, so Herbert, das kleine Gebiet des Wahren (und des Falschen, weil sich Widersprechenden) zu unterscheiden vom wesentlich größeren Gebiet des Möglichen, bloß Wahrscheinlichen. Kern und Schale sind nicht nur bei Betrachtung des Heidentums, sondern auch christlicher Religion auseinanderzuhalten: „Man muss in der Bibel unterscheiden zwischen dem, was zum Heil nothwendig, ächtes Wort Gottes (*ipsissimum Dei verbum*) ist, und was nicht.“²⁷ Moral ist Herbert zufolge die wichtigste Seite der Religion, die es, als Wesenszug des Menschen, stets und überall gegeben hat. Ihre Aufgabe ist es, Eintracht unter den Menschen zu fördern und sie zu dem zu verpflichten, was sie von sich aus tun sollten.

Herbert abstrahiert aus der Kulturgeschichte jene Merkmale der Religion, die sich als tragfähig, weil vernunftgemäß erwiesen haben. Er stellt sie in einer Liste von Wahrheiten zusammen, die den Kern aller Religion, auch der heidnischen, bilden. Sie lautet: „1. Daseyn eines höchsten Gottes; 2. Pflicht der Verehrung dieses höchsten Gottes; 3. Tugend und Frömmigkeit sind die Haupttheile der Gottesverehrung; 4. Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen; 5. Vergeltung, theils in diesem, theils in jenem Leben.“²⁸ Schon das eher traditionelle Vokabular, dessen sich Herbert bei allem angestrebten *Unitarismus* bedient, verrät, wie durchlässig die Grenzen zwischen deistischer Philosophie und christlichem Theismus sein konnten. Darüber ist jedoch ihre Differenz nicht zu vergessen. Im Gegensatz zum institutionalisierten Christentum beruht die Vernunft- oder Naturreligion nicht auf historischen Berichten, sondern auf abstrakten Prinzipien. Diese werden im achtzehnten Jahrhundert immer häufiger zum Maßstab des Urteils über positive Religionen. Enthalten sie weniger als die natürliche Religion, so sind sie lückenhaft; enthalten sie mehr, so sind sie willkürlich und tyrannisch.²⁹

Herberts Anliegen ist es, das religiöse Bewußtsein zur - vermeintlichen - Unverfälschtheit seiner Anfänge zurückzuführen. Er folgt damit dem aufklärerischen Denkmuster, eine schlichte, auf Sittenreinheit abzielende *Urreligion* sei dereinst durch eine sich herausbildende Hierarchie eigennütziger und machthungriger Priester verfälscht worden. Diese hätten Dogmen, Mythen, Bräuche und Institutionen eingeführt, wodurch der ursprünglich rein moralisch motivierte Glaube zur Unkenntlichkeit überlagert worden sei. Ihn müsse vernünftige Reflexion zurückgewinnen. Jenes verbreitete Denkmuster (das die *logische* Priorität natürlicher Religion vor positiver als zeitliche Priorität auslegt³⁰) tritt uns in einem sozialkritischen, an die satirischen Stiche von Hogarth erinnernden Vers entgegen, der in deistischer Literatur häufig zitiert wird. Er lautet: „Natürliche Religion war einst von schlichtem, lauterem Sinn: / Die Fabel macht Geheimnis draus, die Spende gar Gewinn. / Da wurden Prunk und Opferdienst zu heiligem Gebot. / Der Priester aß gebraten Fleisch, das Volk litt Hungers Not.“³¹

²⁶ Ibid., cf. S. 52.

²⁷ Ibid., S. 52f.

²⁸ Ibid., S. 42.

²⁹ Cf. hierzu Paul Sakmann, *Die Denker und Kämpfer der englischen Aufklärung*, Stuttgart 1946, S. 64.

³⁰ Es versteht sich, daß der Nachweis dieses Irrtums den Deismus als solchen nicht widerlegt, wie dies von gegnerischer Seite behauptet wurde.

³¹ Hirsch, l.c., S. 326.

Allerdings ist die deistische These, die Abweichungen positiver Religionen von der Natur- oder Vernunftreligion seien das Werk betrügerischer Machenschaften von Priestern, schon im achtzehnten Jahrhundert als geschichtsfremde Konstruktion zurückgewiesen worden, insbesondere von David Hume (1711-1776). Ihm zufolge ist Religion nichts bewußt Herstellbares, sondern ein entwicklungsgeschichtliches Produkt des menschlichen Geistes. Ihre *ursprüngliche* Form ist nach Humes *Natural History of Religion* (1757) der Polytheismus, *nicht* der aus diesem erst entstehende Theismus (oder Deismus). Die Religionsgeschichte sieht Hume gekennzeichnet durch den ständigen Wechsel von Polytheismus und Theismus. Insgesamt freilich steht Humes naturalistische Auffassung der Religion im Einklang mit den deistischen Grundlagen des Denkens seiner Zeitgenossen.

John Locke (1632-1704), der eigentliche Vater der englischen Aufklärung, wird Herberts Religionslehre in gemäßigt-rationalistischem Sinn fortentwickeln. Er verwirft übernatürliche Offenbarung nicht von vornherein, besteht aber darauf, daß sie nicht bloß behauptet oder gewaltsam durchgesetzt werden dürfe. Die überlieferten Dogmen müssen als urkundlich verbürgt und innerlich glaubwürdig erwiesen werden. Wie Lockes Schrift *On the Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures* (1695) darlegt, darf übernatürliche Offenbarung im Prinzip nichts enthalten, worauf Vernunft nicht auch von sich aus käme. Derart entsteht bei Locke, so Troeltsch, „der merkwürdige Begriff einer Offenbarung, die nur das an und für sich Vernünftige und für jedermann Erkennbare offenbart, eine Offenbarungserkenntnis, die von der natürlichen sich nur unterscheidet wie der Gebrauch des Fernrohrs von dem des natürlichen Auges.“³² Soweit Locke rational unaufhellbare Bestandteile der Offenbarung gelten läßt, etwa die Messianität Christi, hält er fest an der scholastischen Lehre der *veritates non contra sed supra rationem*.

John Toland (1670-1722) eröffnet die Reihe der für das achtzehnte Jahrhundert maßgeblichen Deisten. Seine (1696 anonym erschienene) Schrift *Christianity not mysterious: or, a Treatise shewing, that there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery* verrät Lockes Einfluß, geht aber schon im Titel über ihn hinaus. Während Locke Übervernünftiges anerkennt, das uns durch Offenbarung zuteil werde und unsere Vernunft vervollkommne, bezieht Toland einen radikal *freidenkerischen* Standpunkt, der Vernunft als einzige Grundlage aller Gewißheit betrachtet. Er verzichtet auf jede formelle Autorität christlicher Offenbarung, indem er auch den letzten Glaubensgrund in die Vernunft verlegt.³³

Wie Tolands Schrift löst auch die Abhandlung *A Discourse of Free-Thinking* (1713) von Anthony Collins (1676-1729) Stürme der Entrüstung aus. Das schon 1714 in französischer Übersetzung vorliegende Buch macht den Begriff des *Freidenkers* zum „geistigen Gemeingut Europas“³⁴. Was immer gegen Autoritätsglauben eingewandt und für unbefangenes Studium und freie Diskussion vorgebracht werden kann, ist in Collins' Schrift enthalten. Hier heißt es: „Da das Denken ... der einzige Weg ist, ... ja die einzige Methode, einem Menschen die erhabenste aller Wissenschaften verständlich zu machen, nämlich die *Theologie* oder den

³² Troeltsch, l.c., S. 444.

³³ Lechler, l.c., cf. S. 184.

³⁴ Ibid., S. 307.

*Willen Gottes, wie ihn die Heilige Schrift enthält, muß es zumindest erlaubt oder Menschenrecht sein, frei zu denken.*³⁵

Mit Matthews Tindal (1656-1733) gelangt die deistische Bewegung zu ihrem Höhepunkt. Sein Alterswerk *Christianity as old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (1730) ist schon im achtzehnten Jahrhundert „Bibel des Deismus“ genannt worden. Es versammelt dessen Argumente mit bisher unerreichter Vollständigkeit. Die im Titel ausgesprochene Hypothese, das Christentum sei so alt wie die Schöpfung, besagt, daß es keine erst mit Jesu Verkündigung entstandene Religion ist, sondern eine *Reformulierung* der natürlichen Religion, die immer existiert hat und auch künftig existieren wird. Sie unterscheidet sich von der geoffenbarten Religion allein durch ihre Gegebenheitsweise. Beide beruhen auf der vernünftigen Natur der Dinge. In Tindals Schrift verwirklicht der Deismus sein Endziel, die christliche Offenbarung restlos zu naturalisieren.

In der Literatur wird mit Recht darauf hingewiesen, daß von den (uns bekannten) Vätern der englischen Maurerei keiner unmittelbar dem Kreis der deistischen Freidenker angehörte. Unbestreitbar ist jedoch, daß sich in England etwa seit 1660 ein deistisches Klima herausgebildet hatte, dessen soziale und ideologische Funktion schwer zu überschätzen ist. Auch die freimaurerischen Anfänge konnten sich dieser Atmosphäre nicht entziehen. „Dieser Deismus“, heißt es in Schicks Studie über das ältere Rosenkruzertum, „der ... immerhin christlich unterbaut war, beruhte auf dem Gedanken völliger Indifferenz gegenüber den historischen Religionen und auf dem Vorherrschen des Sittlichkeitsgehalts vor dem religiösen Dogma.“³⁶ Daß er dem freimaurerischen Gedanken der Toleranz nicht nur vorgearbeitet hat, sondern in dessen Wesenskern eingedrungen ist, bedarf keiner Frage.

Beschließen wir diese Betrachtungen mit einem Blick auf eine selten beachtete Quelle der Freimaurerei: die aus dem Gehäuse reformatorischer Theologie ausbrechenden oder neben ihr entstehenden Strömungen heterodoxer Mystik. Aus der Fülle der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier seien zwei Männer genannt, die Bedeutendes geleistet haben: Sebastian Franck (1499-1542) und Valentin Weigel (1533-1588). Francks Hauptwerk *Paradoxa* (1534) unterscheidet das innere vom äußeren Wort, den inneren vom äußeren Gott, den inneren vom äußeren Christus. Es kommt darauf an, erklärt er, die Bibel nicht wörtlich, als historischen Bericht, zu nehmen, sondern geistig: als ewige Allegorie. Gott, das welterhaltende, in allen Dingen gegenwärtige Prinzip ist - als Gegenstand - schlechthin unbestimmbar. Er ist „weder dies noch das und der Dinge keines, von denen man reden, die man zeigen, schreiben, hören und die man mit den Sinnen begreifen ... kann. Wem er es nicht selbst sagt, ... der weiß nicht, was Gott ist. Ja, er wohnt in einem Lichte, zu dem niemand kommen kann.“³⁷ Franck beschreitet den Weg negativer Theologie: „Gott ... ist ohne allen menschlichen Zufall und Affekt ... und die Liebe selbst. ... Gott ist nicht ein Mensch, daß er

³⁵ Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, hrsg., übersetzt und eingeleitet von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, S. 12.

³⁶ Hans Schick, *Das ältere Rosenkruzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942 (Nachdruck: Schwarzenburg 1980 unter dem Titel *Die geheime Geschichte der Rosenkreuzer*), S. 292f.

³⁷ Sebastian Franck, *Paradoxa*, Berlin 1966, S. 17f.

sich etwas gereuen lasse. ... Die Affekte, Zorn, Leidenschaft etc. sind alle in uns. Wir denken Gott derart und machen einen beweglichen Menschen aus ihm.“³⁸

Weigel, der einerseits die Linie der Franckschen Mystik fortsetzt, schreitet andererseits, unter dem Einfluß paracelsischer Spekulationen, fort zu einer Naturphilosophie, welche die Natur als ewige Offenbarung Gottes betrachtet. Dabei geht Weigel in seiner Schrift *Der güldene Griff* (1616) aus von der Selbsterkenntnis des Mikrokosmos Mensch, der den Makrokosmos nach Maßgabe dessen erkennt, was er selbst in sich trägt; er erkennt Gott, insofern er selbst Gott ist, die Welt, insofern er die Welt ist. Dogma und Historie sind in der Sicht beider Autoren Symbole, vergegenständlichte Sinnbilder zeitloser, umfassender Wahrheiten, die im Individuum immer wieder zur Wirklichkeit werden. Diese Frömmigkeit, die Religion, damit Gott, einerseits als etwas der Seele Immanentes, Unverfügbares ansieht, andererseits versucht, sein Wesen aus der Natur zu erschließen, verbindet - der Freimaurerei nicht unähnlich - Mystik und Rationalismus.

Ausgewählte Literatur:

Böhi, Hans: *Die religiöse Grundlage der Aufklärung*, Zürich 1933.

Byrne, Peter: *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, London / New York 1989 (Nachdruck: 1991).

Flasch, Kurt / Jeck, Udo Reinhold (Hrsg.): *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997.

Lechler, Gotthard Victor: *Geschichte des englischen Deismus*, herausgegeben von Günter Gawlick, Hildesheim 1965 (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart / Tübingen 1841).

Reinalter, Helmut: Der „Große Baumeister“ aller Welten, in: *Handbuch der freimaurerischen Grundbegriffe*, Innsbruck 2002.

Schmidt, Alfred: „John Tolands Pantheistikon: freimaurerische Bezüge“, in: *Aufklärung, Freimaurerei und Demokratie im Diskurs der Moderne*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Reinalter, herausgegeben von Michael Fischer, Marita Gilli und Anton Pelinka, Frankfurt am Main 2003.

Ders.: „Die Religionsphilosophie des Zeitalters der Aufklärung als Quelle freimaurerischer Religiosität“, in: Alfred Schmidt / Heinz Thoma (Hrsg.): *Der unvollendete Bau. Beiträge zur Freimaurerei*, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: „Freimaurerei als Religions- und Naturphilosophie“, in: *Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei*, München, Wien 2002.

Voigt, Christopher: *Der englische Deismus in Deutschland*, Tübingen 2002.

³⁸ Ibid., S. 59.