

Geheimnis und Diskursivierung.

Zur Dialektik von Öffentlichkeit und Geheimhaltung im Illuminatenorden

Marian Füssel

Ich kenn ein drolligt Volk*, mit mir kennt es die Welt,
Das schon seit manchen Jahren
Die Neugier auf der Folter hält,
Und dennoch kann sie nichts erfahren.
Hör auf leichtgläubige Schar, sie forschend zu umschlingen!
Hör auf, mit Ernst in sie zu dringen!
Wer kein Geheimnis hat, kann leicht den Mund verschließen.
Das Gift der Plauderei ist, nichts zu plaudern wissen.
Und wissen sie auch was, so kann mein Märchen lehren,
Daß oft Geheimnisse uns nichts Geheimen lehren,
Und man zuletzt wohl spricht: war das der Mühe wert,
Daß ihr es mir gesagt, und ichs von euch begehrt?
(Lessing 1970: 218)

* Die Freimäurer

Jede Auseinandersetzung mit den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts sieht sich zunächst mit dem scheinbar paradoxen Phänomen konfrontiert, dass gerade das Zeitalter der Aufklärung von einer Hochkonjunktur geheimer Assoziationsformen geprägt war (Möller 1986: 214). Eingebettet in einen von Jürgen Habermas klassisch als *Strukturwandel der Öffentlichkeit* bezeichneten Prozess wurden Öffentlichkeit und Geheimnis zu einer semantischen Leitdifferenz des Jahrhunderts der Aufklärung und damit zum Strukturprinzip von Diskursproduktion und -zirkulation (Habermas 1962, Lüsebrink 1997)¹. „Aufklärung und geheime Gesellschaften sind die beiden merkwürdigen Steckenpferde, auf welchen sich Torheit und Weisheit unserer Zeitgenossen tummelt“, notierte Carl Friedrich Bahrdt im Jahr 1789 (Bahrdt/Weber 1789: 249). Schon in der Wahrnehmung der Zeitgenossen spiegelte sich dabei der Widerspruch zwischen aufgeklärtem Öffentlichkeitspostulat und Arkanpraxis. Christian Garve bezweifelte 1785, dass „verständige Menschen Gutes erreichen, wenn sie durch Geheime Gesellschaften Wahrheit und Glückseligkeit verbreiten wollen. Was nutzen soll, muß offenbar geschehen...“ (Berlinische Monatsschrift IV, 1785: 33f.).

Die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmende Tendenz zur Geheimhaltung kann auch als eine Art Fluchtbewegung vor dem Anspruch totaler Publizität gesehen werden.

Im Bewusstsein der grundsätzlichen Gestaltbarkeit der menschlichen Verhältnisse bildeten sich mit der Entstehung einer bürgerlichen Öffentlichkeit neue Kommunikations- und Interaktionsräume, die letztlich zu einer allmählichen Auflösung ständischer Strukturen und ihrer Transformation in eine zunehmend bürgerlich bestimmte Kultur führten. Ständeübergreifende Interaktion ließ sich jedoch vielfach nur über „paradoxe Kommunikation“ (Luhmann) in Form von Geheimhaltung institutionalisieren. „Die Geheimhaltung erfolgte unter diesen Umständen geradezu in kommunikativer Absicht.“ (Luhmann 1998: 157f.; Schindler 1982). Im Unterschied zum „proklamatorischen Charakter“ der rasonierenden Öffentlichkeit antizipierten die geheimen Assoziationen dabei „eine kommunikative Handlungspraxis, die aufgeklärt-bürgerliche Ansprüche wie Gleichheit, Brüderlichkeit und die Achtung der Persönlichkeit in soziale Erfahrungskontexte umzusetzen

¹ Zur Rezeption und Kritik von Habermas' „Öffentlichkeits-Arbeit“ in der Geschichtswissenschaft vgl. La Vopa 1992, Gestrinch 1994, Jäger 1997. Zur Begriffsgeschichte von „Öffentlichkeit“ und „Geheimnis“ vgl. Hölscher 1979.

und mit lebensweltlicher Plastizität auszustatten erlaubten“ (Schindler 1983: 290) und wurden damit zu einer wichtigen Sozialisationsagentur „bürgerlicher“ Habitusformen.

Trotz der schrittweisen Erosion ständischer und fürstenstaatlicher Strukturen war die Folge jedoch nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an sozialer Kontrolle. Gerade die Geheimgesellschaften leisteten einen Beitrag zu jener *Diskursivierung* des Subjekts, die Michel Foucault als „dunkle Kehrseite“ des Aufklärungsprozesses beschrieben hat (Foucault 1976: 285). Im Illuminatenorden treffen wir gleichsam auf ein Modell der Disziplinierungs- und Kontrollmechanismen des herausziehenden bürgerlichen Zeitalters.

Aufgrund der relativ günstigen Quellenlage und der im Vergleich zu anderen Geheimbünden breiten Forschungsliteratur bietet der Illuminatenorden einen ergiebigen Gegenstand für eine kommunikationsgeschichtliche Untersuchung².

Bevor wir uns der Relation von Öffentlichkeit und Geheimhaltung im Illuminatenorden zuwenden, empfehlen sich einige kurze kommunikationstheoretische Überlegungen³. Grundsätzlich gibt es zwei Wege, Information zu gewinnen: Wahrnehmung und Kommunikation⁴. Will man den Zugang zu Informationen einschränken, ergeben sich demnach zwei Möglichkeiten: einerseits die Begrenzung des Kreises der potentiell Wahrnehmenden und andererseits Kommunikationsverzicht. Alois Hahn unterscheidet entsprechend *Heimlichkeit* als „Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation“ und *Geheimnis* als „Zugangssperre zwischen Systemen der Kommunikation“ (Hahn 1997: 25). Dabei kann eine Gruppe sich entweder nachträglich auf die Errichtung solcher Zugangssperren im Sinne der Geheimhaltung gruppenintern kommunizierter Inhalte verständigen oder aber die Geheimhaltungsgarantie der Kommunikation von Wissen vorausgehen lassen. Öffentlichkeit wäre in diesem Sinne nichts anderes „als kommuniziertes Wissen; ein Geheimnis ist [dann] die interaktive Negation dieser Möglichkeit“ (Westerbarkey 1998: 29). Öffentlichkeit und Geheimhaltung können dabei sowohl sozialer Inklusion wie Exklusion dienen. Das Geheimnis konstituiert einen bestimmten Personenkreis als Gruppe oder, systemtheoretisch gesprochen, als einfaches Sozialsystem. Die Differenz System / Umwelt ist dabei homolog zur Differenz Wissen / Nichtwissen. Als soziale Systeme sind Geheimgesellschaften folgerichtig primär ein Ort der Kommunikation. Im Weiteren soll daher drei Fragen nachgegangen werden: 1) Wer kommuniziert? 2) Welche Inhalte werden zum Gegenstand der Kommunikation? 3) Wie wird kommuniziert?

1.

Am 1. Mai 1776 gründete Adam Weishaupt (1748-1840), Professor für Kirchenrecht und praktische Philosophie an der Universität Ingolstadt, den „Bund der Perfectibilisten“, der bald darauf in den „Bund der Illuminaten“ bzw. den „Illuminatenorden“ umbenannt wurde (Weishaupt 1786a: 203)⁵. Trug sich Weishaupt schon länger mit dem Gedanken der Gründung einer geheimen Verbindung, so lieferte den konkreten Anlass die Absicht, den Anwerbungsversuchen eines Rosenkreuzerzirkels aus Burghausen zuvorzukommen (vgl. Weishaupt 1795: 665). Zunächst ein reiner Studentenorden, breitete sich der Orden anfangs nur langsam aus.⁶ Weishaupt sucht vor allem junge, noch formbare Mitglieder. „Dermalen

² Einen Überblick über die Literatur gibt die Bibliographie von Schüttler 1997.

³ Zur aktuellen interdisziplinären Diskussion um den Begriff „Geheimnis“ vgl. vor allem die von Aleida und Jan Assmann herausgegebenen Sammelbände: Assmann / Assmann 1997; Assmann / Assmann 1998; Assmann / Assmann 1999.

⁴ Kommunikation meint hier im engeren Sinne Kommunikation als Verbalisierung.

⁵ In der 1782 entstandenen „Anrede an die Illuminatos dirigentes“ äußert sich Weishaupt über die Namensgebung: „Illuminati: ein Name mit welchem in der ersten Kirche alle Christen nach der Taufe, hiermit alle Gläubigen belegt wurden“ (Nachtrag 1787: II 109).

⁶ Im ersten Monat zählte der Orden fünf Mitglieder, im Februar 1778 neun, Mitte 1778 25, Dezember 1778 40, Dezember 1779 60, vgl. dazu Originalschriften 1787: 200, 262f., 297.

kann man keine [anderen Qualitäten] brauchen, als qualitates generales. 1) Geschickt 2) Industrios 3) Biagsam 4) Sociabilis. Sind die Leute noch dazu reich, vom Adel und mächtig, tant mieux.“ (Originalschriften 1787: 179) Frauen blieben ausgeschlossen, obwohl man die Gründung separater Frauenlogen immerhin diskutierte⁷.

Ab 1779 begann die Unterwanderung der Münchener Freimaurerlogen. München wurde von da an zur Hauptzentrale der Illuminaten⁸. Der für die innere wie äußere Organisation des Illuminatenordens entscheidende Wendepunkt war jedoch der Eintritt Adolph Freiherr v. Knigges (1752-1796) im Januar 1780. Knigge engagierte sich mit großem Enthusiasmus und warb zahlreiche Mitglieder für den Orden. Seine Werbetätigkeit erwies sich dabei als so erfolgreich, dass der Orden schon bald an die Grenzen seiner Kapazität stieß. Innerhalb kurzer Zeit hatte Knigge eigenen Angaben zu Folge mehr als 500 „edler, vornehmer, gelehrter und wichtiger Männer angeworben“ (Knigge 1788: 41)⁹. Zusätzlich problematisch wurde die Lage durch die zahlreichen Mitglieder in nicht-katholischen Territorien, die mit den unteren Ordensklassen unzufrieden waren und danach verlangten, endlich die höheren Klassen kennen zu lernen. Weishaupt kam daraufhin in die peinliche Lage, zugeben zu müssen, daß diese höheren Systeme noch gar nicht existierten, „ja der Orden eigentlich noch gar nicht, sondern nur in seinem Kopfe existierte“ (Knigge 1788: 53f.). Er beauftragte daher Knigge, das von ihm gesammelte Material zu weiteren Klassen auszuarbeiten. Bereits hier zeichnet sich der konstruktive Charakter des Ordens ab. Später bemühte man sich mehr und mehr auch um die Aufnahme älterer und einflussreicher Personen. Die Organisationsstruktur des Ordens stieß dabei jedoch auch häufig auf Skepsis wie etwa bei Friedrich Schiller und J.C.Lavater, die mit Ablehnung auf die Anwerbungsversuche der Illuminaten reagierten (vgl. Le Forestier 1974: 402f.; 545).

Der Wilhelmsbadener Freimaurer-Konvent vom 16. Juli bis 1. September 1782 gab Anlass für eine weitere Verbreitung des Ordens. Die Auflösung des freimaurerischen Hochgradsystems der Strikten Observanz schuf einen Freiraum, den die Illuminaten geschickt zu nutzen wussten. Knigge und Franz Wilhelm v. Dittfurth fungierten als Gesandte des Illuminatenbundes. So konnten nach dem Kongress neue Mitglieder gewonnen werden. Unter ihnen vor allem Johann Joachim Christoph Bode (1730-1793) sowie Herzog Ferdinand von Braunschweig und Prinz Karl v. Hessen-Kassel. Bode entwickelte sich in der Folgezeit zu einem der wichtigsten Mitglieder des Ordens. Zu den prominentesten Mitgliedern des Illuminatenordens gehörten unter anderem J.W. v. Goethe (Abaris), J.H. Pestalozzi (Alfred), J.G. Herder (Damasus Pontifex) und F.H. Jacobi (Sully).

Eine Mitgliederzahl von etwa 1400 gilt mittlerweile als gesichert (Schüttler 1997: 525f.). Zum Vergleich: die Rosenkreuzer hatten (1656/57-1787) etwa 5856¹⁰, die 433 deutschen Lesegesellschaften (1750-1800) 12600, die deutschen Freimaurer (1737-1789) 27000 Mitglieder (vgl. Dotzauer 1989: 113). Die Illuminaten stellen sich ihrer sozialen Zusammensetzung nach als eine Versammlung der Verwaltungs- und Bildungselite des absolutistischen Staates dar. „It was precisely this multitiered service elite, more or less directly implicated in the workings of ‚absolutism‘ that formed the center of gravity for the Enlightenment’s new sociability. By and large the new social spaces, masonic lodges prominent among them, were occupied by the groups who constituted the state. If they were private retreats from absolutism, they were also its formal extensions.“ (La Vopa 1992: 89)

Die Anzahl der „Gelehrten“ im Illuminatenorden betrug 45%, die Kapital- und Grundbesitzer machten nur 8% aus (vgl. Schüttler 1997: 534f.) Die soziale Basis der Illuminaten rekrutierte

⁷ Zwack erwog zwei unterschiedliche „Weiberorden“ zu gründen: „Eine Klasse von Tugendhaften, die andere von Ausschweifenden.“ (Originalschriften 1787: 6) „Die Weiber haben viel zu viel Einfluß auf die Männer, als daß man es hoffen könnte, die Welt zu bessern, wenn sie nicht gebessert sind.“ (Nachtrag 1787: 169).

⁸ Schüttlers Verzeichnis nennt allein über 200 Mitglieder in München (vgl. Schüttler 1991: 215-218).

⁹ Vgl. den Brief Knigges an Zwack vom 20.1. 1783: „Die Sache griff so geschwind um sich, daß ich endlich 500 Menschen zu behandeln bekam“ (Nachtrag 1787: 99-111, 101).

¹⁰ Es handelt sich hierbei um die fiktive „kabbalistische Hauptzahl“ der Rosenkreuzer.

sich vor allem aus den über geringes ökonomisches Kapital verfügenden bürgerlichen und adligen Schichten. Die Aufklärungsgesellschaften dienten primär der Akkumulation sozialen und kulturellen (nicht ökonomischen) Kapitals. Die notwendigen Kontakte, um gesellschaftlich reüssieren zu können, erwarb man in den Gesellschaften und Salons. Gleichzeitig dienten die Gesellschaften der durch das allgemeine Bildungssystem nicht abgedeckten Akkumulation von Bildung. Das sich im Geheimbund der Illuminaten manifestierende Geselligkeitsbedürfnis der Bildungselite ist zudem Ausdruck sozialer Distinktion, die sich der Geheimhaltung als Verstärkung symbolischer Macht bedient. Der mit dem Heraustreten aus der ständischen Ordnung verbundene Machtverlust wird dabei kompensiert durch die mit dem Eintreten in den Orden gewonnene symbolische Macht.

Auch die Akkumulation von sozialem Kapital spielte entsprechend dem Grundprinzip „unus ex nostris“ eine wichtige Rolle: „Dass einige Junge Leute durch Anempfehlung der Illuminaten geistliche Beneficien, Professorsstellen, Stipendia, Besoldungen oder andere Gnadensachen erhielten, ist kein Verbrechen. [...] Wie sehr wäre es nicht zu wünschen, daß Empfehlungen seiner Freunde und Bekannten der einzige Weg wären, um zu öffentlichen Aemtern und Stellen zu gelangen“ (Anhang 1787: 13f.).

2.

Das Kommunikationsnetz des Illuminatenordens diente vor allem als Kanal zur Dissemination aufgeklärten Gedankengutes. Eine exakte Rekonstruktion der geistigen Einflüsse der Illuminatenideologie ist schwierig, da die von Weishaupt empfohlenen Schriften nahezu die ganze Bandbreite der zeitgenössischen Philosophie abdecken. Die Illuminaten verwerteten „die damals zugänglichen Aufklärungsschriften, aus denen sie einen populären Extrakt zusammenbrauten“ (Koselleck 1969: 74). Die philosophischen Einflüsse Weishaupts lassen sich weder einseitig auf materialistisch-sensualistische Strömungen (Helvetius, Condillac, Holbach) noch auf esoterische reduzieren. Kennzeichnend für Weishaupt ist sein eklektischer Umgang mit der Aufklärungsphilosophie, was mit seiner relativ spät einsetzenden (oder von Weishaupt zumindest als verspätet empfundenen) Rezeption zusammenhängen dürfte. Auf dem „Lehrplan“ der Illuminaten stand folglich eine breites Spektrum von unterschiedlichen Philosophen. Die Originalität der illuminatischen Theoriebildung bestand weniger im (missglückten) Versuch einer Synthetisierung heterogener Theorieangebote als vielmehr in ihrer konsequenten Indienstnahme für die aufklärerische Praxis (Rachold 1999: 262).

Weishaupts persönliches Projekt der Umsetzung einer Praxis der Vernunft in eine vernünftige Praxis ist vor allem durch seine Rezeption der Schriften von Heinrich Feder, Thomas Abbt und Christoph Meiners bestimmt. „Ich will mein System auf die Natur des Menschen bauen“, schrieb Weishaupt 1781 an Zwack (Originalschriften 1787: 377). Er ging dabei von der Annahme einer Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit aus (vgl. Rachold 1999: 256). Die Inkongruenz zwischen der prinzipiellen Vernunftfähigkeit der menschlichen Gattung und der faktischen Unaufgeklärtheit seiner Zeitgenossen erschien Weishaupt nicht wie Kant als objektiver Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit des Menschen“ (Kant 1784: 37), sondern als individuelle Abweichung. Der Weg zu allgemeiner Aufklärung konnte daher nur über die moralische Verbesserung des Einzelnen durch das „Sittenregiment“ des Ordens geleistet werden, ging Weishaupt doch davon aus, dass „die Kirche sowohl als der Staat, sowie sie dermalen sind, die höchste Veredlung der Absichten auf keine Art bewirken“. (Weishaupt 1790a: 566). Offen über Alternativen zur christlichen Religion und zum absolutistischen Staat nachzudenken war jedoch gefährlich.

„Der ganze Plan des Ordens beruht darauf, die Menschen zu bilden, aber nicht durch Declamationen, sondern durch Begünstigung und Belohnung der Tugend. Man muß den Beförderern des Unwesens unmerklich die Hände binden, sie regieren ohne sie zu beherrschen. Mit

einem Wort, man muß ein allgemeines Sittenregiment einführen, eine Regierungsform, die allgemein über die ganze Welt sich erstreckt, ohne die bürgerlichen Bande aufzulösen, in welcher alle übrigen Regierungen ihren Gang fortgehen und alles thun können, nur nicht den großen Zweck vereiteln, das Gute wieder über das Böse siegend zu machen.“ (Faber 1788: 206f.)

Eigentlicher Inhalt des Geheimnisses war die Geschichtsphilosophie Weishaupts. Diese war jedoch wie Martin Mulso vor kurzem gezeigt hat, bereits 1786 kein Geheimnis mehr, denn in diesem Jahr veröffentlichte Weishaupt in seiner Schrift *Ueber Materialismus und Idealismus* den bislang so sorgfältig gehüteten Text der höchsten Grade (Weishaupt 1786c; vgl. Mulso 1999: 244f.). „Hinter dem Geheimnis stand eine umfassende, theoretisch wie praktisch entwickelte Philosophie der Perfektibilität, die unter Benutzung eines „esoterischen“ Sensualismus sowohl die Vervollkommnung menschlicher Seelenfähigkeiten in künftigen Lebenszuständen (als Bedingung der Möglichkeit objektiver standpunktunabhängiger Urteile) als auch die Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft durch den elitären Geheimbund der Illuminaten (als Bedingung zielgerichteten Handelns jenseits standpunktgebundener Zwecksetzungen) in Aussicht stellte.“ (Mulso 1999: 263f.)

Den zentralen Lehrtext der illuminatischen Geschichtsphilosophie bildet die *Anrede an die neu aufzunehmenden Ill[uminatos] dir[igentes]*.¹¹ Weishaupts Geschichtsphilosophie stellt eine Kombination aus linearer Fortschrittstheorie und einer dialektischen Geschichtstriade dar. Die Geschichtsteologie der Aufklärung wird so zum Geheimnis der Illuminaten. Die *Anrede* ist wesentlich durch die Rezeption von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* bestimmt (vgl. Sonntag 1997). So wird die Entstehung von Unfreiheit und sozialer Ungleichheit als Folge der Entstehung des Eigentums erklärt (Nachtrag 1787: 57). Eigentliche Ursache für die Aufgabe des glücklichen Naturzustands ist jedoch die mangelnde Beherrschung der menschlichen Leidenschaften und Bedürfnisse. Die ungehemmte Bedürfnisbefriedigung bedarf der Herrschaft, umgekehrt macht sich die Herrschaft die Bedürfnisstruktur des Menschen zunutze. „Die Freyheit hat den Despotismus zur Welt gebracht, und der Despotismus führt wieder zur Freyheit.“ (Nachtrag 1787: 61).¹² Bedingung der Möglichkeit von Freiheit sind radikale Triebbeherrschung und Bedürfnisbegrenzung.¹³

Die Einsicht in den Lauf der Geschichte wird zur Grundlage legitimer Macht, denn „um tausend Blinde zu führen, braucht nur ein einziger zu sehen“ (Weishaupt 1790b: 179). Erscheint Weishaupt hier gleichsam als einer der Wegbereiter einer dialektischen Geschichtsphilosophie, so ist doch nicht zu übersehen, dass die Beschleunigung dieses Prozesses nur durch eine geheime Elite herbeigeführt wird und nicht durch die Eigendynamik der gesellschaftlichen Kräfte.¹⁴

Man konzentrierte sich daher auf Methoden und Strategien der Einstellungsveränderung, d.h. eine Reform der Pädagogik und die Einflussnahme auf die Herrschenden durch die Besetzung von institutionellen Schlüsselpositionen. Pläne zu konkreten Strukturreformen sucht man vergeblich. Zu den erfolgreichsten Versuchen dieses „Marsches durch die Institutionen“ zählten zweifellos die Unterwanderung des Reichskammergerichts, des bayerischen Zensurkollegiums und der bayerischen Akademie der Wissenschaften (vgl. Neugebauer-Wölk 1993). Ziel der Illuminaten ist nicht die Revolution, sondern die Perfektion des Systems.

¹¹ Der im folgenden zitierte Text der „Anrede“ ist abgedruckt in Nachtrag 1787: II, 44-121.

¹² Vgl. zum Einfluss der „Anrede“ auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie D’Hondt 1972. Die hier formulierte Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft wird sich später in ähnlicher Form in Hegels berühmter Herr-Knecht-Analyse wiederfinden.

¹³ „Ich bin genau überzeugt, daß Ausgelassenheit, und totale Unabhängigkeit dem Menschen schädlich, daß es nothwendig, daß seine Begierden geleitet werden.“ (Originalschriften: 1787: 73).

¹⁴ Entsprechend rügte die marxistische Historiographie die „bornierte“ Politik der Illuminaten: „Getragen wurde diese Organisation von der bürgerlichen Intelligenz, der Avantgarde des Bürgertums, zu der auch einige liberalisierte Adelige stießen. Ihre Geheimbündelei, selbst ein Zeichen der Schwäche, ließ sie nicht die Unterstützung der Volksmassen suchen, über die man sich in aufklärerischer Borniertheit erhob“ (Scheel 1962: 13).

Den institutionellen Rahmen, innerhalb dessen sich die Idee der Perfektibilität verwirklichen sollte, stellte das Ordenssystem dar.

Den neu Aufgenommenen wird zunächst ein sogenannter Gradtext ausgehändigt, der nach einiger Zeit wieder eingesammelt wird. Dieser Gradtext enthält ein bestimmtes Reglement und bestimmte Zeremonien. Der Orden war in drei Hauptklassen gegliedert, die wiederum zwei Unterabteilungen hatten. Im Noviziat wurde zunächst die Eignung des neu Aufzunehmenden geprüft. Bei der Aufnahme leistete er einen Eid, unterschrieb ein sogenanntes Revers und erhielt einen Ordensnamen. Weishaupt nennt sich Spartacus, Knigge Philo. Sprachchiffren, eine eigene Zeitrechnung, Ordensnamen und eine besondere Ordenskleidung fungieren als „symbolische Zeichen der Trennung von den Kommunikationsmustern der alten Gesellschaft“ (vgl. Agethen 1987: 154f.)¹⁵.

Die Minervalversammlungen wurden durch einen Vertreter der nächst höheren Klasse geleitet.

„Die Minervalen sollten Zöglinge, Schüler; die Freymaurer gebildete Weltleute, Geschäftsmänner; die Priester, Gelehrte, Lehrer; die Regenten, Vorsteher, Directoren, und endlich die Mitglieder der höhern Mysterien-Grade speculative Seher seyn, die, nachdem sie lange genug der Welt thätig genützt gehabt, nun sich in eine philosophische Ruhe zurückgezogen hätten.“ (Knigge 1788: 109)

Die entscheidenden Schnittstellen der Ordenshierarchie bilden der Übergang von der klassischen „blauen“ Maurerei zur „schottischen“ Hochgradmaurerei mit der Aufnahme zum „Illuminatus maior“ und der Übergang von der Hochgradmaurerei zum Mysterienbund mit dem Eintritt in die Mysterienklasse. Die Grade des Mysterienbundes stellen eine schrittweise Annäherung an die absolute Erkenntnis dar: Grad (1) folgt zunächst dem traditionellen utopischen Modell des Sittenregiments, d. h. der Geheimbund zieht die Fäden; in Grad (2) folgt die Aufklärungsutopie einer Aufhebung in die herrschaftsfreie Gesellschaft, in Grad (3) schließt sich eine letzte Phase der Metempsychose an. In der ersten Stufe „sollten archaische Strukturen fortbestehen, als äußere Herrschaft der traditionell Regierenden und als innere Herrschaft der illuminatischen Elite“, in der zweiten Phase wird eine „staatsfreie Utopie, die anarchisch-harmonische Bürgergesellschaft“ entwickelt, das „letzte Geheimnis“ schließlich „entwickelte esoterisches Wissen über transzendente Möglichkeiten der Erkenntnis und über Leben nach dem Tod“ (Neugebauer-Wölk 1996: 187f.).

Der Aufbau des Illuminatenordens ist durch ein „System institutionalisierter Blickveränderungen“ bestimmt (Schindler 1983: 293). Dem Novizen, dem das System des Ordens verborgen bleibt, eröffnet sich eine andere Perspektive als den Mitgliedern höherer Grade. Die Einsicht in das System steigt analog zu den Graden. Die Aufstiegsmöglichkeiten innerhalb des Gradsystems einer geheimen Gesellschaft erzeugten die Illusion einer Chancengleichheit, die in der Realität der ständischen Gesellschaft nicht ausreichend gegeben war¹⁶. Die Position des einzelnen innerhalb der (geheimen) Gesellschaft definiert sich nur

¹⁵ Die Umbenennung und zusätzliche Einführung einer neuen Zeitrechnung symbolisiert hier nicht den Beginn einer neuen Zeit (wie der französische Revolutionskalender), sondern „meldet einen Traditionsanspruch an“, indem der Orden in die Kontinuität alter Überlieferungen gestellt wird. (vgl. Fehn 1988: 20). Die Zeitrechnung der Illuminaten beginnt um 630 n.Chr., die der Freimaurer um 4000 v.Chr., vgl. dazu Agethen 1987: 155. Das Jahr 630 bezeichnet die Flucht von Christen vor der Ausbreitung des Islam nach Persien, wo der Islam zunächst nur schwach verbreitet war.

¹⁶ „Auch die in der realen Gesellschaft fehlende soziale Mobilität wird im Orden gesucht und ausprobiert; der stufenweise Anstieg durch die verschiedenen Grade, in dessen Verlauf das Mitglied immer mehr über die Ordensziele erfuhrt: das war ein Weg, der potentiell jedem Begabten freistand, so daß hier theoretisch der bürgerliche Geistes- oder Verdienstadel sich gegen den Geburtsadel durchsetzen und gleichzeitig die in der Wirklichkeit fehlende soziale Mobilität spielerisch verwirklichen konnte.“ (Wilson, 1991: 24; vgl. auch Agethen 1987: 129).

über seine individuelle Leistung. Das Prinzip dieser Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft basiert auf einer in der geistesgeschichtlichen Tradition der englischen Freimaurerei begründeten „ideology of merit“ (Jacob 1992: 8) und verweist bereits auf den Wandel von ständisch-korporativer zu bürgerlich-individueller Ungleichheit¹⁷.

Die Frage nach der *Materialität* der ordensinternen Kommunikation öffnet den Blick für die zahlreichen Formen symbolischer Kommunikation in Gestalt von Symbolen und Ritualen¹⁸. Rituale sind als Formen „sozialer Magie“ (Mauss) für Legitimität und Integration des Geheimbundes konstitutiv. Eine ausführliche Untersuchung des rituellen Universums der Illuminaten würde allerdings eine eigene Untersuchung erfordern. Ich werde mich daher im Folgenden auf die Analyse des Initiationsrituals des Priestergrades beschränken¹⁹. Der Priestergrad ist die erste Stufe innerhalb der vor allem von Weishaupt konzipierten Mysteriengrade und enthält mit der *Anrede* den Schlüsseltext des illuminatischen Ordenssystems²⁰.

Die symbolische und theatralische Ausgestaltung der Rituale steigt analog zur jeweiligen Position innerhalb des Gradsystems. Während das Zeremoniell des Minervalgrads beispielsweise relativ schlicht gehalten ist und im Ausnahmefall noch nicht einmal die Anwesenheit des Initianden erfordert, ist das Ritual des Priestergrads symbolisch wesentlich aussagekräftiger²¹. Begreift man den Illuminatenorden als rationalistisch-revolutionären Geheimbund, bleibt die steigende Komplexität des Ritualsystems unverständlich; berücksichtigt man jedoch den esoterischen Charakter der Vereinigung, so wird die innere Logik des Gradsystems deutlich. Die Initiation in den Priestergrad findet im Rahmen einer Synode der bereits in den Priestergrad aufgenommenen Mitglieder der Ordensprovinz statt. Vorbedingung der Aufnahme ist die Beantwortung zahlreicher Fragen. Hat die Beantwortung die Zustimmung des Dekans gefunden, wird der Kandidat zur Synode geladen, mit verbundenen Augen in eine Kutsche gesetzt und auf Umwegen zu dem für das Ritual bestimmten Haus gefahren. Dort angelangt, wird ihm die Augenbinde abgenommen, und man fordert ihn auf, seine Ordenskleidung anzulegen (Ritterschürze, Andreaskreuz, Hut) und auf seine Anrufung zu warten. Eine unbekannte „feyerliche“ Stimme ruft nach einiger Zeit: „Tritt herein, Verwaiseter, die Väter rufen dich, tritt herein! und verschließ die Tür hinter dir“ (Grolmann 1794: 8).

Er betritt daraufhin ein prächtig erleuchtetes, rot und kostbar tapeziertes Zimmer, in dessen Hintergrund ein Thron vor einem Himmel zu sehen ist. Vor dem Thron befindet sich ein Tisch „auf welchem eine Krone, ein Scepter, Schwert, Gold, Kostbarkeiten und Fesseln liegen. Zu den Füßen desselben liegen auf einem rothen Kissen die priesterlichen Kleidungsstücke“ (Grolmann 1794: 8). Ist die Tür geschlossen, ruft man dem Ritter (dem vorangehenden Grad der Maurerklasse) zu:

¹⁷ „Central to the masonic identity was the belief that merit and not birth constitutes the foundation for social and political order. While possessing many sources, that belief was most central to and most easily identified with the English republican tradition that crystalized in the 1650s“ (Jacob 1992: 9).

¹⁸ Zur Diskussion um die *Materialität der Kommunikation* vgl. Gumbrecht 1988. Le Forestier liefert eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Rituale und Zeremonien, aber keine Analyse (vgl. Forestier 1974: 251ff.). Nach N. Schindler wären dabei „die latenten Transformationspotentiale, die die vorrationale rituelle Symbolik der Freimaurerkulte im Hinblick auf die praktische Konstitution bürgerlich-rationaler Verhaltensmuster enthielt“, zu analysieren (Schindler 1983: 291). Die ausführlichste neuere Interpretation der Rituale unternimmt Neugebauer-Wölk 1996.

¹⁹ Die Rituale und Grade der Kleinen Mysterien sind enthalten in Grolmann 1794. Zur Interpretation des Priestergrades vgl. Neugebauer-Wölk 1995: 41f.

²⁰ Knigge bestätigte Weishaupts Autorschaft in einem Brief an Zwack vom 20. Januar 1783: „Nachdem der Presbyter, und Princeps fertig waren, schickte ich das Concept an Spartacus mit der Bitte, es an alle Aeropagiten herumszusenden (ich hatte fast nichts gethan, als alle ihre verschiedenen Beyträge zusammenzutragen, das mehreste war von Spartacus, ja fast alles“ (Nachtrag 1787: 106).

²¹ Die Grade der Vorbereitungsgrade sind in Faber 1788: 7-38 und in Weishaupt 1786b: 119-143 enthalten.

„Schau auf N.N., blendet dich der Glanz dieses Throns? Gefällt dir dies Spielwerk, diese Krone, dieser Scepter, diese kostbaren Monumente menschlicher Herabwürdigung? Sprich! Gefällt dir dies, so können wir vielleicht deine Wünsche befriedigen. Unglücklicher! wenn dein Herz daran hängt, wenn du dich hinaufschwingen, wenn du helfen willst deine Brüder elend machen, sie unterdrücken, so thue es auf deine Gefahr. Suchst du Macht, Gewalt, falsche Ehre, Ueberfluß; so wollen wir für dich arbeiten, dir zeitliche Vorteile zu verschaffen suchen; wir wollen dich den Thronen so nahe bringen, als du es wünschest, und dich dann den Folgen deiner Thorheit überlassen: aber unser inneres Heiligthum bleibt einem solchen verschlossen. Willst du aber Weisheit lernen, willst du lernen Menschen klüger, besser, frey und glücklich zu machen, so sey uns dreyimal willkommen. Hier siehst du Zeichen der königlichen Würde prangen, und dort auf jenem Kißen das bescheidene Kleid der Unschuld! Was wählst du? Gehe hin und ergreife, was dein Herz befriedigt.“ (Grolmann 1794: 9)

Die Entscheidung des Initianden folgt einer binären Konstruktion, die mit den Oppositionspaaren Gut und Böse, Licht und Finsternis, Freiheit und Knechtschaft arbeitet. Die (scheinbare) Offenheit der Entscheidung ist dabei typisch für die liminale Phase des Rituals. Weishaupts dualistisches Weltbild, in dem sich alles in Aufklärer und Aufklärungsgegner, gute und schlechte Regierungen etc. einteilen lässt, dürfte durch seine Rezeption der französischen Materialisten noch gestärkt worden sein. Gleichzeitig verdeutlicht die geschilderte Szene die expressiv-ästhetische Dimension des Rituals. Greift der Kandidat „wider vermuthen“ doch nach der Krone, wird ihm zugerufen: „Fort Ungeheuer! Beflecke nicht diesen heiligen Ort, geh! Fliehe, weil es noch Zeit ist!“ (Grolmann 1794: 9f.). In diesem Fall kommt die Aufnahme nicht zustande und der Kandidat wird von seinem Freund wieder aus dem Zimmer geführt. Entscheidet der Kandidat sich für das Priesterkleid, ruft man ihm zu: „Heil dir Edler! Das konnten wir von dir erwarten; aber halt ein! noch darfst du dies Kleid nicht anziehen. Höre erst, wozu wir dich bestimmt haben! Setze dich auf deinen Stuhl und merke auf!“ (Grolmann 1794: 10). Es folgt die Verlesung der Anrede, bei der sich zwei „Presbyteri“ abwechseln können²². Nach Beendigung der Lesung tritt der Freund des Kandidaten in Priesterkleidung durch eine Hintertür ein²³.

Der Kandidat wird nochmals befragt, ob er sich auch wirklich sicher sei. Bejaht er, wird er aufgefordert, dem Priester zu folgen. Dabei trägt der Priester das Kissen mit den Kleidern vor dem Kandidaten her, welcher ihm mit gezogenem Degen und bedecktem Haupt folgt. Vor der Tür des Versammlungszimmers angekommen, fordert der Freund des Kandidaten ihn auf, seine Schuhe gegen die Priesterschuhe zu tauschen. Auf ein Zeichen des Priesters öffnen sich die beiden Flügel der Tür und der Blick fällt auf den Dekan, der etwas erhöht vor einem rot bedeckten Altar steht. Auch das Versammlungszimmer ist rot tapeziert. Über dem Altar befindet sich ein gemaltes oder geschnitztes Kruzifix. Das Ritualbuch, eine rot eingebundene Bibel, liegt auf einem Pult auf dem Altar. Daneben befinden sich ein Teller mit Honig und ein Löffel, ein gläsernes Gefäß voll Milch mit einem Glas und eine kleine Flasche wohlriechenden Öls. Der Dekan steht nach morgen gekehrt mit dem Gesicht zum Altar. Über ihm brennt eine heilige Lampe. Auf rot gepolsterten Bänken sitzen zu beiden Seiten die Priester, während die „Acolythen“ stehen. Die höheren Obern sitzen zu den Seiten des Altars. Nach Schließung der Tür beginnt das Ritual. Der Freund des Kandidaten legt „ehrerbietig das Kissen mit den Kleidern auf die mittelste Stufe zu beyden Seiten des Decanus“ und geht zurück zur Tür und stellt sich links neben den Ritter (Grolmann 1794: 71f.). Der Dekan wendet sich zum Kandidaten und spricht mit erhobenen Händen: „Friede sey mit euch!“ Die

²² Abgedruckt in Grolmann 1794: 10-70 unter dem Titel *Unterricht im ersten Zimmer*.

²³ „Diese Kleidung ist folgendergestalt: ein weißes, wollenes bis auf die Schuhe reichendes, wie ein Hemd geschnittenes Gewand; der Schliz ist vorn auf der Brust; am Halse und unten an den weiten Ermeln wird es mit feuerrothen seidenen Bändern zugebunden, um den Leib geht ein seidener Gürtel von derselben rothen Farbe. Der Decanus allein hat noch über dieses ein großes etwa einen Schuh langes rothes Kreuz von dieser Form + in sein Gewand auf der linken Brust genäht. Alle tragen Pantoffeln, fliegende Haare und kleine viereckige rothe samtne Hüte.“ (Grolmann 1794: 70f.)

Assistenten antworten: „Heil und Segen den Königen und Priestern des neuen Bundes! Introductor: Herr höre meine Rede! Decanus: Was verlangst du? Introductor: Siehe auf mich herab, Hochwürdigster! ich führe einen Schottischen Ritter, einen treuen, erleuchteten Bruder zu dir, der nach Freyheit und Licht seufzet. Laßt ihn zum Altar treten, daß er zubereitet werde zu dienen, im Tempel des wahren Lichts.“ (Grolmann 1794: 73).

Der Kandidat legt die Zeichen des Rittergrades (Hut, Degen, Schürze und Band) ab, die Assistenten ziehen ihm das neue Kleid an, binden ihm einen Gürtel um und die Haare los. Der Dekan schneidet dem Kandidaten ein wenig Haar ab, tröpfelt ein paar Tropfen Öl auf die Stelle, reibt dies in Form eines Kreuzes mit dem Finger ein und bedeckt seinen Kopf mit dem priesterlichen Hut. Der Kandidat bekommt nun Milch und Honig zu essen (der Illuminatenorden sollte ursprünglich Bienenorden heißen!). Gleichzeitig liefert der Dekan eine geschichtsphilosophische Interpretation dieser Gaben. „Diese einfache Nahrung schenkt uns die Natur. Denke wie glücklich die Menschen sein würden, wenn sie ihre Bedürfnisse nicht so vervielfältigt, wenn sie bey einfacherer Kost, bey heiterm freien Herzen den Balsam des Lebens nicht durch Unmäßigkeit vergiftet hätten“ (Grolmann 1794: 74). Der Kandidat darf aufstehen, wird umarmt und bekommt eine Abschrift der nachfolgenden Introduktion. Schließlich werden ihm die geheimen Erkennungszeichen und das Lösungswort des Priestergrads verraten²⁴. Die Eingliederung in die Ritualgemeinschaft ist damit vollzogen. Der Neuaufgenommene wird vom Introduktor zu seinem Platz geführt. Der Dekan und die Assistenten treten ab und setzen sich neben dem Altar auf ihre Sitze, während ein jüngerer Priester zum Altar tritt und die „Introduction für den ersten Grad der Priesterklasse“ verliest (vgl. Grolmann 1794: 78-105). Nach der Lesung der Instruktion endet die Zeremonie und die Synode wird geschlossen, indem alle aufstehen, der Dekan noch einmal vor den Altar tritt und mit ausgestreckten Armen spricht: „Seyd gesegnet, erleuchtet, gehet hin im Frieden!“ (Grolmann 1794: 105).

Der aufwendige Einsatz von Ritualen belegt, dass Ideologien nicht so sehr auf gedankliche Differenzierung, sondern auf theatralische Inszenierung und Darstellung angewiesen sind, um ihre Wirkung zu erzielen, das heißt Individuen zu Mitgliedern zu berufen und damit zu Subjekten und Trägern der Ideologie zu machen. Wichtiger als die kognitive Zustimmung erscheint daher die praktische, ritualisierte Einübung.

Von daher ist die stufenweise Verwendung von Ritualen innerhalb dieser Konzeption eher ein konsequentes Mittel, die abstrakten Lehren des Ordens zu veranschaulichen, als eine überflüssige Konzession an Äußerlichkeiten. Die permanente Wiederholung der Rituale schafft im Individuum die Disposition, sich beim nächsten Anruf als Subjekt wiederzuerkennen. Zeremonien und Rituale bilden somit trotz unterschiedlicher Interpretation seitens der Teilnehmer die materielle Existenzweise der Ordensprogrammatis.

Die Eigenart und Ausformung des Rituals hängt hier eng mit dem in der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft sich abzeichnenden Trend zur Individualisierung zusammen. „Wesentlich ist die Erkenntnis, daß der einzelne in den Initiationsritualen der geheimen Verbindungen die Hauptperson ist. [...] Anders als die offizielle Festlichkeit von Staat und Kirche, in der nicht das Individuum, sondern die Institution und die von ihr vertretenen Gehalte im Mittelpunkt stehen, vermittelt die Logenfeierlichkeit dem einzelnen das Gefühl des Wichtigen, Ernsten, Hohen und Erhabenen“ (Hardtwig 1997: 318). Hierbei sollte jedoch nicht übersehen werden, dass dieses Gefühl nicht die Funktion hat, die Anerkennung des Individuums als autonomes Subjekt zum Ausdruck zu bringen, sondern die Zugehörigkeit zum Kreis der Auserwählten habituell zu verankern.

Die *Instruction für Provincialen* kennzeichnet die folgenden Elemente „als den eigentlichen

²⁴ „Das Zeichen der Priester ist, daß man beyde Hände Xweise sich auf den Kopf lege. Der Griff, daß man die Faust verschlossen hinhalte, den Daumen aber in die Höhe strecke, da dann der Andere gleichfalls eine solche Faust macht, und diesselbe auf des anderen Faust lege, doch so, daß er jenes Daumen darin einschließe“ (Grolmann 1794: 77).

Grund und [das] Fundament des Ordens [...] 1. Gehörige zu den auszuführenden Zwecken proportionierte Verbreitung. 2. Unterricht und Bildung 3. Anhängigkeit der Mitglieder. 4. Strengste Subordination 5. Verborgeneheit“ (Nachtrag 1787: II 22). „Stillschweigen und Geheimnis“, sind so Weishaupt, „die Seele unseres Ordens.“ (Originalschriften 1787: 17) Der Meister äußert sich zur strukturierenden Funktion des Geheimnisses wie folgt:

„Der Orden hat ein doppeltes Geheimnis zu beobachten; ein äußeres, wodurch den Profanen nicht nur unser Zweck, Operationen und Personale, sondern auch sogar unser Daseyn unbekannt bleiben soll; ... ein inneres, wodurch einem jeden Mitgliede gerade soviel von Ordenssachen und Personen eröffnet wird, als der Grad seiner Zuverlässigkeit, die Ausdehnung seines Wirkungskreises, die Erhaltung seines Zutrauens und Eifers fordert“ (Weishaupt 1788: 296).

Systeminterne Differenzierung wird über eine Hierarchisierung des Wissens hergestellt. „Geheimhaltung fungiert insofern direkt als Mechanismus zur Erzeugung von Differenz und indirekt als Gruppengenerator“ (Hahn 1997: 28). Innerhalb des Geheimnisses läßt sich begrifflich wiederum zwischen einfachem und reflexivem Geheimnis unterscheiden (vgl. Sievers 1974). Einfache Geheimhaltung liegt vor, wenn der Inhalt einer möglichen Mitteilung verborgen bleibt. Innerhalb der reflexiven Geheimhaltung hingegen bleibt auch die Tatsache, dass überhaupt ein Geheimnis besteht, verborgen. Auf diese Weise lassen sich geheime Gesellschaften von Geheimgesellschaften unterscheiden: Die Freimaurer bilden eine geheime Gesellschaft, deren Existenz bekannt ist. Ihr Geheimnis besteht in den innerhalb der Gesellschaft kommunizierten Inhalten und Praktiken. Einer Form reflexiver Geheimhaltung bedient sich hingegen eine Geheimgesellschaft wie der Illuminatenorden, der seine Existenz bewusst verborgen hält. Innerhalb des Ordens muß das Bestehen des Geheimnisses natürlich bekannt sein, denn nur so lassen sich Rangdifferenzen über eine Hierarchisierung des Wissens herstellen. „Eine geheime Gesellschaft muß daher zweymahl verborgen seyn, um ruhig zu arbeiten, verborgen in ihrer Einrichtung und verborgen in Betreff ihrer Wirklichkeit.“ (Weishaupt 1786 b: 33f.)

Das Interesse der älteren Forschung galt vor allem dem äußeren Geheimnis. Im Anschluss an Reinhart Koselleck führte man die Dialektik von Aufklärung und Geheimhaltung auf die Monopolisierung des politischen durch das absolutistische Herrschaftssystem zurück.²⁵ „Das Geheimnis impliziert“ laut Koselleck „keine direkten Umsturzpläne, aber es verschleiert die politische Konsequenz der moralischen Pläne, die sich gegen den absolutistischen Staat richten“ (Koselleck 1969: 74). Eine ähnliche Einschätzung hatte bereits Kant formuliert:

„Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam, unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder, in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zweck rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate.“ (Kant 1793: 163) Gehorsam ohne Geist der Freiheit ist nach Kant „die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften.“ (ebd.)

Weishaupt ist sich der Anziehungskraft, die das Geheimnis auf seine Zeitgenossen ausübt, durchaus bewusst: „Der Orden will überhaupt, so viel möglich, verborgen bleiben; denn alles Geheime und Verborgene hat für uns sonderbaren Reitz; bey andern Leuten aber erweckt die Verborgeneheit Neugierde, und zugleich wird die Anhänglichkeit bey uns vergrößert.“ (Weishaupt 1786b: 133)

²⁵ Inzwischen hat Kosellecks Arbeit jedoch vielfach Kritik erfahren, vgl. Jacob 1992: 14f. und Schwartz 1993. Für Monika Neugebauer-Wölk ist es nicht allein der Absolutismus, der die Vergesellschaftung der Aufklärer in bestimmte Strukturen zwingt und ihr Geheimnis bestimmt, sondern vielmehr eine antik-abendländische Tradition der Esoterik. „Der Illuminatenorden emanzipiert nicht das Politische aus dem Esoterischen, sondern er bettet es darin ein. Letztes Ziel des Systems ist nicht das Reich der Freiheit, sondern das Reich der Erkenntnis.“ (Neugebauer-Wölk 1995: 57)

Das Geheimnis verdankte seine Anziehungskraft der symbolischen Macht einer kryptogenen Wertsteigerung. Je geheimer das Wissen erscheint, desto wertvoller wird es und um so mehr Machtpotential kann es auch nach innen entfalten.

„Die Obern haben dabey mehrere Gelegenheit zu beobachten, und also unvermerkt die Leute desto sicherer kennen zu lernen. Der Orden ist dadurch sicher vor dem Eindringen der untauglichen Mächtigen und vor den Muthmaßungen der ausspähenden Vorwitzigen. Die guten edlen Absichten können weniger gehindert, und die Ausbrüche der Herrschsüchtigen und der Partheygänger desto leichter unterdrückt werden.“ (Weishaupt 1786 b: 133)

Innerhalb der Gesellschaft diente das Geheimnis demnach zur Sicherung der Kontrolle durch die geheimen Oberen und zur Verschleierung der historischen Kontingenz des Gradsystems. Die Geheimhaltung wurde zur Möglichkeitsbedingung ständeübergreifender Interaktion: So besteht für Ferdinand v. Meggenhofen 1786 die Funktion der Geheimhaltung darin:

„...die weite Kluft auszufüllen, die zwischen den verschiedenen Ständen des Staates sich befindet, und befinden muß und hierdurch eine Gleichheit unter den ungleichen Gliedern, welche bei einer gemeinschaftlichen Arbeit zu einem gemeinschaftlichem Zwecke nöthig zu seyn scheint, herstellen zu können, welche bey publikan Gesellschaften unmöglich ist“ (Meggenhofen, Ferdinand v.: Meine Geschichte und Apologie. Ein Beitrag zur Illuminatengeschichte, o.O. 1786: 70, zitiert nach Agethen 1987: 143).

Die Binnenfunktion des Geheimnisses lässt sich auch als Errichtung eines utopischen Raumes beschreiben. Dieser ist weniger Umwelteinflüssen ausgesetzt und bietet daher scheinbar günstigere Voraussetzungen zur individuellen Vervollkommnung. Norbert Schindler nennt diesbezüglich drei Ebenen, auf denen das Geheimnis wichtig wird: 1) die Bildungsidee, d.h. nur in einem durch Geheimhaltung von der depravierten Umwelt separierten Raum der „Arkanschule einer neuen Subjektivität“ (Schindler 1983: 296) lässt sich moralische Erziehung praktizieren; 2) die gelehrte Akademie, in der sich ein neues Wissenschaftsverständnis und neue Formen der Wissenschaftsorganisation ausdrücken, 3) aber auch das mit dem ‚Marsch durch die Institutionen‘ verbundene Sittenregiment des Ordens.

Öffentlichkeit und Geheimnis verweisen also stets wechselseitig aufeinander. Gerade anhand der schriftlichen Kommunikation in den zahllosen Briefen, die uns heute als eine der Hauptquellen zur Erforschung des Illuminatenordens dienen, wird die Dialektik von Veröffentlichung und Geheimhaltung besonders sichtbar. Der an sich eher veröffentlichenden Charakter tragende Brief als eines der bedeutendsten Kommunikationsmedien des 18. Jahrhunderts wurde zum unverzichtbaren Instrument klandestiner Kommunikation. Die mit zahlreichen Chiffren und Decknamen verschlüsselten Briefe wurden dabei zum Medium der ständigen „Selbstthematisierung“ (Hahn 1987) und Diskursivierung. Geheimhaltung in Form der Errichtung von Kommunikationsbarrieren kann dabei zur Möglichkeitsbedingung von Öffentlichkeit im Sinne von kommuniziertem Wissen werden. Alois Hahn prägte dafür im Anschluss an Niklas Luhmann die Metapher des „paradoxen Generators“: „Kommunikationsverbote erlauben sonst nicht mögliche oder doch unwahrscheinliche Kommunikation“ (Hahn 1997: 23). Besonders anschaulich wird dies am Beispiel der Beichte. Der Beichtende ist zur Preisgabe von Wissen nur unter der Bedingung von dessen Geheimhaltung bereit. Ähnlich verhält es sich bei der ärztlichen Schweigepflicht. Der Patient geht davon aus, dass das Wissen des Arztes nur innerhalb der Kommunikationsbarrieren des medizinischen Systems zirkuliert. Bleibt hingegen unklar, wer potentiell Zugriff auf die Wissensbestände erhält, regt sich Widerstand, der sich entweder in Informationsverweigerung oder Angabe falscher Information äußern kann.

„Geheimnis und Verhüllung, Selbstkontrolle und Selbsterkenntnis, Verbergen und Offenbaren, Bekennen und Simulieren bzw. Dissimulieren“ erweisen sich „als zwei Seiten eines Prozesses, der von religiösen, therapeutischen und politischen Zielsetzungen ergriffen und gefördert werden kann, und dessen Resultate jene eigentümlichen Selbstdomestikationen sind, die die Moderne auszeichnen. Immer da, wo Freiwilligkeit der Selbstoffenbarung angestrebt wird, finden sich Kombinationen von Bekenntnis und Geheimnis. Die Beichte, aber auch die Psychoanalyse sind als verhüllte Enthüllungen die Synthesis zwischen Selbstentblößung und Selbstverdeckung.“ (Hahn 1982: 427)

Das anthropologische Interesse der Illuminaten ist eingebettet in die für das 18. Jahrhundert typische Tendenz zur Verwissenschaftlichung der Humanwissenschaften (vgl. Moravia 1977). Gleichzeitig dient die „Wissenschaftlichkeit“ der *Beobachtenden Vernunft* als Legitimation der Ausforschung. „Die größte Wissenschaft für den Menschen ist die Menschenkenntnis“ (Faber 1788: 117) heißt es bei Weishaupt. Folgerichtig rechtfertigt Friedrich Nicolai seinen Beitritt zu den Illuminaten aus seinem Interesse als „Menschenbeobachter“ (Nicolai 1788: 13).

Für Weishaupt sind jedoch nicht nur die Charaktere der zukünftigen Illuminaten entscheidend, sondern auch ihre Physiognomien und ihre Körper.²⁶ Zur exakten Erfassung jedes einzelnen Mitglieds wurden Tabellen angelegt, in denen Beruf, Familienstand, Herkunft und Eigenschaften wie Fleiß, Verschwiegenheit oder Folgsamkeit sowie Körpermerkmale, Gesten etc. beschrieben wurden.²⁷

„Je detaillirter diese sind, desto besser: denn darauf beruht der ganze Operationsplan des Ordens. Man sieht daraus die Anzahl der Glieder, ihre Bildung, die Fuge und den Zusammenhang der Maschine, die Stärke und Schwäche des Ganzen, und das Verhältnis der Theile gegen einander, die Personen, welche eine Beförderung im O.[rden] verdienen, und den Werth der Versammlungen und ihrer Vorsteher.“ (Grolmann 1794: 163)

Darüber hinaus wurden „Conduitelisten“ geführt, in denen entsprechende Fortschritte vermerkt wurden. Die zu bezeichnende Eigenschaft erhielt eine Kennziffer, deren Qualität mit einer Anzahl von Strichen notiert wurde, eine Praxis, die deutlich an die Erforschung der Fortschritte innerhalb der ignatianischen Exerzitien erinnert (vgl. Füssel 2003).

Dem Grad des Großen Illuminaten obliegt es laut Knigge, „nach und nach eine sichere Semiotic der Seele aus[zuarbeiten“, zu deren Erforschung die sogenannten *Quibus licet* Briefe dienten (Knigge 1788: 93).

„Er kann diese monatlichen Berichte dem Provinzialkollegium unter der Aufschrift Quibus-licet; dem Provinziale unter der Aufschrift Soli; und dem Generale des ganzen Ordens unter der Aufschrift Primo einsenden. Niemand als die Oberen und er, wissen die Details, die darinne vorkommen, denn alle Briefe laufen durch die Unterobern von Hand zu Hand unerbrochen hinauf und wieder herunter [...] Auf diese Weise erfahren die Obern alles, was sie immer zu erfahren verlangen.“ (Cosandey, Utzschneider, Renner 1786: 9f.)

²⁶ „In der Auswahl der Leute bitte ich auf schöne Leute, caeteris paribus, zu sehen. Denn die Griechen haben auf schöne Knaben und Männer gar viel gehalten, sogar der weise Socrates: sie sagten, in einem schönen Körper wohne meistens eine schöne Seele; und einer, ich weis nicht wer, sagt: Grator est pulchro veniens e corpore virtus. Solche Leute haben auch meistens sanftere Sitten; ein zärteres Herz, und sind, wenn sie in andern gut geübt sind, bey Unterhandlungen vorzüglich zu gebrauchen: denn ihr erster Anblick nimmt ein: aber der Geist n'a pas la profondeur des Phisiognomies sombres. Sie sind aber auch weniger zu Meutereyen und Unruhe erregen aufgelegt, als die finsternen Physiognomien. Darum muß man seine Leute zu brauchen wissen. Besonders gefällt mir das hohe, seelenvolle Aug, und die freye, offene Stirn. Augen sind alles: schauen sie wohl darauf; sie sind die Fenster der Seele und des Herzens. Gang und Stimm sind auch nicht zu verwerfen“ (Originalschriften 1787: 237f.). In diesem Zusammenhang wird auch das Werben um Lavater verständlich.

²⁷ Vgl. die Tabellen in (Faber 1788: 17) und die im Anhang der Originalschriften 1787 abgedruckten Tabellen.

Die Quibus-licet werden vom zuständigen Oberen mit einem „Reprochezettel“ beantwortet (vgl. Nachtrag 1787: 172f.). Die Beichtväter sind bekannt, die Empfänger der Quibus-licet-Briefchen nicht; genau wie das Gradsystem bleibt auch die Identität der Oberen intransparent. An die Stelle der Beichte tritt das Bekenntnis der „Vorurteile“:

„Diese muß jeder anzeigen v.g. monatlich, welche er bey sich entdeckt? Welches das herrschende ist? Wie weit er in Bestreitung derselben gekommen etc. dieses ist bei uns eben soviel, was bey den Jesuiten die Beicht war. Aus diesen kann ich ersehen, welche geneigt sind gewisse, sonderbare Staatslehren, weiters hinauf Religionsmeynungen anzunehmen.“ (Originalschriften 1787: 216)

Das Bekenntnis der sogenannten Vorurteile gestaltet sich als asymmetrische Machtbeziehung zwischen einer gestehenden Person und einem virtuellen Gegenüber. Weishaupt bleibt unsichtbar wie der Gefängniswärter in der ‚panoptischen Maschine‘ Foucaults. Man fühlt sich an Benthams Panopticon oder gar Kafkas Romane erinnert. Die Geständnispraxis wird anonymisiert und scheinbar objektiviert. Die Illuminaten liefern so ein anschauliches Beispiel des von Foucault behandelten Übergangs von der Beichtpraxis zur „Geständniswissenschaft“. In Analogie zu Rudolf Vierhaus' These, die Freimaurerei bilde ein Modell der bürgerlichen Gesellschaft, ließe sich der Illuminatenorden geradezu als Modell der Disziplargesellschaft bezeichnen (vgl. Agethen 1987: 300f.). Orientiert am zeitgenössischen Bild des Jesuitenordens entwickelten die Illuminaten Praktiken der Diskursivierung, in denen Wissen einerseits als Mittel zur (Repressions-) Macht bzw. zur Unterwerfung dient und andererseits die Produktivität der Macht entfaltet (vgl. Füssel 2002).

In der Minervaklasse „empfängt da jeder eine auf genaue Beobachtung und Erfahrung sich gründende Instruction, wodurch er in den Stand gesetzt wird, die Gesinnung und Meinung eines jeden zu erforschen, selbe zu benützen, Geheimnisse abzulocken, pp. den Menschen durch und durch zu kennen und den daraus zu machen was er will“ (Bericht von Vitus Renner, zitiert nach Engel 1906: 296-303, 299f.).

Die Macht-Wissen-Relation kommt damit in mehrfacher Hinsicht zum Tragen: einerseits dient das Wissen über die Ordensmitglieder als Stütze der Macht, andererseits produziert die Macht Wissen und fördert so die Akkumulation von kulturellem Kapital bzw. Bildung. Kommunikationsbarrieren gegen eine Veröffentlichung des Wissens spielten dabei ihre Rolle im Rahmen einer „dosierten Aufklärung“. Laut Knigge wäre der Orden nach und nach „in den Besitz der seltensten Kenntnisse in allen Theilen der Gelehrsamkeit gekommen, die man als Depot bewahrt, und der Welt grade immer so viel davon mitgeteilt hätte, als in jedem Zeitalter, mit Rücksicht auf Bedürfniß und Grad der Aufklärung, nützlich geschienen wäre“ (Knigge 1788: 115).

Nur die geheime Elite ist dieser Idee des Ordens nach in der Lage den Prozess der Aufklärung zu befördern. Die „paradoxe Kommunikation“ im Geheimen und die öffentliche Kommunikation verhalten sich in gewisser Weise homolog zueinander. Die makrostrukturfreie face-to-face Kommunikation innerhalb der Logen als Form gelehrter Akademien wird verknüpft mit einer literarischen Kryptoöffentlichkeit als Medium der Zirkulation (radikal)-aufklärerischen Gedankenguts. Das Niveau der Aufklärung im Geheimen (etwa der Preisfragen) blieb jedoch deutlich hinter dem der öffentlichen zurück. Auch Weishaupt geht es um Einfluss auf die Öffentlichkeit, doch nicht im Medium egalitär-diskursiver Auseinandersetzung, sondern über die Besetzung institutioneller Schlüsselpositionen und die Errichtung eines geheimen Sittenregiments. Die Idee eines Geheimbundes fiel dabei aufgrund der Konjunktur des Assoziationswesens des „geselligen Jahrhunderts“ und des zunehmenden Machtzuwachses bürgerlicher Funktionselemente auf fruchtbaren Boden. Der „bürgerliche“ Wille zum Wissen war – es sei nochmals betont – ein Wille zur Macht. Der Ansatz einer neuen Wissenschaftsorganisation zur Aufstellung

„allgemeiner Regeln und Maximen zur Menschenkenntnis“ (Grolmann 1794: 111) blieb also zwar hier noch deutlich im Rahmen einer Arkanpädagogik, gewährt aber dennoch bereits einen Ausblick auf die Praktiken der Diskursivierung in den modernen Humanwissenschaften (resp. Psychologie). Die Geheimgesellschaften trugen so letztlich zum Verschwinden des Geheimnisses bei²⁸.

Erschienen in: Kornelia Hahn (Hg.), Öffentlichkeit und Offenbarung. Eine interdisziplinäre Mediendiskussion, Konstanz 2002, S. 23-48.

²⁸ Manfred Voigts kommt vor einem anderen Hintergrund zu einer ähnlichen These. Er unterscheidet ein „echtes“ Geheimnis von einem Geheimnis als „allgemeiner soziologischer Form“ im Sinne Simmels. Weishaupts Äußerungen zum Geheimnis gleichen dabei laut Voigts einer „kopernikanische[n] Wendung im Geheimnis-Begriff“. Indem die Geheimgesellschaften das Geheimnis zu einer reinen Sozialtechnik „degradierten“, sorgten sie für eine Verdrängung des „echten“ Geheimnisses (Voigts 1998: 73ff.). Vgl. zum „Verschwinden des Geheimnisses“ auch Stollberg-Rilinger 2002.

Literatur:

- Agethen, Manfred (1987): Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung. München: Oldenbourg.
- Anhang* zu den Originalschriften des Illuminatenordens welche auf churfürstlichen Befehl zum Druck befördert worden sind. Frankfurt und Leipzig 1787 abgedruckt in: Illuminatus Dirigens, oder Schottischer Ritter. Ein Pendant zu der nicht unwichtigen Schrift: Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden, jetzt zum erstenmal gedruckt, und zur Beherzigung bey gegenwärtigen Zeitläuften herausgegeben. Frankfurt am Main 1794).
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan (Hg.) (1997): Schleier und Schwelle. Bd.1 Geheimnis und Öffentlichkeit [Archäologie der literarischen Kommunikation V,I]. München: Fink.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan (Hg.) (1998): Schleier und Schwelle. Bd.2 Geheimnis und Offenbarung [Archäologie der literarischen Kommunikation V,II]. München: Fink.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan (Hg.) (1999): Schleier und Schwelle. Bd.3 Geheimnis und Neugierde [Archäologie der literarischen Kommunikation V,III]. München: Fink.
- Bahrdt, Carl Friedrich (1789): Über Aufklärung und Beförderungsmittel derselben, von einer Gesellschaft. Leipzig: Walther.
- Bourdieu, Pierre (1997): Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital. S.49-80 in: ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, 2. Aufl. Hamburg: VSA.
- Cosandey, Sulpitius / Renner, Vitus / Utschneider, Joseph (1786): Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend. München.
- Dotzauer, Winfried (1989): Zur Sozialstruktur der Freimaurerei in Deutschland. S.109-149 in: Reinalter, Helmut (Hg.): Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 16). München: Oldenbourg.
- Einige *Originalschriften* des Illuminatenordens, welche bey Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. Und 12. Oct. 1786 vorgefunden worden. Auf Höchsten Befehl seiner Churfürstlichen Durchlaucht zum Druck befördert. München 1787.
- Engel, Leopold (1906): Geschichte des Illuminatenordens. Ein Beitrag zur Geschichte Bayerns, Berlin: Bermühler.
- Faber, Johann Heinrich (1788): Der ächte Illuminat oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten. Edessa (= Frankfurt am Main).
- Fehn, Ernst Otto (1988): Der Illuminatenorden und die Aufklärung. Kritik und Korrektur einer neuen Interpretation. Aufklärung-Vormärz-Revolution 7: 6-30.
- Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Füssel, Marian (2003): Societas Jesu und Illuminatenorden. Strukturelle Homologien und historische Aneignungen, in: Zeitschrift für Internationale Freimaurerforschung 10: 11-63.
- Gestrich, Andreas (1994): Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grolmann, Ludwig Adolph Christian von (1794): Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden, jetzt zum erstenmal gedruckt, und zur Beherzigung bey gegenwärtigen Zeitläuften herausgegeben. Frankfurt am Main.
- Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.) (1988): Die Materialität der Kommunikation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand.
- Hahn, Alois (1982): Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34: 407-434.
- Hahn, Alois / Kapp, Volker (Hg.) (1987): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, Alois (1997): Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten. S.23-39 in: Assmann / Assmann (1997).

- Hardtwig, Wolfgang (1997): Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Bd.1 Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution. München: Beck.
- Hölscher, Lucian (1979): Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- D'Hondt, Jacques (1983): Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens. Berlin: Akademie
- Jacob, Margaret C. (1992): Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe. New York u.a.: Oxford Univ. Press.
- Jäger, Hans-Wolf (Hg.) (1997): „Öffentlichkeit“ im 18. Jahrhundert (=Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa, 4). Göttingen: Wallstein.
- Kant, Immanuel (1968) [1784]: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. S.33-50. in: Ders.: Werke, hg. von Wilhelm Weischedel Bd. XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1968) [1793]: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. S.125-172. in: Ders.: Werke, hg. von Wilhelm Weischedel Bd. XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Knigge, Adolph Freiherr von (1788): Philo's endliche Erklärung und Antwort, auf verschiedene Anforderungen und Fragen, die an ihn ergangen, seine Verbindung mit dem Orden der Illuminaten betreffend. Hannover.
- Koselleck, Reinhart (1969) [1959]: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. 2. Aufl. Freiburg / München: Alber.
- La Vopa, Anthony (1992): Conceiving a Public. Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe. *Journal of Modern History* 64: 79-116.
- Le Forestier, René (1974) [1914]: Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie Allemande. Genf: Slatkin.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1970) [1753]: Das Geheimnis. 217-218, in: Ders.: Werke hg. von Herbert G. Göpfert Bd.1, München: Hanser.
- Lüsebrink, Hans Jürgen (1997): Öffentlichkeit / Privatheit / Geheimnis – begriffshistorische und kulturanthropologische Überlegungen. S.111-123 in: Assmann / Assmann (1997).
- Luhmann, Niklas (1998): Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert. 72-161 in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik I. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Möller, Horst (1986): Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Moravia, Sergio (1977): Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung, Frankfurt am Main / Berlin: Ullstein.
- Mulsow, Martin (1999): Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert. S.211-273 in: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd.24). Hamburg: Meiner.
- Nachtrag* von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderlich aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, betreffen, und bey der auf dem Baron Bassuischen Schloss zu Sandersdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen. 2 Abtheilungen. München 1787.
- Neugebauer-Wölk, Monika (1993): Reichsjustiz und Aufklärung. Das Reichskammergericht im Netzwerk der Illuminaten (Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichts-forschung, 14). Wetzlar.
- Neugebauer-Wölk, Monika (1995): Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Wallstein.
- Neugebauer-Wölk, Monika (1996): Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund. S.169-197 in: Dies. (Hg.): Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer.
- Nicolai, Friedrich (1788): Öffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden; nebst beiläufigen Disgressionen betreffend Herrn Joh. August Starck und Herrn Joh. Caspar Lavater. Berlin / Stettin.

- Rachold, Jan (1999): Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung. Eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt). Frankfurt am Main u.a.: Lang.
- Scheel, Heinrich (1962): Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts. Berlin: Akademie.
- Schindler, Norbert (1982): Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimwissens in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft. S.205-262 in: Berdahl, Robert M. et al. (Hg.): Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Schindler, Norbert (1983): Der Geheimbund der Illuminaten: Aufklärung, Geheimnis und Politik. S.284-320 in: Reinalter, Helmut (Hg.): Freimaurerei und Geheimbünde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schüttler, Hermann (1991): Die Mitglieder des Illuminatenordens 1776-1787/93. München: ars una.
- Schüttler, Hermann (1997): Zwei freimaurerische Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts im Vergleich: Strikte Observanz und Illuminatenorden. S.521-544 in: Donnert, Erich (Hg.): Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt, Bd.4 Deutsche Aufklärung. Weimar u.a.: Böhlau.
- Schüttler, Hermann (1997): Bibliographie zum Illuminatenorden (1776-1787/93). 393-415 in: Reinalter, Helmut (Hg.): Der Illuminatenorden (1776-1785/87). Ein politischer Geheimbund der Aufklärungszeit. Frankfurt am Main: Lang.
- Schwartz, Michael (1993): Leviathan oder Lucifer. Reinhart Kosellecks ‚Kritik und Krise‘ revisited. in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45: 33-57.
- Sievers, Burkard (1974): Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen: Opladen.
- Sonntag, Lothar (1997): Der Einfluß des jungen Rousseau auf Adam Weishaupt und die Politik des Illuminatenordens. Ein Beitrag zur Rezeption der Rousseauschen Geschichtsphilosophie in der deutschen Aufklärung. S.195-206, in: Reinalter, Helmut (Hg.): Der Illuminatenorden, Frankfurt am Main u.a.: Lang.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2002): Das Verschwinden des Geheimnisses, in: Gisela Engel u.a. (Hg.): Das Geheimnis am Beginn der europäischen Moderne, Zeitsprünge 6, 1-4: 229-233.
- Voigts, Manfred (1995): Das geheimnisvolle Verschwinden des Geheimnisses. Ein Versuch. Wien: Passagen.
- Voigts, Manfred: Thesen zum Verhältnis von Aufklärung und Geheimnis. S.65-80 in: Assmann / Assmann (1998).
- Weishaupt, Adam (1786a): Apologie der Illuminaten. Frankfurt am Main / Leipzig: Grattenauer.
- Weishaupt, Adam (1786b): Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern. Frankfurt am Main/ Leipzig: Grattenauer.
- Weishaupt, Adam (1786c): Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment. Nürnberg: Grattenauer.
- Weishaupt, Adam (1788): Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden. Frankfurt am Main / Leipzig: Grattenauer.
- Weishaupt, Adam (1790a): Pythagoras oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungs-Kunst. Frankfurt / Leipzig.
- Weishaupt, Adam (1790b): Apologie des Misvergnügens und Uebels. 2. verm. ganz umgearbeitete Aufl. Frankfurt und Leipzig.
- Weishaupt, Adam (1795): Ueber die geheime Welt- und Regierungs-Kunst. Frankfurt: Eßlinger.
- Westerbarkey, Joachim (1998): Das Geheimnis. Die Faszination des Verborgenen. Leipzig: Kiepenheuer.
- Wilson, W. Daniel (1991): Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars. Stuttgart: Metzler.