

SOCIETAS JESU UND ILLUMINATENORDEN. STRUKTURELLE HOMOLOGIEEN UND HISTORISCHE ANEIGNUNGEN *

Von MARIAN FÜSSEL

Der Geheimbund der Illuminaten gilt bis heute als Sinnbild konspirativer Politik und geheimer Machinationen¹. Auch der Jesuitenorden wurde während seiner über 450-jährigen Geschichte zur Zielscheibe zahlreicher Verschwörungstheorien². So lag es nahe, dass schon die Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts eine Affinität beider Orden unterstellten. 1796 schrieb die konservativ ausgerichtete „Eudämonia“: „Wer sich nur an die künstliche Maschine des ehemaligen Jesuitismus, und seine erstaunlichen Wirkungen erinnert, dem fällt es nicht schwer, diese nämliche Maschine, nur unter einem anderen Namen, und mit einer anderen Bewegungskraft in dem Illuminatismus wieder zu finden: der ehemalige Jesuitismus hatte den Aberglauben zur Triebfeder, und der gegenwärtige Illuminatismus den Unglauben, im Ganzen aber war dort wie hier universelle Beherrschung der gesamten Menschheit durch den Orden, der Zweck. Dieses Alles ist schon so oft gesagt, behauptet, und bewiesen worden, daß es fast überflüssig scheint, nur noch ein Wort hinzu zu setzen“³.

Die vorliegende Untersuchung dient jedoch nicht in erster Linie einer kritischen Überprüfung der verschwörungstheoretischen Parallelisierung von Societas Jesu und Illuminatenorden, sondern geht von dem Aspekt der strukturellen Verwandtschaft zwischen Societas Jesu und Illuminatenorden aus, auf den in der Forschung deutlich aufmerksam gemacht wird, der aber auch schon bei oberflächlicher Betrachtung den Referenzpunkt für die eingangs zitierte Einschätzung liefern könnte⁴. Der Charakter dieser strukturellen Verwandtschaft soll einer genaueren Analyse und möglicherweise auch Präzisierung unterzogen werden, denn eine

* Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um die Ergebnisse meiner 1999 am Historischen Seminar der Universität Münster angefertigten Magisterarbeit. Besonderer Dank gilt an dieser Stelle Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger (Münster) für Anregung und Betreuung der Arbeit sowie Dr. Hermann Schüttler (Halle) für Hinweise und Kommentare.

¹ Vgl. Johannes ROGALLA VON BIEBERSTEIN, Die These von der Verschwörung 1776-1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung, Bern / Frankfurt a. M. 1976. Einen Überblick über die neuere Forschung gibt Christoph WEISS (Hg.), Von 'Obscuranten' und 'Eudämonisten'. Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert, 2. Auflage St. Ingbert 1999.

² Vgl. Bernhard DUHR, Jesuiten - Fabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Freiburg i.Br. 1904.

³ Eudämonia, oder: Deutsches Volksglück, ein Journal für Freunde von Wahrheit und Recht II 1796, 461. Zur ‚Eudämonia‘ vgl. Holger BÖNING, Eudämonia oder deutsches Volksglück. Ein Beitrag zur Geschichte konservativer Publizistik in Deutschland, in: Text und Kontext 13 (1986), 7-36.

⁴ Bereits 1863 untersuchte Bruno BAUER „Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten in ihrem geschichtlichen Zusammenhang“, Berlin 1863. Trotz des für die vorliegende Arbeit vielversprechenden Titels erweist sich Bauers Darstellung nach heutigen Maßstäben jedoch als unbefriedigend. Die „soziologische Parallelität zwischen dem Orden Loyolas und dem Projekt Weishaupts“ kennzeichnete erstmals Wolfgang HOFER 1956 in seiner Dissertation zur Soziologie des Illuminatenordens [Wolfgang HOFER, Das System des Illuminatenordens und seine soziologische Bedeutung, I.D. (Masch.), Heidelberg 1956, 5]. Die meisten Arbeiten beschränken sich auf einige knappe Hinweise, vgl. René LE FORESTIER, Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie Allemande, Paris 1914 (Nachdruck Genf 1974), 96-99; Manfred AGETHEN, Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung, München 1984, 145, 188-191; Hans GRABL, Aufbruch zur Romantik, Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785, München 1968, 184-187; Richard VAN DÜLMEN, Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation, 2. Aufl. Stuttgart 1977, 127ff.; Ludwig HAMMERMAYER, Die letzte Epoche der Universität Ingolstadt. Reformer, Jesuiten, Illuminaten (1746-1800), in: Theodor MÜLLER - Wilhelm REISSMÜLLER (Hg.), Ingolstadt. Die Herzogsstadt, die Universitätsstadt, die Festung, Bd.II, Ingolstadt 1973, 299-357, hier 329; Winfried MÜLLER, Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum, in: Harm KLUETING (Hg.) i. Zsarb. m. Norbert HINSKE u. Karl HENGST, Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993, 225-245, hier 241; zuletzt bei Helmut REINALTER (Hg.), Der Illuminatenorden (1776-1785/87). Ein politischer Geheimbund der Aufklärungszeit, Frankfurt a. M. u.a. 1997, 14.

detaillierte und ausführliche Bearbeitung stand bisher noch aus. Sowohl die - wenn auch nicht immer wohlwollende - Außenwahrnehmung der Zeitgenossen als auch Auskünfte von Adam Weishaupt selber unterstreichen den genannten Aspekt. So berichtet Clemens von Neumayer, dass Weishaupt versichert habe er wolle durch den Illuminaten-Orden „dem Jesuiten-Orden ein gleich mächtiges Institut mit ähnlicher Verfassung entgegensetzen und dasjenige, was die Jesuiten zu bösen Zwecken angewandt haben, in seinem Institute nur für gute Zwecke benutzen“⁵. Um der inhaltlichen Differenz und der mit der Aneignung einhergehenden geschichtlichen Transformation Rechnung zu tragen, wird in der vorliegenden Untersuchung der Begriff der strukturellen Homologie verwendet⁶.

Die Societas Jesu gehört zu den am besten dokumentierten katholischen Orden⁷. Theologische Auseinandersetzungen mit dem Werk Ignatius von Loyolas und der Geschichte des Jesuitenordens liegen ebenso wie Biographien Loyolas und Gesamtdarstellungen zur Ordensgeschichte in kaum überschaubarer Fülle vor⁸. Die Anzahl der Arbeiten mit einem nichttheologischen Erkenntnisinteresse sowie soziologisch orientierter Untersuchungen ist jedoch verhältnismäßig gering. Die historiographische und literarische Beschäftigung mit der Geschichte des Jesuitenordens ist bis weit in das 20. Jahrhundert von der ständigen Auseinandersetzung zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern bestimmt⁹. Erst im Rahmen der Konfessionalisierungsdiskussion änderte sich das Bild des Jesuitenordens grundlegend¹⁰. Galten die Jesuiten vormals als Inbegriff der Gegenreformation und Reaktion, so hebt man heute zunehmend auch die modernisierenden Züge der Societas Jesu hervor¹¹. Als supranationale soziale Institution benötigte der Orden andere Disziplinierungs- und Organisationsstrategien als die, die ihm innerhalb traditionaler Vergesellschaftungsmechanismen zur Verfügung standen. Er entwickelte spezielle Formen individueller, auf Verinnerlichung abzielender Disziplinierung, die

⁵ Hans SCHMIDT (Hg.), Ein bayerisches Beamtenleben zwischen Aufklärung und Romantik. Die Autobiographie des Staatsrates Clemens von Neumayer, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 35 (1972) 591- 690, hier 630.

⁶ Zum Begriff der „Aneignung“ vgl. Michel DE CERTEAU, Kunst des Handelns, Berlin 1988; Kathleen ASHLEY - Véronique PLESCH, The Cultural Processes of „Appropriation“, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 32 (2002), 1-15. Zum Begriff „Homologie“ vgl. Manfred TITZMANN, Strukturelle Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation, München 1977, 152.

⁷ Vgl. vor allem die Quellenreihe „Monumenta Historica Societatis Jesu“ und die fortlaufende Bibliographie im „Archivum Historicum Societatis Jesu“.

⁸ Eine Vielzahl neuer Veröffentlichungen brachte 1991 das Doppeljubiläum des fünfhundertsten Geburtstags Ignatius von Loyolas und des 450-jährigen Bestehens der Societas Jesu., vgl. Gottfried MARON, Ignatius von Loyola und der Jesuitenorden. Literatur zum Doppeljubiläum, in: Theologische Rundschau 58 (1993), 292-309; Andreas FALKNER – Paul IMHOF (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, Würzburg 1990; Juan PLAZAOLA (Hg.), Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9.-13.9.1991), Bilbao 1992; Michael SIEVERNICH – Günter SWITEK (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg / Basel / Wien 1990; Peter Claus HARTMANN, Die Jesuiten, München 2001. Für die Geschichte der Jesuiten in den deutschen Territorien immer noch grundlegend ist die klassische Arbeit von Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge Bd.I und II Freiburg/Br. 1907-1913, Bd.III und IV München / Regensburg 1921-1928. Zu Bayern vgl. Anton v. BUCHER, Die Jesuiten in Bayern vor und nach ihrer Aufhebung, 3. Bde. München 1819-1820.

⁹ Vgl. Pilatus [Pseudonym für Viktor NAUMANN], Der Jesuitismus. Eine kritische Würdigung der Grundsätze, Verfassung und geistigen Entwicklung der Gesellschaft Jesu, mit besonderer Beziehung auf die wissenschaftlichen Kämpfe und auf die Darstellung von antijesuitischer Seite, Regensburg 1905.

¹⁰ Vgl. Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977), 226-252; Heinz SCHILLING, Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit, in: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994), 5-31. Auch im Rahmen der Diskussion um die „katholische Aufklärung“ deuten sich neue Perspektiven zur Einschätzung der Geschichte des Jesuitenordens an, vgl. KLUETING, Katholische Aufklärung (wie Anm.4).

¹¹ Bereits Gustav Gundlach hatte auf die Modernisierungstendenzen der SJ verwiesen, vgl. Gustav GUNDLACH, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens, Freiburg 1927, 85. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Hubert TREIBER – Hans STEINERT, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen: über die Wahlverwandschaft von Kloster- u. Fabrikdisziplin, München 1980.

in vielem an das Projekt der Sozialdisziplinierung erinnern¹². Ausgehend von den Ähnlichkeiten der Biographien des „evangelischen Reformators“ Luther und des „papal-ekklesiastisch-visionären Reformators“ Ignatius von Loyola, ihren gemeinsamen Erfahrungen und Ängsten, sind die Ähnlichkeiten in den Strategien der Konfliktbewältigung hervorgehoben worden.¹³ Im Hinblick auf die „Kardinaltugenden der Moderne“, wie Zeiteinteilung, Selbstdisziplin und Zweckrationalität seien Ignatius und seine Nachfolger von keinem der protestantischen Reformatoren übertroffen worden¹⁴. Es verwundert also nicht, wenn der Jesuitenorden bis heute als Muster einer effektiven Organisation gilt, und dies nicht nur für den religiösen Sektor¹⁵.

Der Illuminatenorden zählt wohl mittlerweile zu den am intensivsten erforschten unter den Geheimbünden der Aufklärung¹⁶. Grund dafür dürfte zunächst die vergleichsweise günstige Quellenlage sein¹⁷. Vor allem im Rahmen der Aufarbeitung der Archivbestände der ehemaligen DDR wurden zahlreiche neue Quellen zu Tage gefördert, durch die in den letzten Jahren erneut Bewegung in die Erforschung des Illuminatenordens kam¹⁸. Die Einschätzung des Illuminatenordens in der Forschung reicht dabei inzwischen von der Zubilligung einer vorausgreifenden „Modernität“ (Bois) einerseits bis hin zum Vorwurf des Rückfalls in eine „rückwärtsgewandte Restauration“ (Wilson) andererseits¹⁹. Es sind aber gerade die scheinbar paradoxen Phänomene, die sich der einfachen Alternative, entweder gegenwärtigen Strukturen unmittelbar verwandt oder völlig fremdartig zu sein, entziehen, in denen die Eigenart und auch

¹² Vgl. Gerhard OESTREICH, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: DERS., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969, 179-197. Oestreich macht vor allem den Einfluß der jesuitischen Disziplin auf Lipsius' Heeresreform deutlich, vgl. im selben Band 11-34, hier 21f.

¹³ SCHILLING, Luther, Loyola, Calvin (wie Anm.10) 14.

¹⁴ Ebd., 15.

¹⁵ So empfahl Helmut Geiselhart „das Managementmodell der Jesuiten“ als Vorbild moderner Unternehmensführung und Erfolgsmodell für das 21. Jahrhundert, Helmut GEISELHART, Das Managementmodell der Jesuiten. Ein Erfolgskonzept für das 21. Jahrhundert, Wiesbaden 1997.

¹⁶ Am *Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung* in Halle läuft derzeit unter der Leitung von Monika Neugebauer-Wölk ein umfassendes Forschungsprojekt zur Erforschung des Illuminatenordens mit dem Titel „Utopie - Anthropologie - Politik. Strukturen und Strategien des Geheimbunds der Illuminaten im Kontext der Spätaufklärung“. Einen Überblick über die bisherige Forschung gibt die Bibliographie von Hermann SCHÜTTLER, Bibliographie zum Illuminatenorden (1776-1787/93), in: REINALTER, Illuminatenorden (wie Anm. 4) 393-415.

¹⁷ Vgl. vor allem „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; „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“, München 1787.

¹⁸ Vgl. die Bestandsaufnahme bei Renate ENDLER – Elisabeth SCHWARZE, Die Freimaurerbestände im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. Bd.1 Großlogen und Protektor, Freimaurerische Stiftungen und Vereinigungen, Frankfurt a. M. 1994; DIES., Bd.2 Tochterlogen, Frankfurt a. M. 1996. Vorwiegend auf neuen Quellenfunden basieren: Hermann SCHÜTTLER, Die Mitglieder des Illuminatenordens 1776-1787/93 (Deutsche Hochschuledition 18), München 1991; DERS., Zwei freimaurerische Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts im Vergleich: Strikte Observanz und Illuminatenorden, in: Erich DONNERT (Hg.), Europa in der frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt, Bd.4 Deutsche Aufklärung, Weimar / Köln / Wien 1997, 521-544; W. Daniel WILSON, Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars, Stuttgart 1991; DERS., Zur Politik und Sozialstruktur des Illuminatenordens, anlässlich einer Neuerscheinung von Hermann Schüttler, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 19 (1994), 141-175.

¹⁹ Pierre-André BOIS, Der Illuminatismus als Schritt in die Modernität, in: DONNERT, Europa in der frühen Neuzeit (wie Anm.18) 545-556. Bois bestätigt der Struktur des Illuminatenordens „eindeutige Modernitätszüge“ während er den Jesuitenorden als „designierten Gegenpol der Modernität“ bezeichnet (ebd. 548); W. Daniel WILSON, Illuminatenideologie: Revolution, Anarchie oder aufgeklärter Absolutismus?, in: REINALTER, Illuminatenorden (wie Anm. 4) 281-304, hier 287.

der Eigensinn vormoderner Gesellschaften besonders sichtbar wird²⁰. Eine kulturgeschichtliche Betrachtung der Aufklärung muss dabei vor allem die Differenz zwischen Diskursen und Praktiken berücksichtigen. So können wie Roger Chartier für die Französische Revolution hervorgehoben hat weder die „Praktiken aus den Diskursen, die sie begründen oder rechtfertigen, abgeleitet werden“ noch umgekehrt die „Bedeutung sozialer Mechanismen in die Terminologie einer expliziten Ideologie“ übersetzt werden²¹. Anhand des Vergleichs von Societas Jesu und Illuminatenorden wird im folgenden gezeigt werden, dass die den Diskursen unterliegenden Praktiken und Strategien vielfach homolog sind, die ideologischen Legitimationsmuster sich jedoch deutlich von einander unterscheiden. Zunächst soll die Entstehung der Illuminaten im Kontext des Antijesuitismus skizziert werden (I), anschließend werden Homologien und Differenzen zwischen beiden Orden auf den Ebenen der Organisationsstruktur (II), der Pädagogik (III), der Einsetzungsriten (IV), der Geständnispraktiken (V) und des Gehorsamsprinzips (VI) untersucht.

I.

Der Antijesuitismus ist nicht erst eine Erscheinung des 18. Jahrhunderts, sondern beinahe so alt wie der Orden selbst. Es kam in diesem Jahrhundert jedoch zu einer verstärkten Neuauflage antijesuitischer Schriften²². So erfuhr beispielsweise eine der prominentesten antijesuitischen Schriften, die erstmals 1614 in Krakau erschienenen „Monita secreta“ des Exjesuiten Hieronymus Zaharowski, im 18. Jahrhundert zahlreiche Neuauflagen (teilweise jedoch unter anderen Titeln)²³.

Will man das Spezifische des antijesuitischen Diskurses im 18. Jahrhundert verdeutlichen, muß man die sich neu formierenden Argumente von den reaktualisierten klassischen Topoi abheben. Die beiden Hauptmotive der Kritik waren dabei die hegemoniale Position des Ordens im Bildungswesen und die den Jesuiten angelasteten Verschwörungen und Königsmorde. Besonders die jesuitischen Hofbeichtväter wurden in diesem Zusammenhang zunehmend verdächtigt. Neben die politischen Argumente gegen den Orden traten moraltheologische und philosophische Vorwürfe²⁴. Der Hauptangriff zielte auf den sogenannten Probabilismus, indem man die jesuitische Moraltheologie, eines ethischen Relativismus bezichtigte, den man zur Ursache der Säkularisierung der Welt erklärte und der schließlich nicht nur die Jesuiten sondern die gesamte Kirche vernichten würde.

Geprägt von konkreten Konflikten zwischen staatlicher Macht und Orden, ist der südeuropäische Antijesuitismus von erheblich anderer Qualität als der deutsche, der kaum in der Lage gewesen wäre den Papst zur Aufhebung der Societas Jesu zu drängen²⁵. Man bediente sich daher in Deutschland der durch den südeuropäischen Diskurs zur Verfügung stehenden

²⁰ Eine neue Aufmerksamkeit für Phänomene, die sich bislang scheinbar nicht recht in die Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft einfügen ließen, signalisierten in letzter Zeit vor allem die sich dem Verhältnis von Aufklärung und Esoterik widmenden Arbeiten Monika Neugebauer-Wölks, vgl. Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1995; DIES. (Hg.), Aufklärung und Esoterik. (Studien zum 18. Jahrhundert 24), Hamburg 1999.

²¹ Roger CHARTIER, Die kulturellen Ursprünge der französischen Revolution, Frankfurt a. M. 1995, 30. Chartier folgt hier einer Unterscheidung von Michel DE CERTEAU, La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe s.), in: Ders., L'écriture de l'histoire, Paris 1975, S.153-212.

²² Vgl. den Überblick über die antijesuitische Literatur bei PILATUS, Der Jesuitismus (wie Anm.9) 353-542.

²³ Monita secreta. Die geheimen Instruktionen der Jesuiten. Lateinisch und Deutsch. Deutsche Übersetzung von Julius HOCHSTETTER, Stuttgart 1901; Johannes B. REIBER, Monita secreta. Die geheimen Instruktionen der Jesuiten verglichen mit den amtlichen Quellen des Ordens, Augsburg 1902.

²⁴ Richard VAN DÜLMEN, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 89 (1969), 52-80.

²⁵ Vgl. Winfried MÜLLER, Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung, administrative Bewältigung, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 48 (1985), 285-352, hier 293.

antijesuitischen Argumentationsmuster, um von den eigentlichen Beweggründen abzulenken und gleichzeitig den eigenen Absichten ideologische Rückendeckung zu verschaffen.

Betrachtet man die Entwicklung des Antijesuitismus im alten Reich während des 18. Jahrhunderts, so fällt auf, dass etwa bis zur Aufhebung des Ordens 1773 vor allem die Kritik über die Vormachtstellung der Jesuiten im Bildungswesen dominierte. Erst in seiner letzten Phase in den 1780er Jahren entwickelte sich der Jesuitismus zu einer Chiffre für alles was der Aufklärung zuwider schien und es fortan zu überwinden galt wie „Tradition, Konservativismus, Rückständigkeit, Aberglauben, Ultramontanismus, Kurialismus, Despotie“ etc.²⁶. Die Faktoren, die vormals den Aufstieg des Jesuitenordens maßgeblich befördert hatten, nämlich seine Organisationsstruktur und das Schulsystem, schlugen nun in Hauptangriffspunkte der Kritik um. Friedrich Nicolai resümierte die Kritik am katholischen Erziehungssystem 1788 so: „Katholische Kinder müssen, der Gewohnheit dieser Kirche zufolge, schon vom siebenden Jahre an, alle ihre geheimsten Gedanken beichten, und werden schon so früh für Lesung jedes freymüthigen Buchs von bigotten, besonders jesuitischen Beichtvätern, mit einer Buße belegt. Dieß leitet solche Kinder frühzeitig von aller eigenen Überlegung ab, fesselt den Verstand, und bahnt Jesuiten den Weg, wenn die Kinder Jünglinge geworden sind, in ihren Schulen durch die sinnlosesten ascetischen Uebungen ihnen oft den Verstand zu verdrehen, und ihnen die unselige Falte von blindem Gehorsam, Aengstlichkeit und undenkender Bigotterie tief einzuprägen, von welcher mancher rechtschaffene Katholik, wenn er von seinen, aus der unseligen Jesuitenerziehung früh eingesogenen Vorurteilen sich herauszuziehen anfangen will, so sehr fühlet, wie schwer sie auszuglätten ist“²⁷. Außerdem erregte bei den Vertretern des Staatskirchentums die ultramontane Ausrichtung des Jesuitenordens zunehmend Verdacht. Seine Spitze erreichte der Antijesuitismus in der Phase der Aufhebung des Ordens. Wie produktiv jedoch - im ambivalenten Sinne dieser Vokabel - der Antijesuitismus gewirkt hat, zeigt nicht zuletzt die Genese des Illuminatenordens.

Wie der 1748 in Ingolstadt geborene Adam Weishaupt waren eine Vielzahl bedeutender Aufklärer wie Diderot, Voltaire oder Molière ehemalige Jesuitenschüler, die sich später vehement gegen den Orden wandten. Nach Benedikt Stattler seien Weishaupts „belletristische Kenntnisse und sein Geschmack an alten Klassikern“ durch den „Umgang mit einigen jungen Jesuiten“ geweckt worden²⁸. Weishaupt selbst äußerte sich später jedoch nur ablehnend über seine Jesuitenerziehung: „Wir mußten unaufhörlich beichten und dem äusserlichen Gottesdienst beiwohnen und vorzüglich die Andachten zu ihren (der Jesuiten) Heiligen verrichten. [...] Sie wollten sich auf diese Art, nicht durch Gründe, sondern durch den äusserlichen Glanz, durch Gewohnheit und Fertigkeiten des jungen Kopfes so sehr bemeistern, dass er dereinst bei reiferen Jahren gar kein Bedürfnis nach höheren Gründen haben sollte“²⁹. Aus einer Äußerung gegenüber Friedrich Münter geht jedoch hervor, dass dies vor allem eine Darstellung aus seiner späteren antijesuitischen Perspektive ist. So erzählt er Münter „allerhand Jesuiten-Sachen. Er kennt sie genau, da er so lange in Ingolstadt ihr Schüler und selbst nahe dabey war, Jesuit zu werden“³⁰. Wenn Weishaupt demnach selber Jesuit werden wollte, kann er der Erziehung durch den Orden ja nicht durchweg negativ gegenüber gestanden haben³¹. Interessant ist, dass die Jesuiten nach Weishaupt „nicht durch Gründe, sondern durch den äusserlichen Glanz, durch Gewohnheit und

²⁶ VAN DÜLMEN, Antijesuitismus (wie Anm.24), 54.

²⁷ Friedrich NICOLAI, Öffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden; nebst beiläufigen Disgressionen betreffend Herrn Joh. August Starck und Herrn Joh. Caspar Lavater, Berlin / Stettin 1788, 73.

²⁸ Benedikt STATTLER, Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus in Bayern, zur Warnung der Unvorsichtigen hell aufgedeckt von einem seiner Kenner und Freunde, München und Augsburg 1787, 32; vgl.auch GRÄBL, Aufbruch zur Romantik (wie Anm. 4) 174.

²⁹ Leopold ENGEL, Geschichte des Illuminatenordens. Ein Beitrag zur Geschichte Bayerns, Berlin 1906, 23.

³⁰ Ojvind ANDREASEN (Hg.), Aus den Tagebüchern Friedrich Münters, Teil II, Kopenhagen-Leipzig 1937, 384 (Tagebucheintrag vom 25.4.1787). Vgl. zu Münter Edith ROSENSTRAUCH-KÖNIGSBERG, Freimaurer, Illuminat, Weltbürger: Friedrich Münters (1761-1830) Reisen und Briefe in ihren europäischen Bezügen, Berlin 1984.

³¹ Hammermayer spricht von einer Art „Haßliebe“, vgl. HAMMERMAYER, Ingolstadt (wie Anm. 4) 329.

Fertigkeiten“ auf die Schüler einzuwirken versuchen. Er hatte also sehr wohl eine Ahnung von der „persuasiven Kommunikation“ der Exerzitien und ihrer Inkorporierungsarbeit. Weishaupt plädiert dagegen für rationales Argumentieren, bedient sich jedoch selber jener „Psychotechnik der Menschenführung“ (Koselleck), die er hier kritisiert³². Aufgrund der Protektion des Reformers Johann Adam v. Ickstatt wurde Weishaupt mit 25 Jahren auf die Professur für Kirchenrecht und praktische Philosophie an der Universität Ingolstadt berufen³³. Seine Lehrtätigkeit ist seitdem von den fortwährenden Auseinandersetzungen mit den (Ex-) Jesuiten geprägt³⁴.

In diesem Klima eines „unaufhörlichen Kämpfens und Ringens nach Macht, von Fallen und Steigen der einen oder anderen Parthey“ gründete Weishaupt am 1. Mai 1776 den Bund der Perfectibilisten, der bald darauf in den „Bund der Illuminaten“ bzw. den „Illuminatenorden“ umbenannt wurde³⁵. Wie aus seiner 1786 veröffentlichten „Apologie der Illuminaten“ deutlich wird, war Weishaupt dabei davon überzeugt, dass die Jesuiten als Geheimbund weiterwirkten: „Auch die Jesuiten haben seit ihrer Aufhebung einen geheimen Orden unter sich errichtet, oder vielmehr beybehalten, welcher in München seine Provinzialloge hat, wo ihre Häupter zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, Relationen abstatten, Promemorias ihrer Mitglieder vorlegen etc.“³⁶. Es schien daher nur konsequent, sie mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen und ebenfalls im Verborgenen zu agieren. Dennoch sollte die Bedeutung des Antijesuitismus nicht überschätzt werden, denn die Beweggründe einzelner Mitglieder dem Illuminatenorden beizutreten, können sich nach Konfession, Stand, Alter etc. unterscheiden; zum anderen ist zu bedenken, dass der Begriff „Jesuitismus“ oft synonym für sämtliche Gegner der Aufklärung verwendet wurde. Der Antijesuitismus ist folglich nicht als die alleinige Ursache für die Entstehung des Illuminatenordens zu verstehen, vielmehr ist von einem Bündel von Ursachen auszugehen, in dem auch die Rezeption esoterischer Traditionen und die Konjunktur der Vereinsgründungen eine ebenso wichtige Rolle spielen³⁷. Trug sich Weishaupt schon länger mit dem Gedanken der Gründung einer geheimen Verbindung, so lieferte den konkreten Anlass schließlich die Absicht, den Anwerbungsversuchen eines Rosenkreuzerzirkels aus Burghausen zuvorzukommen³⁸.

Zunächst ein reiner Studentenorden, breitete sich der Orden anfangs nur langsam aus³⁹. Weishaupt sucht vor allem junge, noch formbare Mitglieder⁴⁰. Frauen blieben ausgeschlossen,

³² Vgl. Reinhart KOSELLECK, Adam Weishaupt und die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie in Deutschland, in: Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting 4 (1976), 317-328, hier 319.

³³ Vgl. dazu Karl FAUSSNER, Der Kanonistiklehrstuhl an der Universität Ingolstadt. Ein Streitpunkt zwischen den Jesuiten, der theologischen und der juristischen Fakultät im 17. Und 18. Jahrhundert, in: Winfried MÜLLER u.a. (Hg.), Universität und Bildung. Festschrift Laetitia Boehm zum 60. Geburtstag, München 1991, 185-196; Winfried MÜLLER, Universität und Orden. Die bayerische Landesuniversität Ingolstadt zwischen der Aufhebung des Jesuitenordens und der Säkularisation (1773-1803), Berlin 1986.

³⁴ Vgl. Adam WEISHAUP, Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern, Frankfurt, Leipzig 1786, 201-203. Zum Typus der Exjesuiten vgl. Winfried MÜLLER, Die Exjesuiten. Eine Funktionselite ohne Aufgabe, in: Rudolf SCHIEFFER (Hg.), Kirche und Bildung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 2001, 43-52.

³⁵ Adam WEISHAUP, Apologie der Illuminaten, Frankfurt / Leipzig 1786, 203. 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 (wie Anm. 17) II, 109.

³⁶ WEISHAUP, Apologie der Illuminaten (wie Anm.35) 72. Besonders deutlich wird Weishaupts Angst vor einer jesuitischen Verschwörung in einer Schrift von 1790: „Pythagoras oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungs-Kunst“ teilweise abgedruckt bei Jan RACHOLD (Hg.), Die Illuminaten. Quellen und Texte zur Aufklärungsideologie des Illuminatenordens (1776-1785), Berlin 1984, 275-354, hier 357.

³⁷ Vgl. schon Ernst Otto Fehns Kritik an Richard van Dülmens Überbetonung des Illuminatenordens als eines Anti-Jesuitenbundes: Ernst Otto FEHN, Zur Wiederentdeckung des Illuminatenordens. Ergänzende Bemerkungen zu Richard van Dülmens Buch, in: Peter Christian LUDZ (Hg.), Geheime Gesellschaften (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 5/1), Heidelberg 1979, 231-264, hier 232ff.

³⁸ Vgl. Adam WEISHAUP, Ueber die geheime Welt- und Regierungs-Kunst, Frankfurt 1795, 665.

³⁹ Im ersten Monat zählte der Orden 5 Mitglieder, im Februar 1778 9, Mitte 1778 25, Dezember 1778 40,

obwohl man die Gründung separater Frauenlogen diskutierte⁴¹. 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 Nicolai, der sich das „Parfum des Papismus“ entgegenwehen fühlte⁴².

Ein wichtiger Schritt für die zukünftige Entwicklung des Ordens war der Beitritt von Weishaupts ehemaligem Schüler Franz Xaver Zwack⁴³. Ab 1779 begann die Unterwanderung der Münchener Freimaurerlogen⁴⁴. München wurde von da an zur Hauptzentrale der Illuminaten⁴⁵. Eine zunehmende „Regierungsbeteiligung“ anderer Mitglieder zeichnete sich erstmals 1778 ab, als Weishaupt Zwack und Merz zu Conscii des Bundes machte; 1779 folgte die Einrichtung des Aeropagus, des „allerhöchsten Collegiums“ des Ordens⁴⁶. Der für die innere wie äußere Organisation des Illuminatenordens entscheidende Wendepunkt war der Eintritt Adolph Freiherr v. Knigges im Januar 1780⁴⁷. Knigge engagierte sich mit großem Enthusiasmus und warb zahlreiche Mitglieder für den Orden⁴⁸. 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“ für den Orden geworben⁴⁹. Zusätzlich problematisch wurde die Lage durch die zahlreichen Mitglieder in nicht-katholischen Territorien, die mit den unteren Graden unzufrieden waren und danach verlangten, endlich die höheren Klassen kennen zu lernen. Weishaupt kam daraufhin in die peinliche Situation, zugeben zu müssen, dass diese höheren Systeme noch gar nicht existierten, „ja der Orden eigentlich noch gar nicht, sondern nur in seinem Kopfe existierte“⁵⁰. Er beauftragte daher Knigge, das von ihm gesammelte Material zu weiteren Klassen auszuarbeiten.

Der Wilhelmsbadener Freimaurer-Konvent vom 16. Juli bis 1. September 1782 gab Anlaß für

Dezember 1779 60, vgl. dazu ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 200, 262f., 297.

⁴⁰ Vgl. Brief Weishaupts an Massenhausen vom 19.9.1776, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 173 und 179.

⁴¹ Zwack erwog zwei unterschiedliche „Weiberorden“ zu gründen: „Eine Klasse von Tugendhaften, die andere von Ausschweifenden“, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 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 (wie Anm. 17) 169.

⁴² Friedrich Nicolai zitiert bei Eberhard WEIS, Der Illuminatenorden (1776-1786). Unter besonderer Berücksichtigung der Fragen seiner sozialen Zusammensetzung, seiner politischen Ziele und seiner Fortexistenz nach 1786, in: REINALTER, Illuminatenorden (wie Anm. 4) 227-246, hier 231.

⁴³ Zur Entstehung und frühen Programmatik Weishaupts vgl. den Auszug von Franz Xaver v. ZWACK, Beurkundete Geschichte des Illuminaten-Ordens von seiner Entstehung bis auf gegenwärtige Zeiten, mit ernstlichen Bemerkungen über die Gebrechen dieser Gesellschaft, über die Beschuldigungen, welche man in Bayern dem Orden und einzelnen Mitgliedern gemacht hat und über das Verfahren des Münchener Kabinetts in dieser Sache, 1787 abgedruckt in: ENGEL, Illuminaten (wie Anm. 29) 81-86.

⁴⁴ Zur Münchener Freimaurerei vgl. Bernhard BEYER, Freimaurerei in München und Altbayern. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Hamburg 1979.

⁴⁵ Schüttlers Verzeichnis nennt allein über 200 Mitglieder in München, vgl. SCHÜTTLER, Mitglieder (wie Anm. 18) 215-218.

⁴⁶ „Wir 3 sind genug, um der Maschine ihr Leben und Bewegung zu geben.“, Originalschriften, 200; zur Einrichtung des Aeropags vgl. ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 44.

⁴⁷ Knigge gibt den Juli 1780 als Eintrittsdatum an. Vgl. Adolph Frhr. v. KNIGGE, Philos endliche Erklärung und Antwort, auf verschiedene Anforderungen und Fragen, die an ihn ergangen, seine Verbindung mit dem Orden der Illuminaten betreffend, Hannover 1788, 32. Bois zufolge stieß Knigge jedoch bereits im Januar zu den Illuminaten Pierre André BOIS, Adolph Freiherr von Knigge (1752-1796). De la „nouvelle religion“ aux Droits de l’Homme. L’itinéraire politique d’un aristocrate allemand franc-maçon à la fin du dix-huitième siècle, Wiesbaden 1990, 35.

⁴⁸ „Schrieb er [Weishaupt] mit Wärme vom Orden, so schrieb ich mit dem heissesten Enthusiasmus; verhiess er ein Elysium; so versprach ich meinem Temperamente entsprechend ein Paradies.“ (Knigge, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 42.

⁴⁹ Ebd., 40. 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 (wie Anm.17) 99-111, hier 101.

⁵⁰ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 54.

eine weitere Verbreitung des Ordens⁵¹. Die Auflösung des Hochgradsystems der Strikten Observanz schuf einen Freiraum, den die Illuminaten geschickt zu nutzen wussten⁵². So konnte nach dem Kongress eine Anzahl neuer Mitglieder gewonnen werden. Unter ihnen vor allem Johann Joachim Christoph Bode, der sich in der Folgezeit zu einem der wichtigsten Mitglieder des Ordens entwickeln sollte, sowie Herzog Ferdinand von Braunschweig und Prinz Karl v. Hessen Kassel⁵³.

Die Illuminaten stellen sich ihrer sozialen Zusammensetzung nach als eine Versammlung der Verwaltungs- und Bildungselite des absolutistischen Staates dar. Eine Mitgliederzahl von etwa 1400 gilt mittlerweile als gesichert⁵⁴. Zum Vergleich: die Rosenkreuzer hatten (1656/57-1787) etwa 5856 Mitglieder, die 433 deutschen Lesegesellschaften (1750-1800) 12600 Mitglieder, die deutschen Freimaurer (1737-1789) 27000 Mitglieder⁵⁵. Die Anzahl der „Gelehrten“ im Illuminatenorden betrug 45%, die Kapital- und Grundbesitzer machten nur 8% aus⁵⁶. Die soziale Basis der Illuminaten rekrutierte sich demnach vor allem aus den über geringes ökonomisches Kapital verfügenden bürgerlichen und adligen Schichten.

Knigges 1781 erschienene Schrift „Über Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosencreutzer“ bündelt die Elemente des antijesuitischen Diskurses noch einmal. Die Hauptkritikpunkte bilden die Tyrannenmordtheorie und die Infragestellung königlicher Autorität. Fast alle von Knigge angeführten Zitate beziehen sich auf das Verhältnis zur Macht der weltlichen Autoritäten⁵⁷. Knigges Schrift weist dabei erstaunliche Übereinstimmungen mit Diderots Artikel „Jésuite“ (1765) in der *Encyclopédie* auf⁵⁸. In der *Encyclopédie* steht: „La doctrine du probabilisme est d’invention jésuitique. La doctrine du péché philosophique est d’invention jésuitique“⁵⁹. Seltsamerweise weist gerade Weishaupts eigenes Vorgehen starke Parallelen zum angeblich amoralischen Probabilismus der Jesuiten auf. So befahl er beispielsweise die Entwendung von Büchern aus der bayerischen Hofbibliothek, der Bibliothek des Domkapitels zu Freising oder des Karmeliterklosters Ravensburg: „Denn nur was Schaden bringt ist Sünde, und wenn der Nutzen größer wird als der Schaden, so wird es gar zur Tugend [...] Was thun die Kerls mit diesen Büchern?“⁶⁰.

Die insgesamt 33 von Knigge den Jesuiten angelasteten Vergehen stimmen ebenfalls exakt mit den von Diderot in seinem Jesuiten-Artikel in der *Encyclopédie* aufgelisteten überein⁶¹.

⁵¹ Vgl. Wilhelm MENSING, Der Illuminatismus auf dem Freimaurer-Konvent von Wilhelmsbad vom 14.7 bis zum 1.9.1782, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 41 (1978), 271-291; Ludwig HAMMERMAYER, Der Wilhelmsbadener Freimaurer-Konvent von 1782 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 5/2), Heidelberg 1980; Hermann SCHÜTTLER: Der Wilhelmsbadener Freimaurerkonvent im Spiegel der Illuminaten, in: Joachim BERGER – Klaus Jürgen GRÜN (Hg.), Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei. Katalog der Ausstellung der Stiftung Weimarer Klassik im Schiller-Museum Weimar 21.6.-31.12.2002, München / Wien 2002, 175-184.

⁵² Zur Strikten Observanz vgl. Hermann SCHÜTTLER, Geschichte, Organisation und Ideologie der Strikten Observanz, in: Quatuor-Coronati- Jahrbuch 25 (1988), 159-175.

⁵³ Vgl. vor allem die Darstellung von Hermann SCHÜTTLER, Einleitung, in DERS. (Hg.), Bode, Johann Joachim Christoph: Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich. Im Jahr 1787, München 1994, 7-152.

⁵⁴ Vgl. SCHÜTTLER, Strikte Observanz und Illuminatenorden (wie Anm. 18) 525f.

⁵⁵ Vgl. Winfried DOTZAUER, Zur Sozialstruktur der Freimaurerei in Deutschland, in: Helmut REINALTER (Hg.), Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 16), München 1989, 109-149, hier 113. Die „kabbalistische Hauptzahl“ der Rosenkreuzer ist natürlich fiktiv.

⁵⁶ Vgl. SCHÜTTLER, Strikte Observanz und Illuminatenorden (wie Anm.18) 539f.

⁵⁷ Adolph Frhr. v. KNIGGE, Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosenkreutzer, Hrsg. Von Jos. Aloisius Maier (d.i. Knigge) ehem. Mitglied der Gesellschaft Jesu, Leipzig 1781.

⁵⁸ Denis DIDEROT, Art. „Jésuite“, in: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel 1765, Bd. 8, 512-516.

⁵⁹ Ebd., 515. Bei Knigge heißt es: „Der Probabilismus und die philosophische Sünde sind von jesuitischer Erfindung“, KNIGGE, Jesuiten (wie Anm. 57) 47.

⁶⁰ Zitiert nach August KLUCKHOHN, Die Illuminaten und die Aufklärung in Bayern unter Karl Theodor, in: DERS.; Vorträge und Aufsätze. hg. v. Karl Theodor von Heigel und Adolf Wrede, München und Leipzig 1894, 344-399, hier 365.

⁶¹ DIDEROT, Jésusite (wie Anm. 58) 513f.

Gleichzeitig wird die Hochachtung deutlich, die Knigge der Organisation der Jesuiten entgegenbringt. So bescheinigt er ihnen „eine bewundernswürdige Gleichförmigkeit“ unter ihren Mitgliedern. „Wenn nun aber eine so mächtige, so innigst vereinigte Gesellschaft, (die niedrigen, schändlichen Künste abgerechnet) ihre Macht zum Besten der Menschheit, zur Durchsetzung edler Pläne, zu Ausbreitung würdiger Grundsätze, zur Aufklärung, mit einem Wort zur Erreichung guter Zwecke anwenden wollte; wenn eine Gesellschaft der besten Menschen nach einem ebenso vorsichtigen Plane zusammenträte, ihre Zöglinge eben also zur Tugend bildete, wie die Jesuiten die ihrigen zur Bosheit abrichteten; wenn sie dieselben statt des Fanatismus von ihrer ersten Jugend an mit Liebe zu dem Menschengeschlechte, mit Begierde edle große Grundsätze zu verbreiten und im Großen zum Wohl der Welt wirksam zu seyn erfüllten - Was würde diese Gesellschaft nicht leisten können.“⁶² Auch an anderer Stelle beschreibt Knigge rückblickend die Anziehungskraft, die der Jesuitenorden auf ihn ausübte: „Natürlicher Weise war auch die Idee eines Priesterthums einer meiner Lieblings-Begriffe geworden, und wer mir damals, auf eine Art, welche diesen Begriffen geschmeichelt, den Antrag gemacht hätte, Jesuit zu werden, der würde nicht so gar viel Widerstand bey mir gefunden haben“⁶³. Knigge macht im folgenden auch nicht Ignatius und seine Einrichtung des Ordens für die angeblichen Verbrechen der Jesuiten verantwortlich, sondern deren Nachfolger. Diese „mißbrauchten die Macht welche ihnen diese Einrichtung gab, um ihre Leidenschaften zu befriedigen. Wirklich war Ignatius ein guter Mann, der bey aller Schwärmerei dennoch die edle Absicht hatte, verschiedene Mißbräuche der Mönchsorden abzuschaffen, und hätte man nach seinen Grundsätzen fortgelebt, so hätte die Gesellschaft Jesu, bey ihrer äusserst feinen Einrichtung, viel zur Aufklärung und Verbesserung der Welt beytragen können“⁶⁴.

Zum inneren Auflösungsprozess der Illuminaten trugen wesentlich die zunehmenden Auseinandersetzungen zwischen Weishaupt und Knigge bei. Vor allem Weishaupts autoritärer Führungsstil stieß auf Widerspruch bei Knigge: „Eine subalterne Rolle, blinde Befehle von einem Jesuitengeneral anzunehmen, dazu bin ich nicht gemacht“⁶⁵. Im Zuge der wachsenden Kritik an Weishaupt entstand immer mehr das Bild seines „jesuitischen Charakters“. In einem Brief an Zwack vom Januar 1783 werden Knigges zunehmende Bedenken deutlich: „Wenn ich sie mit dem jesuitischen Character des Mannes bekannt machte, der uns alle vielleicht bey der Nase herumführt, uns nützt zu seinen ehrgeizigen Absichten, uns aufopfert, so oft es sein Starrsinn verlangt. Was sie vielleicht von einem solchen Manne, von einer solchen Maschine, hinter welcher vielleicht dennoch Jesuiten stecken, oder sich noch stecken könnten, zu fürchten haben“⁶⁶. Er verdächtigt schließlich Weishaupt selbst: „Sollte selbst Spartacus ein verlarvter Jesuit seyn?“⁶⁷. Auch andere Mitglieder des Aeropags beklagen Weishaupts „jesuitische Art, sie untereinander zu entzweyen, um durch Trennung zu herrschen“⁶⁸. Weishaupt hingegen verdächtigte Knigge, „daß er hinter uns arbeitet und etwas anderes errichtet“⁶⁹. Den eigentlichen Anlass zur Eskalation des Konfliktes lieferte ein an die führenden Männer des Ordens gerichtetes Rundschreiben Knigges, in dem er vorschlug, sich Ende des Jahres 1783 zu einem Kongress in Heidelberg zu treffen, um die weitere Organisation des Ordens zu regeln⁷⁰. Knigge plante die Einrichtung eines ständigen Rates der Mitglieder der sogenannten Regentenklasse und die damit verbundene Offenlegung der personellen Identität der Ordensspitze. Bislang war allerdings nur dem Münchener Aeropag die zentrale Rolle Weishaupts als Gründer und Oberhaupt des Ordens bekannt. Wollte Weishaupt seine geheime Identität und damit die Bedingung der Möglichkeit

⁶² KNIGGE, Jesuiten (wie Anm. 57) 33.

⁶³ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 25.

⁶⁴ Ebd., 22.

⁶⁵ Knigge an Zwack 26.3. 1783, NACHTRAG (wie Anm.17) 125.

⁶⁶ NACHTRAG (wie Anm.17) 113.

⁶⁷ Knigge an Zwack, 27.3.1783, NACHTRAG (wie Anm.17) 129.

⁶⁸ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 75.

⁶⁹ NACHTRAG (wie Anm.17) 81.

⁷⁰ Zum folgenden vgl. SCHÜTTLER, Einleitung (wie Anm. 53) 74-83.

seiner Macht bewahren, musste er Knigges „egalisierende“ Intervention verhindern. Er übertrug die Verwaltung der deutschen Ordensangelegenheiten, die zuvor Knigge oblag, dem Grafen Martin zu Stolberg-Rossla und bestimmte Bode als Vermittler. Nach einem Treffen in Weimar wurde Knigge schließlich in Ehren entlassen.

II.

Die theologische Ausrichtung und die praxeologische Grundlegung des Lebenswerkes Ignatius von Loyolas sind nur vor dem Hintergrund der (spanischen) Mystik zu verstehen⁷¹. In ihr liegt der entscheidende Schlüssel zum Verständnis des Einflusses und der Wirkungsweise der Jesuiten. Sieht man nur den Soldaten und Diplomaten Ignatius, erscheint die Gesellschaft Jesu als bloße Machtmaschinerie. Ignatius ist mehr als nur ein genialer Seelenführer, Pastoralstrategie und Organisator: mit seinen „Geistlichen Übungen“, kurz Exerzitien genannt, erschafft er eine neue Diskursivität, die sich mit einem Begriff Michel Foucaults als „Gouvernementalität“ kennzeichnen ließe⁷². Neben den „Exerzitien“ sind es vor allem die „constitutiones“, die Prinzipien, Organisation und Lebensführung des „Homo jesuiticus“ bestimmen⁷³. Durch sie wird die Gesellschaft Jesu so strukturiert dass sie sich „zu den Übungen des einzelnen Exerzitanten verhalte, wie sich das Operieren eines Heeres zum Exerzieren eines einzelnen Soldaten verhält“⁷⁴. Die Satzungen des Ordens sind dabei kein unabänderbarer Gesetzestext, die Generalkongregationen haben vielmehr das Recht, sie den jeweiligen Zeitumständen anzupassen. Bereits die Ordensdevise verweist auf den Gedanken der ständigen Verbesserung, der Perfektibilität, heißt es ja „zur größeren (majorem) Ehre Gottes“ nicht zur größten Ehre. Im Jahr 1541 begann Ignatius mit der Ausarbeitung der Konstitutionen. Die erste Fassung wurde 1550 fertiggestellt (Text A). 1552 folgte eine zweite Fassung (Text B). 1558 wurde sie durch die erste Generalkongregation gebilligt. Die in zehn Teile mit insgesamt 693 Paragraphen unterteilten ignatianischen Konstitutionen bilden bis heute die Grundlage von Gesetzgebung und Spiritualität des Ordens⁷⁵. Ihr Strukturprinzip liegt in der „Verleiblichung des Geistes“. Die Hauptteile lassen sich als „Bewegung und Entwicklung vom einzelnen zum gesamten Leib der Gesellschaft im sozialen Sinn“ beschrieben während innerhalb der einzelnen Hauptteile die Bewegung „von der Seele zum Leib im physischen Sinn“ verläuft⁷⁶. Die Konstitutionen sind analog zur hierarchischen Konstruktion des Ordens angeordnet. Sie beginnen mit der Aufnahme und enden bei der Ordensspitze und der Gesamtgesellschaft. Oberhaupt des Ordens ist der Generaloberer. Dem General stehen fünf Assistenten zur Seite, die die Assistenzen Italien, Deutschland,

⁷¹ Eine Auswahl der Schriften Ignatius von Loyolas liegt seit einiger Zeit in einer deutschen Werkausgabe vor: Ignatius von LOYOLA: Deutsche Werkausgabe. Band I: Briefe und Unterweisungen. Band II: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt und herausgegeben von Peter KNAUER, Würzburg 1993 und 1998. Der erste Band enthält 400 ausgewählte „Briefe und Unterweisungen“ aus einem Gesamtkorpus von ca. 6815 Briefen. Die für die vorliegende Arbeit vornehmlich relevanten Texte sind in dem zweiten Band, den „Gründungstexten der Gesellschaft Jesu“ enthalten. Hierzu zählt zunächst der „Bericht des Pilgers“, eine in den Jahren 1553-1555 entstandene autobiographische Erzählung des Ignatius, gefolgt von den „Geistlichen Übungen“, und den für die Ordensverfassung grundlegenden Texten der „Formula Instituti SJ“, dem „Examen generale“ und den „Constitutiones“.

⁷² Vgl. Michel FOUCAULT, Die Gouvernementalität, in: Ulrich BRÖCKLING u.a. (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a. M. 2000, 41-67.

⁷³ Michael SIEVERNICH S.J., Homo jesuiticus, in: Michale SCHWARZE (Hg.), Der neue Mensch. Perspektiven der Renaissance (Eichstätter Kolloquium 9), Regensburg 2000, 53-78.

⁷⁴ René FÜLÖP-MILLER, Macht und Geheimnis der Jesuiten, Wiesbaden 1996 (1. Aufl. 1929), 34.

⁷⁵ Vgl. zu den Konstitutionen José Manuel AICARDO, Commentario al las Constituciones de la Compania de Jesús I-IV, Matriti 1919-1932; Paul DE CHASTONAY, Die Satzungen des Jesuitenordens, Einsiedeln / Köln 1938; sowie den Art. ‚Verfassung‘ in: Ludwig KOCH, Jesuiten-Lexikon, 2. Auflage Löwen-Heeverle 1962, 1808-1811.

⁷⁶ Peter KNAUER, Einführung zu den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Werke Bd. 2 (wie Anm. 71) 584. Vgl. dazu Dominique BERTRAND, Un corps pour l'Esprit – Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus, Paris 1974.

Frankreich, Spanien und Portugal vertreten⁷⁷. Eine Assistenz setzt sich wiederum aus mehreren Provinzen zusammen, denen ein vom General auf Zeit ernannter Provinzial vorsteht⁷⁸. Der Provinzial untersteht direkt dem General und muß diesem monatlich einen Bericht zusenden. Die Provinzen sind in der Generalkongregation vertreten. Dem Provinzial unterstehen die Superiore (Leiter der Profeshäuser). Der Generalobere (praepositus generalis) wird von der Generalkongregation, der gesetzgebenden Versammlung des Ordens, auf Lebenszeit gewählt. Die Generalkongregation setzt sich ausschließlich aus Professoren zusammen, genauer den Provinzialoberen und den von den Provinzialkongregationen gewählten Delegierten. Kennzeichen der Ordensstruktur ist die Vernetzung einer strengen Hierarchie mit autonomen Subsystemen, die sich ihrer jeweiligen Umwelt anpassen. Der Orden besteht aus vier Klassen: 1. Scholastiker, 2. Coadiutores spirituales, 3. Coadiutores temporales, 4. Professoren⁷⁹. Bis zur ihrer endgültigen Aufnahme in den Orden durchlaufen die Schüler ein zweijähriges Noviziat, das Scholastikat und Tertiat, verbunden mit einem zehnjährigen Studium der Philosophie. Erst dann folgen die Gelübde zum Koadjutor.

Die Verfassung des Jesuitenordens unterscheidet sich daher von denen anderer Orden durch die besondere Form der Hierarchisierung von Mitgliedern und Ordenshäusern und der unterschiedlichen Abstufung rechtlicher Bindung durch die Gelübde, sowie den Zeitraum des Noviziats und der Prüfungen, den Verzicht auf Chorgebet und Ordenskleid, die Ablehnung kirchlicher Würden, die „monarchische Regierung“ mit einem auf Lebenszeit gewählten General und einer ehr Zurückhaltenden Position in der Frauenseelsorge⁸⁰. Das Hauptmotiv der vertikalen Stabilität ist ein bedingungsloser Gehorsam; der horizontale Zusammenhang wird gewährleistet durch intensiven Informationsaustausch, und schließlich sorgt ein eiserner Wille für die persönliche Integrität.

Im 18. Jahrhundert war der Diskurs des sogenannten „Jesuitismus“ jedoch längst nicht mehr allein durch die Texte Ignatius und seiner Gefährten bestimmt, sondern zu einer verbreiteten Metapher für geheime Machinationen geworden. Der Mythos, der sich um die Societas Jesu entwickelte, speiste sich dabei kaum aus aktuellen Informationen über die tatsächliche Organisation und Politik des Ordens, sondern vor allem aus klassischen antijesuitischen Texten wie den „Monita secreta“ oder Pascals „Lettres provinciales“ (1656/57).

Der Illuminatenorden stellt sich in seiner Organisationsstruktur als eine Schnittmenge von Freimaurerloge, Lesegesellschaft und Jesuitenorden dar⁸¹. Vergleicht man die Genese der Ordenssysteme von Societas Jesu und Illuminatenorden, werden jedoch entscheidende Unterschiede deutlich. Ignatius wurde wesentlich durch seine mystischen Erfahrungen dazu bewegt, diesen in den Exerzitien eine methodische Form zu geben. Erst vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen beschlossen er und seine Gefährten, eine Gesellschaft zu gründen. Die religiösen Inhalte bekamen so die Form einer Institution. Weishaupts Ordensgründung erfolgte auf Grund ganz anderer Erfahrungen. Sie resultierte aus den Konflikten zwischen den (Ex-) Jesuiten und ihren „aufgeklärten“ Gegnern. Die Einrichtung des institutionellen Rahmens des Illuminatenordens ging also seiner ideologischen Unterfütterung voraus. Die für die Ordensinhalte prägende Rezeption der Schriften Christoph Meiners und die sich daran

⁷⁷ Die genannten Assistenzen geben den Stand der Ordensstruktur des 18. Jahrhunderts wieder. Heute setzt sich die SJ aus zwölf Assistenzen zusammen. Hinzugekommen sind eine Fernöstliche, Indische, Afrikanische, Südamerikanische, Mittelamerikanische, Nordamerikanische, Slawische und Englische Assistenz.

⁷⁸ Die deutsche Assistenz besteht Mitte des 18. Jahrhunderts aus „zehen Provintzien, als die von Ober-Teutschland, Nieder Rhein, Ober Rhein, Oesterreich, Böhmen, Flandro-Belgica, Gallo-Belgica, Polen, Lithauen und England.“ (Art. „Jesuiten“ in: Johann Heinrich ZEDLER, Grosses vollständiges Universallexikon Bd.14, Leipzig und Halle 1735, 467-470, hier 468).

⁷⁹ Vgl. SATZUNGEN B, (wie Anm. 71) 594f.

⁸⁰ Art. Verfassung, in: KOCH, Jesuitenlexikon (wie Anm.75) 1810.

⁸¹ Einen ersten Strukturvergleich mit anderen „Gesellschaften“ lieferte Manfred Agethen in seiner Analyse der Verwandtschaft von mittelalterlichem Sektentypus und Illuminatenorden, vgl. Manfred AGETHEN, Mittelalterlicher Sektentypus und Illuminatenideologie. Ein Versuch zur geistesgeschichtlich-soziologischen Einordnung des Illuminatenbundes, in: LUDZ, Geheime Gesellschaften (wie Anm. 37) 121-150.

anschließende schrittweise Ausarbeitung des esoterischen Systems erfolgte erst, als der Orden, wenn auch in bescheidenen Ausmaßen, als Organisation bereits existierte. Der bayerische Staatsrat Clemens von Neumayer (1766-1829), seit 1783 Illuminat, beschreibt in seiner Autobiographie die Strukturelemente, die Weishaupt von den Jesuiten übernahm, wie folgt: „Der Illuminaten-Orden verlangte blinden Gehorsam der Untergebenen gegen ihre Obern. Jedes Mitglied mußte bei seiner Aufnahme alle seine persönlichen, Familien-, oeconomischen und politischen Verhältnisse in besonders vorgeschriebenen Tabellen zur Anzeige bringen, und sogar eine ausführliche Geschichte seines bisherigen Lebens übergeben: eine Art fortgesetzter Beichte war in den monatlichen Quibus Licet verordnet; jedes Mitglied war zur Beobachtung der übrigen Mitglieder, selbst zu Denunciationen ihrer nächsten Obern in den Soli's und Uni's aufgefordert; jedem Mitgliede ward es zur Pflicht gemacht, Männer von Einfluß für den Orden zu gewinnen, und seinen eigenen Einfluß überall zum Besten des Ordens zu verwenden, u.s.w.“⁸². Neumayers Äußerungen machen deutlich, dass Weishaupts Vorbild weniger der tatsächliche Aufbau des Jesuitenordens war, als vielmehr das sich aus dem antijesuitischen Diskurs speisende imaginäre Bild des Ordens: „Das bedenklichste hierbey war noch, daß er auch die verhaßtesten Mittel, die den Jesuiten je nur von ihren ärgsten Feinden zur Last gelegt worden sind, zu Begründung und zu Handhabung seines Systems wirklich angewandt hat“⁸³. Auch Friedrich Nicolai zweifelte an der Effektivität dieser Feindimitation: „Der Illuminatismus legte dem Jesuitismus die Axt an die Wurzel: denn die Idee war, die Mittel der Jesuiten wider sie und zum Guten zu gebrauchen... Ich hielt dies gleich Anfangs für unmöglich, denn man kann durch die Mittel der Jesuiten leicht Böses, aber nichts Gutes stiften“⁸⁴.

Hatte Weishaupt den Orden bis 1781 wie ein Jesuitengeneral regiert, so änderte sich durch Knigges Reform die Machtstruktur, denn dieser befürchtete einen Machtmissbrauch des Ordens, „wenn wir Stifter uns nicht einen Zaum dadurch anlegten, daß wir die despotische Macht, die wir im Namen unbekannter Oberer hätten ausüben können, in eine Art von republicanischer Regierung verwandelten“⁸⁵. Die Entwicklung der internen Organisationsstruktur der Illuminaten folgte so unfreiwilliger Weise dem klassischen aristotelischen Modell der Abfolge der Staatsformen von der Monarchie (Weishaupt) zur Aristokratie (Aeropag) und schließlich zur Demokratie (Provinzialkollegium). Diese Entwicklung resultierte aus ordensinternen Kämpfen, die letztlich zur inneren Auflösung des Ordens beitrugen. Im Jesuitenorden verschränkten sich hingegen in Gestalt des Ordensgenerals und der Generalkongregation von vorn herein monarchische mit demokratischen bzw. föderativen Elementen.

Beabsichtigte Knigge, das Ordensprogramm rasch fertig zu stellen, so rieten die anderen Ordensmitglieder mit Blick auf die Verfassung des Jesuitenordens, nichts zu überstürzen: „Sie führten dabey an, daß die Verfassung der Jesuiten auch nur stufenweise ihre Consistenz bekommen habe, bis endlich das in seinen geringsten Theilen so fest zusammenpassende Werk herausgekommen sey“⁸⁶. Knigge wandte dagegen ein, dass die Jesuiten „unumschränkte Herrscher über ihre Zöglinge“ seien. „Sie konnten jeden Augenblick nach Willkür die ganze Verfassung umschmelzen – Man müßte ihnen blindlings gehorchen. Der Gehorsam, die Folgsamkeit unserer Leute hingegen konnte allein auf der Consequenz und Planmäßigkeit unsrer nie sich widersprechenden Vorschriften beruhn.“⁸⁷ Aus Knigges Aussagen geht einerseits Kenntnis und Bewunderung der Jesuitenverfassung hervor, andererseits unterstellt er den Jesuiten eine Gesetzgebungswillkür, die von der jeweiligen, aktuellen Realität weit entfernt ist, vergegenwärtigt man sich, dass die Konstitutionen des Ignatius bis heute Gültigkeit besitzen und

⁸² SCHMIDT, Neumayer Autobiographie (wie Anm.5) 630. Vgl. auch SCHÜTTLER, Mitglieder (wie Anm.18) 110.

⁸³ SCHMIDT, Neumayer Autobiographie (wie Anm.5) 630.

⁸⁴ Aus Nicolais Nachlaß, ohne Datum abgedruckt in L.F.G. v. GOECKINGK (Hg.): Friedrich Nicolai's Leben, 124f., zitiert nach Horst MÖLLER, Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai, Berlin 1974, 240.

⁸⁵ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm.47) 81. Vgl. dazu BOIS, Modernität (wie Anm.19) 550.

⁸⁶ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm.47)121.

⁸⁷ Ebd., 121f.

nur durch die Generalkongregationen ergänzt, bzw. den veränderten Verhältnissen angepasst werden dürfen.

Das System des Illuminatenordens war in drei Hauptklassen gegliedert, die wiederum zwei Unterabteilungen hatten: „Zuerst kam die Pflanzschule, welche das Noviziat und die Minerval-Classe in sich begriff. Dann folgte die Maurerey, und zwar die symbolische und die schottische, und endlich die Mysterien-Classe, welche die kleinen und die großen Mysterien enthielt“⁸⁸. Eine Klasse bzw. ein Grad bestand in erster Linie aus einem Gradtext, der den neu Aufgenommenen ausgehändigt und nach einiger Zeit wieder eingesammelt wurde. Gleichzeitig enthielt er ein bestimmtes Reglement und Zeremoniell. Im Noviziat wurde zunächst die Eignung des neu Aufzunehmenden geprüft. Bei der Aufnahme leistete er einen Eid, unterschrieb ein Revers und erhielt einen eigenen Ordensnamen. Weishaupt nannte sich Spartacus, Knigge Philo. 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.“⁸⁹ Die Grade des Mysterienbundes stellen eine schrittweise Annäherung an die absolute Erkenntnis dar: Grad (1) folgt zunächst dem traditionellen utopischen Modell des Sittenregiments, das heißt der Geheimbund zieht die Fäden; in (2) folgt die Aufklärungsutopie der Aufhebung in die herrschaftsfreie Gesellschaft, in (3) schließt sich eine letzte Phase der Metempsychose an⁹⁰.

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. In den drei maurerischen Basisgraden sollte laut Weishaupt „à la Jésuite keine einzige die Absicht auf Religion oder Staat verrathende zweydeutige Zeile vorkommen“⁹¹. Wie die Jesuiten bemüht er sich, die Anforderungen des Gradsystems auf jedes Mitglied abzustimmen. So entfielen die Pflichten der unteren Grade für ältere oder sich in besonderen Positionen befindenden Personen.

Zwack schildert die Beratungen der Aeropagiten über die Verfassung des Ordens wie folgt: „Eine Partei nahm hierin die Hierarchie der Katholischen Kirche, die andere den Jesuiten-Orden zum Modell, und Weishaupt war gewiss am übelsten daran, aus diesen verschiedenen Vorschlägen mußte er die Aufsätze machen, sollte alle begnügen und behielt daher gezwungener Weise von jedem etwas bey, welches man auch aus gedruckten Graden nicht mißverstehen wird, denn sie zeigen klar, dass daran nicht ein Mann den Ton angegeben habe, und dass man sie aus vielerlei Entwürfen zusammenstoppelte, welchem auch die Verschiedenheit der directions Eintheilungen und dabey gebrauchten Namen zuzuschreiben ist. Zum Beyspiel: Kirchen, Hochwürdig, Erlauchter, Provinzial, Nazional, Assistenten, General und die quibus licet, welche aus den Marianischen Jesuiter Kongregationen der Studenten entlehnt sind, wo man alle Monath verschlossen die bona opera übergeben musste“⁹². In diesem Zusammenhang machte Winfried Müller darauf aufmerksam, dass Weishaupt, bevor das Rangsystem durch Knigge verfeinert wurde, mit den Novizen, Minervalen und den Illuminati drei Grade eingeführt hatte, welche man „ungeachtet freimaurerischer Einflüsse – durchaus auch in Korrelation zu den Novizen,

⁸⁸ Ebd., 89.

⁸⁹ Ebd., 109.

⁹⁰ Vgl. dazu Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Die utopische Struktur gesellschaftlicher Zielprojektionen im Illuminatenbund, in: DIES. (Hg.), Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert, Tübingen 1996, 169-197, hier 187ff.

⁹¹ NACHTRAG (wie Anm.17) 8f.

⁹² Franz Xaver v. ZWACK, Beurkundete Geschichte des Illuminaten-Ordens von seiner Entstehung bis auf gegenwärtige Zeiten, mit ernstlichen Bemerkungen über die Gebrechen dieser Gesellschaft, über die Beschuldigungen, welche man in Bayern dem Orden und einzelnen Mitgliedern gemacht hat und über das Verfahren des Münchener Kabinetts in dieser Sache, 1787, zitiert nach ENGEL, Illuminatenorden (wie Anm.29) 85.

Scholastici und Patres der Societas Jesu setzen kann“⁹³.

Im Oktober 1780 arbeitete der Aeropag einen Direktions-Plan aus, der die Grundlage der von Knigge 1781 entworfenen ‚National-Directions-Tabelle‘ bildet⁹⁴. Der ursprüngliche Ordensplan ist in 12 Provinzen unterteilt, denen jeweils ein Provinzial vorsteht. An der Spitze steht der General (Weishaupt) und ein Archivar und General-Quaestor (Hertel). Die von Richard van Dülmen ergänzte ‚National-Directions-Tabelle‘ von Deutschland (=Assyrien) ist in drei Inspektionen gegliedert: Achaia, Aethiopien, Abessinien. Die ersten beiden Inspektionen sind wiederum in drei Provinzen unterteilt; die dritte in zwei Provinzen (obersächsischer und niedersächsischer Kreis) plus Österreich. Die einzelnen Provinzen gliedern sich wiederum in vier Präfekturen, denen jeweils ein Direktorium zugeordnet ist⁹⁵.

Die „Instruction für Provincialen“ kennzeichnet folgende Elemente als „den eigentlichen Grund und Fundament des Ordens [...] 1. Gehörige zu den auszuführenden Zwecken proportionierte Verbreitung. 2. Unterricht und Bildung 3. Anhängigkeit der Mitglieder. 4. Strengste Subordination 5. Verborgenheit“⁹⁶. Dies sind bis auf die Geheimhaltung ausschließlich Merkmale, die sich auch in der Struktur des Jesuitenordens wiederfinden. Aus der Perspektive Weishaupts gehörte jedoch auch die Geheimhaltung dazu, war er doch davon überzeugt, dass die Jesuiten nach ihrer Auflösung im Geheimen weiteroperierten⁹⁷. „Stillschweigen und Geheimnis“ sind laut Weishaupt die „Seele“ seines Ordens⁹⁸. Innerhalb der Gesellschaft diene das Geheimnis zur Verschleierung der historischen Kontingenz ihrer Binnendifferenzierung und zur Sicherung der Kontrolle durch die geheimen Oberen. Nach außen entzog es die Gesellschaft der Kontrolle durch den Staat. Eigentlicher Inhalt des Geheimnisses war die Geschichtsphilosophie Weishaupts. Diese war jedoch wie Martin Mulsow 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 Grade⁹⁹.

Weishaupts 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 bestimmt¹⁰⁰. „Ich will mein System auf die Natur des Menschen bauen“ schrieb Weishaupt 1781 an Zwack¹⁰¹. Er ging dabei von der Annahme einer Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit aus. Die Inkongruenz zwischen der Vernunftfähigkeit der Gattung und der Unaufgeklärtheit seiner Zeitgenossen erschien Weishaupt nicht wie Kant als objektiver Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit des Menschen“, sondern als

⁹³ MÜLLER, Universität und Orden (wie Anm. 33) 261.

⁹⁴ Der Direktionsplan von 1780 ist abgedruckt bei LE FORESTIER, Les Illuminés (wie Anm. 4) 234; Knigges ‚National-Directions-Tabelle‘ in: NACHTRAG (wie Anm. 17) II, 159.

⁹⁵ Vgl. SCHÜTTLER, Mitglieder (wie Anm. 18) 247ff.

⁹⁶ NACHTRAG (wie Anm. 17) 2. Abt., 22.

⁹⁷ Vgl. WEISHAUP, Apologie der Illuminaten (wie Anm. 35) 72.

⁹⁸ ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 17. Zur Funktion der Geheimhaltung im Illuminatenorden vgl. Norbert SCHINDLER, Der Geheimbund der Illuminaten: Aufklärung, Geheimnis und Politik, in: Helmut REINALTER (Hg.), Freimaurerei und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa, Frankfurt a. M. 1983, 284-320; Marian FÜSSEL, Geheimnis und Diskursivierung. Zur Dialektik von Öffentlichkeit und Geheimhaltung im Illuminatenorden, in: Kornelia HAHN (Hg.), Öffentlichkeit und Offenbarung. Eine interdisziplinäre Mediendiskussion, Konstanz 2002, 23-48.

⁹⁹ Adam WEISHAUP, Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment, Nürnberg 1786. Vgl. Martin MULSOW, Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert, in: NEUGEBAUER-WÖLK, Aufklärung und Esoterik (wie Anm. 20) 211-273, hier 244ff.

¹⁰⁰ Vgl. WEISHAUP, Ueber die geheime Welt- und Regierungs-Kunst (wie Anm. 38), 666. Vgl. dazu Jan RACHOLD, 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 a. M. u.a. 1999.

¹⁰¹ Brief vom 27. Mai 1781, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 377.

individuelle Abweichung¹⁰². Der Weg zu allgemeiner Aufklärung konnte daher nur über die moralische Verbesserung des einzelnen durch das „Sittenregiment“ des Ordens geleistet werden, wobei Weishaupt davon ausging, dass sowohl die Kirche wie auch der Staat in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht zur Veredelung des Menschengeschlechts beitragen¹⁰³. Man konzentrierte sich daher auf Methoden und Strategien der Einstellungsveränderung, dass heißt eine Reform der Pädagogik und die Beeinflussung der Herrschenden durch die Besetzung von institutionellen Schlüsselpositionen, während man Pläne zu konkreten Strukturreformen vergeblich sucht¹⁰⁴. Die Einflussnahme auf den Machtapparat folgte dabei dem durch den zeitgenössischen Diskurs gezeichneten Bild des Jesuitenordens. Einer der erfolgreichsten Versuche dieses „Marsches durch die Institutionen“ war zweifellos die Unterwanderung des Reichskammergerichts¹⁰⁵. Ziel der Illuminaten war nicht die Revolution, sondern die Perfektion des Systems: „Man muß um die Mächtigen der Erde her eine Legion von Männern versammeln, die unermüdet sind, alles zu dem großen Plan, zum Besten der Menschheit zu leiten und das ganze Land umzustimmen; dann bedarf es keiner äußeren Gewalt“¹⁰⁶. Entsprechend ihrer meritokratischen Ideologie kritisierten die Illuminaten die Macht des Adels und traten für die Herrschaft einer intellektuellen Elite ein. Gleichzeitig galt es der Dialektik von Freiheit und Despotismus Herr zu werden: „Indeß der Despotismus derselben [= der Fürsten] täglich steigt, reißt zugleich allgemeiner Freyheitsgeist aller Orten ein. Also auch diese beiden Extrema müßen [im Orden] vereinigt werden“¹⁰⁷. Der Despotismusbegriff Weishaupts geht nicht im absolutistischen Staat auf, er bezieht sich vielmehr auf alle Formen der Staatlichkeit. „Die Vereinigung der Menschen in Staaten ist die Wiege und das Grab des Despotismus, sie ist auch zugleich das Grab und die Wiege der Freiheit“¹⁰⁸. Erscheint Weishaupt hier gleichsam als einer der Wegbereiter einer dialektischen Geschichtsphilosophie, so ist doch nicht zu übersehen, dass für ihn die Beschleunigung dieses Prozesses nur durch eine geheime Elite herbeigeführt werden kann und nicht durch die Eigendynamik der gesellschaftlichen Kräfte¹⁰⁹.

III.

Die Pädagogik der Jesuiten war zu Beginn vor allem zur Ausbildung des eigenen Ordensnachwuchses gedacht. Im Zuge einer steigenden Nachfrage weltlicher Institutionen wurde der kostenlose Unterricht allerdings auch für Schüler geöffnet, die keine Ordenslaufbahn einschlagen wollten. In den katholischen Territorien Europas beherrschte der Orden das Schulsystem vom Ende des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts¹¹⁰. Das in der geistigen

¹⁰² Immanuel KANT, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: DERS., Werke, hg. von Wilhelm WEISCHÉDEL Bd. XI, Frankfurt a. M. 1968, 33-50, hier 37.

¹⁰³ Vgl. auch Johann Heinrich FABER, Der ächte Illuminat oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten, Edessa (=Frankfurt a. M.) 1788, 206f.

¹⁰⁴ „Nicht der bürgerliche Verfassungsstaat ist das Ziel illuminatischer Politik, sondern die utopische bürgerliche Gesellschaft.“, NEUGEBAUER-WÖLK, Die utopische Struktur (wie Anm. 90) 182.

¹⁰⁵ Vgl. Monika NEUGEBAUER-WÖLK, Reichsjustiz und Aufklärung. Das Reichskammergericht im Netzwerk der Illuminaten (Schriftenreihe der Gesellschaft für Reichskammergerichtsforschung 14), Wetzlar 1993 u. Werner TROBBACH, Der Schatten der Aufklärung. Bauern, Bürger und Illuminaten in der Grafschaft Wied-Neuwied (Deutschlands achtzehntes Jahrhundert 1), Fulda 1991.

¹⁰⁶ FABER, Der ächte Illuminat (wie Anm. 102) 206. „Mit Hinblick auf das Diktat der Macht, bleibt die Intelligenz in diesem Modell an der Macht, bezweckt diese Theorie eigentlich die Vervollkommnung des aufgeklärten Absolutismus durch konspirative Mittel.“, WILSON, Illuminatenideologie (wie Anm. 19) 282.

¹⁰⁷ Knigge an Zwack 20.1.1783, NACHTRAG (wie Anm.17) 104f.

¹⁰⁸ „Anrede“ nach NACHTRAG (wie Anm.17), 2. Abt. 61.

¹⁰⁹ Entsprechend rügte die marxistische Historiographie die „bornierte“ Politik der Illuminaten: „Ihre Geheimbündelei, selbst ein Zeichen der Schwäche, ließ sie nicht die Unterstützung der Volksmassen suchen, über die man sich in aufklärerischer Borniertheit erhob“, Heinrich SCHEEL, Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe im deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts, Berlin 1962, 13.

¹¹⁰ Vgl. Luce GIARD (Hg.), Les jésuites a la renaissance: système éducatif et production du savoir, Paris 1995; Karl HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der

Tradition des Humanismus stehende Unterrichtssystem, mit Schwerpunkt auf dem Lateinunterricht und der Kenntnis der antiken Schriftsteller, zielte vor allem auf die Festigung des katholischen Glaubens und wurde so zu einem wirksamen Instrument der Gegenreformation. In diesem Zusammenhang spielte vor allem das Theater als Medium symbolischer Kommunikation eine wichtige Rolle¹¹¹. Vor allem aber sicherte das in der „ratio studiorum“ von 1599 vereinheitlichte Unterrichtssystem die Reproduktion des Ordensnachwuchses¹¹². Es ermöglichte dem Orden, den Habitus eines potentiellen Novizen schon von Kindesbeinen an zu prägen und erhöhte dadurch die Effizienz der Ausbildung und Eingliederung in die Korporation. Gleichzeitig stand genug Zeit zur Akkumulation kulturellen Kapitals zur Verfügung. Die Ausbildung nach der „ratio studiorum“ umfasst ein dreistufiges Ausbildungssystem. Es beginnt mit einem fünf- bis sechsklassigen Gymnasium, als zweites folgt ein dreijähriges Philosophie-Studium, bestehend aus Logik, Physik und Metaphysik, an dritter Stelle steht das Theologiestudium. Für Hubert Treiber und Hans Steinert erweist sich das Jesuitenkolleg daher als eine „Institution mit Nahtstellencharakter“ welcher es gelang die klösterliche Disziplin unmittelbar in die weltliche Erziehungsarbeit umzusetzen¹¹³. Auch hier treffen wir auf das Prinzip des Sich-Abschließens von der sozialen Umwelt, denn die ungestörte Erziehung der Zöglinge durch ihre Abschließung von der Außenwelt bildete einen der wichtigsten Grundsätze der jesuitischen Internatserziehung¹¹⁴. Die zahlreichen Einzelvorschriften legen hiervon beredtes Zeugnis ab. Briefverkehr, Besuche und Ausgang unterlagen strenger Kontrolle. Die Transparenz der „pädagogischen Maschine“ wurde durch Hierarchisierung und eine strenge Ordnung des Tagesablaufs erreicht¹¹⁵. In Kochs Jesuitenlexikon heißt es unter dem Stichwort ‚Internatserziehung‘: „Die Überwachung ist eine selbstverständliche Forderung. Daß auch Zöglinge dazu herangezogen werden, dient gerade der Pflege des Vertrauens u. der Zusammenarbeit, worin der Zögling geistig wächst u. zum Führer wird“¹¹⁶. Mit Hilfe des sogenannten „Catalogus“ wurde eine Art „sittlicher Buchführung“ betrieben, in der alle Verfehlungen der Zöglinge in einer Strichliste vermerkt wurden. Schon geringe Verstöße, wie zu spätes Aufstehen, ohne das ‚Zeichen‘ auf den Abort zu gehen oder sprechen während der Schweigenszeit wurden geahndet¹¹⁷. Gerade durch die vollständige Erfassung wird der Charakter des Details als „Kategorie der Theologie und der Askese“ deutlich, denn „jedes Detail ist wichtig, weil in den Augen Gottes keine Unermeßlichkeit größer ist als ein Detail. Und weil nichts zu klein ist, als daß es nicht durch einen seiner einzelnen Willensentschlüsse gewollt worden wäre. In diese große Tradition der Erhabenheit des Details fügen sich alle Kleinlichkeiten der christlichen Erziehung, der Schul- oder Militäripädagogik und schließlich aller Formen der Dressur ohne weiteres ein. Für den disziplinierten Menschen ist wie für den wahren Gläubigen kein Detail gleichgültig – nicht so sehr weil darin ein Sinn verborgen ist, sondern weil es der Macht, die es erfassen will dazu Gelegenheit bietet. [...] Die Mystik des Alltags sollte in die Disziplin des Details münden“¹¹⁸.

Die Pädagogik der Aufklärung kann stark vereinfacht gesprochen als von zwei Tendenzen geprägt interpretiert werden, die sich zunächst gegenseitig auszuschließen scheinen:

Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Paderborn, München, Wien, Zürich 1981; Otto KRAMMER, Bildungswesen und Gegenreformation. Die Hohen Schulen der Jesuiten im katholischen Teil Deutschlands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Würzburg 1988.

¹¹¹ Die Literatur zum Jesuitentheater ist kaum noch überschaubar vgl. Jean Marie VALENTIN, Les jésuites et le théâtre 1554 – 1680: contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique, Paris 2001.

¹¹² Vgl. Heinrich BULLINGER (Hg.), Studiorum Ratio – Studienanleitung. Teilband. 1: Text und Übersetzung. Teilband. 2: Einleitung, Kommentar, Register, aus dem Lateinischen von Peter STOTZ, Zürich 1987.

¹¹³ TREIBER - STEINERT, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen (wie Anm. 11) 99.

¹¹⁴ Josef SCHRÖTELER, Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1940, 351.

¹¹⁵ Vgl. TREIBER - STEINERT, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen (wie Anm. 11) 100.

¹¹⁶ Art. „Internatserziehung“ in: KOCH, Jesuitenlexikon, 882-887, hier 885.

¹¹⁷ SCHRÖTELER, Die Erziehung in den Jesuiteninternaten (wie Anm. 114) 409f.

¹¹⁸ Michel FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976, 179.

Disziplinierung und Humanisierung¹¹⁹. Mit anderen Worten ging es um eine Vermittlung zwischen Vervollkommnung des Einzelnen und seiner Nützlichkeit für das Gemeinwesen. Damit ist gleichzeitig ein Kernproblem von Jesuitenorden, Illuminaten und philanthropiner Pädagogik berührt: das Verhältnis von Teil und Ganzem, individuellem Körper und Korporation.

Ort der illuminatischen Erziehung waren die Minervalkirchen. Der dem Orden ansonsten skeptisch gegenüberstehende Friedrich Nicolai würdigte die pädagogische Funktion des Minervalgrads 1788 aus der Perspektive des überlegenen protestantischen Intellektuellen: „Diese Uebung ist für katholische Jünglinge von unbeschreiblichem Nutzen, und wenn Weishaupt auch sonst keine einzige gute Idee gehabt hätte, so bliebe er mir, schon dieser Anordnung wegen, verehrungswerth“¹²⁰.

Gerade innerhalb des Bereichs von Erziehung und Persönlichkeitsführung, ist bereits zu Recht auf die „nicht hoch genug einzuschätzende Rolle“ der Vorbildfunktion des Jesuitenordens insbesondere für Weishaupt hingewiesen worden¹²¹. Wie lässt sich jedoch die totale Unterwerfung unter den Ordensgeneral mit dem Gedanken von moralischer Autonomie und Selbstbestimmung zusammendenken? Die Antwort findet sich in Weishaupts Geschichtsphilosophie, für Reinhart Koselleck die Philosophie einer Elite, „die sich ihre Rechtfertigung nicht aus einer notwendigen Herrschaft auf Dauer, sondern aus einer befristeten Herrschaft auf Zeit holte“¹²². Weishaupts geschichtsphilosophische Konstruktion stellt sich dabei als eine Kombination aus linearer Fortschrittstheorie und einer dialektischen Geschichtstriade dar¹²³. In Anlehnung an Rousseau wird die Entstehung von Unfreiheit und sozialer Ungleichheit als Folge der Entstehung des Eigentums begriffen¹²⁴. Eigentliche Ursache für den Verlust des glücklichen Naturzustands ist jedoch die mangelnde Beherrschung der menschlichen Leidenschaften und Bedürfnisse¹²⁵. 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.“¹²⁶ Bedingung der Möglichkeit von Freiheit sind demzufolge radikale Triebbeherrschung und Bedürfnisbegrenzung¹²⁷. Sie werden somit zum Ziel von Bildung und damit gleichzeitig auch der bislang vorwiegend auf Bedürfnissteigerung ausgerichteten Geschichte¹²⁸. Die Natur wird dabei als „stufenweise Entwicklung eines unendlichen Plans“ begriffen¹²⁹. Im Rahmen seines mechanistischen Naturbegriffs begreift Weishaupt Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit einer nach strengen Gesetzmäßigkeiten verlaufenden Natur¹³⁰. Die Notwendigkeit und Legitimität einer geheimen Gesellschaft gründet also letztlich in der Einsicht in den Plan der Natur. Die Einsicht in den Lauf der Geschichte wird zur Grundlage legitimer

¹¹⁹ Vgl. Helga GLANTSCHNIG, *Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1987.

¹²⁰ NICOLAI, *Öffentliche Erklärung* (wie Anm. 27) 73.

¹²¹ AGETHEN, *Geheimbund und Utopie* (wie Anm. 4) 188.

¹²² KOSELLECK, *Adam Weishaupt* (wie Anm. 32) 323.

¹²³ Der zentrale Lehrtext der illuminatischen Geschichtsphilosophie, die „Anrede an die neu aufzunehmenden Ill[uminatos] dir[igentes]“, war ursprünglich für den letzten Grad der Maurerklasse konzipiert, wurde jedoch von Weishaupt als so bedeutend angesehen, dass er ihn in die Mysterienklasse übernahm. Der im folgenden zitierte Text der „Anrede“ ist abgedruckt in NACHTRAG (wie Anm.17) II, 44-121.

¹²⁴ ANREDE (wie Anm. 123) 57. Die „Anrede“ ist wesentlich durch die Rezeption von Rousseaus „Diskurs über die Ungleichheit“ bestimmt, vgl. Lothar SONNTAG, *Der Einfluß des jungen Rousseau auf Adam Weishaupt und die Politik des Illuminatenordens. Ein Beitrag zur Rezeption der Rousseauschen Geschichtsphilosophie in der deutschen Aufklärung*, in: REINALTER, *Der Illuminatenorden* (wie Anm. 4) 195-206.

¹²⁵ ANREDE (wie Anm.123) 53.

¹²⁶ Ebd., 61. Vgl. zum Einfluss der „Anrede“ auf die Hegelsche Geschichtsphilosophie Jacques D'HONDT, *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, 2. Aufl. Berlin 1983.

¹²⁷ Vgl. ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 73.

¹²⁸ Wolfgang HARDTWIG, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Bd.1: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution*, München 1997, 338.

¹²⁹ ANREDE (wie Anm.123) 52.

¹³⁰ Vgl. RACHOLD, *Die aufklärerische Vernunft* (wie Anm. 100) 265.

Macht, denn „um tausend Blinde zu führen, braucht nur ein einziger zu sehen“¹³¹. Der Lauf der Geschichte wird dabei in Analogie zum menschlichen Leben gedacht. „So, wie also der einzelne Mensch, eben so hat auch das ganze Geschlecht seine Kindheit, Jugend, männliches und graues Alter.“¹³² So legitimiert sich auch die Erziehung zur Mündigkeit durch den Geheimbund. „Alle Unterwerfung, auch der rohesten Menschen, ist also bedingt auf den Fall, daß ich Hilfe nötig habe, daß der, dem ich mich unterwerfe, mir sie zu leisten imstande sei. Mit meiner Schwäche und mit der Überlegenheit des andern hört seine [dessen] Gewalt auf. Könige sind Väter: väterliche Gewalt geht [zusammen] mit der Unvermögenheit der Kinder zu Ende. [...] Wo finden sie nun diese Stärke, die sie gegen andere schützen soll? In ihrer Einigkeit? Aber dieser Fall ist zu selten. - Also in neuen, engern, klügern, geheimen Verbindungen; daher das Verlangen nach solchen in der Natur selbst gegründet.“¹³³ Nach Weishaupt unterwerfen sich die Schwachen einem Stärkeren, damit er ihnen hilft, sie beschützt und sie belehrt. So erlischt die Gewalt des Vaters über das Kind, wenn dieses dem Kindesalter entwachsen ist. Die Verquickung von Freiheit und Despotismus in der Binnenstruktur des Illuminatenordens erscheint dann nur konsequent: die unteren Klassen verhalten sich zu den Ordensobern wie Kinder zu ihrem Vater. Sobald sie jedoch den Schritt in das Erwachsenenalter vollzogen haben, stehen sie gleichberechtigt neben den anderen Mitgliedern des Aeropags. Der despotische Herrschaftsanspruch erlischt, wenn sein Ziel - die moralische Vervollkommnung des Schülers - erreicht ist. Die den einzelnen von Stufe zu Stufe begleitenden Initiationsriten sind demnach vergleichbar mit klassischen Männlichkeitsinitiationen bzw. antiken Emanzipationsritualen.

Die Einflussnahme auf die Bildungseinrichtungen war fester Teil des illuminatischen Marsches durch die Institutionen. Den Provinzialen oblag es, sich „in jedem Lande, vorzüglich um die Schulerziehung der Jugend und ihrer Lehrer zu bewerben. Unter allen übrigen muß er suchen, wenn es möglich, solche an sich zu bringen, oder zu machen, daß bey Erledigung der Schulämter solche mit Ordensmitgliedern besetzt werden. Diese Lehrer dienen dazu 1. Die Ordensmaximen unmerklich der Jugend beyzubringen 2. Das Herz der Jugend zu bilden. 3. Die tauglichsten und beßten Köpfe vorzubereiten, für den Orden zu werden. 4. Sie zur Ordensdisziplin zu gewöhnen 5. Die Jugend hat gegen sie Achtung 6. Mit der Jugend wächst der Orden, und besetzt mit der Zeit alle Stände und Stellen 7. Keine Anhänglichkeit kann größer werden, als die man schon in der Kindheit und ersten Jahren gegen eine Sache erhaltet“¹³⁴. Basedows „Methodenbuch“ (1770) und seine „Practische Philosophie für alle Stände“ (1758) waren Teil der „Pflichtlektüre“ des Ordens¹³⁵. Weishaupt wußte um die prägende Kraft der schulischen Sozialisation und deren Auswirkung auf den Habitus des einzelnen und seiner Bindung an den Orden: „Denn auf diese Art bringt man der Jugend des Ordens Maximen bey, bildet ihre Herzen, bearbeitet die besten Köpfe, für uns zu wirken, gewöhnt sie an Ordnung und Disziplin, erwirbt sich ihre Achtung, sieht einst die ersten Stellen im Staat mit unseren Zöglingen besetzt, und die Anhänglichkeit an den Orden wird, wie alles was man sich in früheren Jahren einprägt, unauslöschlich“¹³⁶. Für Norbert Schindler blieb Weishaupt demnach insoweit Kind seiner jesuitischen Erziehung „als er den Königsweg zur Durchsetzung aufgeklärter Moralität in einer letztlich objektivistisch bleibenden Geheimpädagogik erblickte“¹³⁷.

¹³¹ WEISHAUP, Apologie des Missvergnügens und Uebels, 2. verm., ganz umgearbeitete Aufl., Frankfurt / Leipzig 1790, 179.

¹³² ANREDE (wie Anm.123) 53.

¹³³ Ebd., 58, 60. Die hier formulierte Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft wird sich später in ähnlicher Form in Hegels berühmter Herr-Knecht-Analyse wiederfinden. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952, 141-150.

¹³⁴ Instruction für Provinziale, in: NACHTRAG (wie Anm.17) 2 Abt., 25.

¹³⁵ Vgl. RACHOLD, Die aufklärerische Vernunft (wie Anm. 99) 252.

¹³⁶ Ludwig Adolph Christian VON GROLMANN: Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden, jetzt zum erstenmal gedruckt, und zur Beherzigung bey gegenwärtigen Zeitläuften herausgegeben, Frankfurt a. M. 1794, 149f.

¹³⁷ SCHINDLER, Der Geheimbund der Illuminaten (wie Anm. 98) 302.

Viele Illuminaten waren bedeutende Pädagogen, so etwa Rudolf Zacharias Becker (1752-1822), Johann Heinrich Campe (1746-1818), Ernst Christian Trapp (1745-1818), Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), Johann Friedrich Simon (1747-1829), Friedrich August Klemens Werthes (1748-1817) und Jakob Mauvillon (1743-1794)¹³⁸. Einer der bekanntesten Illuminaten unter den Pädagogen des 18. Jahrhunderts war der Schweizer Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827)¹³⁹.

Besonders zwischen Philantropen und Illuminaten zeigen sich demnach zahlreiche personelle Kontinuitäten. Es lässt sich jedoch kein kausaler Zusammenhang zwischen Philantropinbewegung und Illuminatenorden herstellen. Angemessener scheint es hingegen, von einer Art Wahlverwandtschaft auszugehen. So ähnelt die Erziehungspraxis der Philantropine in vielem den Praktiken innerhalb des Illuminatenordens¹⁴⁰. Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811) gründete 1784 die nach Dessau bekannteste philanthropische Erziehungsanstalt in Schnepfenthal¹⁴¹. Diese ähnelte dabei in mancherlei Hinsicht mehr der „geheimen Weisheitsschule“ der Illuminaten als einer öffentlichen Erziehungsanstalt¹⁴².

IV.

Im folgenden wird versucht die Homologien beider Orden auf der Ebenen ritueller Praxis zu verfolgen¹⁴³. Unter der Bezeichnung „geistliche Übungen“ ist Ignatius zufolge jede Art „das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlicher und geistlicher Betätigungen zu verstehen“¹⁴⁴. Das Ziel der Exerzitien wird bereits in deren Titel beschrieben: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich

¹³⁸ Vgl. die Angaben zur Mitgliedschaft bei SCHÜTTLER, Mitglieder; zu Becker, 21, zu Campe 33, zu Trapp 155, zu Simon 144f., zu Werthes 164, zu Mauvillon 101.

¹³⁹ Vgl. SCHÜTTLER, Mitglieder (wie Anm.18) 117; Peter STADLER, Pestalozzi. Geschichtliche Biographie, Bd.1 Von der alten Ordnung bis zur Revolution (1746-1797), Zürich 1988, hier 275-281; Herbert SCHÖNEBAUM, Pestalozzi, die Illuminaten und Wien, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse VI-VII, Berlin 1928, 86-106. Pestalozzi gehörte auch zu den Gründungsmitgliedern der 1784 auf Initiative des Arztes Johann Heinrich Rahn in Zürich gegründeten „Gesellschaft zur Aufnahme des Guten“, vgl. Rolf GRABER, Die „Gesellschaft zur Aufnahme des Guten“. Illuminaten in Zürich, in: REINALTER, Aufklärung und Geheimgesellschaften (1992), 93-101. Aufgabe dieser Gesellschaft ist es nach Pestalozzi, „die Menschen lieben, erziehen, bilden, zum Guten stimmen, nicht durch Deklamation, nicht durch jesuitische List, nicht durch despotischen Zwang, sondern durch Aufklärung, Belehrung, Begünstigung, Unterstützung, Belohnung; durch solches Bestreben könnte nach und nach ein ganzes Land umgestimmt und seinem moralischen Untergang entzogen werden.“ (Zitiert nach STADLER, Pestalozzi, 280). Pestalozzi vermied den Namen Illuminaten, da dieser beim schweizerischen Publikum den Geruch des Jesuitismus evozierte (vgl. SCHÖNEBAUM, Pestalozzi, 93).

¹⁴⁰ Vgl. Wolfgang DREBEN, Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien, 143f. Zum Philantropismus vgl. Heikki LEMPA, Bildung der Triebe. Der deutsche Philanthropismus (1768-1788), Turku 1993; DERS.: Bildung der Affekte. Der pädagogische Philanthropismus und die Entstehung des Bildungsbürgers, in: DONNERT, Europa in der frühen Neuzeit, 215-228.

¹⁴¹ Vgl. Christine SCHAUBS, Die Illuminaten und ihre Bemühungen um eine Reform der Pädagogik im Zeitalter der deutschen Spätaufklärung. Dargestellt an der Quellenforschung zu Christian Gotthilf Salzmann, in: TAU Zeitschrift der Forschungsloge Q.C. (1995), 46-70; DIES., Salzmanns Schulgründung im Lichte der Illuminaten, in: Herwart KEMPER / Ulrich SEIDELMANN (Hg.), Menschenbild und Bildungsverständnis bei Christian Gotthilf Salzmann, Weinheim 1995, 103-129.

¹⁴² SCHAUBS, Reform der Pädagogik (wie Anm. 141), 59ff.

¹⁴³ Unter dem Einfluß der Ethnologie und der Soziologie wuchs in den vergangenen Jahren das Interesse der historischen Forschung an Ritualen und Formen symbolischer Kommunikation, vgl. den Überblick bei Edward MUIR, Ritual in Early Modern Europe, Cambridge 1997. Zu den Ritualen der Aufklärung vgl. Klaus GERTEIS (Hg.), Gesellschaftsrituale im Zeitalter der Aufklärung (Aufklärung 6/2), Hamburg 1992. Einen Überblick über die aktuelle Diskussion zur Ritualtheorie vermitteln Andréa BELLIGER – David J. KRIEGER (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998.

¹⁴⁴ LOYOLA, Geistliche Übungen, in: DERS., Werke Bd.2, 85-269, hier 92. Zu den Ritualen der Societas Jesu liegen bisher nur wenige Arbeiten vor, vgl. Michael W. MAHER S.J., Jesuits and Ritual in Early Modern Europe, in: Joëlle ROLLO-KOSTER (Hg.), Medieval and Early modern Ritual: formalized behaviour in Europe, China and Japan (Cultures, Beliefs and Traditions 13), Leiden / Boston / Köln 2002, 193-218.

bestimmen zu lassen durch irgendeine Anhänglichkeit, die ungeordnet wäre“¹⁴⁵. Dieser Sieg über sich selbst ist aber nicht Selbstzweck, sondern soll die Seele freimachen für die „unio mystica“ mit Gott, die damit als letztes Ziel des Exerzitien bestimmbar wird. Von dieser letzten Bestimmung her gesehen, lassen sich die Exerzitien in eine Traditionslinie einordnen, auf der als markante Stationen die „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen (1350), die „Imitatio Christi“ des Thomas a Kempis (um 1420) und das „Exercitatorium spirituale“ Garcia de Cisneros (1500) erscheinen¹⁴⁶. Über ihre Vorbilder weit hinaus gehen die Exerzitien allerdings in der kleinschrittigen Ausfeilung der Methodik und Didaktik zur Erreichung des gesetzten praktischen Lernzieles, welches sich als Einübung in einen dreigliedrigen Kommunikationsprozess beschreiben lässt: in die Kommunikation des Menschen mit Gott, in die Kommunikation des Exerzitanten mit dem Exerzitienmeister, die gleichzeitig eine Eingliederung in die Kommunikationsgemeinschaft des Ordens bedeutet, schließlich in den umfassenden Kommunikationszusammenhang der Kirche.

Das Gelingen der Kommunikation erfordert ebenso eine individuelle Anpassung des Exerzitienprogramms an den Exerzitanten (den „Nehmer“ der Exerzitien) wie eine reflektierte Zurückhaltung des Exerzitienmeisters (des „Gebers“ der Exerzitien)¹⁴⁷. Der Exerzitiengeber darf den Einübenden nicht beeinflussen, erst recht ihn nicht zu ganz bestimmten Entscheidungen drängen, weil dies nicht nur eine Manipulation des Exerzitanten, sondern auch ein unzulässiger Eingriff in das Handeln Gottes wäre: „Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn“¹⁴⁸.

Das Programm der Exerzitien besteht aus einer Reihe von Tätigkeiten (Gebet, Meditationen, Selbsterforschung, asketischen Übungen), die der Exerzitant unter der Leitung des Exerzitienmeisters streng isoliert in einem Kloster oder Exerzitienhaus während eines Zeitraums von vier Wochen absolvieren soll. Der Exerzitienmeister diktiert dem Exerzitanten das Übungsprogramm und überprüft in vertraulichen Gesprächen dessen Entwicklung und Effizienz. Auch wenn von einem Vier-Wochen-Programm gesprochen wird, ist dies nicht streng chronologisch zu verstehen: während die erste Woche meistens acht Tage dauert, kann die zweite bis zu zwölf Tage in Anspruch nehmen, wobei der gesamte Prozess jedoch ungefähr dreißig Tage dauert. Jeder Exerzitant darf seinen Zeitplan selbst gestalten. In der Regel absolviert er täglich vier oder fünf Meditationen, die zusammen mit der Überprüfung der eigenen Arbeit etwa siebzig Minuten dauern. Der Exerzitant redet nur mit seinem Exerzitienmeister und dabei über nichts anderes als über den Verlauf seiner Exerzitien. Nicht nur Gebete und Meditationen sind exakt geregelt, sondern auch alle anderen Lebensvollzüge.

Der Kern der Exerzitien besteht aus den Regeln zur Unterscheidung der Geister und den Meditationen, welche die zentralen Entscheidungsschritte vorbereiten sollen. Texttheoretisch ist das Exerzitienbuch selber wieder ein fruchtbares Experimentierfeld für Distinktionen. Zunächst einmal fällt auf, dass das Buch nicht an den Exerzitanten gerichtet ist, sondern an den Exerzitienmeister, durch dessen Interaktion mit dem Exerzitanten das Einhalten des „Fahrplans“ und damit die erfolgreiche Weiterreise des Exerzitanten gewährleistet wird. Von daher gesehen enthalten die Exerzitien sozusagen vier „Texte“: im ersten wendet sich Ignatius an den Leiter, im zweiten der Leiter an den Übenden, im dritten der Übende an Gott, im vierten Gott an den Übenden (wörtlicher Text, semantischer Text, allegorischer Text, anagogischer Text)¹⁴⁹. Quer zu

¹⁴⁵ LOYOLA, Geistliche Übungen (wie Anm. 144), 108.

¹⁴⁶ José R. DE RIVERA, Kommunikationsstrukturen in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola, Hamburg 1978, 15. Es würde hier zu weit führen, den geistigen Weg des Ignatius nachzuzeichnen, obwohl dies den sogenannten „Sitz im Leben“ seines Exerzitienbuches sichtbar machen und damit einen wesentlichen Beitrag zu dessen Interpretation liefern dürfte.

¹⁴⁷ Vgl. LOYOLA, Geistliche Übungen (wie Anm. 144) 102.

¹⁴⁸ Ebd., 100.

¹⁴⁹ Vgl. Roland BARTHES, Sade, Fourier, Loyola, Frankfurt a. M. 1974, 53.

der genannten Vierteilung lässt sich eine Zweiteilung des Textes feststellen: im Grunde enthält das Exerzitienbuch den Text des Rituals, den der Exerzitant durch seine Handlungen schreibt, und den Text des Ignatius, dessen diskursive Logik den Text des Rituals dirigiert und damit seinen Sinn determiniert¹⁵⁰.

Der Ritualtext erinnert an bekannte Unterscheidungen in der Ethnologie. Nach van Gennep lassen sich innerhalb der „Rites de Passage“ drei Phasen unterscheiden: eine Trennungs-, eine Schwellen- (bzw. liminale-) und eine Angliederungsphase¹⁵¹. Gemäß dieser Logik beginnt das Ritual der Exerzitien mit der Trennung und Absonderung des Einzelnen und seiner Seele, um ihn dann über die Schwelle der Entscheidung zu führen und in eine neue Gemeinschaft – mit Gott und der Kirche – einzugliedern.

Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Wochen lässt sich grob so kennzeichnen: Die Betrachtungen der ersten Woche über die eigenen Sünden und die Gewissenserforschung führen zu einer traumatischen Befindlichkeit, die in den Zwiegesprächen mit Gott nach jeder Meditationsstunde überwunden wird, was sich durch die Grundentscheidung manifestiert, die danach in der dritten und vierten Woche gefestigt werden muss. Besonders hervorzuheben ist dabei die erste Woche. Diese beginnt mit der Gewissenserforschung, durch deren Protokollierung eine genaue Überprüfung der Fortschritte des Exerzitanten möglich wird. Auf sieben untereinander gezeichneten Doppellinien, von denen jeweils eine einem Wochentag entspricht, soll der Einübende immer dann einen Punkt eintragen wenn er wieder in eine Sünde oder Unzulänglichkeit verfällt¹⁵². Auf diese Weise lässt sich Tag für Tag der Fortschritt kontrollieren. Die Gewissenserforschung mündet in die Generalbeichte mit Kommunion, welche programmgemäß am Ende der ersten Woche abgelegt wird.

Die Vorgehensweise des Ignatius lässt sich durch eine einfache Methode kennzeichnen: die permanente Vornahme von Unterscheidungen, denen man auf allen Ebenen seines Werkes begegnet. Unterscheiden, das ist mit Roland Barthes gesprochen „trennen, auseinanderhalten, begrenzen, aufzählen, einschätzen, die grundlegende Funktion der Differenz erkennen“¹⁵³. Den Kern dieser Entscheidungslogik aber bildet das vom Apostel Paulus eingeschärfte Prinzip der „Unterscheidung der Geister“¹⁵⁴.

Dieses sukzessive Fällen von aufeinanderfolgenden Ja-Nein-Entscheidungen und die dadurch bedingte genaue Schrittfolge der Exerzitien unterstreicht ihren strategischen Charakter. Die binäre Logik des Entscheidungsprozesses erzeugt aber auch den in der Literatur des öfteren angesprochenen, nachhaltigen Eindruck des Maschinellen der Exerzitien und lässt sie damit förmlich als „Wahrheitstechnologie“ erscheinen¹⁵⁵. Vom Zeittakt bis zur Protokollierung erweist sich das gesamte Verfahren als mathematisiert. Aus der Sicht der modernen Kybernetik lässt sich der Prozess der Selbststeuerung des Exerzitanten sogar als Rückkoppelungsschleife interpretieren, bei der die konstatierten Ist-Werte an die erstrebten Soll-Werte angepasst werden. Dieser zunächst partiell erscheinende Aspekt wird aber allgemein verstärkt dadurch, dass Ignatius mit dualistisch strukturierten Auslegungsschemata arbeitet, in denen er ein Problem immer als Alternative zwischen zwei sich ausschließenden Möglichkeiten (z.B. Wirkung des „guten“ und „bösen“ Geistes) formuliert. Zudem sind die zentralen Schritte des Entscheidungsablaufs immer auch gekoppelt an Ich-Du-Beziehungen: Ich und Gott, Ich und Exerzitienmeister, neues Ich und altes Ich.

Der in konkreten Handlungen und rituellen Übungen materialisierte Transformationsprozess der mentalen Strukturen lässt sich insgesamt beschreiben als eine Form nichtsprachlicher, symbolischer Kommunikation. Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht wurde die

¹⁵⁰ Vgl. den Kommentar von RIVERA, Kommunikationsstrukturen (wie Anm.146) 18.

¹⁵¹ Vgl. Arnold VAN GENNEP, Übergangsriten, Frankfurt a. M. / New York 1986, 21.

¹⁵² Vgl. LOYOLA, Geistliche Übungen (wie Anm.144) 112.

¹⁵³ BARTHES, Sade, Fourier, Loyola (wie Anm.149) 63.

¹⁵⁴ Vgl. 1 Korinther 12, 10.

¹⁵⁵ Zu diesem Terminus vgl. Michel FOUCAULT, Technologien der Wahrheit, in: Jan ENGELMANN (Hg.), Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien, Stuttgart 1999, 133-139.

Einübung als einer der Grundtypen persuasiver Kommunikation beschrieben die „in einer Art Dialektik ‚Handeln-Theorie‘ die mentalen Systeme des Einübenden so modifiziert [...], daß er in eine Kommunikationsgemeinschaft – die Zielgruppe der Initiation - integriert wird, in der ein gemeinsamer (religiöser) ‚frame of reference‘ als Basis für gemeinsames Handeln gesetzt ist“¹⁵⁶. Jene für die Macht des Ordens entscheidende „Methodisierung der Lebensführung“ (Max Weber) ist dabei wesentlich von der Inkorporierung, der Verkörperlichung der Ordensstrukturen abhängig. Die Exerzitien konstruieren eine völlig neue Verhaltensordnung des Einübenden bezogen auf seine Zeiteinteilung, den Aufenthaltsort, Essen und Schlafen, die gesamte Körpersprache, was schließlich in einer völligen Disziplinierung des Körpers, in der „Züchtigung des Fleisches“ mündet. Eine vertiefte Analyse dieser zentralen Rolle des Körpers verdeutlicht den Zusammenhang zwischen Leib bzw. Körper und dem sogenannten Korpsgeist bzw. Formen des Glaubens. So ist die Tatsache, dass viele Institutionen der körperlichen Disziplin so großen Platz einräumen offenbar darin begründet, dass „Gehorsam zum größten Teil Glauben ist und Glauben das, wozu der Körper dann noch ‚Ja‘ sagt, wenn der Geist ‚Nein‘ sagt.[...] Körperliche Disziplin bildet das ideale Instrument jeder Art von ‚Domestizierung‘: Die Verwendung des Tanzes innerhalb der Pädagogik der Jesuiten ist bekannt. [...] jemanden zum Tanzen bringen heißt, ihn zu besitzen“¹⁵⁷.

Diese Disziplinierung wird gefestigt und verlängert durch die persuasive Kommunikation, deren erklärtes Ziel die völlige Indifferenz ist. „Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen [...], indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“¹⁵⁸ Die Indifferenz ist die Bedingung der Möglichkeit totaler Integration in die Kommunikationsgemeinschaft. Die Wahrnehmungsmuster des Einzelnen werden verändert, um eine „Konformität der inneren Systeme“ zu erreichen, die schließlich die Effektivität des gemeinsamen Handelns erhöht¹⁵⁹. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen verliert der sprichwörtliche Kadavergehorsam der Jesuiten viel von dem ihm anhaftenden Geruch des Sodomasochismus und entpuppt sich als unabdingbare Voraussetzung und Garantie der Produktion einer neuen Elite. Die Praktiken der Askese und körperlichen Konzentration sind Teil einer Strategie, die darin besteht „die Differenz zur Natur zu erklären, beziehungsweise durch Einübung und Inkorporierung in Gestalt des Habitus zur zweiten Natur zu machen“ und somit quasi als Lernprozess in der Formierung außergewöhnlicher bzw. distinguiert Menschen dienen¹⁶⁰.

Die Rituale der Illuminaten wurden jedoch bisher nicht zum Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung gemacht, schienen sie doch mit der Vernunftfiktionalität und „politischen Radikalität“ der Illuminaten nicht recht vereinbar und bloß schmückendes Beiwerk zu sein¹⁶¹. Wenn wir aber das Zeremoniell aus Sicht der Moderne als irrationales Akzidens des „Eigentlichen“, der Idee, abtun, dann verstellen wir uns den Blick auf eine wesentliche Eigenschaft des Rituals. Rituale sind in unserem Problemkontext als Formen „sozialer Magie“ (Mauss) zu begreifen, die für Legitimität und Integration des Geheimbundes konstitutiv sind. Darüber hinaus aber ist zu fragen, wie sich die aufgeklärte Kritik am Hofzeremoniell mit dem extremen Ritualismus der Geheimbünde verbinden lässt¹⁶². Einen Erklärungsansatz bietet hier

¹⁵⁶ RIVERA, Kommunikationsstrukturen (wie Anm.146) VII.

¹⁵⁷ Pierre BOURDIEU, Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, 206f.

¹⁵⁸ LOYOLA, Geistliche Übungen (wie Anm. 144) 110.

¹⁵⁹ RIVERA, Kommunikationsstrukturen (wie Anm.146) 4.

¹⁶⁰ Pierre BOURDIEU, Einsetzungsriten, in: DERS., Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien 1990, 84-93, hier 89.

¹⁶¹ Le Forestier liefert eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Rituale und Zeremonien, aber keine Analyse, vgl. LE FORESTIER, Illuminés (wie Anm. 4) 251-292 .

¹⁶² Vgl. die wegweisende Interpretation der freimaurerischen Ritualpraxis bei Norbert SCHINDLER, Freimaurerkultur im 18. Jahrhundert. Zur sozialen Funktion des Geheimwissens in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, in: Robert M. BERDAHL u.a. (Hg.), Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der

Mary Douglas, der zufolge antiritualistische Bewegungen stets neue Rituale schaffen, mit denen sie die alten ersetzen¹⁶³. Jesuiten und Illuminaten geben sich antiritualistisch, konstituieren sich jedoch durch neue auf Verinnerlichung von Basisorientierungen abzielende Rituale (Ausrichtung an der ‚größeren Ehre Gottes‘ bzw. Etablierung einer Vernunftmoral). Die symbolische und theatralische Ausgestaltung der Rituale steigt analog zur Position innerhalb des Gradsystems. Während das Zeremoniell des Minervalgrads beispielsweise relativ schlicht gehalten war und im Ausnahmefall noch nicht einmal die Anwesenheit des Initianten erforderte, ist das Ritual des Priestergrads symbolisch wesentlich aussagekräftiger¹⁶⁴. Begreift man den Illuminatenorden als rationalistisch-revolutionären Geheimbund, bleibt die steigende Komplexität des Ritualsystems unverstänlich; berücksichtigt man jedoch den esoterischen Charakter der Vereinigung, wird die innere Logik des Gradsystems deutlich. Eine ausführliche Untersuchung des rituellen Universums der Illuminaten würde eine eigene Untersuchung erfordern. Im folgenden werde ich mich daher auf die Beschreibung der Aufnahme in den Priestergrad beschränken, der mit der „Anrede“ gleichzeitig einen der Schlüsseltexte des Ordenssystems enthält¹⁶⁵.

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“¹⁶⁶. 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, Schwerdt, Gold, Kostbarkeiten und Fesseln liegen. Zu den Füßen desselben liegen auf einem rothen Kissen die priesterlichen Kleidungsstücke“¹⁶⁷. Ist die Tür geschlossen, ruft man dem Ritter (dem vorangehenden Grad der Maurerklasse) zu: „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 dreymal 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

Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. 1982, 205-262, hier 222-232; zuletzt Kristiane HASSELMANN, Identität – Verwandlung - Darstellung. Das Freimaurer-Ritual als cultural performance (Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 2), Innsbruck 2002.

¹⁶³ Vgl. Mary DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. 1981; Hans Georg SOEFFNER, Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches, in: Ders., Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1995, 102-130.

¹⁶⁴ Die ausführlichste neuere Interpretation der Rituale unternimmt NEUGEBAUER-WÖLK, Die utopische Struktur (wie Anm. 90).

¹⁶⁵ Die Rituale und Grade der sogenannten Kleinen Mysterien sind enthalten in GROLMANN, Die neuesten Arbeiten (wie Anm. 136), vgl auch NEUGEBAUER-WÖLK, Esoterische Bünde (wie Anm. 20), 41f.

¹⁶⁶ Ebd., 8.

¹⁶⁷ Ebd., 8.

befriedigt.“¹⁶⁸ Die Entscheidung des Initianten 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!“¹⁶⁹. 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!“¹⁷⁰. Es folgt die Verlesung der Anrede, bei der sich zwei „Presbyteri“ abwechseln können¹⁷¹. Nach Beendigung der Lesung tritt der Freund des Kandidaten in Priesterkleidung durch eine Hintertür ein¹⁷².

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 „Acolythi“ 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 Ritter¹⁷³. Der Dekan wendet sich zum Kandidaten und spricht mit erhobenen Händen: „Friede sey mit euch!“ Die 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, Hochwürdiger! 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“¹⁷⁴.

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

¹⁶⁸ Ebd., 9.

¹⁶⁹ Ebd., 9f.

¹⁷⁰ Ebd., 10.

¹⁷¹ Abgedruckt ebd., 10-70 unter dem Titel „Unterricht im ersten Zimmer“.

¹⁷² „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.“ (Ebd., 70f.)

¹⁷³ Ebd., 71f.

¹⁷⁴ Ebd., 73.

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“¹⁷⁵. Der Kandidat darf aufstehen, wird umarmt und bekommt eine Abschrift der nachfolgenden Introdution. Schließlich werden ihm die geheimen Erkennungszeichen und das Losungswort des Priestergrads verraten¹⁷⁶. Die Eingliederung in die Ritualgemeinschaft ist damit vollzogen. Der Neuaufgenommene wird vom Introditor 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“ verliest¹⁷⁷. 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!“¹⁷⁸.

Hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung der Rituale gingen die Ansichten Weishaupts und Knigges stark auseinander. Knigge bekennt in seiner Rechtfertigungsschrift: „Ich gestehe übrigens gern, daß meine alten Ideen von Priesterthum und Einweyhung, durch alle meine Ordens-Arbeiten hindurch schimmerten; daß ferner mein sanguinisch, melancholisches Temperament und gewisser Hang zur Schwermuth und Unzufriedenheit mit dieser Welt, mich trieben, mehr Werth auf äußere herzergreifende Gebräuche zu setzen als Leute gutheissen werden, die immer nur aus dem Kopfe handeln, und ihre Vernunft gegen alle sinnlichen Eindrücke zu Hülfe rufen“¹⁷⁹. Weishaupt erscheint dagegen als eher antiritualistisch eingestellt, obwohl auch er sich der Bedeutung der Rituale bewusst war. In der Konzeption des Priestergradrituals orientierte sich Weishaupt offensichtlich am „Rituale Romanum“ von 1614¹⁸⁰. „Ich habe z.B. dieser Tage meine Betrachtungen über die Liturgie der römischen Kirche angestellt und mir daraus die Regeln für die Nothwendigkeit der Zeremonien abstrahiert. Der Urheber davon war sicher kein schlechter Seelenkenner. Nehmen Sie der katholischen Religion die Pracht ihrer Kirchen, die Musik, die besonderen Kleidungen [...], so werden sie sehen, daß alles das, was soviel Aufsehens und Eindruck macht, im Grunde gar nichts ist“¹⁸¹. Er beauftragt daher Zwack und Hertel, „ein Pensum über die Nothwendigkeit und Macht der Ceremonien und Liturgie verfertigen“ zu lassen¹⁸². Eine Gegenüberstellung des ritualistischen Knigge mit dem anti-ritualistischen Weishaupt wäre insofern zu einfach. Weishaupts Kritik an den von Knigge eingeführten Ritualen richtete sich vor allem gegen dessen „Jouer la religion“. Weishaupt hatte ja selber zahlreiche Rituale entwickelt und legte größten Wert auf deren korrekte, d.h. theatralische und beindruckende Ausführung. Er versuchte in den Ritualen eine Form von Theologie zu symbolisieren, die sich aus Elementen des frühen Christentums und verschiedener „Ketzerbewegungen“ zusammensetzte¹⁸³. Knigges Rituale waren ihm zu nah an der

¹⁷⁵ Ebd., 74.

¹⁷⁶ „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“ (ebd., 77).

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 78-105.

¹⁷⁸ Ebd., 105.

¹⁷⁹ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 113.

¹⁸⁰ Vgl. Balthasar FISCHER, Das Rituale Romanum (1614-1964), in: Trierer Theologische Zeitschrift 73 (1964), 257-271.

¹⁸¹ Weishaupt an Hertel und Zwack 27. März 1779, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 319.

¹⁸² Ebd., 320.

¹⁸³ Viele Elemente des Rituals erinnern an die Formen der damaligen Promotionsfeiern, was wenig verwundert, wenn man sich den stark akademisch geprägten Charakter des Ordens vergegenwärtigt, vgl. die Beschreibung einer Ingolstädter Medizinerpromotion bei Karl VON PRANTL, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München. Zur Festfeier ihres vierhundertjährigen Bestehens im Auftrage des akademischen Senats verfasst, München 1872 (Neudruck Aalen 1968), 74f.

herrschenden Doxologie der Kirche. Zudem war Weishaupts Ritualverständnis geprägt von der im 18. Jahrhundert verbreiteten Unterscheidung in eine den Gebildeten vorbehaltene „wahre Religion“ der Vernunft und eine sich in Äußerlichkeiten ergehende Religion des einfachen Volkes. Wenn trotzdem Rituale auch bei ihm eine bedeutsame Rolle spielen, so hatte dies sicherlich mit der unumgänglichen Notwendigkeit der Repräsentation zu tun, wie sie nicht zuletzt in der sensualistischen Zeichen- und Erkenntnistheorie Christian Wolffs vertreten wird¹⁸⁴. Der stufenweise Einsatz von Ritualen erscheint innerhalb dieser Konzeption eher als konsequentes Mittel, die abstrakten Lehren des Ordens zu veranschaulichen, denn als überflüssige Konzession an Äußerlichkeiten.

Die aufwendige Verwendung 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. Die permanente Wiederholung der Rituale schafft im Individuum die Disposition, sich beim nächsten Anruf als Subjekt wiederzuerkennen¹⁸⁵. Zeremonien und Rituale bilden somit trotz unterschiedlicher Interpretation seitens der Teilnehmer auch bei den Illuminaten die materielle Existenzweise der Ordensprogrammatis.

Überdeutlich sind auch erstaunliche Parallelen im Ritual der Illuminaten zu dem von Roland Barthes skizzierten Vorgehen des Ignatius: abschließen, gliedern, ordnen. Die leicht erkennbare Homologie basiert auf der gemeinsamen Typologie des Rituals: die Ordnung des Raumes durch Einrichtung eines abgeschlossenen Bereichs, die Strukturierung der Zeit und die Einordnung des Individuums in den Orden. Entsprechend sieht sich Weishaupt auch ausdrücklich in der Rolle des Ordensgründers, wenn er sich über die fehlende Disziplin seiner Ordensbrüder beklagt: „Haben die ersten Gesellen eines Ignatius, Dominicus, Franciscus ihrem Stifter wohl auch dergleichen Zumuthungen gemacht?“¹⁸⁶.

Die Dialektik von Subjektwerdung und Unterwerfung in Gestalt der Anrufung des Individuums setzt sich fort in die Ambivalenz von Integration und Ausgrenzung. Für Pierre Bourdieu liegt eine wesentliche Funktion des Rituals nicht in der Trennung derjenigen, die es durchlaufen haben von denen die es noch nicht durchlaufen haben sondern von denjenigen, die es auf keinen Fall durchlaufen werden „also die Instituierung oder Setzung einer dauerhaften Unterscheidung zwischen denen, die von diesem Ritus betroffen, und denen, die nicht von ihm betroffen sind“¹⁸⁷. Bourdieu schlägt daher vor, statt von „rites de passage“ besser von „Sanktionierungsriten“, „Legitimierungsriten“ oder „Einsetzungsriten“ im Sinne einer Handlung wie der „Einsetzung eines Erben“ zu sprechen¹⁸⁸. Die Initiation der Illuminaten ist ein solcher Einsetzungsritus. Analog ist die innerhalb des Arkanums geltende Gleichheit nur die Gleichheit der Mitglieder und dient daher als Ausgrenzungsmechanismus und Konstituens von Ungleichheit im Verhältnis zu denen, die niemals Mitglieder werden können, wie z.B. Frauen oder Juden. Nur wer sich zum erlesenen Kreis der Aufgenommenen zählen darf, ist gleich. Die hierarchische Struktur des Ordens bleibt intransparent, d.h. der Bauplan der Maschine bleibt geheim. Die Ordnung, der die ständische Hierarchie ersetzenden Meritokratie bleibt unsichtbar.

Gérard Gayot hat am Beispiel der französischen Freimaurerei auf die Differenz von den aufgeklärten Gleichheitsdiskursen und den neue Ungleichheiten produzierenden Praktiken der

¹⁸⁴ Vgl. dazu André HOLENSTEIN, Huldigung und Herrschaftszeremoniell im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, in: Aufklärung 6 (1992), 21-46, hier 31; Andreas GESTRICH: Höfisches Zeremoniell und sinnliches Volk. Die Rechtfertigung des Hofzeremoniells im 17. und 18. Jahrhundert, in: Jörg Jochen BERNS - Thomas RAHN (Hg.) Zeremoniell als höfische Ästhetik (Frühe Neuzeit 25), Tübingen 1995, 57-73.

¹⁸⁵ Vgl. Louis ALTHUSSER, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg / Berlin 1977, 144ff.

¹⁸⁶ ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 277.

¹⁸⁷ BOURDIEU, Einsetzungsriten (wie Anm. 160) 84.

¹⁸⁸ Vgl. ebd.

Logen hingewiesen¹⁸⁹. Diese Ambivalenz der von den Freimaurern übernommenen Binnenorganisation wird jedoch meist übersehen; statt dessen lobt man die egalitäre Struktur des aber eigentlich in zweifacher Hinsicht Ungleichheit konstituierenden Arkanums. An Stelle umfassender neuer Gleichheit stellt sich also eine neue, offenbar unvermeidbare - weil in der Sache angelegte - Ungleichheit ein. Die Position des Einzelnen innerhalb der (geheimen) Gesellschaft definiert sich nur 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“¹⁹⁰. Die Logen können demnach als „Instanzen des Übergangs“ von ständisch-korporativen zur bürgerlich-individuellen Formen sozialer Ungleichheit beschrieben werden¹⁹¹.

Die Eigenart und Ausformung des Rituals hängt hier eng mit dem in der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft sich abzeichnenden Trend zur Individualisierung zusammen. Dazu gehört im wesentlichen die Beobachtung, dass in den Initiationsriten geheimer Gesellschaften sich alles um den Einzelnen dreht. „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.“¹⁹² Hierbei kann jedoch leicht 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. Der mit dem Heraustreten aus der ständischen Ordnung verbundene Machtverlust wird dabei ausgeglichen durch die mit dem Eintreten in den Orden in Form von sozialem und symbolischem Kapital gewonnene Macht¹⁹³. Bis zur Herausbildung des autonomen bürgerlichen Subjekts, das sich in der Folge durch Geldbesitz konstituiert, war es allerdings noch ein weiter Weg.

V.

Ein besonderer Stellenwert bei der Behandlung von Weishaupts Übersetzung der Strukturelemente des Jesuitenordens in das System des Illuminatenbundes kommt der Relation von Macht und Wissen zu, wie sie sich vor allem in den Formen der Geständnispraktiken manifestiert¹⁹⁴.

Die individualisierende Wirkung der Beichte setzt etwa im 12. Jahrhundert ein, wie sich

¹⁸⁹ „La réception politico-culturelle du concept d'égalité par la franc-maçonnerie française au XVIIIe siècle est caractérisée par la contradiction entre un discours officiel qui s'approprie le langage des Lumières, et des pratiques qui tendent à renforcer l'identité menacée des élites urbaines. L'„égalité“ des textes devient l'inégalité du recrutement, d'où les jeunes gens, les femmes mais surtout les 'couches inférieures' sont écartés. Quand ces barrières sont franchies, le cloisonnement social à l'intérieur des loges demeure un facteur de discrimination“, Gérard GAYOT, War die französische Freimaurerei des 18. Jahrhunderts eine Schule der Gleichheit?, in: Hans Erich BÖDEKER - Etienne FRANÇOIS (Hg.), Aufklärung / Lumières und Politik. Zur politischen Kultur der deutschen und französischen Aufklärung, Leipzig 1996, 235-248, hier 248.

¹⁹⁰ „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.“, Margaret C. JACOB, Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe, Oxford 1992, 9.

¹⁹¹ Vgl. Wolfgang HARDTWIG, Eliteanspruch und Geheimnis in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts, in: Helmut REINALTER, Aufklärung und Geheimgesellschaften. Zur politischen Funktion und Sozialstruktur der Freimaurerlogen im 18. Jahrhundert, München 1989, 63-86, hier 70.

¹⁹² HARDTWIG, Genossenschaft, Sekte, Verein (wie Anm. 128) 318.

¹⁹³ „Unter Ordensbrüdern allein aber verschwindet aller Unterschied des Stands, den man in der bürgerlichen Gesellschaft hat, und gelten bloß allein Alter und Charakter, den man im Orden hat.“, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 12.

¹⁹⁴ Vgl. AGETHEN, Geheimbund und Utopie (wie Anm. 4) 164.

exemplarisch an der Sündenlehre Abälards zeigen lässt¹⁹⁵. Lag der Schwerpunkt bis dahin auf der äußeren Handlung, so wandte man sich nun den Intentionen zu. Dies inauguriert einen Prozess in dem das Individuum zu einer bisher ungekannten „Besinnung auf sich selbst“ zurückgeworfen wird. „Seine innersten Motive werden heilsrelevant, deshalb erforschungsbedürftig. Mit dieser Erhellung des eigenen Motivhaushalts ist aber gerade auch eine Steigerung der Empfindung für die eigene Subjektivität verbunden, die historisch neu ist. Subjektivität ergibt sich also als Folge sozialer Kontrollprozesse“¹⁹⁶. Von zusätzlicher Relevanz für die Institutionalisierung des Geständnisses sind die Anleitungen zur Gewissenserforschung in Form der „Summen“ und Beichtspiegel. Es handelt sich dabei um eine ständespezifisch gegliederte Kasuistik zur Beurteilung der Sünden, eine normative Matrix, die sowohl Frage wie Antwort strukturiert.

Jeder Jesuit sollte mindestens einmal in der Woche beichten. Beim Eintritt in den Orden ist eine Generalbeichte abzulegen, die in bestimmten Abständen wiederholt werden muss. „Und deshalb sollen alle Professoren und formierten Koadjutoren wegen des darin liegenden großen Nutzens, wie im Examen gesagt wurde, einmal im Jahr und sooft sonst es ihrem eigenen Oberen gut schiene, bereit sein, ihm in der Beichte oder unter Geheimnis ihr Gewissen zu eröffnen und bei demjenigen, den an seiner Stelle zu bezeichnen dem Oberen gut schiene, eine Generalbeichte seit der letzten Generalbeichte, die sie abgelegt haben, abzulegen“¹⁹⁷. Die Novizen müssen häufiger beichten: „Sie seien gewohnt, jeden Tag ihre Gewissen zu erforschen und wenigstens alle acht Tage zu beichten und zu kommunizieren, wenn der Obere nicht aus irgendeinem Grund etwas anderes anordnen sollte. Und es gebe einen einzigen Beichtvater für alle, von der Hand dessen, der für die anderen verantwortlich ist“¹⁹⁸. Fremdkontrolle schlägt um in Selbstkontrolle oder wie Norbert Elias formulierte: „Der Kontroll- und Überwachungsapparat in der Gesellschaft entspricht die Kontrollapparatur, die sich im Seelenhaushalt des Individuums herausbildet“¹⁹⁹. Auf diese Weise formiert sich eine Art Geständnishabitus, dem die historische Kontingenz der Regeln verborgen bleibt.

Die ständige Selbstreflexion wirkt dabei gleichzeitig systemstabilisierend und individualisierend, denn das sich den Regeln der Wahrheitsproduktion unterwerfende Individuum erfährt sich reflexiv in Formen der Selbstbeobachtung und Selbstentzifferung. Ungleich anstößiger als die Beichte wirkt in der Wahrnehmung der Außenstehenden die als Denunziantentum gescholtene Praxis der gegenseitigen Beobachtung. „Zum größeren Fortschritt in seinem Geist und besonders zu seiner eigenen größeren Niedrigkeit und Demut frage man ihn, ob er sich damit einverstanden finden werde, daß alle Irrtümer und Fehler und was immer man sonst bei ihm bemerken und erfahren sollte, seinen Oberen von gleich welcher Person, die außerhalb der Beichte davon erführe, mitgeteilt werden. Er selbst und jeder von den anderen soll also damit einverstanden sein, zur Zurechtweisung beizutragen und selbst zurechtgewiesen zu werden, indem einer den anderen mit geschuldeter Liebe und Güte, um einander mehr im Geist zu helfen, offenbart, vor allem, wenn ihn der Obere, der für sie zu größerer Verherrlichung Gottes Sorge trüge, danach fragt.“²⁰⁰ Das relationale Geflecht gegenseitiger Kontrolle führt zu einer steigenden Reflexivität des sich selbst prüfenden und transformierenden Individuums. Die Beichte steigert die Macht des Ordens nach außen (Beichtväter) und nach innen. Dabei gilt natürlich auch im Jesuitenorden das Beichtgeheimnis. General Claudius Aquaviva erließ 1590 eine Bestimmung, die den Oberen verbot, durch die Beichte erworbene Kenntnisse zur

¹⁹⁵ Vgl. Alois HAHN, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), 407-434, hier 408f.

¹⁹⁶ Ebd., 409.

¹⁹⁷ SATZUNGEN A (wie Anm. 71) 539.

¹⁹⁸ SATZUNGEN B (wie Anm. 71) 662.

¹⁹⁹ Norbert ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1976, Bd.2, 327f.

²⁰⁰ SATZUNGEN B (wie Anm. 71) 607.

Ämtervergabe oder ähnlichen Formen der „äußeren Leitung“ zu benutzen²⁰¹. Die Beichte wird von einem eigens eingesetzten Beichtvater abgenommen, der nicht mit dem Oberen identisch sein darf.

Die Praktiken der Selbstthematization sind gleichzeitig mit Mechanismen des Verbergens verbunden: der Beichtvater erfährt die Geheimnisse des Beichtenden, die Beichtinhalte bleiben jedoch nach außen geheim. „Geheimnis und Verhüllung, Selbstkontrolle und Selbsterkenntnis, Verbergen und Offenbaren, Bekennen und Simulieren bzw. Dissimulieren“ erweisen sich laut Alois Hahn als die 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.“²⁰²

Die Beichtpraxis der Jesuiten durchläuft bei den Illuminaten eine Art Verwissenschaftlichungsprozess und wird zu einer Form von „Geständniswissenschaft“. Damit musste sich ihre Effizienz im Vergleich zur Beichte jedoch nicht zwangsläufig steigern. Für Weishaupt ist die größte Wissenschaft für den Menschen „die Menschenkenntnis.“²⁰³ Das anthropologische Interesse der Illuminaten ist eingebettet in die für das 18. Jahrhundert typische Tendenz zur Verwissenschaftlichung der Humanwissenschaften²⁰⁴. Gleichzeitig diente die ‚Wissenschaftlichkeit‘ der „Beobachtenden Vernunft“ als Legitimation der Ausforschung. So rechtfertigte Friedrich Nicolai seinen Beitritt zu den Illuminaten vor allem aus seinem Interesse als „Menschenbeobachter“²⁰⁵.

Für Weishaupt war jedoch nicht nur der Charakter der zukünftigen Illuminaten entscheidend, sondern auch ihre Physiognomien und ihre Körper²⁰⁶. 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 wurden²⁰⁷. „Je detaillierter 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.“²⁰⁸ Darüber hinaus wurden „Conduitelisten“ geführt, in denen die Fortschritte vermerkt wurden. Die zu bezeichnende Eigenschaft erhielt eine Kennziffer, deren Qualität mit einer Anzahl von Strichen notiert wurde, eine Praxis, die deutlich

²⁰¹ Vgl. Art. „Beichtgeheimnis“, in: KOCH, Jesuitenlexikon (wie Anm. 759, 173-175, hier 174).

²⁰² HAHN, Soziologie der Beichte (wie Anm.179) 427, vgl. in diesem Zusammenhang auch Ursula GEITNER, Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert (Communicatio 1), Tübingen 1992.

²⁰³ FABER, Der ächte Illuminat (wie Anm.103) 117. Als Vorbild für Weishaupts „pragmatisch-politische Anthropologie“ diente unter anderem das „Oraculo manual y arte de prudencia“ (1647) des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian, vgl. AGETHEN, Geheimbund und Utopie (wie Anm.4) 210f.

²⁰⁴ Vgl. Werner KRAUS, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung, Frankfurt a. M. / Berlin 1987; Sergio MORAVIA, Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung, Frankfurt a. M. / Berlin 1977.

²⁰⁵ NICOLAI, Öffentliche Erklärung (wie Anm. 27) 13.

²⁰⁶ „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 (wie Anm.17) 237f. In diesem Zusammenhang ist auch das Werben um Lavater zu verstehen.

²⁰⁷ Vgl. die Tabellen in FABER, Der ächte Illuminat (wie Anm. 103) 17 und die im Anhang der ORIGINALSCHRIFTEN abgedruckten Tabellen.

²⁰⁸ VON GROLMANN, Die neuesten Arbeiten (wie Anm. 136) 163.

an die Erforschung der Fortschritte innerhalb der Exerzitien erinnert²⁰⁹.

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“²¹⁰. In Diderots Artikel über die Jesuiten in der Encyclopédie heisst es: „Mais un article bizarre du régime de la compagnie de Jésus, c’est que les hommes qui la composent sont tous rendus par serment espions & délateurs les uns des autres“²¹¹. Eine Äußerung Weishaupts bezüglich des Minervalgrads liest sich wie eine Übersetzung: „In der nächsten Klasse, dächte ich also, eine Art von gelehrter Academie zu errichten: in solcher wird gearbeitet, an Charakteren, historischen und lebenden, Studium der Alten, Beobachtungsgeist, Abhandlungen, Preisfragen, und in specie mache ich darinnen jeden zum Spion des anderen und aller“²¹².

Dem Grad des Großen Illuminaten obliegt es laut Knigge, „nach und nach eine sichre Semiotic der Seele aus[zu]arbeiten“²¹³. Wichtigstes Mittel zur Erforschung jener Semiotik der Seele waren die sogenannten Quibus-licet-Briefe, eine Form von monatlichem Bericht, der dem Provinzialkollegium unter der Aufschrift Quibus-Licet, dem Provinzial als Soli und dem General als Primo einzusenden war. Dabei weiß niemand ausser dem Einsendenden und den Obern „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.“²¹⁴ Die Quibus-licet werden vom zuständigen Oberen mit einem sogenannten „Reprochenzettel“ beantwortet²¹⁵. Die Beichtväter sind bekannt, die Empfänger der Quibus-licet-Briefchen nicht; genau wie das Gradsystem bleibt auch die Identität der Oberen intransparent. Denn diese haben „dabey mehrere Gelegenheit zu beobachten, und also unvermerkt die Leute desto sicherer kennen zu lernen“²¹⁶. 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“²¹⁷.

Das Bekenntnis der Vorurteile gestaltet sich als asymmetrische Machtbeziehung zwischen einer gestehenden Person und einem virtuellen Gegenüber. Weishaupt bleibt unsichtbar wie der Gefängniswärter in der ‚panoptischen Maschine‘ Foucaults²¹⁸. Man fühlt sich an Benthams ‚Panopticon‘ oder Kafkas Romane erinnert. Die Geständnispraxis wird anonymisiert und scheinbar objektiviert. In Analogie zu der These von Rudolf Vierhaus, die Freimaurerei bilde ein Modell der bürgerlichen Gesellschaft, ließe sich der Illuminatenorden etwas überspitzt als

²⁰⁹ Vgl. AGETHEN, Geheimbund und Utopie, (wie Anm. 4)195.

²¹⁰ Bericht von Vitus Renner, zitiert nach ENGEL, Illuminaten (wie Anm. 29) 296-303, hier 299f.

²¹¹ DIDEROT, Jésuite (wie Anm. 58) 513.

²¹² Weishaupt an Zwack 10.3.1778, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 216.

²¹³ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 93.

²¹⁴ Sulpitius COSANDEY - Vitus RENNER - Joseph UTZSCHNEIDER, Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend, München 1786, 9f.

²¹⁵ Vgl. Epictets (=Johann Friedrich Mieg) Bericht über Albanien (= die Mainzischen Länder), in: NACHTRAG (wie Anm. 17) 172f.

²¹⁶ WEISHAUPT, Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten, (wie Anm. 34) 133.

²¹⁷ ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 216.

²¹⁸ „Denn die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz ‚hält‘ das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher. In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt, sondern eine Maschinerie, die funktioniert.“, FOUCAULT, Überwachen und Strafen (wie Anm.118) 228f.

Modell der Disziplinargesellschaft bezeichnen²¹⁹.

Die Homologie der Geständnispraktiken reflektiert sich auch in der Wahrnehmung anderer Illuminaten: „Da ferner sein practisches Studium der Menschen blos auf die genaue Kenntniß der Verfassung des Jesuiter-Ordens und der Art, wie diese Väter mit ihren Kindern verfahren, beruhte; so war die herrschende Idee: sich der nemlichen Mittel zum Guten zu bedienen, welche jener Orden zu bösen Zwecken anwendete, sein Lieblingsgedanke“²²⁰. Auch Karl Friedrich Bahrdt wollte sich die Beichtpraxis der Jesuiten für seine ‘Deutsche Union’ zunutze machen²²¹. Er schrieb im September 1787 an Weishaupt: „Die Macht muß ungefähr dieselbe seyn, wie sie ehemals die Jesuiten als Beichtväter hatten: nur muß sie aus einer edleren Art erworben und gewissenhafter gebraucht werden. Sie muß also in den Händen derjenigen Mitglieder seyn, welche Seelengröße genug besitzen um, mit Aufopferung und Verleugnung ihres eigenen Vortheils, Ehre, pp nur für Gottes Werk - ganz wie Jesus zu wirken und nichts als das Beste der Menschheit zu ihrem Augenmerk zu haben“²²².

In der Entwicklung seiner „Mikrophysik der Macht“ (Foucault) bezieht sich Weishaupt immer wieder auf die Jesuiten: „Die Operation und Manipulation verstehe ich besser, als irgend einer im Orden. Ihr Herren seht nur auf das Große, und verachtet zu sehr die kleinen Nuancen. O, davon hängt alles ab. Ich studiere jeden Blick und Tritt, ob ich dabey gewinne oder verliere, und richte auch meine Leute darauf ab, daß sie auf meinen Wink gehen, und mir, ohne daß ich rede, die Ordre im Gesicht lesen. Niemand hat dies besser gewußt als die Jesuiten“²²³. Gerade die nonverbale Kommunikation spielt also eine wichtige Rolle, denn Weishaupt wußte, dass man „auch ohne Wort und Schrift befehlen“ kann²²⁴. Sein Ziel war es, dass alle „von einem Geist beseelt“ seien („ut sit unus spiritus“)²²⁵. Dazu brauchte es jedoch Zeit: „Diese Stärke des Geistes soll den Leuten eigen werden, die Seele vorbereitet, grosse Entschlüsse zu fassen; und um große Vorhaben auszuführen, sollen sie belehrt werden, daß Zeit, Mühe, Arbeit und viel Unangenehmes zu überstehen sey. Führen sie Beyspiele vom Jesuiten-Orden an, wie lang einer warten mußte, um Einsicht zu erhalten. Sagen sie, alle Mitglieder müßten nach und nach auf einerley Gedenkungsart geführt werden, das sey ein Werk der Zeit ec. ec.“²²⁶.

VI.

Wesentlich für die Effektivität und Produktivität der Orden ist das perfekte Zusammenspiel von Teil und Ganzem, dem Körper des einzelnen und dem Körper der Gesellschaft²²⁷. Garant für das gleiche „Funktionieren“ von individuellem und kollektivem Körper ist dabei die Idee des Gehorsams²²⁸. Subordination und Gehorsam gehören zu den Hauptcharakteristika beider Orden.

²¹⁹ Vgl. ähnlich AGETHEN, Geheimbund und Utopie (wie Anm. 4) 300f.

²²⁰ KNIGGE, Philos Endliche Erklärung (wie Anm. 47) 60ff.

²²¹ Vgl. zur „Union“ Agatha KOBUCH, Die deutsche Union. Radikale Spätaufklärung und Illuminatismus am Vorabend der französischen Revolution, in: Reiner GROSS - Agatha KOBUCH (Hg.), Beiträge zur Archivwissenschaft und Geschichtsforschung, Weimar 1977, 277-289; Günter MÜHLPFORDT, Europapolitik im Duodezformat. Die internationale Geheimgesellschaft „Union“ – ein radikalaufklärerischer Bund der Intelligenz (1786-1796), in: REINALTER, Freimaurer und Geheimbünde (wie Anm. 98) 319-364.

²²² Brief von Karl Friedrich Bahrdt an Weishaupt vom 2. Sept. 1787, zitiert nach Adolf ROSSBERG, Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution (Quellen und Darstellungen zur Freimaurerfrage 2), Berlin 1942, 90.

²²³ NACHTRAG (wie Anm. 17) 62.

²²⁴ Ebd., 63.

²²⁵ Vgl. ebd. 64. „Damit alle Mitglieder von einem Geist beseelt werden, und unter ihnen ein Verstand, und ein Wille werde, so sind ihnen auch gewisse Bücher vorgeschrieben, welche sie lesen, und aus welchen sie sich bilden können.“, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 32.

²²⁶ Ebd., 336.

²²⁷ Zur politischen Körpermetaphorik vgl. Gerhard DOHRN VAN ROSSUM, Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache, Diss. (masch.), Bielefeld 1977.

²²⁸ Vgl. Kurt Dietrich SCHMIDT, Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola, Göttingen 1935.

Die Idee, genauer das Gelübde, des Gehorsams als einer der sogenannten drei evangelischen Räte (Armut, Keuschheit, Gehorsam) ist grundsätzlich in allen katholischen Orden anzutreffen. Ignatius betont aber, dass die Jesuiten sich besonders durch ihren Gehorsam auszeichnen sollen. In diesem Punkt müssen sie die anderen Orden übertreffen und daran erkennbar sein²²⁹. Die an das cartesianische Cogito gemahnende Formel „Deus est, ergo oboedio“ verweist auf den theologischen Ursprung der Gehorsamsidee²³⁰. Entscheidend für die Legitimation des Gehorsams ist, dass er Gott geleistet wird, nicht dem Oberen; der Obere ist nur Stellvertreter Gottes. „Alle sollen sich sehr darauf einstellen, ihn [den Gehorsam] zu beobachten und sich in ihm auszuzeichnen, nicht nur in den verpflichtenden Dingen, sondern auch in den übrigen, selbst wenn man nur das Anzeichen des Willens des Oberen sähe ohne einen ausdrücklichen Befehl, indem man Gott unseren Schöpfer und Herrn vor Augen hat, um dessentwillen der Gehorsam geleistet wird.“²³¹ Aber was ist der Wille Gottes? Eine Antwort auf diese Frage ist für Ignatius nicht in passiver Kontemplation zu finden. So erscheint auch das Gebet um Erleuchtung eher als Ausnahme. Den Königsweg sieht Ignatius in der Introspektion, dem Prüfen des eigenen Gewissens. Dazu dient die „Unterscheidung der Geister“ den Exerzitien. Sollte die Seele sich dennoch nicht entscheiden können, welcher Weg der richtige ist, kann sie sich „an die sichtbaren Vertreter Gottes auf Erden wenden, vor allem an den Papst“²³². Die Idee des Gehorsams ist also das in letzter Instanz entscheidende Strukturprinzip des Ordens, das sich vom Novizen bis zum Pater General ununterbrochen durchhält²³³. In einem Brief vom 26. März 1553 beschreibt Ignatius drei Phasen des Gehorsams. Die erste Stufe des Gehorsams besteht „in der Ausführung des Gebotenen“²³⁴. Ziel der zweiten Stufe ist es, „sich den Willen des Oberen zu eigen zu machen, so daß nicht nur im Effekt die Ausführung, sondern im Affekt Übereinstimmung besteht, indem man ein und dasselbe will und nicht will, [...] ja sich des eigenen Willens zu entkleiden und den göttlichen, der durch ihn gedeutet wird, anzuziehen“²³⁵. In der höchsten Stufe hat man „über den Willen hinaus den Verstand anzubieten; [...] Man hat nicht nur einen einzigen Willen, sondern auch ein und dasselbe Meinen mit dem Oberen, indem man das eigene Urteil dem seinen unterwirft, soweit der andächtige Wille den Verstand neigen kann“²³⁶. Wichtigste Voraussetzung für den absoluten Gehorsam ist die völlige Indifferenz, d.h. die Aufgabe des eigenen Willens und notfalls das sacrificium intellectus.

Das gemeinsame Ziel aller christlichen „Prüf-, Beicht-, Lenkungs- und Gehorsamstechniken“ lässt sich mit Michel Foucault darin begreifen die „Individuen zu veranlassen, ihr eigenes Absterben von dieser Welt zu betreiben“²³⁷. Sie bilden eine Art „alltäglichen Tod“. Nirgendwo kommt das besser zum Ausdruck als in des Ignatius berühmter Rede vom Kadavergehorsam: „Wir sollen überzeugt sein, daß alles gerecht ist, und in blindem Gehorsam all unser entgegengesetztes Meinen und Urteil in allen Dingen verleugnen, die der Obere anordnet, wo sich nicht - wie gesagt - bestimmen lässt, daß irgendein Anschein von Sünde besteht. Wir sollen uns dessen bewusst sein, daß ein jeder von denen, die im Gehorsam leben, sich von der göttlichen Vorsehung mittels des Oberen führen und leiten lassen muß, als sei er ein toter Körper („perinde ac si cadaver esset“), der sich wohin auch immer bringen und auf welche Weise auch immer behandeln lässt, oder wie ein Stab eines alten Mannes, der dient, wo und wozu auch

²²⁹ Vgl. den Brief des Ignatius an die Mitbrüder in Portugal vom 26.3.1553, in: Werke, Bd.1, Briefe und Unterweisungen, 458-469, hier 460.

²³⁰ Vgl. Alain GUILLERMOU, Ignatius von Loyola, 3. Aufl. Reinbek bei Hamburg 1993, 58.

²³¹ SATZUNGEN B (wie Anm. 71) 739.

²³² Ebd., 59.

²³³ Vgl. LOYOLA, Brief an die Mitbrüder in Portugal (wie Anm. 229) 468.

²³⁴ Ebd., 461.

²³⁵ Ebd., 461f.

²³⁶ Ebd., 463.

²³⁷ Michel FOUCAULT, Omnes et Singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Joseph VOGL (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt a. M. 1994, 65-93, 78. Vgl. auch den Art. „Abtötung“, in: LThK, Bd.1. Freiburg 1957, 95f.

immer ihn der benutzen will, der ihn in der Hand hält“²³⁸. Die Funktionsweise des Jesuitenordens zeigt dabei, dass die Disziplinierung nicht nur repressiv, sondern auch produktiv wirkt. Sie steigert einerseits die Handlungsfähigkeit des Ordens, beispielsweise in der Anpassung an fremde Kulturen und andererseits die intellektuelle Leistung des Einzelnen. Bedingung dafür ist, „daß der Obere volle Kenntnis habe von den Neigungen und Bewegungen derer, für die er verantwortlich ist, sowie zu welchen Fehlern oder Sünden sie mehr bewegt und geneigt waren oder sind, um sie dementsprechend besser auszurichten, ohne sie außerhalb ihres Maßes in größere Gefahren oder Mühen zu bringen, als sie in unserem Herrn liebevoll tragen könnten. Auch kann so der Obere unter Geheimhaltung des Gehörten besser das anordnen und vorsehen, was für den gesamten Leib der Gesellschaft angebracht ist“²³⁹.

Fasziniert vom reibungslosen Gehorsam beschreibt Weishaupt die Funktionsweise des Geheimbunds mit der Metapher der Maschine²⁴⁰. So lobt er etwa das maschinenmäßige Funktionieren der Mitglieder: „Ihre Genauigkeit in Verfolgung ihrer neuen Pflichten ist äußerst, und sie lassen sich, so zu sagen maschinenmäßig dirigieren“²⁴¹. Das wird auch Knigge bewusst, der schließlich resigniert feststellt: „Ich habe mich zu einer Maschine der Tyranney brauchen lassen“²⁴².

Die Verwendung der Metapher Maschine verweist dabei einerseits auf den Kontext des französischen Materialismus und seine Beschreibung des Menschen als Maschine (Lametrie) und andererseits auf die Konzeption des „Staats als Maschine“ (Hobbes)²⁴³. Helvetius geht von einer Identität des menschlichen Wesens aus, die den Menschen durch Erziehung bzw. Konditionierung form- und beherrschbar macht²⁴⁴. „Wenn man aber die menschliche Puppe führen will, muß man die Fäden kennen, die sie bewegen.“²⁴⁵ Ist der Mechanismus, nach dem die Menschen funktionieren einmal durchschaut, lassen sie sich wie „Marionetten“ dirigieren. Auch Helvétius bewunderte die Organisationsstruktur des Jesuitenordens: „Man nenne mir eine Regierung, in der das Interesse des Oberhauptes und das der Mitglieder so sehr aufeinander verwiesen und so eng miteinander verbunden sind! Man wundere sich daher nicht, daß die Gesellschaft in so kurzer Zeit mit offensichtlich so schwachen Mitteln einen so hohen Grad von Macht erreicht hat. Ihre Macht war die Folge ihrer Regierungsform. [...] Das wirkliche Verbrechen der Jesuiten war die Vorzüglichkeit ihrer Regierung“²⁴⁶. Auch Knigge äußert in diesem Zusammenhang Bewunderung für die „Regierungsform“ der Jesuiten: „Um aber die Leute dahin zu bringen, nach den ehrgeizigen Absichten des Generals, alles ohne Murren und Verwirrung aufs pünctlichste zu unternehmen, was ihnen befohlen wurde, war es nöthig die Mitglieder also abzurichten, daß sie alle vollkommen harmonisierende Glieder Eines Cörpers ausmachten. Zu diesem Endzwecke mußte man sie zuerst kennen lernen. Dazu dienten dann die

²³⁸ SATZUNGEN B (wie Anm. 71) 740.

²³⁹ Ebd., 614.

²⁴⁰ Vgl. zum folgenden auch AGETHEN, Geheimbund und Utopie (wie Anm. 4) 213f. Weishaupt gebraucht die Begriffe Körper und Maschine oft synonym zur Beschreibung des Ordens: „Ich studiere Tag und Nacht, aus dem kleinsten Vortheil zu ziehen, um diesem Körper seine Stärke zu geben.“ Dabei verstehe keiner wie er die Kunst, „die kleinsten Umstände zu nützen, und die Mängel und Gebrechen einer derley künstlichen Maschine zu übersehen“, NACHTRAG (wie Anm.17) 33, vgl. zum Begriff Maschine auch ebd., 113, 120, 199.

²⁴¹ ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 257.

²⁴² NACHTRAG (wie Anm.17) 117.

²⁴³ Vgl. Barbara STOLLBERG-RLINGER, Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats, Berlin 1986. Die Idee, den menschlichen Körper als Maschine zu begreifen, ist vor allem mit dem Namen La Mettrie verknüpft. (vgl., Julien Offray de LA METTRIE: L’homme machine / Die Maschine Mensch. Übersetzt und Herausgegeben von Claudia BECKER, Hamburg 1990). Wie Alex Sutter dargestellt hat, wurde La Mettrie jedoch oft zu Unrecht zum Theoretiker der Dressur stilisiert (so auch von Foucault), vgl. Alex SUTTER, Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, LaMettrie und Kant, Frankfurt a. M. 1988, 145f.

²⁴⁴ Claude Adrien HELVÉTIUS, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung (1773), Frankfurt a. M. 1972, 198.

²⁴⁵ Ebd., 37.

²⁴⁶ HELVÉTIUS, Vom Menschen (wie Anm. 244) 355f.

Classen, in welche die Gesellschaft getheilt war, die Probe-Jahre, die Controlle welche Einer über den Anderen führen mußte, denn sie waren stets Spionen untereinander“²⁴⁷.

Indem die Idee der Maschine sowohl auf den einzelnen Menschen als auch auf soziale Formationen Anwendung findet, wächst ihr eine handlungstheoretische Scharnierfunktion zu. Das Individuum wie der Staat funktionieren gleichsam wie eine Maschine und sind folglich auch so zu steuern. Die Metapher des „Staats als Maschine“ eröffnet damit einen Zugang zur zeitgenössischen Wahrnehmung jener Dialektik der Aufklärung zwischen „Rationalität als Mittel der Herrschaft und Rationalität als Mittel zu deren Kritik“²⁴⁸. Die Staatsmaschine ist ihrer Genese nach eine „mechanistische Modifikation“ des politischen Körpers, die die „Priorität des Ganzen vor den Teilen“ postuliert²⁴⁹. Daher lag es nahe, das Modell der Maschine auch auf den „Staat im Staate“ anzuwenden. Heinrich Gottfried Bretschneider formulierte 1786: „Ich betrachte die Freimaurerei bloß als Gesellschaft, und zwar so, wie sie da ist. [...] Ich sehe die Gesellschaft als eine Maschine an, die nur alsdenn vollkommen ist, wenn alle Glieder, und Triebfedern derselben, in der höchst möglichen Uibereinstimmung sind, und wenn das Ganze durch innere Harmonie in Bewegung bleibt, ohne Rücksicht auf das Verdienst der jederzeitigen Vorgesetzten“²⁵⁰.

Die mechanistische Modifikation des politischen Körpers zur Maschine findet ihren Ausdruck in Weishaupts Prinzipien geheimer Politik. Die Gesellschaft, als deren Teil sich Weishaupt begreift wird zum alleinigen Zweck, auf den sich sämtliches Handeln ausrichtet²⁵¹. Weishaupt selbst macht dabei die Nähe zur mechanistischen Ideologie des aufgeklärten Absolutismus deutlich: „Es ist wahr, ich herrsche, aber weil es so sein muß, weil das Gebäude sonst nicht zustand kommt, solange meine Herrschsucht bloß fordert, was unser Gebäude und Zweck mit sich bringt, so kann sich niemand darüber beklagen; denn wenn ich es nicht täte, so müßte es doch ein anderer tun. Mein herrschen also, solange es unschädlich ist, die Maschin in Gang zu halten und bloß allein darauf gerichtet ist, kann niemand mißbilligen. [...] Ich bin genöthigt, alles durch 5 oder 6 Personen zu thun. Diese sind also die Herrschenden, ich der Arbeiter, und ich verlange nur Versicherung, daß nach der Vorschrift gearbeitet werde. [...] In Rücksicht des Ordens ist solcher allein Herr, wir alle sind die Diener unseres Zwecks, ich bin der erste Diener; denn ich arbeite für euch alle“²⁵². Um sich angesichts des perfekten Automatismus der Maschine nicht tendenziell selbst zu eliminieren, muss der Erbauer der Maschine seiner Herrschaftsposition besondere Legitimität verleihen²⁵³. Die Legitimation des Gehorsams basiert dabei vor allem auf dem (geheimen) Wissensvorsprung der Ordensoberen²⁵⁴. Bedingung einer funktionierenden „Maschine“ ist die Verinnerlichung der äußeren Zwänge, so „daß jeder ohne Zwang aus der inneren Überzeugung, daß nur Tugend Glück gewähren könne, der Tugend treu bliebe“²⁵⁵.

Die Homologie zwischen Körper- und Maschinenmetaphorik besteht hier im Transfer vom Organischen ins Mechanische, wobei das Funktionieren beider Systeme vom gehorsamen Ineinandergreifen all ihrer Teile abhängt oder besser noch, in Anlehnung an die heute

²⁴⁷ KNIGGE, Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosenkreutzer (wie Anm. 57) 30.

²⁴⁸ STOLLBERG-RILINGER, Der Staat als Maschine (wie Anm. 243) 19.

²⁴⁹ Ebd., 36, 38.

²⁵⁰ Heinrich Gottfried BRETSCHNEIDER, Beiträge zur philosophischen Geschichte der heutigen geheimen Gesellschaften, o.O. 1786, 32f.

²⁵¹ WEISHAUP, Apologie des Missvergnügens (wie Anm. 131) 297.

²⁵² Brief Weishaupts an Zwack vom 13. November 1778, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm. 17) 269-273, hier 270f.

²⁵³ Vgl. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Der Staat - eine Maschine?, in: Der blaue Reiter 7 (1998), 58-61, hier 60. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Bodes Äußerung gegenüber Miegl: „Ich darf eine Maschine, auch wenn ich sie auf meine Kosten erbauet, und selbst erfunden, nicht mehr nach eignem Gefallen zerstören: so bald ich ihren Gebrauch auch anderen erlaubt oder mitgeteilt habe.“, BODE, Journal (wie Anm. 53) 221.

²⁵⁴ „Befehle der Oberen haben allzeit die Vermuthung vor sich, dass sie zum Zweck führen; denn Obere sehen weiter, tiefer in die Systeme ein, und darum, und aus keiner anderen Ursache sind sie Obere. [...] Da wird Biagsamkeit und Folgeleistung zur Schuldigkeit, und selbst zur Dankbarkeit; keiner wird sich also weigern dem zu folgen, der für sein Bestes arbeitet“, ORIGINALSCHRIFTEN (wie Anm.17) 28 und 34.

²⁵⁵ KNIGGE, Philos endliche Erklärung (wie Anm. 47) 110.

erfolgreichste Maschine: höchstes Ziel ist die fehlerfreie Ausführung des eingegebenen Programms.

VII.

Gemeinsam ist Jesuiten und Illuminaten die Hinwendung zur sozialen Praxis und die Einsicht in die Notwendigkeit, Maximen und Ideen eine materielle Existenz in Form von Praktiken und Ritualen zu sichern. Das weltliche Engagement des Jesuitenordens verhält sich dabei zur monastischen Kontemplation wie der Versuch der Illuminaten, die Ideen der Aufklärer in die politische Praxis umzusetzen, zur tendenziell apolitischen Haltung der Freimaurer.

Das beherrschende Problem sowohl für Jesuiten als auch für Illuminaten ist das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum, Teil und Ganzem, Freiheit und Unterwerfung. Die Metaphorik von Maschine und Körper symbolisiert die verschiedenen Strategien ihrer Vermittlung. Allerdings lassen sich auch deutliche Unterschiede erkennen. Vor allem der Vergleich der Rituale hat gezeigt, dass die Exerzitien von erheblich anderer persuasiver und integrativer Kraft sind als das relativ äußerliche Logenzeremoniell des Illuminatenordens. Der Eindruck der Äußerlichkeit verweist auf etwas tiefer Liegendes, die mangelnde Feinabstimmung zwischen ideeller und materieller Existenzform der Weltanschauung der Illuminaten. Während bei den Jesuiten die Exerzitien eine über Jahrhunderte geübte, detailliert ausgearbeitete und kleinschrittig umgesetzte Praxis darstellen, dürfte die homologe Struktur bei den Illuminaten bestenfalls eine sporadisch etablierte, nicht systematisch und flächendeckend installierte Initiationsphase gewesen sein, die ihren höchsten Differenzierungsgrad im punktuell gefeierten Zeremoniell und nicht in einer kontinuierlich geübten Praxis erreichte. Die habitusformierende Kraft des Jesuitenordens ist daher wesentlich stärker als die des Illuminatenordens. Weishaupt möchte zwar nachahmen, es gelingt ihm aber höchstens eine äußere Nachbildung ohne „Seele“. Der Illuminatenorden bleibt daher von einer praktisch nicht vermittelten Differenz zwischen der Indienstnahme der Sprache der Aufklärung und den Praktiken der Subjektivierung geprägt²⁵⁶.

Die Gründung des Illuminatenordens erfolgte vor dem Hintergrund der Konflikte zwischen Ex-Jesuiten und Reformkräften²⁵⁷. 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 ein Wille zur Macht. Weishaupt war fest von der Macht der gegnerischen ‚Waffen‘ überzeugt. Die Aneignung und Amalgamierung maurerischer und jesuitischer Assoziationsformen konnte insofern als eine erfolversprechende Taktik erscheinen. Die Inkompatibilität von Weishaupts jesuitisch geprägtem Habitus und dem Denken durch maurerische Ideale geprägter anderer Illuminaten (Knigge, Bode) führte jedoch letztlich zum Scheitern. Sein Habitus lässt sich als Form des sogenannten Hysteresis-Effekts (Bourdieu) kennzeichnen, der eine Situation beschreibt in der die primäre Konditionierung durch den Sozialisationsprozess auch unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen tendenziell dominant bleibt²⁵⁸.

Die strukturellen Homologien mit dem Jesuitenorden erwiesen sich dabei für die Geschichte des Illuminatenordens letztlich in zwei Richtungen als äußerst folgenreich: Einerseits trugen sie zu einem inneren Auflösungsprozess des Illuminatenordens bei, da dessen Mitglieder mehrheitlich an die ‚egalitären‘ Kommunikationsformen der Freimaurerei gewohnt waren oder

²⁵⁶ Zum Zusammenhang spätaufklärerischer Gelehrtenkultur und Subjektbildung vgl. Friedrich KITTLER, *Das Subjekt als Beamter*, in: Manfred FRANK - Gérard RAULET - Willem VAN REIJEN (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M. 1988, 401-420.

²⁵⁷ „Der Illuminatismus sollte die Jesuiten aus dem Sattel heben. Er sollte den Jesuitismus ersetzen – übertreffen. Daher die Ähnlichkeit, welche sich zwischen beiden Systemen findet“, Ludwig WEKHERLIN [Hg.], *Hyperboreische Briefe*, 2 (1788), 265.

²⁵⁸ Vgl. AGETHEN, *Geheimbund und Utopie* (wie Anm. 4) 189. Zum Begriff des „Hysteresiseffektes“ vgl. Pierre BOURDIEU, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1976, 168.

diese zumindest sich anzueignen hofften. Gerade die mit der sich formierenden ‚rasonierenden‘ bürgerlichen Öffentlichkeit gewonnenen Freiheiten kommunikativen Handelns wollte man nicht wieder aufgeben. Die Mitglieder des Illuminatenordens waren nicht bereit, die Grundbedingungen des jesuitischen Ordenssystems, interessenlose Indifferenz und bedingungslose Subordination, zu akzeptieren. Ohne einen eigenständigen religiösen Überbau auf der einen Seite und eine durch permanente Selbstdisziplinierung und laufend durchgeführte Übungen dauerhaft gesicherte Basis auf der anderen Seite musste Weishaupts Feindimitationsstrategie jedoch scheitern. Es war, wie Norbert Schindler treffend bemerkt, „der Fehler in Weishaupts Rechnung, nicht begreifen zu können, daß das, was seine ‚Maschine‘ produzierte, schließlich deren eigene Konstruktion außer Kraft setzen mußte; ein Fehler allerdings, der weniger dem Kalkulierenden als der Logik seines Kalküls zuzuschreiben ist“²⁵⁹. Andererseits erschien die an den Jesuiten orientierte und um Imitation bemühte Binnenstruktur des Illuminatenordens in der Außenwahrnehmung der Zeitgenossen, denen der Unterschied zwischen strukturellen Homologien und Analogien verborgen blieb, als sein Hauptcharakteristikum und führte so zu einer Mythenbildung, deren Wirkmächtigkeit die des Ordens bei weitem übertraf²⁶⁰.

Erschienen in: Zeitschrift für Internationale Freimaurerforschung 10 (2003) S. 11-63.

²⁵⁹ SCHINDLER, Geheimbund der Illuminaten (wie Anm. 98) 302.

²⁶⁰ Vgl. Christoph HIPPCHEM, Zwischen Verschwörung und Verbot. Der Illuminatenorden im Spiegel deutscher Publizistik (1776-1800), Köln / Weimar / Wien 1998, 151ff. Insofern ist Roberts These zuzustimmen, dass der Mythos der geheimen Gesellschaften eine ebenso große Bedeutung besaß wie ihre reale Existenz, vgl. John M. ROBERTS, The Mythology of the Secret Societies, London 1972, 118-145.