

Zwischen Katechismus und Parteidokument: Eine Genregeschichte von *Religion* und *Politik* im frühen 19. Jahrhundert

Anja Kirsch

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

In den 1830er und 1840er Jahren formierten sich europaweit Protestbewegungen, deren politische Forderungen eng mit der Frage nach der gerechten zukünftigen Gesellschaft verknüpft waren. Religionsgeschichtlich greifbar wurde dieser sozialutopische Diskurs in den Profildiskussionen der in dem revolutionären Klima entstehenden frühsozialistischen Bewegung/en. Ihre Programmdokumente verhandelten sowohl die Grundlegung der zukünftigen Gesellschaft als auch das Wesen der neuen Bewegung. Gestritten wurde im Format des Katechismus. Dieser Artikel untersucht die Kommunikationskreisläufe von über 40 Katechismen und Glaubensbekenntnissen aus Frankreich, dem Vereinigten Königreich, den Staaten des Deutschen Bundes sowie der Schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrem sozial- und kulturhistorischen Kontext. Mittels polizeilicher Verhörprotokolle, Kongressmitschriften und Rundschreiben, Korrespondenzen, persönlicher Briefe und Erinnerungen von Beteiligten wird nachgezeichnet, wie die Religionsfrage ins Zentrum der frühsozialistischen Identitätsdebatte rückte. Im Zuge dieser Debatte begann sich die Verhältnisbestimmung von Christentum und Kommunismus als Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zu konturieren, ohne dass dabei scharfe Grenzen gezogen wurden. Die Analyse zeigt auf, wie Alltagsunterscheidungen, wahrgenommene Uneindeutigkeiten des katechetischen Formats sowie ein aufkommender Genrezweifel die moderne Differenzierung von Religion und Politik präfigurierten. Anschließend an religionswissenschaftliche Forschungen zu *Säkularität* wird hier ein Zugang zu vorbegrifflich bleibenden Differenzierungen entwickelt, der die epistemologischen Voraussetzungen expliziter Grenzziehungspraktiken untersucht.

Korrespondierende Autorin: Anja Kirsch, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU).
Um diesen Artikel zu zitieren: Kirsch, Anja. 2025. „Zwischen Katechismus und Parteidokument: Eine Genregeschichte von *Religion* und *Politik* im frühen 19. Jahrhundert.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 29-114. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8895.

 Lizenz durch **ARGOS** und die Autorin. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Inhaltsübersicht

1. Einleitung

Verunsicherungen im epistemologischen Gefüge und Verdachtsfälle von Religion: zur Methodik

Leseorientierung

2. Vorgeschichte: Der Katechismus wird zum Genre des politischen Diskurses

3. Eine Reformbewegung internationalisiert sich im katechetischen Format

Kommunikationskreisläufe französischer Katechismen: Übersetzungskulturen von Religion im politischen Radikalenmilieu

Ein Blick auf England: Der Katechismus als Medium der Religionskritik - die Aufklärungskampagne des Sozialreformers und Religionskritikers Robert Owen

Funktionswandel: Vom Instrument der Sozialreform zum Programmdokument

4. Frühsozialistische Identitätsdebatten im Medium des Katechismus

Programmdiskussionen frühsozialistischer Geheimbünde: Zwischen biblischer Sprache und ökonomischer Gesellschaftsanalyse

Die Debatte um eine Programmschrift im Bund der Gerechtigkeit

Die Religion „benützen, um die Menschheit zu befreien“: Wilhelm Weitlings Grundlegung des Kommunismus

Der Katechismus wird „kommunistisch“

Richtungsdiskussionen in Rundschreiben und auf Kongressen: Der Bund der Kommunisten definiert sein Verhältnis zur „religiösen Partei“

Intrigen, Friedrich Engels' Unbehagen und die Umbenennung von Glaubensbekenntnis in Manifest

Realpolitische Umbrüche: Vom Manifest zum Forderungskatalog

5. Konklusion: Spuren einer Domänenbildung

Ergebnissicherung: Vom Katechismus zum Aktionsprogramm - zur Rekonstruktion eines punktuellen Genrewechsels

Fazit: Unterscheidungsgeschichte als Spurensuche - Momente des Uneindeutigen

1. Einleitung¹

Parteien bilden politische Organisationsformen, deren Mitglieder ihre Ziele und Anliegen programmatisch formulieren und in einer bestimmten Form kommunizieren. Dies ist das Ergebnis eines Unterscheidungsprozesses, in dessen Verlauf *Politik* zu einer eigenen Domäne von Gesellschaft wurde, die es von anderen Domänen – allen voran von *Religion* – strikt zu differenzieren galt. Der Differenzierungsprozess war erfolgreich: Gegenwärtige Parteien veröffentlichen ihre Programmatiken unter dem Titel Parteiprogramm und nicht etwa als „Glaubensbekenntnis“ und im katechetischen Format, wie es im 19. Jahrhundert üblich war.

Mit den revolutionären Aufständen der 1820er und 1830er Jahre formierte sich europaweit eine Protestbewegung, deren Protagonisten unter Rückgriff auf republikanische Traditionen zunächst Grundrechte, politische Partizipation sowie Presse- und Meinungsfreiheit forderten. Ihre Forderungen waren eng mit sozialutopischen Entwürfen einer idealen Gesellschaft verbunden und standen in direktem Verhältnis zur Religionsfrage. Zum einen verhandelten die Sozialrevolutionäre die (positive und negative) Religionsfreiheit. Darüber hinaus, und dies unterschied die Debatte vom Aufklärungsdiskurs des 18. Jahrhunderts, entwickelten sich die Diskussionen um die ideale Gesellschaft im Kern zu einer Auseinandersetzung darüber, welche Rolle Christentum, Religionen und auch Religion in und für die Etablierung dieser Gesellschaft spielen sollte. Das Wesen der neuen Gesellschaft wurde maßgeblich über deren Verhältnis zu Religion konturiert (Strube 2019: 23, 33-34). Konkretisierungen erfuhren diese Debatten in den Programmdiskussionen, die innerhalb der entstehenden und sich organisierenden frühsozialistischen Bewegung um ein geeignetes Grundlagendokument geführt wurden. Sie adaptierten das Format des Katechismus.

Der Katechismus war seit dem 18. Jahrhundert als Instrument der politischen Bildung und Erziehung etabliert und zwar auch dort, wo es um die Vermittlung von genuin religiöskritischen Inhalten ging. Daran änderte sich im 19. Jahrhundert zunächst wenig. In den 1830er Jahren entstanden in Frankreich zahlreiche republikanische Forderungskataloge im Katechismusformat, die durch rege Übersetzungstätigkeit verbreitet wurden und die politischen Grundsatzdiskussionen in revolutionären Geheimgesellschaften beeinflussten. Diese Gesellschaften knüpften an geheimbündlerische Organisationsformen des späten 18. Jahrhunderts an und gingen aus einer Flüchtlingsbewegung hervor, die im Verlauf der Juli-Revolution von 1830 einsetzte, als vor allem protestierende und aufständische Handwerker auf Grund politischer Repressalien Exil in Paris oder in der Schweiz suchten. Die Geflüchteten formulierten ihre radikalen sozialen und religiösen Ideen in „Glaubensbekenntnissen“ oder „Katechismen“, die heimlich gedruckt und als Schmuggelware grenzüberschreitend verbreitet wurden. Diese Schriften, die imaginierte Alternativen von Gesellschaft sowie kirchen-, christentums- und mitunter religiöskritische Ideen zum Thema hatten, waren so selbstverständlich im Frage-Antwort-Schema gehalten und als

¹ Dieser Artikel greift frühere Überlegungen zur Geschichte und Entwicklung sozialistischer Katechismen auf (Kirsch 2018). Fragestellung, Quellenbestand sowie historische und diskursive Zusammenhänge wurden für diesen Beitrag wesentlich erweitert, der konzeptuelle und theoretische Rahmen ist neu definiert.

„Katechismus“ betitelt, dass das heute als *Manifest der kommunistischen Partei* bekannte Programmdokument um ein Haar *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* geheißen hätte. Allerdings war „Manifest“ kaum weniger religiös konnotiert.

Dies mag eine enge Verbindung von religiöser und sozialer Frage dokumentieren, auf die in der klassischen Forschung zur Arbeiterbewegung vielfach hingewiesen worden ist (Grandjanc 1975b), und deren Deutung sich grob zwischen zwei Polen bewegt: Das Etikett Katechismus sowie die Frage-Antwort-Form sind Ausdruck eines religiösen Bedürfnisses der Rezipientenschaft (Schieder 1963), womit dem politischen Katechismus ein religiöser Gehalt eingeschrieben ist, der den Texten unterlegt bleibt. Folgt man dieser Einschätzung, bliebe der Frühsozialismus zumindest seiner grundlegenden Struktur nach der Bekenntnisreligion verhaftet. Die Gegenthese dazu bildet die Annahme von der pragmatischen Adaption einer beliebten und bis anhin erfolgreichen Form (Tenfelde 2008); sie folgt dem Verweltlichungsnarrativ, das in der metaphorischen Verwendung eines ehemals religiösen Begriffs einen zentralen Schritt zur Säkularisierung sieht (Hölscher 1989: 196-198; Welskopp 2000: 581-584). In ihrer Ausschließlichkeit sind beide Positionen als Ausgangspunkt für diese Untersuchung ungeeignet, denn sie erscheinen gleichermaßen plausibel. Das katechetische Format mag Ausdruck der unter Sender- und Empfängerschaft verbreiteten religiösen Überzeugungen gewesen sein, insofern ein ausgeprägter „Bibelglaube“ in Handwerkerkreisen tief verwurzelt war (Schraeppler 1972: 61). Es ist richtig, dass Handwerker und Arbeiterschaft sich regelmäßig biblischer Sprache und christlich-liturgischer Formen bedienten (Tenfelde 2008: 327-328). Allerdings wurde deren Gesellschaftskritik mit dem religiösen Argument pariert, die kritisierte Ordnung sei natürlich und Gott gewollt, so dass den in Geheimbünden organisierten Sozialrevolutionären möglicherweise „keine andere Möglichkeit [blieb], als ihre Kritik durch Beispiele aus der natürlichen oder der göttlichen Geschichte zu begründen und zu belegen“ (Grandjanc 1975b: 90). Zweifellos war die religiöse Sprache die Sprache des Diskurses. Die Frage, ob es sich bei ihrer Verwendung um eine Aneignung bekannter ästhetischer (Diskurs-)Formen oder um den Ausdruck einer religiösen Prägung und Überzeugung handelte, bleibt jedoch Gegenstand der Interpretation und ist damit kaum grundsätzlich entscheidbar (Moritz 1981: 175).

An dieser Prämissen setzt der vorliegende Artikel an. Im Vordergrund steht keine Klassifizierung sozialrevolutionärer Programmschriften als *religiös* oder *säkular*. Die Verwendung dieser Unterscheidung ist nicht allein anachronistisch, insofern sie das Ergebnis eines sich über das 19. Jahrhundert erstreckenden Aushandlungsprozesses vorwegnimmt. Vor allem läuft sie Gefahr, *Debatten* in Binärstrukturen zu konzeptualisieren und damit eine Vereindeutigung zu implementieren, die der historischen Komplexität oftmals kaum entspricht und die dann epistemologisch problematisch wird, wenn sie ihre Konstruiertheit als akademisches Wahrnehmungs- und Interpretationsparadigma zu reflektieren vergisst (Seiwert 2023: 200). Anstelle von Klassifikationen geht es hier um die Frage, in welchem Kontext die Verwendung eines Genres, das spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Vermittlungsstrategien von zunächst aufklärerischen, dann republikanischen und schließlich frühsozialistischen Ideen geprägt hatte, plötzlich infrage steht und was dieser Genrezweifel über Veränderungen im epistemologischen

Gefüge aussagt. Mit dieser Perspektive mögen zugleich Impulse für die geschichtswissenschaftliche Forschung verbunden sein, die die Entstehung der frühproletarischen Kultur und der Geheimbünde im Speziellen bislang zumeist institutionengeschichtlich, nicht jedoch in ihren religionsgeschichtlichen Verflechtungen untersucht hat.

Verunsicherungen im epistemologischen Gefüge und Verdachtsfälle von Religion: zur Methodik

Kategoriale Unterscheidungen in grenzziehender Absicht werden in der Religionswissenschaft und ihren Bezugsdisziplinen vielfach im Hinblick auf die moderne Religionsbegriffsgeschichte sowie die religiös/säkular-Differenzierung untersucht (Hermann 2015; Fitzgerald 2007; Asad 1993, 2003). Die binäre Struktur dieser Unterscheidung – stets bleibe die Kategorie des Säkularen auf ein Gegenüber (das Religiöse) angewiesen und umgekehrt (Asad 2003: 23, 25, 200) –, ihre historische Spezifität und Dynamik sowie ihr Konstruktionscharakter (Fitzgerald 2007: 97-100) sind dabei besonders herausgestellt worden. Seit einigen Jahren steht der Religionswissenschaft zudem ein alternativ entwickeltes, heuristisches Konzept von *Säkularität* zur Verfügung, mit dem spezifische Grenzziehungspraktiken fachbegrifflich gefasst werden, ohne auf Vokabular aus explizit religiösen Kontexten, etwa theologisch-dogmatische Unterscheidungen in Orthodoxie/Häresie oder falsche/wahre Religion, zurückzugreifen.

In der Religionssoziologie erarbeitet, bezeichnet dieses Konzept von Säkularität einen Modus des Unterscheidens, ausdrücklich nicht „das Säkulare“ als das Gegenteil von Religion (Kasselstrand 2023: 29-30) oder den Zustand oder Status des Säkular-Seins (Zuckerman/Galen/Pasquale 2016: 23). In Abgrenzung zu Säkularisierung als geschichtsteleologischer Rahmung und Säkularismus als politischem Programmbegriff definieren Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt Säkularität als die „institutionell und kulturell-symbolisch verankerten Formen und Arrangements der Unterscheidung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen“, welche dadurch als „nicht-religiös markiert werden“ (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 62, 67). Säkularität als dynamische Unterscheidungspraxis verweist stets auf ein jeweils spezifisches gesellschaftliches „Bezugsproblem“ (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 70), ist insofern mehrfach und an verschiedenen Ebenen von Gesellschaft beobachtbar (exemplifizierend: Wohlrab-Sahr/Burchardt 2012) sowie keineswegs auf die europäische Moderne beschränkt (Burchardt/Wohlrab-Sahr 2013). Die systematische Perspektive auf die kulturelle Vielfalt sowie die Gleichzeitigkeit und Dynamik verschiedener Unterscheidungspraktiken auch innerhalb einer und derselben Gesellschaft, der Ansatz von *multiple secularities*, macht das Konzept für die transepochal und global orientierte, potenziell vergleichend arbeitende Religionswissenschaft besonders leistungsfähig (Kleine/Wohlrab-Sahr 2016). Der Ansatz erlaubt einen „kulturübergreifenden Vergleich von epistemischen und sozialen Strukturen“ (Kleine/Wohlrab-Sahr 2021: 48), fragt also danach, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas als Religion (oder eben nicht als Religion) identifiziert und klassifiziert wird (Wohlrab-Sahr/Burchardt

2011: 67, konkretisiert: Kleine/Wohlrab-Sahr 2021: 57). In dieser Konkretisierung bezeichnet Säkularität eine auf Religion bezogen bleibende „Spezial-Taxonomie“ (Deeg et al. 2023: 10).² Die ihr zugrunde liegende heuristische Rahmendifferenzierung in religiös/nicht-religiös ist dabei keineswegs gleichzusetzen mit der historisch spezifischen Unterscheidung in religiös/säkular, sondern ist als komparatives Konzept anwendbar auf historisch, regional und kulturell verschiedene Kontexte (Deeg et al. Hg. 2023).³

Die vorliegende Untersuchung schließt an den Diskussionsrahmen sowie die mit diesem Säkularitätskonzept verbundenen theoretischen Überlegungen an, ist aber auf einige Modifizierungen angewiesen. Grundsätzlich tangiert die Analyse die Entwicklung autonomer gesellschaftlicher Bereiche, also die Frage nach sozialer Differenzierung, die Wohlrab-Sahr und Burchardt als eine Form von Säkularität neben anderen identifizieren (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 69-70; 2012: 902-904).⁴ Das Problem autonomer gesellschaftlicher Funktionsbereiche wird gewöhnlich unter dem Schlagwort Säkularismus (*secularism*) diskutiert, welches in allgemeiner Form eine „Trennungsideologie“ („ideology of separation“, Wohlrab-Sahr/Burchardt 2012: 881), das Prinzip der strikten Unterscheidung von Religion und (National-)Staat, bezeichnet. Als ideologische oder philosophische Position verstanden, bildet dieser politische Säkularismus allerdings das *Resultat* eines Positionierungsprozesses innerhalb der Debatte um das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit. Auch der sich im engen Sinn auf den britischen Säkularismus beziehende, historische Säkularismusbegriff markiert als Namensgebung einer neuen Bewegung (*Secularism*) ein *Ergebnis* – auch wenn die Richtungsdiskussionen weitergingen (Rectenwald 2016: 71-106).

Die Konnotation als Ergebnisbegriff macht Säkularismus als Leitkonzept für die vorliegende Untersuchung, die ihren Fokus auf die Voraussetzungen für Positionierung und terminologische Festschreibung richtet, ungeeignet. Damit ist nicht gesagt, dass sich Veränderungen im epistemologischen Gefüge und Trennungsideologie sowie neue Begriffsbildung nicht wechselseitig bedingen und somit als parallel verlaufende Prozesse verstanden werden müssen. Hier geht es jedoch nicht darum, *den Ursprung der Religion/Politik-Unterscheidung aufzuspüren*

² Religiös/nicht-religiös ist dabei weder die einzige mögliche Binärunterscheidung, noch ist sie für alle Abgrenzungskontexte maßgebend (Kleine/Wohlrab-Sahr 2021: 57). Ihr kommt auch keine besondere Relevanz im Verhältnis zu anderen Binärunterscheidungen zu. In administrativen Prozessen des gegenwärtigen Nationalstaats etwa spielt religiös/nicht-religiös allenfalls eine untergeordnete Rolle. Das relevante binäre Unterscheidungspaar lautet hier Staatsbürger/in – Nicht-Staatsbürger/in.

³ Die dem Konzept Säkularität unterliegende Unterscheidungsachse religiös/nicht-religiös ist nicht unproblematisch. Es bleibt zu diskutieren, ob und inwiefern dieser Achse, obgleich ein heuristisches Instrument, eine religiöse Unterscheidungslogik unterlegt ist, die eher der Besonderung des Religiösen dient als der inhaltlichen Qualifizierung ihres „Anderen“.

⁴ Insgesamt werden vier Typen von Säkularität identifiziert, die sich auf vier Bezugsprobleme beziehen und damit notwendig in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen: Erstens die Stärkung von Individualfreiheit und Individualrechten (Bezugspunkt Individuum); zweitens die Handhabung religiöser Pluralität (Bezugspunkt Gruppen); drittens die Förderung gesellschaftlicher/nationaler Integration (Bezugspunkt Gesellschaft/Nation); viertens die Bekräftigung des Autonomieprimats gesellschaftlicher Domänen (Bezugspunkt Funktionsbereiche) (Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 69-71).

oder diese Unterscheidung in ihrer vermeintlichen Chronologie nachzuzeichnen. Diese Art der linearen Geschichtsschreibung wird mit dem genealogisch informierten Konzept von Säkularität/en als dynamische Unterscheidungsprozesse ohnehin unterlaufen. Vielmehr soll in ergänzender Perspektive zu bereits geleisteten, häufig begriffsgeschichtlich orientierten Forschungen der Blick auf die Bedingungskontexte und -momente gelenkt werden, die den sich terminologisch niederschlagenden Unterscheidungen vorausgehen. Im Vordergrund stehen die Formierungsdynamiken von Grenzziehungsprozessen, weniger die Grenzziehungen selbst.

Mit dem systematischen Fokus auf das, was vor einer expliziten Unterscheidung liegt, sind methodisch noch andere Herausforderungen verbunden als jene, die sich für die vergleichende Erforschung von Begriffs- und Bedeutungsnetzwerken ergeben (Kleine 2023: 238-239). Im Gegensatz zu dieser Art von zwar mit dem Problem der kulturellen Übersetzung konfrontierten, aber begrifflich oder taxonomisch immerhin greifbaren Grenzziehungen, schlägt sich die Formierung epistemischer Strukturen nicht notwendigerweise oder nicht zuverlässig auf der Begriffsebene nieder. Vielmehr steht zu vermuten, dass sie mit konzeptuellen Suchbewegungen und Verunsicherungen im Wahrnehmungsgefüge zusammenhängt, die es in ihrem eigenen Recht zu untersuchen gilt.

Ich gehe davon aus, dass Grenzziehungen und Praktiken des Unterscheidungen-Machens wesentlich mit der Erfahrung oder dem Eindruck von Uneindeutigkeit korrespondieren, etwa dort, wo Akteure mit Versprachlichung und Benennung Mühe haben, wo sich konkurrierende Deutungen abzeichnen oder auch, wo die Verwendung vormals verbreiteter Bezeichnungen, Inhalte, Ausdrücke oder Formen Unbehagen oder Irritationen auslösen. Erfahrungen von Uneindeutigkeit sind individuell und momenthaft; sie markieren den Bruch einer Erwartung und die daraus resultierende, empfundene Diskrepanz zu etwas: dem eigenen Wahrnehmungsschema, das gestört wird. Diese Störungen verweisen auf Veränderungen innerhalb eines epistemologischen Gefüges, bleiben als Alltags- oder intuitive Verunsicherungsmomente jedoch zumeist implizit, insofern sie nicht oder kaum als Unterscheidung thematisiert werden und so nicht auf den ersten Blick als Grenzziehungspraktiken identifizierbar sind.

Die Vagheit dieser Formulierungen verweist auf die Flüchtigkeit des Phänomens und das damit korrespondierende methodische Problem, Veränderungen, die sich *noch* nicht in Begrifflichkeiten niederschlagen und auf der Quellenebene nicht oder nicht durchgängig terminologisch nachweisbar sind, sprachlich handhabbar zu machen. Es ist Ausdruck und Teil dessen, was Wolfgang Eßbach in anderen Zusammenhängen als „Übergangsproblem“ bezeichnet hat: die Schwierigkeit, einen „Zustand des Übergangs“ in seinem eigenen Recht zu beschreiben und nicht dadurch zu bestimmen, dass etwas *nicht mehr* oder *noch nicht* ist (Eßbach 1988: 164). Ähnliche Überlegungen finden sich bereits in den Grundlegungen zur Begriffsgeschichte. Unter dem Hinweis, dass treffende Begriffe „sogar fehlen“ mögen, „tastend gesucht“ werden oder „nicht mehr stimmen“, hatte Reinhart Koselleck die Begriffslücke und damit das, was in gewisser Hinsicht vor der Begriffsgeschichte liegt, konzeptuell zu inkludieren versucht.

Denn es sei gerade die „Unzulänglichkeit bestimmter Begriffe für bestimmte Ereignisse oder Zustände“, die „sich sprachlich bemerkbar“ mache (Koselleck 1972a: XXIII). Die Rhetorik der Unvollkommenheit bleibt diesen Überlegungen allerdings unterlegt: „Mangelnde Treffsicherheit, das Verblassen von Worten oder deren Aufladung erschließen einen Erwartungshorizont für sprachliche Prägungen, der endlich erfüllt wird: ein neuer Begriff ist da.“ (Koselleck 1972a: XXVI) Mit dem Fokus auf das (terminologische) Resultat rückt das Erkenntnispotential, „daß in diesem >nicht mehr< und >noch nicht< gerade der auch soziologisch [es lässt sich ergänzen: begriffsgeschichtlich, epistemologisch oder religionswissenschaftlich] relevante Eigenwert des [Übergangs-]Phänomens liegt“ (Eßbach 1988: 164) wieder in den Hintergrund. Mit ihm verbleibt die Ausarbeitung eines begriffsgeschichtlichen Zugangs zum Vor- oder „Unbegrifflichen“ (Ifversen/Kølvraa 2023: 4),⁵ mit dem anstelle von Festbeschreibungen auf Uneindeutigkeit und Zweifel fokussiert wird, denn: „Die Mehrdeutigkeit und Ambivalenz, die sich im Raum, den der Übergang darstellt, auftut, ist ebenso entscheidend wie der Anfang [„mangelnde Treffsicherheit“, AK] und das Ende [„ein neuer Begriff ist da“, AK] des Übergangsprozesses“ (Eßbach 1988: 164). Der Übergang bildet einen Möglichkeitsraum, in dem sich über konzeptuelle Verunsicherungen sowie dynamische, häufig implizit bleibende, Unterscheidungen Begriffs- und Bedeutungshorizonte ankündigen und abzeichnen. Die Untersuchung dieses Raumes ist für die Frage, wie sich gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen herausbilden, mindestens ebenso aufschlussreich, wie es Klassifizierungen, Klassifikationsnetzwerke und Taxonomien sind.

Leseorientierung

Diese Analyse liefert einen genrebezogenen Zugang zur europäischen Domänenbildungsgeschichte von *Religion* und *Politik* im frühen 19. Jahrhundert. Im Zentrum steht dabei nicht primär der – ohnedies reversible – Übergang von einem Genre zum anderen: vom Katechismus zum Parteiprogramm. Vielmehr soll hier der Übergangsraum von *der formalen Gewissheit zur Ungewissheit*, als das katechetische Format ambivalent zu werden beginnt, beleuchtet werden. Die Detailfülle der Analysekapitel lässt die Vielschichtigkeit dieses spezifischen Übergangsraumes erahnen; deshalb hier einige orientierende Bemerkungen zur Debattenkonstellation und zum Quellenmaterial:

Die europäischen revolutionären Bewegungen des frühen 19. Jahrhunderts waren vielfältig. Sie verliefen quer zu sozialen Gruppierungen, Ideen und Forderungen wurden über verschiedene Jahrzehnte und über regionale und sprachliche Grenzen hinweg in Form von Programmschriften entwickelt und diskutiert. Diese Programmschriften der zukünftigen Gesellschaft teilten sich das

⁵ Laut Ifversen und Kølvraa hat diese Ausarbeitung erst begonnen. Sie verweisen auf Margrit Pernaus emotionshistorischen Ansatz zur Begriffsgeschichte; sie selbst arbeiten auf der Basis von Kosellecks eigenen theoretischen Überlegungen an der Konzeptualisierung des Gegenteils, der „Unbegrifflichkeit“ (*the ungraspable*). Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem radikalen Gegenteil, etwa dem sinnlosen und absurdem Ereignis (Stalingrad), der Krise und dem asymmetrischen Gegenbegriff als Versuch, das Un(begreifbare) begrifflich verfügbar zu machen. Ihr Konzept einer „Begriffsgeschichte an den [begrifflichen] Grenzen“ (Ifversen/Kølvraa 2023: 23) verweist auf die Bedeutung konzeptueller Brüche, Begriffsgrenzen und Begriffunsicherheiten, wird konzeptuell aber nicht weiter vertieft.

Kommunikations- und Erörterungsmedium Katechismus, unabhängig davon, ob es um die Verbreitung von Reformideen oder um den revolutionären Umsturz ging. Sozialreform, Republikanismus, Sozialismus und Kommunismus wurden gleichermaßen im katechetischen Genre theoretisch erörtert und sozial wirksam. Das Spektrum der inhaltlichen und formalen Bezugnahmen auf das katechetische Format variierte allerdings. Grundsätzlich reichte es von der Verwendung des Etiketts über stark formalisierte Darstellungsformen im oft nummerierten Frage-Antwort-Schema bis hin zur Übernahme der eröffnenden Bekenntnisfrage („Glaubst du...?“). Zugleich erschienen „Katechismen“ oder „Glaubensbekenntnisse“, die weiter keine Adaptionen an das Format aufwiesen. Schließlich entstanden im Rahmen der Programmdiskussionen Texte, die weder inhaltlich noch formal auf den Katechismus Bezug nahmen.

Für ein besseres Verständnis dieser Variationen müssen zunächst Übersetzungskontexte berücksichtigt werden, in denen Nuancen anders gesetzt werden konnten. Zudem mochte ein und derselbe Autor in seinen Programmentwürfen der gerechten Gesellschaft einmal das katechetische Format sowie reichlich Bibelzitate, Christentums- und Religionsverweise verwenden, welche ein anderes Mal vollständig fehlten. Die individuellen Beweggründe der Autoren lassen sich bisweilen über die Rekonstruktion spezifischer Debattenkontakte, sofern sie in ergänzendem Quellenmaterial wie Autorennotizen, Mitschriften, Sitzungs- oder Verhörprotokollen, Kommentaren oder persönlichen Briefen Niederschlag finden, rekonstruieren. Oftmals bleiben sie aber im Dunkeln, so dass sich eine Differenzierung in religiöser/säkularer Autor oder Text auch in einem heuristischen Sinn weder für die Klassifizierung noch für die Auswahl des Materials eignet. Ebenso wenig geeignet ist eine Beschränkung der Quellen anhand von Einzelkriterien (etwa der Verwendung des Etiketts Glaubensbekenntnis) oder entlang enger Genregrenzen. Grundsätzlich standen die Programmschriften in der Tradition des 18. Jahrhunderts, in dessen Verlauf das Genre bereits stark fluktuierte. Darüber hinaus läuft ein enges Verständnis von Genre als Textgattung Gefahr, die Dimension der Debatte zu verkennen. Im Verständnis der Akteure behandelten die Programmdokumente nichts Geringeres als die Frage nach der Zukunft der Menschheit, womit das Format keine stilistische Präferenz in der Wahl zur Verfügung stehender Texttypen repräsentierte, sondern, als Erörterungsmedium der neuen Gesellschaft, eine „Form des sozialen Handelns“ (Gripentrog-Schedel 2025: 171).

Aus diesem Verständnis von Genre als aktiver Ausdrucksform und dynamischer kultureller Praxis ergeben sich grundlegende Prämissen für die Darstellung der historischen Fallstudie und den historiographischen Zugang. Grundsätzlich waren die Katechismen weder das „Unterschichtenformat“, in dem eine intellektuelle Elite ihre philosophischen Systeme oder theoretischen Grundlegungen in simplifizierter Form an Bauern, Handwerker und Tagelöhner kommunizierte, noch das statische Belehrungsprodukt in einem eindimensionalen Vermittlungsakt zwischen aktivem Sender und passivem Rezipienten. Die Debatte wurde nicht nur von Berufsintellektuellen, sondern maßgeblich von Autodidakten aus dem Handwerkermilieu geführt und getragen. Europäisch wurde sie im Format des Katechismus. In dieser

transnationalen und schichtenübergreifenden Auseinandersetzung waren die Katechismen sowohl Anleitung zur praktischen Verbesserung individueller Lebensverhältnisse als auch universelles Medium zur Erörterung der Grundlagen dieser Verhältnisse: der idealen, zukünftigen, gerechten Gesellschaft. Diese Gesellschaft wurde im Format des Katechismus gleichermaßen beschrieben und vergewissert sowie entworfen und projiziert. Die Katechismen als Formen sozialen Handelns zu begreifen, bedeutet (1) ihre deskriptive *und präskriptive* Funktion analytisch zu berücksichtigen; (2) das Format als dynamischen Konkurrenzrahmen zu verstehen, in dem verschiedene Modelle der idealen Gesellschaft vergleichend abgewogen und begrifflich voneinander abgegrenzt wurden; und (3) sich historiographisch für eine sozial- und kulturgeschichtliche Perspektive zu entscheiden, die den Ursprungsimpuls von Grenzziehungen, Domänenbildungsprozessen und Veränderungen in epistemologischen Gefügen in sozialen Diskursen verortet. Unterscheidungsbegriffe werden damit eher als Antworten auf praktische, lebenswelt- und alltagsorientierte Fragen konkreter Akteure, denn als Ausdruck abstrakter oder (rein) theoretischer Diskussionen perspektiviert.

Dieses breite Genreverständnis, mit dem soziale Dynamiken in den Mittelpunkt rücken, entbindet die begriffsgeschichtlich informierte Analyse zugleich von der Last und Verlockung, nach vermeintlichen Erst- oder Letztverwendungen eines Begriffs oder Formats zu suchen. Als Strategie, um Komplexität handhabbar zu machen, mag die Figur des Anfangs-, End- oder Wendepunkts nützlich erscheinen. Sie bleibt im Kern aber ahistorisch, entweder weil es immer irgendwo eine Quelle gibt, die ihr Veto einreicht, oder weil Geschichtsschreibung nach einiger Zeit selbst Teil von Geschichte wird. Das für den vorliegenden Zusammenhang prominenteste Beispiel liefert das *Manifest der kommunistischen Partei*. In der hier rekonstruierten Programm- und Identitätsdebatte markierte es *keine* Wende, weder in terminologischer noch in diskursiver Hinsicht. Dennoch wurde es später als die säkulare Grundlegung einer säkularen Bewegung, als Endpunkt in der Verwissenschaftlichung des Sozialismus, rezipiert, was der historischen Situation zwar keineswegs entsprach, wohl aber der politischen Konstellation konkurrierender Systeme und Geschichtsdeutungen des 20. Jahrhunderts. Anfangs-, End- oder Wendepunkte existieren nicht, sie werden gemacht. Die vorliegende Untersuchung versucht dies historiographisch umzusetzen, indem sie Grenzziehungen nicht als Ereignisse, sondern als soziale Prozesse versteht, auf deren Gleichzeitigkeiten und vermeintliche Widersprüchlichkeiten hier in einem nur kurzen Zeitraum (1834-1848), dafür aber intensiv, fokussiert wird:

Abschnitt 2 dieses Beitrags liefert genregeschichtliche Grundlagen. Skizziert wird, wie sich der Katechismus im 18. Jahrhundert neben seiner Bedeutung als allgemeiner Gebrauchstext für verschiedene Zwecke zum Genre des politischen Diskurses entwickelt, das für die Formulierung und Verbreitung aufklärerischer und antiaufklärerischer, revolutionärer und antirevolutionärer, religiöser und religionskritischer Ideen sowie zur Vermittlung nationaler Identität verwendet wird. War der Katechismus hier bereits international und für verschiedene „politische“ Anliegen gebräuchlich, wird er im 19. Jahrhundert zum europäischen Format einer anti-monarchistischen republikanischen Reformbewegung.

Abschnitt 3 stellt diese Entwicklung in den sozialgeschichtlichen und debattentheoretischen Kontext der 1830er Jahre, mit dem Anliegen, die religionstheoretische Bedeutung dieses Jahrzehnts, das oftmals hinter den 1840er Jahren zurücksteht, hervorzuheben. Mit Frankreich und England wird zunächst das Spektrum der Verwendung des Katechismus exemplifiziert und in seinen Übersetzungskulturen in Bezug auf Religion reflektiert. Mit dem Funktionswandel des Katechismus vom Instrument der Sozialreform zum Programmdokument, in dem entstehende und sich organisierende, frühsozialistische Gruppierungen ihre Anliegen erörtern, vergewissern und kommunizieren, beginnt ein neues Kapitel in der Genregeschichte der Domänenbildung.

Abschnitt 4 fokussiert intensiv auf frühsozialistische Netzwerke zwischen 1834 bis 1848, die in ihren sozial-, kultur- und religionsgeschichtlichen Verflechtungen analysiert werden. Im Zentrum stehen die Kommunikationskreisläufe von Programmschriften einer sich schichtenübergreifend zwischen Deutschland, Frankreich, England und der Schweiz geheim organisierenden revolutionären Bewegung, aus der der europäische Kommunismus hervorgeht. Mit zunehmenden Institutionalisierungsbestrebungen kreist die Debatte um Abgrenzungsfragen und Unterscheidungen von Sozialismus und Kommunismus, die über die Verhältnisbestimmung zu Christentum und Religion in rasch aufeinander folgenden Programmschriften entworfen und verworfen werden. Der Ausgang der Identitätsdebatte bleibt offen, insofern die sich überschlagenden revolutionären Ereignisse von 1848 Beschlussprogramme obsolet machen. Allerdings war an einer Stelle ein Zweifel an der Angemessenheit des katechetischen Formats aufgeschielen, das plötzlich als uneindeutig wahrgenommen wurde. Dieses vage und punktuell bleibende Unbehagen wird im abschließenden Teil als Hinweis auf eine sich ankündigende Veränderung im epistemologischen Gefüge perspektiviert.

Im konkludierenden Abschnitt 5 wird die Spurensuche als methodischer Zugang zu dieser vorbegrifflich bleibenden Domänenbildungsgeschichte von Religion und Politik entwickelt und über zwei Aspekte systematisiert: den Genrewechsel sowie die Momente des Uneindeutigen. Im ersten Schritt erfolgt die Ergebnissicherung der Detailanalyse. Neben den großen Linien des Religionsdiskurses der Katechismen fokussiert die Zusammenfassung auf die im Rahmen der Programmdiskussion häufig implizit oder en passant vorgenommenen Differenzierungen des Religiösen und Politischen als Ausdruck einer Grenzziehung, die *in der Luft* lag. Die Rekonstruktion der Genese eines Programmdokuments der kommunistischen Bewegung (für das heute das *Manifest der Kommunistischen Partei* gehalten wird) exemplifiziert ihre Ungreifbarkeit: Die in diesem Zusammenhang stattfindende Umbenennung markierte gerade *kein* Trennungsmoment zwischen Religion und Politik. Allerdings hing sie mit einer formalen Verunsicherung zusammen. Im zweiten Schritt, dem Fazit, wird der Moment dieser Verunsicherung noch einmal beleuchtet, um die Bedeutung von Uneindeutigkeit und Individualerfahrung für die Entstehung von gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen herauszuarbeiten. Das Gefühl von Uneindeutigkeit spiegelt ein Urteil – dass nämlich bestimmte Formen für bestimmte Zwecke unangemessen seien. Dieses Urteil korrespondiert mit der Ahnung einer Grenzverletzung: Das katechetische Format gehört in bestimmte Räume, nicht jedoch in andere. Der Katechismus ist kein

Universalinstrument (mehr). Ohne mit einer klaren Grenzziehung zu operieren, markiert der Genrezweifel einen Moment in der Geschichte der Domänenbildung von *Religion* und *Politik*, in dem die Entstehung gesellschaftlicher Bereiche als punktuelles und individuelles Erfahrungs- und Wahrnehmungsphänomen greifbar wird.

2. Vorgeschichte: Der Katechismus wird zum Genre des politischen Diskurses

Ansätze einer Tradition des politischen Katechismus lassen sich bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurückverfolgen (Dufour 2009: 35-36). Zum allgemeinen und transnational gebräuchlichen Bildungsmedium und Instrument der politischen Erziehung entwickelt sich der Katechismus aber erst im „Zeitalter der Pädagogik“ (Bürmann/Fiegert 2000). Spätestens ab 1760 gibt es Katechismen für alles Mögliche: von der Schafzucht (Wichmann 1784) über die Landwirtschaft (Bexon 1773; Schmid 1795; Anonym 1827) und Obstbauzucht (Seitz 1828) bis zur Erziehung der Jugend (Tops/Berger 1789), vom Soldaten- (Anonym 1794) oder Hebammenkatechismus (Stein 1801) bis zum Gebrauch der Dampfmaschine (Schwartzé 1882). Der Katechismus liefert die Form, ein „encyklopädisches Thema knapp und faßlich darzustellen“ (Michel 1966: 7). Diese unpolitischen Alltagshandreichungen weisen unterschiedlich ausgeprägte Anleihen an den traditionellen Katechismus auf: Manche sind lediglich als Katechismus betitelt, während andere den Titel, die Bekenntnisfrage sowie das typische Frage- und Antwort-Schema übernehmen. Gleichzeitig wird die Adaption des Formats im politischen Diskurs gängig.

Aufklärerische Ideen werden häufig im katechetischen Frage-Antwort-Schema vermittelt und als Katechismus etikettiert. Man schätzt vor allem die Klarheit der Form; vielen Aufklärern ist „Katechismus“ dabei gleichbedeutend mit Elementarunterricht (Fontius/Henschel 1982: 205). Dies gilt auch für Radikalaufklärer wie Paul-Henri Thiry, Baron d’Holbach. Dieser verlangt im Vorwort seines 1765 verfassten aber erst 1790 veröffentlichten *Éléments de la morale universelle, ou catéchisme de la nature*:

“ Les éléments de cette science si nécessaire, peuvent être mis à la portée des hommes les plus simples et même des enfants. Pour faire sentir cette vérité, on donne ici les principes de la morale naturelle d'une façon qui les rend propres à être enseignés.⁶ (d’Holbach 1790 [1765]: o.S.)

Trotz des dezidiert religionskritischen Inhalts hat d’Holbach keine Bedenken, seine Streitschrift mit *catéchisme de la nature* zu untertiteln. Sein Verhaltenskodex wird den Leserinnen und Lesern in der für Katechismen typischen Frage-und-Antwort-Form präsentiert. Religion(en) und Gott kommen darin allerdings nicht vor. Vielmehr liefert der Autor eine naturalistische Anthropologie und Sittenlehre, die er in seinem Vorwort naturwissenschaftlich zu fundieren sucht. Für ihn

⁶ „Die Elemente dieser so nötigen Wissenschaft [gemeint ist eine wissenschaftliche Moral: AK] müssen allen Menschen, auch den Kindern, auf einfachste Weise verständlich gemacht werden. Um diese Wahrheit nachvollziehbar zu machen, müssen die Prinzipien der natürlichen Moral in einer Art und Weise, die der Vermittlung angemessen ist, wiedergegeben werden.“ Für diese und alle folgenden Übersetzungen: AK.

basiert „la morale“ auf denselben klaren und strengen Prinzipien wie die Geometrie. Sie ist in diesem Sinne eine Wissenschaft (d' Holbach 1790: o.S.).

Nicht alle *philosophes* sind mit der katechetischen Methode einverstanden, was jedoch nicht bedeutet, dass sie radikal religionskritisch argumentieren. Jean-Jacques Rousseau etwa kritisiert in seiner Schrift *Emile, ou de l'éducation* (1774) zwar das routinierte Auswendiglernen von Lehr- und Glaubensinhalten im Frage-Antwort-Format. Seine Kritik an der autoritären Natur des katechetischen Genres verbindet sich dabei aber mit einer Unterscheidung von echter und falscher Religion: Kleine Mädchen, denen man per Katechismus Dogmen beigebracht hat, würden keineswegs ehrlich antworten, was sie wirklich dächten, sondern nur das wiederholen, was man ihnen zuvor diktiert habe. Dogmatik sei der erste Schritt zum Fanatismus; Fanatismus habe jedoch nichts mit Religion zu tun, sondern sei im Gegenteil Unglaube (*l'incredulité*). Die Katechismen führten demnach „notwendigerweise“ dazu, entweder „gottlos“ oder „fanatisch“ zu sein; die reproduzierten Antworten hätten jedoch keinen Wert, sondern seien nichts weiter als „Lügen“. ⁷ (Rousseau 1774: 177) In Rousseaus Lehrmethodenkritik und der daraus abgeleiteten normativen Unterscheidung von rechter Religion und „Unglaube“ scheint die aufklärerische Forderung nach einer Vernunft- oder Rationalreligion auf, wie sie viele Aufklärungskatechismen verfechten. Diese Vernunftreligion trägt den Charakter einer von religiösen Institutionen unabhängigen und einheitlichen Sittenlehre, in welcher Rechte und Pflichten Vorrang vor Dogmen und Mysterien haben: „[il] n'y a point de religion qui dispense des devoirs de la morale; [il] n'y en a de vraiment essentiels que ceux-là; [...] le culte intérieur est le premier de ces devoirs.“⁸ (1774: 79)

Besonders beliebt ist die Verwendung des katechetischen Formats für satirische Zwecke. Voltaire, Verfasser mehrerer Katechismen, gibt seinem 1758 geschriebenen und 1764 zuerst veröffentlichten *Catéchisme de l'honnête-homme* die Form eines Dialogs zwischen einem griechischen Mönch und einem „rechtschaffenen Menschen“. In der Dynamik des Frage-Antwort-Spiels kommt der Mönch bis zum Schluss jedoch nicht oft zu Wort. Vielmehr drehen sich die Rollen zwischen Lehrer und Schüler um und der *l'honnête homme* reflektiert ausführlich über die Widersprüchlichkeiten der biblischen Texte.⁹ Während der Mönch an seiner Bekenntnis-

⁷ „Je ne fais à quoi nos catéchismes portent le plus, d'être impie ou fanatique: mais je fais bien qu'ils font nécessairement l'un ou l'autre. [...] elles [die Antworten des Katechismus: AK] sont même des mensonges dans la bouche des enfans [sic].“

⁸ „Es gibt keine Religion, die von moralischen Pflichten entbindet; es gibt davon [von den Pflichten] keine so grundlegende wie diese; [...] der innere Kult ist die erste dieser Pflichten.“

⁹ Beispielsweise wird die Leserschaft gleich in der Anfangsfrage mit den Vorurteilen des Mönches konfrontiert, wenn dieser nach der Konfession seines Gegenübers – dieser stammt aus Aleppo – fragt. Der *l'honnête homme* lässt sich jedoch nicht so einfach auf ein Bekenntnis festlegen, sondern schätzt Gottesverehrung, Rechtschaffenheit und vor allem Wissen. Umso mehr wundert es ihn, wenn der biblische Text vorgibt, der aus Ägypten stammende Moses habe die göttlichen Gesetze auf Hebräisch und dazu noch auf einer Steinplatte empfangen, was doch eine recht aufwändige Technik verlange (Voltaire 1764: 4f.) Zudem seien biblische Ereignisse in der wissenschaftlich-profanen Literatur häufig gar nicht zu finden (1764: 12) und überhaupt „verführe“ man die Menschen nur im Gespräch über derartigen „Schwindel.“ (1764: 18)

religion festhält, bleibt der *l'honnête homme* bei seiner Rationalreligion¹⁰ (Voltaire 1764: 30-31). Der Dialog inszeniert die Unterschiede zwischen den Protagonisten; das abschließende Urteil des Mönches, beide würden doch ähnlich denken, kann deshalb für die Leserschaft nur überraschend sein. Ironisch schließt Voltaires Religionssatire denn auch mit dem gegenseitigen Ausruf der Protagonisten, Gott möge den jeweils anderen segnen (Voltaire 1764: 31).

Mit der Radikalisierung der politischen Kultur zum Ende des Jahrhunderts avanciert der Katechismus zum Medium der französischen Revolution (Buttier 2013). Verfassungskatechismen und Almanache werden als Bildungsmaßnahme eingesetzt, um dem bäuerlichen Stand die Ideen der Revolution näher zu bringen. Die Verbreitung dieser revolutionären Ideen beschränkt sich allerdings nicht nur auf Frankreich. Flugschriften in Form des Lehrdialogs sind im Alten Reich oder in der italienischen Tochterrepublik verbreitet (Reichardt 2002: 280, 324); in Irland und Schottland rufen sie zur Rebellion gegen die britische Herrschaft auf.¹¹ In Frankreich adaptieren auch Bürgerbreviere und Lesefibelns das Format und Abgeordnete und Lokalpolitiker schreiben zahlreiche republikanische Katechismen (Reichardt 2002: 192). Stets sind sich die Verfasser über die massendiffaktische Wirkung des Katechismus bewusst: „Une constitution doit être le catéchisme du genre humain; il faut qu'elle soit à la portée du monde,“¹² erklärt der Revolutionär und Politiker Georges Auguste Couthon in der Sitzung der Nationalversammlung vom 17. Februar 1793 (Couthon 1895: 29).

Parallel zu diesen sehr ernst gemeinten Revolutionskatechismen wird das Format als Medium der politischen Satire genutzt. Politsatirische Katechismen adressieren typischerweise moralische Heuchelei und im Übergang zum 19. Jahrhundert auch zunehmend soziale Ungleichheit als systemisches Problem. Mitunter bringen die Texte ihren Autoren Prozesse ein. Der für seine beißende Kritik an Aristokratie, politischer Obrigkeit und Klassengesellschaft bekannte dänische Satiriker Peter Andreas Heiberg (1758-1841) wird 1800 wegen seines Kaufmannskatechismus (*Kiøbmands Katekismus*, 1787) aus Dänemark ausgewiesen.¹³ Er lebt bis zu seinem Tod im Pariser Exil. Auch der dänische Geograph Malthe Conrad Bruun (1775-1826) – oder Conrad Malte-Brun – wird für seinen Aristokratenkatechismus (*Aristokraternes Catechismus*, 1796) angeklagt, entzieht sich einer Verurteilung durch rechtzeitige Flucht nach Schweden, von wo aus auch er ins

¹⁰ „Oui, il faut une religion; mais il la faut pure, raisonnable, universelle.“ Die einzige Religion sei „adorer Dieu et d'être juste.“ (Voltaire 1764: 24-25)

¹¹ Ende des 18. Jahrhunderts formieren sich gegen die britische Herrschaft in Irland und Schottland die politischen Bewegungen der *United Irishmen* bzw. *United Scotsmen*, die ihre Forderungen unter anderem in politischen Katechismen verbreiten. 1797 erschien in Schottland George Mealmaker's *The Moral and Political Catechism of Man or A Dialogue Between A Citizen of the World and An Inhabitant of Britain*, ein Jahr später wurde in Irland John Mannock's *The Poor Man's Catechism* veröffentlicht, nachdem der Aufstand gegen die britische Herrschaft gescheitert war.

¹² „Eine Verfassung muss der Katechismus des Menschengeschlechts sein; sie muss allgemein verständlich sein.“

¹³ 1799 war ein neues Pressegesetz eingeführt worden, das die zuvor durch den deutschen Arzt und Aufklärer Johann Friedrich Stuensee (1737-1772), zeitweise Regent von Dänemark, eingeführte absolute Pressefreiheit wieder aufhob. Dieses neue Gesetz stellte unter anderem die Veröffentlichung von Schriften, in denen die Unsterblichkeit der Seele bezweifelt wurde, unter Strafe. Verurteilte hatten mit einem drei- bis zehnjährigen Exil zu rechnen (Czakó 2015: 101).

Pariser Exil geht. Bruuns Satire will Aristokraten dazu anleiten, Republikaner und Demokraten von ihren politischen Ideen zu „rekonvertieren“ (Amundsen/Laugerud 2001: 268-271). Der Text adaptiert in Teilen das Frage-Antwort Schema und greift kirchliches Vokabular („aristokratische Litanei“ und „aristokratische Psalmen“) ironisch distanziert und somit metaphorisch gewendet auf.

Im 18. Jahrhundert ist der Katechismus ein Universalinstrument zur Wissensvermittlung, Erziehung sowie zur religiösen und politischen Satire. Die Alltagskatechismen, wie sie ab Mitte des 18. Jahrhunderts für verschiedene Zwecke erscheinen, belegen die Verallgemeinerung des Formats sowie die damit zusammenhängende umgangssprachliche Verwendung des Katechismusbegriffs und dessen Bedeutungsausweitung auf einen allgemeinen fundamentalen Orientierungs-, Lehr- oder Gebrauchstext (Tenfelde 2008: 324-327). Die metaphorische Verwendung des Etiketts für Texte, die der Popularisierung von spezifischem Wissen für Berufsgruppen oder soziale Schichten dienen, erregt dabei keinen Anstoß. Auch unter Aufklärern bleibt der Katechismus weiterhin gebräuchlich. Zwar kritisiert Rousseau die katechetische Methode, seine Kritik ist aber rationalreligiös verankert. Im Vordergrund steht das Argument, dass das durch diese Methode generierte falsche Wissen bzw. der „Unglaube“ und „Fanatismus“ der Vernunftreligion, nicht jedoch einem als säkular konzipierten Bereich des Politischen, im Wege steht. Als Ausschließlichkeitsunterscheidung existiert diese Differenzierung noch nicht, so dass dezidierte Religionskritiker wie d’Holbach einen Katechismus der Natur vorlegen können, ohne dass dies grundlegende terminologische oder klassifikatorische Probleme erzeugt.

Auch im Übergang zum 19. Jahrhundert bleibt das katechetische Format beliebt. Es erweist sich als Mittel der Wahl zur Politisierung bestimmter Gesellschaftsschichten¹⁴ und in den modernen Nationalstaatenbildungsprozessen bildet der Katechismus die Form, mit der nationale Identität *par cœur* erlernt werden soll (Fumat 1989). Die Implementierungsstrategie der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika war ursprünglich auf der katechetischen Frage-Antwort-Form aufgebaut (Vile 2015: ix)¹⁵ und in Europa erscheinen zahlreiche Verfassungskatechismen, die sich sowohl an Schüler als auch an Studierende und Politiker richten.¹⁶ Der Katechismus ist fest als Genre des politischen Diskurses etabliert und dies gilt auch für radikalere Kreise. Ab den 1830er Jahren formiert sich europaweit eine anti-monarchistische republikanische Reformbewegung, die ihre Forderungen nach Grundrechten und demokratischer Mitbestimmung sowie die damit

¹⁴ In Norwegen werden politische Katechismen zur Politisierung der Bauern genutzt. Diesen war das Genre aus dem Christentumsunterricht bestens vertraut, wo sie den Lutherischen Katechismus in der Übersetzung von Erik Pontoppidan auswendig lernen mussten (Roos 2020: 40-41).

¹⁵ Form und Etikett werden im 19. Jahrhundert beibehalten (Stansbury 1828; Cruger 1863; Overall 1895).

¹⁶ Als Beispiel: Der als „Vater“ der 1814 in Eidsvoll unterzeichneten norwegischen Verfassung bekannte Christian Magnus Falsen, Abgeordneter und Leiter des Konstitutionskomitees, wählte zur besseren Verbreitung des Gesetzestextes den Titel „Constitutionens Katechismus eller den Norske Grundlov“ (Verfassungskatechismus, oder Das Norwegische Grundgesetz). Als berühmtester politischer Katechismus gilt John Neergaards *En Adelsmans Tanker* (auch *Ola-boka*) von 1830. Formal handelt es sich dabei um einen Dialog zwischen vier Vertretern unterschiedlicher Stände, inklusive eines Küsters. Der Text verwendet weder die Frage-Antwort-Form noch das Etikett Katechismus, verfolgt aber das Ziel, Bauern zur politischen Partizipation anzuleiten (Neergaard 1830).

eng verknüpfte kritische Auseinandersetzung mit Religion selbstverständlich im Format des Katechismus formuliert.

3. Eine Reformbewegung internationalisiert sich im katechetischen Format

Formal war die Französische Revolution spätestens mit der politischen Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongress 1815 beendet worden, aber ihre Grundprinzipien Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als universelle Werte haben Bestand. Ab den 1820er Jahren kommt es europaweit zu Aufständen gegen die Monarchien, die zunächst in der Julirevolution von 1830 kulminieren und dann zu einer weiteren Revolutionswelle in Europa führen. Im revolutionären Klima differenziert sich die politische Landschaft. Zum einen wiedererstarkt eine liberale und reformorientierte Strömung, deren Forderungen nach Abschaffung der Ständegesellschaft und schichtenübergreifendem Bildungszugang den Fortbestand der Monarchie in konstitutioneller Form prinzipiell nicht ausschließt. Ihr gegenüber steht eine revolutionäre Bewegung, die sich konsequent zur Republik bekennt – in der Forschung deshalb auch als „radikaldemokratisch“ bezeichnet wird – und das Ende der Monarchie, notfalls mit Gewalt, fordert. Typischerweise stammen ihre Vertreterinnen und Vertreter aus der Ärzteschaft, dem Journalismus, der Juristerei, dem Schriftstellertum, dem Handwerk oder dem Pfarrberuf und damit aus vom Staatsapparat unabhängigen Berufszweigen (Freitag 2020: 131-133).

Radikaldemokratisch-republikanische Ideen werden in Flugschriften popularisiert, viele im katechetischen Format. Die republikanischen Katechismen stammen zumeist aus der Feder bürgerlicher Autoren, an ihrer Verbreitung sind allerdings verschiedene soziale Schichten beteiligt: Lehrer und Apotheker, welche Mitglieder der regionalen Zweige der 1834 gegründeten geheimen revolutionären Sammlungsbewegung „Junges Europa“ sind, übersetzen Flugschriften in verschiedene Sprachen. Gedruckt werden diese in sympathisierenden radikalen Verlagshäusern und wesentlich rezipiert und heimlich weiter verbreitet von wandernden Handwerkern, welche sich durch die Lektüre politisiert hatten. Der Katechismus wird dabei zum Format, in dem Forderungen nach Demokratie und sozialer Reform schichtenübergreifend und transnational Verbreitung finden.

Kommunikationskreisläufe französischer Katechismen: Übersetzungskulturen von Religion im politischen Radikalemilieu

Zwischen 1834 und 1839 erscheinen im Kontext der Juli-Revolution und der sich transnational zwischen den französisch- und deutschsprachigen Gebieten Frankreichs, der Schweiz und Deutschlands ausbreitenden Protestbewegung zahlreiche politische Streitschriften. Berühmt werden La Chabeaussières *Catéchisme Républicain* von 1793/94 (1835), Albert Laponnerayes *Catéchisme démocratique* (1836) oder Richard Lahautières *Petit Catéchisme de la Réforme Sociale* (1839). Diese drei werden mehrfach übersetzt und entfalten breite Wirksamkeit über nationale sowie über Sprachgrenzen hinaus und bleiben so Jahrzehnte im Gespräch mit einer

intensiven Rezeption im Umfeld der sich europaweit formierenden revolutionären Bewegung. Inhaltlich ist den Schriften ein sozialreformatorisches Anliegen gemein, das eine umfassende Umgestaltung gesellschaftlicher Institutionen, zu denen auch Religion zählt, fordert. Die Begriffsspanne von „Religion“ ist dabei weit: Sie reicht von rationalreligiösen über deistische bis hin zu metaphorischen Verständnissen, in denen „Religion“ als Synonym für republikanische Werte wie Gleichheit und Gemeinsinn verwendet wird. Die Adaptionen an das katechetische Format sind unterschiedlich ausgeprägt. Rationalreligiöse Katechismen sind allerdings weiterhin beliebt und werden viel gelesen, so etwa **La Chabeaussière** *Catéchisme républicain*.

Ursprünglich im revolutionär-republikanischen Umfeld der 1790er Jahre entstanden, wurde dieser Katechismus gut 40 Jahre später wiederentdeckt und intensiv im deutschen Sprachraum rezipiert. Der Text ist ein im Frage-Antwort-Schema gestalteter Ratgeber für gute Staatsbürger. In insgesamt 55 Fragen werden sowohl bürgerlich-moralische Themen behandelt als auch Aspekte des privaten und sozialen Lebens tangiert. Eine formale Besonderheit bilden die leicht me-

morierbaren, in AB-BA-Reimschema formulierten Antworten. Die Eingangsfrage evoziert das für den konfessionellen Katechismus typische Bekenntnis, wenn es heißt: „Wer bist du?“ Antwort: „Homme libre, Français, républicain par choix, Né pour aimer mon frère et servir ma patrie, Vivre de mon travail et de mon industrie, Abhorrer l'esclavage et me soumettre aux lois.“¹⁷ (La Chabeaussière 1875: 3) In den anschließenden Fragen zwei bis vier – Wer hat dich geschaffen? Was ist Gott? Wie muss man Gott verehren? – spiegelt sich die rationalreligiös-deistische Tradition des Katechismus. Zusammengefasst lauten die Antworten:

¹⁷ „Ein freier Mensch, Franzose, Wahlrepublikaner; Geboren um meinen Bruder zu lieben und meinem Vaterland zu dienen, von meiner Arbeit oder meinem Gewerbe zu leben, die Sklaverei zu verabscheuen und mich dem Gesetz zu unterwerfen.“

“ Celui dont le pouvoir a tout fait [...]: [...] je l'appelle Dieu. [...] Je ne sais qu'il est; mais je vois son ouvrage: Tout à mes yeux surpris annonce sa grandeur; Mon esprit trop borné n'en peut tracer l'image; Il échappe à mes sens, mais il parle à mon cœur. [...] L'ordre de l'univers atteste sa puissance [...]; Offrez-lui le respect et la reconnaissance: L'hommage qu'il préfère est le bien que l'on fait.¹⁸ (La Chabeaussière 1875: 3)

„Gott“ bleibt unbestimmt und wird als „höheres Wesen“ (*l'Être suprême*) referenziert (La Chabeaussière 1875: 7).

Die verschiedenen Auflagen weichen beim Thema Religion zum Teil erheblich voneinander ab. Sowohl in der Erstausgabe von 1793 als auch in der zwei Jahre später erscheinenden dritten Auflage – nun *Catéchisme français* – referenzieren drei weitere Paragraphen direkt auf religiöse Themen: 7. Was ist die Seele? 8. Ist die Seele unsterblich? 9. Was erwartet uns nach dem Tod? (La Chabeaussière 1875: 4f.; La Chabeaussière 1795/96: 6) Diese sind auch in der französischen Neuauflage *Catéchisme national français* (1825) zu finden (Paragraphen 8-10), wurden in der Ausgabe von 1848 allerdings weggelassen.²⁰ Mit ihnen ist der Abschnitt zum Thema Religion abgeschlossen. Es folgen Definitionen von Leben und Tod, Gewissen, Mut, Heuchelei, Wut oder Neid. Rechte und Pflichten des Staatsbürgers werden ebenso erläutert wie allgemeine Tugenden, was die Moral- oder Gemütserziehung einschließt.

Ab 1835 liegt Chabeaussières Text erstmals in deutscher Übersetzung und unter dem Titel *National-Katechismus* vor. Diese im Gegensatz zur französischen Vorlage nicht-metrische Übersetzung erscheint in Bern, in der Verlagsbuchhandlung Christian Albrecht Jenni, welche sich mit der Übernahme durch dessen Sohn Friedrich (nun: Jenni, Sohn) zu einem der radikalsten Verlagshäuser der Schweiz entwickelt.

Friedrich Jenni (1809-1848) gibt das wöchentlich erscheinende Satiremagazin *Der Gukkasten* heraus und verlegt neben Volkskalendern, dem populärsten Genre der Zeit, antiklerikale Pamphlete und sozialistische und kommunistische Autoren wie Weitling, Proudhon oder Cabet. Er wird mehrfach wegen revolutionär-politischer Umtriebe angeklagt und inhaftiert und sogar für neun Monate verbannt (Tschoop 2011: 40-41). Die beißend-religions-spöttelnden Beiträge seines Magazins werden als gotteslästerlich empfunden (*Der Pilger* 1849: 184).¹⁹

¹⁸ „Er, dessen Macht alles erschuf [...]: Ich nenne ihn Gott; Ich weiß nicht, wer er ist; aber ich sehe sein Werk: Alles offenbart meinem überraschten Blick seine Größe, mein zu begrenzter Geist kann sich kein Bild [von ihm] machen, er entwischte meinen Sinnen, doch er spricht zu meinem Herzen. [...] Die Ordnung des Universums bezeugt seine Macht [...]; Zollen wir ihm Respekt und Anerkennung; das Gute, das wir tun, ist ihm Huldigung.“ Die Neuauflage von 1825 sowie die Ausgabe von 1848 weichen an einer Stelle bedeutend ab: Anstatt „Offrez-lui le respect et la reconnaissance“, heißt es: „Son culte est le respect et la reconnaissance“, womit Gottesverehrung zum allgemeinen Tugendhandeln erklärt und damit entpersonalisiert wird (La Chabeaussière 1825: 2; 1848: 3).

¹⁹ Vgl. den Verlagskatalog bei Keller (1935: 205-221). Zur Entwicklung des Verlags s. Müller (2001: 75-80).

²⁰ Der Obertitel *Catéchisme républicain* der Ausgabe von 1848 referenziert die Erstausgabe von 1793, während der Untertitel *A l'usage des écoles primaires* der Ausgabe von 1795/96 entnommen ist. Der gesamte Text bildet eine Mixtur aus beiden frühen Ausgaben und beinhaltet überdies Textveränderungen; anstatt der

Die Übertragung des Textes wollte ein gewisser Berthold besorgt haben, Deckname des in die Schweiz emigrierten **Lambert Keller**.

Das Motto des *National-Katechismus* bildet das Rousseau-Zitat, welches bereits die französische Neuausgabe *Catéchisme national français* von 1825 eingeleitet hatte: „Un Code moral serait le livre le plus utile aux hommes.“ (La Chabeaussière 1835).²¹ Vorangestellt sind der deutschen Ausgabe zudem eine Vorrede Lambert Kellers sowie die von ihm ins Deutsche übertragene Vorrede zum Originaltext, welcher verschollen ist.²²

Wie viele Radikale stammt **Lambert Keller** (1812-?) aus einer Handwerkerfamilie. Er wächst auf in Freiburg im Breisgau, besucht das Gymnasium und schreibt sich als Student der Philosophie, später der Medizin, ein (Adolph 1991: 287, 428). Von dort siedelt er nach La Chaux-de-Fonds über – eine Hochburg revolutionärer Umtriebe. Wann genau er sich radikalisiert, ist ungewiss. Wahrscheinlich kam er bereits als politischer Flüchtling in die Romandie, wo er sich im radikalen Milieu vernetzt. Die politischen Autoritäten werden zwischen 1834 und 1835 auf ihn aufmerksam (Roschi 1836: 268). Spätestens ab 1836 ist er den Behörden als Sprach- und Musiklehrer aus La Chaux-de-Fonds, Mitglied des „Jungen Deutschland“, einem Ableger der geheimen revolutionären Sammlungsbewegung „Junges Europa“, sowie als Übersetzer von La Chabeaussières Katechismus bekannt (Escher 1839: 271-273). Er scheint über Pontarlier nach Frankreich ausgewiesen worden zu sein (Roschi 1836: 95).

Diese (übersetzte) Vorrede ist bemerkenswert, insofern ihr Verfasser Adolphe-Célestin Nicolet alias E. Philedèles darin die Religionisierung des Textes, wie sie in der französischen Neuausgabe von 1825, dem *Catéchisme national français*, vorgenommen worden war, kommentierte und historisch kontextualisierte. Dort hatte es auf die erste Frage „Wer bist du?“ geheißen: „Homme libre, Français et Théiste par choix“ (La Chabeaussière 1825: 1²³) – eine Formulierung, die in die deutschen Übersetzungen als „Christ“ eingegangen ist (La Chabeaussière 1835: 1; La Chabeaussière 1839: 7). Glaubt man der Übersetzung Kellers, deutete Nicolet diese Textveränderung keineswegs religiös. Vielmehr beurteilte er sie als eine Notwendigkeit, um die Leserschaft der wiederherstellten Bourbonenmonarchie, in welcher wissenschaftliche Lehren widerrufen worden seien und sich eine „religiöse Schwärmerie“, die „Rückkehr zum Mysticismus

ursprünglich 55 enthält der Katechismus nur 50 Paragraphen. Auch die Neuausgabe von 1825 stand hier nicht Pate.

²¹ „Ein moralischer Code wäre für die Menschheit das nützlichste Buch“ (La Chabeaussière 1825).

²² Keller besorgte seine Übersetzung nach der Vorlage der französischen Ausgabe von Adolphe-Célestin Nicolet (1803-1872) alias E. Philedèles. Nicolet wiederum hatte auf der Grundlage eines „Waadtländischen Katechismus“ – einer eigenen Ausgabe von Johann Jakob Carte, Bürger des Waadtlandes, die auf La Chabeaussières Katechismus basierte (Philedèles [Nicolet] 1835: iii) – eine eigene Ausgabe angefertigt, von welcher lediglich das durch Keller ins Deutsche übertragene Vorwort überliefert ist. Auch Nicolet gehörte ins Milieu der Radikalen. Er war Mitglied der „Jungen Schweiz“, zudem langjähriger Apotheker von La Chaux-de-Fonds, nach der 1848er Revolution Abgeordneter des Neuenburger Verfassungsrats und, von 1848-1852 Mitglied des Großen Rates. Er hielt sich zwischenzeitlich in Paris auf, wo er die Juli-Revolution miterlebte und antiklerikale Pamphlete verfasste. Zudem war Nicolet ein bedeutender Naturforscher (Droz-Fahrny 1897: V-VI; Jacquat 2010: 221).

²³ „Ein freier Mensch, Franzose und Theist aus eigener Entscheidung.“

und zu abergläubischen Ränken“ breitmachte, zu adressieren (Philedèles [Nicolet] 1835: iv). Die Wiederauflage des Katechismus war Nicolet zufolge „ein patriotisches Werk“, die vorgenommenen Änderungen lediglich eine taktische Konzession an die Leserschaft:

“ Die Herausgeber mußten einige Änderungen machen; sie ersetzten das Wort ‚Republikaner‘ durch Theist und definierten den Theismus, wie folgt: Ein Gefühl von Liebe und Bewunderung, das uns den Schöpfer der Natur anbeten lehrt, wenn die Philosophie, den Betrug entlarvend, die Wahrheit den Augen der Vernunft zeigt. (Philedèles [Nicolet] 1835: iv-v)

Der von Nicolet formulierte Katechismus sollte die Neuenburger Bürger in Zeiten des finanziellen Betrugs seitens der reformierten Priester an ihren Gemeinden zu „Moral und zu den republikanischen Tugenden [...] leiten.“ (Philedèles [Nicolet] 1835: v)

Dieses Ziel, den Landsleuten ein Instrument zur Selbst-„Aneignung von Grundsätzen an die Hand zu geben,“ welches dem zukünftigen Wohl der Menschheit dienlich ist, sieht Keller alias Berthold durch den Katechismus in seiner Vorrede zu seiner deutschen Übersetzung erfüllt (Berthold [Keller]: vi). Die Religionsparagraphen zwei bis vier sowie sechs bis acht orientieren sich im Wesentlichen an den Antworten, wie sie in der französischen Erstausgabe formuliert sind.²⁴ Der augenfälligste Unterschied besteht in der Antwort „ein Christ“ auf die erste Frage (Wer bist du?). Wenn diese als christianisierte Version der französischen Neuausgabe von 1825 gesehen werden kann, ist es folgerichtig, dass die dortige zweite Frage „Was ist der Theismus?“ in Kellers Fassung von 1835 weggelassen wird. Wir wissen, dass seine Übersetzung im Umfeld von in die Schweiz geflüchteten deutschen Handwerksgesellen gelesen und diskutiert wurde (Tenfelde 2008: 324; Schieder 1963: 209).

Die zweite Übersetzung von 1839 erscheint im Verlag **Banga und Honegger** in Liestal in metrischer Form nach X. Peregrinus. Auch der zweiten Übersetzung bleibt das Rousseau-Zitat vorangestellt.²⁵ Das Vorwort ist zudem aufschlussreich, was die Verhältnisbestimmung des Religiösen und Politischen betrifft: Für den Übersetzer zählt der Text

Benedikt Banga (1802-1865) gibt die erste kantonale Zeitung *Der unerschrockene Rauracher* heraus, die kurz nach der 1832 erfolgten Gründung des neuen Kantons erscheint. Als der Regierungsrat die Druckerresse aus Kostengründen rasch wieder abstößt, gründen der Artilleriemajor Wilhelm Honegger (1781-1847) und der Buchhändler, Illustrator und ehemalige Angehörige der Baselbieter Unabhängigkeitsbewegung Banga in Liestal die Buchdruckerei Banga & Honegger (Wegelin 1836: 90; Schultz-Stutz 2014: 31). Die Druckerei übersetzt und verlegt politische Schriften, etwa *Félicité de Lamennais'* 1837 erschienenes *Livre du peuple*.

zum „Gebiete der Politik“ und zwar „ungeachtet des etwa Mißverständ veranlassenden Titels“ (Peregrinus 1839: 3-4). Mit dieser Zuordnung kündigt sich eine Unterscheidung an, die allerdings flüchtig bleibt, insofern der Übersetzer den Text zwar einem nicht näher definierten Politischen

²⁴ Eine Abweichung in der Antwort auf Frage 4 (Wie muss man Gott verehren?) verweist eher auf die Ausgabe von 1825 als Vorlage.

²⁵ Ein moralisches Gesetzbuch wäre das nützlichste Buch für die Menschen, welchem sich, so führt Rousseau aus, auch die Religionen unterzuordnen haben (Rousseau 1839: 155).

zuordnet. Das Etikett Katechismus problematisiert er dabei aber nicht weiter. Auch sieht er keine Probleme darin, in diesen politischen Bereich religiöse Bezüge (die Frage nach der Seele, ihrer Unsterblichkeit sowie dem Schicksal nach dem Tod, Paragraphen 7-9) zu integrieren. Dies mag auch darin begründet liegen, dass er diese Paragraphen nicht konfessionell deutet. Die Gültigkeit des Katechismus begründet er jedenfalls nicht mit den religiösen Lehrsätzen des Textes, sondern mit der Allgemeinverbindlichkeit von dessen Grundannahmen (Peregrinus 1839: 4).

Die hier anklingende rationalreligiöse Tradition bleibt vage, denn es ist der Leserschaft überlassen herauszufinden, welche Grundannahmen gemeint sein könnten. Das Verhältnis von politischem Inhalt und katechetischer Form wird bis auf die Bemerkung, dass der Titel Katechismus missverständlich sei, nicht weiter thematisiert, so dass anzunehmen ist, dass dem Verfasser die Frage nach der Angemessenheit der Verwendung traditionell christlicher Formen im politischen Diskurs nicht als Problemhorizont bewusst ist.

Im Frühling des Jahres 1836 veröffentlicht der Neo-Babouvist und Publizist **Albert Laponneraye** seinen *Catéchisme démocratique*. Sein Katechismus wird in den April- und Mainummern der von ihm verantworteten Zeitschrift *L'intelligence: Journal du Droit Commun* bzw. *Journal de la Réforme Sociale* publiziert, dem ersten Organ, das kommunistische Ideen öffentlich in Frankreich diskutiert und in 13 Ausgaben von Oktober 1837 bis März 1840 erscheint. Laponnerayes 14-seitiger

Albert Laponneraye (1808-1849) hatte an der Julirevolution teilgenommen und war seitdem Mitglied in verschiedenen republikanischen Gesellschaften, wo er auch dem Frühsozialisten Filippo Buonarotti begegnet. Seine ehrenamtliche Tätigkeit in der Arbeiterbildung – er ist Mitbegründer des Bildungsvereins *Société de la Jeune France* und hält im November 1831 kostenlose Vorlesungen in französischer Geschichte – wird von den Behörden als subversiv eingestuft und bringt ihm eine Gefängnisstrafe ein (Sarrut 1835: 118). Laponneraye hatte unter anderem eine Geschichte der Französischen Revolution verfasst und die Werke Robespierres herausgegeben.

Catéchisme démocratique fordert politische und soziale Reformen im Frage- und Antwort-Schema. Wie auch bei La Chabeaussière eröffnet der Text nicht mit der für klassische Katechismen typischen Bekenntnisfrage, sondern mit einer philosophisch-anthropologischen Frage: „Was ist der Mensch?“ Antwort: „[U]n être intelligent et raisonnable qui n'a parmi ses semblables ni supérieur ni inférieur, et que la nature a fait naître pour le bonheur et pour la liberté“²⁶ (Laponneraye 1979: 1). Damit ist der Grundstein für insgesamt 50 Fragen und Antworten gelegt, die zum Teil definitorischen Anspruch haben (Was ist Freiheit? Was sind Ausbeuter?) und sich auf das politische System in sozialkritischer Absicht beziehen.

Laponneraye denkt aufklärerisch-sozialanthropologisch: Menschen sind weder gut noch böse, sondern Produkte ihrer sozialen Verhältnisse und damit durch Erziehung formbar. Zwischen Staat und Bürgerinnen und Bürgern besteht eine wechselseitige Verpflichtung, wobei die Inanspruchnahme von Rechten die Erfüllung gesellschaftlicher und politischer Pflichten der

²⁶ „[E]in intelligentes und vernunft-begabtes Wesen, das unter seinesgleichen weder Überlegene noch Untergebene hat und das die Natur für das Glück und für die Freiheit geschaffen hat.“

Einzelnen – ihre Opferbereitschaft – zur Voraussetzung hat. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen endet nur dann, wenn persönliche materielle Interessen moralisch-kollektiven Interessen untergeordnet werden (Laponneraye 1979: 3-8). Religion kommt in dieser Moral- und Sittenlehre nur sehr am Rande, in der Antwort auf die letzte Frage nach der besten, „einzig wahren Religion unter all diesen Sekten der Intoleranz und Grausamkeit“, vor:

“ La vraie religion est celle qui ne marche étayée ni de superstitions ne de bourreaux, et qui ne s'environne pas des magnificences d'un culte imposteur pour régner sur l'humanité proternée. La vraie religion est celle qui se résume dans la fraternité universelle, c'est la religion de la charité et de l'amour.²⁷ (Laponneraye 1979: 14)

In der Antwort auf Laponnerayes unvermittelte Abschlussfrage scheint der aufklärerische Typus der konfessionell unabhängigen Rationalreligion auf, mit der Religion als sittliche Lebensführung, welche in Brüderlichkeit und Liebe aufgeht, konzeptualisiert wird. Die kritischen Aussagen richten sich indes nicht nur gegen die Organisationsstruktur der frühneuzeitlichen Bekenntnisreligion und ihrem mächtigen Klerus, sondern weisen sozial- und gesellschaftskritische Züge auf. Kurzzeitig war Laponnerayes Katechismus als Gründungsdokument des Bundes der Gerechtigkeit im Gespräch, einer Geheimorganisation deutschsprachiger Emigranten, die im Exil den demokratischen Umsturz planten und aus dem zunächst der Bund der Kommunisten, dann die kommunistischen Parteien Europas entstehen werden.

Wenig später nach Laponnerayes Schrift erscheint ein weiterer Katechismus in *L'Intelligence*, der ebenfalls weite Verbreitung findet: **Richard Lahautières** *Petit Catéchisme de la Réforme Sociale* (1839). Lahautières Katechismus verfolgt sozialreformatorische Anliegen, ohne einen gesellschaftlichen Umsturz zu fordern und ist, wenigstens im französischen Original,

Auch Lahautière, mit eigentlichem Namen **Auguste Richard de la Hautière** (1813-1882), zählt zum neobabouvistischen Flügel der französischen Frühsozialisten, die sich auf Egalität und Gütergemeinschaft berufen. Er beginnt schon früh, sich für sozialistische Ideen zu interessieren. Als politischer Journalist veröffentlicht er regelmäßig in der von Albert Laponneraye herausgegebenen Zeitschrift *L'Intelligence*, wo auch sein Katechismus erstmals erscheint. Später selbst Mitherausgeber der Zeitschrift, ist Lahautière einer der Wegbereiter des französischen Kommunismus (Schieder 1963: 296). Es ist Lahautière, der in einer öffentlichen Erwiderung auf den Lexikonartikel „Babouvisme“ des Kritikers und Kunsthistorikers Théophile Thoré im *Dictionnaire politique* die Anhänger Babeufs erstmalig öffentlich als „communistes“ bezeichnet (Schieder 1982: 471). Im deutschsprachigen Raum besonders bekannt werden sein *Kleiner Katechismus der Socialreform* sowie die dem berühmten Frühsozialisten Pierre Leroux gewidmete Schrift *Über das gesellschaftliche Gesetz*. Auch diese beiden Texte erschienen in einem radikalen Verlagshaus in der Schweiz.²⁸

²⁷ „Die wahre Religion ist die, die sich nicht auf Aberglauben und Henker stützt und die sich nicht umgibt mit der Pracht eines betrügerischen Kults, um über die gedemütigte Menschheit zu herrschen. Die wahre Religion ist die, die sich in der universellen Brüderlichkeit zusammenfassen lässt, dies ist die Religion der Barmherzigkeit und der Liebe.“

²⁸ Die Rede ist von der Verlagsanstalt Johann August Weingart in Biel. Der ehemalige Lehrer Johann August Weingart (1797-1878) hatte den Verlag gegründet, nachdem er auf Grund seiner Führungstätigkeit der

deutlich kritisch gegenüber Religion, wenngleich Lahautières Materialismus holistisch-metaphysische Züge trägt. Der Text besteht aus acht Paragraphen, die inhaltlich sowohl soziale als auch politische Aspekte umfassen. In Frage-Antwort Form werden nacheinander die Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens – zusammengefasst als *Égalité*, *Liberté* und *Fraternité* –, allgemeine Bürgerrechte und -pflichten, die auch Aussagen über das Privateigentum enthalten, staatliche Institutionen wie Regierung, Gesetz und Bildung sowie die soziale Domäne Familie erläutert.

Der kürzeste Abschnitt ist der Religion gewidmet, welche allerdings, gemeinsam mit dem Gesetz, den erzieherischen Rahmen für die Unterweisung der Staatsbürger in ihren Rechten und Pflichten bildet. Religion hat vor allem eine kollektive Funktion: Sie wird definiert als „[u]ne croyance commune qui lie les hommes et les pousse par un effort commun vers un but commun“²⁹ (Lahautière 1839: 6). Bisher bestünde jedoch keine solche wirkliche Religion auf der Erde. Im Gegenteil: „La terre a été tyrannisée, divisée, ensanglantée par cent cultes divers“³⁰ (Lahautière 1839: 6). Der Kultbegriff spiegelt hier die französische Rechtssituation nach der Revolution wider, nach der religiöse Institutionen, das galt auch und gerade für die römisch-katholische Kirche, in den Privatbereich verlagert worden waren. Fortan wird der Begriff *église* in rechtlichen Zusammenhängen nicht mehr verwendet, vielmehr gelten sämtliche Religionsgemeinschaften nun als private Vereine mit eigenem *culte*.³¹ Der so verallgemeinerte Begriff bezieht sich auf eine rechtliche Situation. Keineswegs ist er als Ausdruck innerer Andacht und schon gar nicht als normativer Unterscheidungsbegriff zwischen ‚echter‘ Religion und ‚falschem‘ Kult zu verstehen.³²

Bei Lahautière besteht kein Zweifel darüber, dass diese verschiedenen Kulte es nicht vermocht haben, eine wahre Religion zu stiften. Die Religionsgeschichte dient ihm als Beweis:

“ Jupiter a été détrôné par Jésus; le croissant a combattu la croix; Luther a convaincu le Pape de mensonge. Toutes ces superstitions ont déchiré les entrailles de l’humanité. Si Dieu est, il doit maudire et damner tous ces prétendus représentants qui prêchent le ciel et pillent la terre.“³³ (Lahautière 1839: 6)

revolutionären Bewegung „Junge Schweiz“ aus dem Schuldienst entlassen worden war. 1841 wurde der Verlag nach Bern verlegt (nun: Weingart & Cie.), wo Weingart erst Mitglied des Großen Rates und später sogar Nationalrat wurde (Keller 1935: 136).

²⁹ „Der [gemeinsame] Glaube, der die Menschen verbindet und sie durch eine gemeinsame Anstrengung zu einem gemeinsamen Ziel treibt.“

³⁰ „Die Erde wurde tyrannisiert, verteilt, mit Blut besudelt durch hundert verschiedene Kulte.“

³¹ De facto genoss die Kirche in Frankreich ähnlich wie in Deutschland vereinsrechtliche Privilegien (Hölscher 2006: 115).

³² Gleichwohl kristallisieren sich im Nachgang der Französischen Revolution andere Normativitäten heraus. So ist der Revolutionskult auf den bürgerlichen Nationalstaat ausgerichtet und wird, aufgeführt nach antikem Vorbild, im rituellen Massenspektakel „symbolisch neu konnotiert.“ (Mohr 2010: 501)

³³ „Jupiter ist von Jesus entthront worden; der Halbmond [Islam] hat das Kreuz bekämpft; Luther hat den Papst der Lüge überführt. All dieser Aberglaube hat die Eingeweide der Menschheit zerrissen. Wenn es Gott gibt, muss er all ihre angeblichen Vertreter verfluchen und verdammten, die den Himmel predigen und die Erde ausplündern.“

Die ideale Religion ist nach Lahautière nicht etwa ein reformiertes Christentum, sondern die Auflösung aller bestehenden „cultes“ in Gleichheit, Gemeinwohl, Brüderlichkeit. Das oberste Gebot dieser „religion sociale“ ist die Hingabe, ihr Sanktionsinstrument die Verachtung des Egoisten (Lahautière 1839: 6).

Die erste deutsche Übersetzung von 1841 weicht an einigen Stellen erheblich vom französischen Original ab und ist in der Rezeption deshalb auch als „Textfälschung“ bezeichnet worden (Kool/Krause 1967: 302). Der Übersetzer kommt aus dem Kreis des Frühsozialisten Wilhelm Weitling. Es handelt sich um den schwäbischen Gerbergesellen **Simon Schmidt**. Auch spätere deutsche Übersetzungen bleiben stark an diese erste deutsche Ausgabe angelehnt.

Dem 26-jährigen Lahautière bringt der Katechismus einen Prozess ein. Als belastende Passagen werden die Abschnitte über die Regierung, das Eigentum sowie die Religion angeführt. Unter anderem wird dem Verfasser die Verletzung der „religiösen Moral“ vorgeworfen – eine Einschätzung, die aus der Kenntnis der deutschen Übersetzung allein nicht verständlich wird. Die Anklage greift Lahautières Verweis auf die Luther'sche

Simon Schmidt (ca. 1816–?) steht exemplarisch für den Typus des Autodidakten aus dem Handwerkermilieu, das sich ab den 1830er Jahren in Bildungsvereinen politisierte und tragend für die frühsozialistische Bewegung wurde. 1834 emigrierte Schmidt zunächst von seiner Heimat Württemberg nach Frankreich. 1838 kam er nach Genf, wo er auf Umwegen erstmals mit frühsozialistischem Gedankengut in Kontakt kam. (Die als anstößig geltenden frühsozialistischen Schriften konnten nicht regulär von Buchhändlern bezogen, sondern mussten „in Winkelgäßchen“, bei Barbieren oder Perückenmachern, erworben werden, Stadelmann/Fischer 1955: 175). Im Zuge seines Protests gegen die Todesstrafe wurde er im Herbst 1839 in Frankreich verhaftet, entkam jedoch durch Flucht in die Romandie. Im selben Jahr lebte er in Lausanne, das neben Genf ein Zentrum der radikaldemokratischen und frühsozialistischen Bewegung in der Westschweiz war. Schmidt gründete proletarische Bildungsvereine in Lausanne, Morges oder Vevey, in denen sich Handwerker und Arbeiter weiterbildeten und politisierten. Er stand er in regem Kontakt mit Schweizer Radikalen und Wilhelm Weitling; später wanderte er in die Vereinigten Staaten aus. (Biographisches: Seidel-Höppner 2018: 26; Stadelmann/Fischer 1955: 173–178; Seidel-Höppner 2014: 220–221)

Kritik am Papst sowie die Verwendung von „Aberglaube“ als Allgemeinbegriff auf; zur Last gelegt wird ihm in erster Linie aber Atheismus: „Vous le voyez! Le catholicisme est une superstition et un mensonge! Et puis ce doute: *Si Dieu est!* [...] L'athéisme, voilà sa religion! Quelle immoralité!“³⁴ (Lahautière 1839: 18) Als gelernter Jurist verteidigt sich Lahautière selbst. Auf den Atheismusvorwurf geht er dabei folgendermaßen ein:

³⁴ „Sie [angesprochen sind die Geschworenen: AK] sehen es! Der Katholizismus ist [bei Lahautière: AK] Aberglaube und Lüge! Und dann dieser Zweifel: *Wenn es Gott gibt!* [...] Der Atheismus, das ist seine Religion! Was für eine Unmoral!“

“ L'on m'accuse d'avoir nié Dieu! [...] J'ai douté; mais ce doute n'est pas une négation; je crois en l'harmonie de l'univers. Nous sommes, selon moi, membres et parcelles du grand font. [...] Je ne suis pas chrétien, mais j'ai une foi: j'ai foi en l'humanité!³⁵ (Lahautière 1839: 21)

Der Prozess endet mit einem Freispruch, die Zuhörerschaft jubelt (Lahautière 1839: 23). Auch dieser Katechismus, dessen Übersetzung deutlich weniger religionskritisch ist als das französische Original, wird unter deutschen Handwerksgesellen in der Schweiz breit rezipiert (Schieder 1963: 296). Der Katechismus als Instrument der Sozialreform ist im nach-revolutionären Frankreich weit verbreitet, bleibt aber nicht auf Kontinentaleuropa beschränkt.

Ein Blick auf England: Der Katechismus als Medium der Religionskritik – die Aufklärungskampagne des Sozialreformers und Religionskritikers Robert Owen

In England scheuen dezidierte Religionskritiker wie der berühmte walisische Unternehmer und Sozialreformer **Robert Owen** nicht davor zurück, für die Verbreitung ihrer Reformideen das Etikett Katechismus sowie die katechetische Frage-Antwort-Form zu bemühen.

In Programmschriften, eigenen Tageszeitungen und politischen Katechismen erläutert und popularisiert er unermüdlich seine Sichtweise auf die Beschaffenheit des Menschen und den Einfluss sozialer Faktoren inklusive der Religion auf die menschliche Entwicklung und entwirft Ideen für die Gestaltung neuer Formen des Zusammenlebens. Seine Anthropologie ist geprägt von den Bildungs-idealen der Französischen Revolution. Er ist überzeugt, dass das Moralverhalten eines Menschen

Der bis in höchste politische Kreise vernetzte Sozialreformer und erklärte Religionskritiker **Robert Owen** (1771-1858) zählt zu den Wegbereitern des Sozialismus in Europa und Nordamerika. Aus einer Waliser Handwerkerfamilie stammend, etabliert sich Owen in jungen Jahren im englischen Textilgewerbe. Früh in seiner Karriere interessiert er sich für die Moralvorstellungen der Arbeitskräfte sowie deren schlechte Arbeitsbedingungen. Er entwickelt sozialpolitisches Sendungsbewusstsein und tut sich im gesellschaftlichen Diskurs mit seinen Reformideen hervor. 1816 begründet Owen das *Institute for the Formation of Character*, die erste Vorschule Englands. Mit den sozialen Produktions- und Arbeitsmethoden seines Vorzeigeprojekts, der Baumwollspinnerei in New Lanark, Schottland, erlangt er international Berühmtheit. Jährlich strömen unzählige Besucher nach New Lanark; Friedrich Wilhelm III. von Preußen zeichnet Owen mit einem Orden für Zivilverdienste aus, der russische Zar gewährt ihm kaiserlichen Schutz (Saage 2002: 38). Nachdem Owen sich mit Geschäftspartnern und der englischen Oberklasse, welche er durch seine Religionskritik düpiert, überworfen hatte, sucht er 1825 in New Harmony, Indiana, ein gütergemeinschaftlich organisiertes Siedlungsprojekt umzusetzen. Nach dessen Misserfolg kehrt er nach Europa zurück, propagiert weiterhin kooperative Wirtschaftsmodelle und wird zum Ideen- und Namensgeber des Owenismus. Owens frühe Religionskritik wird wegweisend für die sozialistische und kommunistische Bewegung.

³⁵ „Man hat mich der Gottesleugnung angeklagt. [...] Ich habe gezweifelt; aber dieser Zweifel ist keine Leugnung. Ich glaube an die Harmonie des Universums. Meiner Meinung nach sind wir Mitglieder und Teile eines großen Ganzen. [...] Ich bin kein Christ, aber ich habe einen Glauben. Ich habe Vertrauen in die Menschheit!“

maßgeblich aus dessen sozialer Umgebung und den daraus folgenden Bildungsmöglichkeiten resultiert, geht also weder von einem göttlichen noch von einem freien Willen und somit kaum von der Selbstverantwortlichkeit des Individuums aus. Stattdessen benennt er die „circumstances“ als Determinanten menschlichen Handelns und der Charakterentwicklung. Owens Lehre, dass veränderte soziale Umstände den Menschen verändern, provoziert, denn sie stellt die Überzeugungskraft christlicher Offenbarung infrage.³⁶ Dieser Lehre entsprechend ist sein *Catechism of the New Moral World* (1835) eine in 52 Fragen und Antworten gehaltene Sozio-Anthropologie des Menschen. Die Antwort auf die erste Frage – Was ist der Mensch? – lautet: „An organized being, or, an animal possessing certain physical, intellectual, and moral powers and faculties, and attractive and repulsive propensities.“³⁷ (Owen 1835: 73) In den folgenden Paragraphen werden diese Neigungen und Veranlagungen, ferner die Bedingungen, in welchen sie sich entwickeln, erläutert.

Owen argumentiert, dass der Mensch nicht verantwortlich sei für seine Regungen, demzufolge weder für sie gelobt noch getadelt, belohnt oder bestraft werden könnte. Jedoch seien sämtliche Eigenschaften und Neigungen grundsätzlich gut, spiegelten sie doch die menschliche Natur und seien zudem notwendig „to form an intellectual, rational, and happy being“ (Owen 1835: 74).³⁸ Die besten Bedingungen für einen guten, das heißt, einen „rationalen“ Menschen, sind dann gegeben, wenn dessen physische, intellektuelle und moralische Grundbedürfnisse, zu denen auch das Verlangen, die Wahrheit zu sprechen, zählt, garantiert sind. Dass dies ein politisches Anliegen ist, geht aus Frage 14 hervor: „Under what circumstances will man be the most easily governed? Under arrangements that will enable him at all times to supply or satisfy the wants of his nature to the point of temperance.“³⁹ (Owen 1835: 74) Die Formung des Menschen wird zur systemischen Frage, insofern Regierungen die adäquaten Bedingungen für die menschliche Entfaltung bereitstellen. Das Ziel ist „a rational state of society“ und die „emancipation of mankind from ignorance, sin, and misery.“⁴⁰ (Owen 1835: 74)

Verhindert wurde die moralische Emanzipation bislang von fundamentalen Fehlern und Institutionen. In diesem Zusammenhang erfolgt erstmals ein Religionsverweis. Zwar werden diese Fehler nicht weiter inhaltlich qualifiziert, jedoch ursächlich mit religiösen (Priestertum) und politischen Institutionen (Regierungen) in Verbindung gebracht (Owen 1835: 74). Kern der Kritik ist dabei nicht der Einzelne, sondern das System, welches sich gewissermaßen selbst reproduziert, indem Priester die Charakterbildung lenken und Institutionen gegründet werden, die auf „imaginary notions, which are opposed to facts“ gegründet werden. (Owen 1835: 75) Hier

³⁶ In seiner Aufsatzsammlung *A New View of Society* hatte er pointiert geschlussfolgert: „Train any population rationally, and they will be rational“ (Owen 1813: 60-61).

³⁷ „Ein organisiertes Lebewesen oder Tier, das bestimmte körperliche, intellektuelle und moralische Fähigkeiten und anziehende und abstoßende Neigungen und Veranlagungen besitzt.“

³⁸ „Um ein intellektuelles, rationales und glückliches Wesen zu formen.“

³⁹ „Unter welchen Bedingungen ist der Mensch am Einfachsten zu steuern? Unter den Bedingungen, die es ihm ermöglichen, seinen natürlichen Bedürfnissen in einem vernünftigen Maß nachzugeben.“

⁴⁰ „[E]in rationale[r] Zustand der Gesellschaft.“ „[...] Emanzipation des Menschen von Ignoranz, Sünde und Elend.“

verbindet sich institutionell-inhaltliche Christentumskritik mit politischer Institutionenkritik: Die „wilde und absurde“ Imagination verhindert Erkenntnis und Wissen, ihre Organisationen bringen bestimmte Vorstellungen und Anthropologien hervor, etwa dass Menschen von Natur aus schlecht seien (eine Anspielung auf die Erbsündevorstellung) oder dass sie ihre Überzeugungen nach freiem Willen formen könnten (Owen 1835: 75).

Das Priestertum ist nur eine der vielen Strukturen, die aus irrgigen Annahmen und wilden Imaginationen erwachsen; weitere sind das Recht, das Militär, das wirtschaftliche und politische System. Owen hebt deren Konstruktionscharakter hervor: „[T]hey emanate directly or indirectly [...] from what is called religion, law, marriage, and private property, all founded in opposition to nature's laws.“⁴¹ (Owen 1835: 75) Sie fungieren sämtlich als Unterdrückungsmechanismen. Besonders ist es jedoch Religion bzw. deren Sozialform, das „Weltpriestertum“, das die menschlichen Neigungen zu disziplinieren sucht, indem es sie als Laster bezeichnet oder fälschlicherweise als Tugenden lobt und Menschen damit veranlasst, irrational oder boshaft zu werden (Owen 1835: 75). Folglich müssen die alten Strukturen abgeschafft und ein Erziehungs- und Bildungssystem errichtet werden, in welchem die neuen Ideen in öffentlichen Treffen, Vorlesungen und Diskussionen sowie erschwinglichen Publikationen – gemeint sind Zeitungen wie die von Owen gegründete *The New Moral World* – erläutert und verbreitet werden. Kern der neuen Gesellschaft ist die Gründung einer *Association of all Classes of all Nations to form a New Moral World*, die sich in weiteren Vereinigungen über England, andere europäische Länder und schließlich über die gesamte Welt ausbreiten (Owen 1835: 77).

In Owens Sozio-Anthropologie des Menschen ist Religion eine der grundlegenden Institutionen, die zunächst das Individuum in seiner charakterlichen Entwicklung behindert, indem ihre moralisch konstruierten Werte und Normen dessen wahre Natur unterdrückt. In diesem Sinn ein Unterdrückungsinstrument, hindert Religion die Gesamtgesellschaft auf ihrem Weg zu einem rationalen Zustand, weil sie falsche Imaginationen hervorruft, produziert und fördert. Imagination steht dem Faktum gegenüber. Die begriffliche Konzeptualisierung erfolgt auf der Achse fiktiv–real und damit auf der Ebene der Klassifizierung von Sachverhalten, folglich in Bezug auf den ontologischen Status des in einer Rede Ausgesagten. Damit ist Imagination zwar deutlich negativ konnotiert. Jedoch fehlt der Konnotation an dieser Stelle⁴² das klassische religionskritische Argument. Nicht primär, weil Religion den Menschen in eine zweifelhafte Erzählkultur involviert, sondern weil sie als Institution dessen natürliche Neigungen unterdrückt, also in diesem Sinn widernatürlich wirkt, ist Religion ein Problem. Zentral für Owen ist somit weniger die Psychologie des Einzelnen, der anfängt, an falsche Dinge zu glauben oder krankhafte Einbildungen bzw. Imaginationsstörungen zu entwickeln. Weder handelt es sich hier um einen Glaubensdiskurs im engeren Sinn noch um die Pathologisierung von Bewusstseinszuständen. Im

⁴¹ „Sie gehen direkt oder indirekt [...] aus dem hervor, was man Religion, Recht, Ehe und Privateigentum nennt – sämtlich im Widerspruch zu den Gesetzen der Natur begründet.“

⁴² In Owens 1826 veröffentlichter „Declaration of Mental Independence“ war der psychopathologische Gehalt fehlgeleiteter Imaginationen allerdings unmissverständlich angeklungen (Owen 1826: 329–232).

Vordergrund stehen vielmehr die Reflexion und Kritik politischer und gesellschaftlicher Institutionen in ihren Auswirkungen auf die menschliche Entwicklung. In diesem Sinn ist der Lösungsvorschlag, das Problem auf institutioneller Ebene durch die Gründung einer Gesellschaft aller Klassen und Nationen zu lösen, nur konsequent. Seine *Rational Society*, später auch *Universal Community Society of Rational Religionists*, wird 1835 gegründet und zieht mit ihren Volksbildungsangeboten rasch Abertausende von Zuhörerinnen und Zuhörern an. Unter ihnen befindet sich der junge Friedrich Engels (Claeys 1993: xlii).

Funktionswandel: Vom Instrument der Sozialreform zum Programmdokument

Der Katechismus ist in den 1830er Jahren nach wie vor ein gebräuchliches Medium zur Verbreitung sozialpolitischer Reformideen und dies ist unabhängig von seiner jeweiligen weltanschaulichen Fundierung. In Owens religionskritischer *New Moral World* werden beispielsweise regelmäßig christlich fundierte Gesellschaftskatechismen veröffentlicht, wie etwa John Minter Morgans *Catechism of Society* (1836) oder Joseph Marriotts *Catechism on Circumstances; or, the Foundation Stone of a Community* (1837).⁴³ Noch teilen sich christliche und weltliche Entwürfe das Genre. Trennlinien in Bezug auf unterschiedliche semantische Kulturen von Religion verlaufen allerdings entlang der Übersetzungskulturen. In den republikanischen Katechismen von La Chabeaussière und Laponneraye sticht die konfessionell unabhängige Rationalreligion hervor. Ihre Übertragungen ins Deutsche spiegeln wiederum die historisch gewachsenen, nationalen Besonderheiten des Religionsdiskurses: Der „théiste“ des Chabeaussière'schen Katechismus wird kurzerhand als „Christ“ übersetzt; religionskritische Töne und eine sich wie bei Lahautière in die Forderung nach Gleichheit, Gemeinwohl und Brüderlichkeit auflösende „religion sociale“ gehen nicht in die deutsche Übersetzung ein.

Aufschlussreich für die Entstehungsgeschichte der Trennlinie zwischen Religion und Politik sind die den verschiedenen Ausgaben vorangestellten Vorworte, in denen die Übersetzer oder Herausgeber Stellung zu den von ihnen vorgenommenen Textveränderungen nehmen: In der Neuausgabe von La Chabeaussière's Katechismus, dem *Catéchisme national français* von 1825, wird etwa der Ersatz von „républicain“ mit „théiste“ lediglich als taktische Veränderung bezeichnet und kontextualisiert; die 1839 erschienene deutsche Übersetzung ordnet den Katechismus trotz „missverständlichen“ Titels zweifelsfrei einem Bereich des Politischen zu. Beide Autoren machen hier implizit und selbstverständlich eine Unterscheidung geltend, der aus historischer Perspektive ein komplexer Aushandlungsprozess zugrunde liegt. An dessen Beginn muss die Verhältnisbestimmung von Religiösem und Politischem zunächst überhaupt als Problem identifiziert werden, bevor deren kategorische Differenzierung als zwei voneinander unterscheidbare gesellschaftliche Bereiche vorgenommen oder als Forderung formuliert werden kann.

⁴³ Diese christlichen Gesellschaftskatechismen waren weit verbreitet, vgl. etwa Anonym (1833: 630-636); Owenfreudlich, aber rationalreligiös fundiert ist Combe (1824: 7-28).

Die Initialisierung dieses historisch dynamischen und langwierigen Aushandlungsprozesses, der eine Veränderung im epistemologischen Gefüge voraussetzt, ist eng mit dem zeitgleich entstehenden Frühsozialismus verbunden. Frühsozialistische Ideen werden zwar vielfach in Katechismen und Glaubensbekenntnissen formuliert, allerdings wandelt sich deren Funktion grundlegend: Sie sind nun nicht länger von Einzelautoren und als Instrumente republikanischer oder sozialreformatorischer Erziehung verfasst, sondern werden als Programmdokumente einer sich transnational konstituierenden neuen Bewegung diskutiert. Damit verändert sich die Debattenlage.

4. Frühsozialistische Identitätsdebatten im Medium des Katechismus

Die Reformdebatten sind keineswegs auf das klassische Intellektuellenmilieu beschränkt. Zeitgleich mit den bürgerlichen Reformkräften, die ihre republikanischen Forderungen oder ihre religionskritischen Sozialtheorien im katechetischen Format verbreiten, entsteht eine Bewegung, in der politische und soziale Anliegen, welche oftmals die Verbesserung sehr konkreter Lebens- und Arbeitsbedingungen zum Gegenstand haben, verschmelzen. Hier werden Fragen nach sozialer Gerechtigkeit und den Bedingungen für eine zukünftige gute Gesellschaft intensiv erörtert und alternative Entwürfe auf der Basis gütergemeinschaftlicher Konzepte diskutiert. Die in diesem Umfeld aufkommenden heterogenen Ideen werden unter dem Etikett „Frühsozialismus“ zusammengefasst.⁴⁴

Der Frühsozialismus ist eine europäische, soziale und religiöse Bewegung (Bowman 1974; Stedman Jones 1981; 2010; Strube 2016, 2019); ganz wesentlich ist er auch eine Exilbewegung. Waren mit den revolutionären Umstürzen zwischen dem Ende des 18. und dem Beginn des 19. Jahrhunderts politische Flüchtlinge weltweit zu einem „Massenphänomen“ geworden (Jansen 2018: 495),⁴⁵ erlebt die europäische Binnenwanderung in den 1830er Jahren Hochkonjunktur.⁴⁶ Paris, Zürich, Genf, Brüssel und London gelten als liberal und werden zu Exilstädten politischer Oppositioneller. Ab Mitte der 1830er Jahre organisieren sich frühsozialistische Revolutionäre in Paris und bauen politische Strukturen in Form von sozial- und bildungspolitisch engagierten Vereinen auf. Ihre Trägerschaft besteht zu großen Teilen aus Flüchtlingen aus dem Handwerkermilieu, die sich vor dem Hintergrund der politischen Unruhen sowie ihrer desolaten sozialen Situation als wandernde, gut qualifizierte, aber jederzeit kündbare Arbeitskräfte

⁴⁴ Der Begriff „Frühsozialismus“ bezieht sich grob auf jene Theorien und Modelle, die vor den 1848er Revolutionen und dem Einfluss von Karl Marx und Friedrich Engels entstanden und mit den Sozialtheoretikern Robert Owen in England oder Henri Saint-Simon und Charles Fourier in Frankreich assoziiert werden. Dabei handelt es sich um eine nachträgliche Begriffsbildung, die terminologisch eine Einheitlichkeit von Ideen suggeriert, die der historischen Situation nicht entspricht, sich aber als Bezeichnung etabliert hat. Problematisch bleibt „Frühsozialismus“ (auch: „utopischer Sozialismus“) in seiner Funktion als Abgrenzungsbegriff vom „wissenschaftlichen“ Sozialismus, der von Friedrich Engels propagiert und in den realsozialistischen Historiographien des 20. Jahrhunderts übernommen wurde.

⁴⁵ Jansen schildert die Auswirkungen der Revolutionen in den Amerikas, in Frankreich und Haiti. Für einen Überblick über die Flüchtlingswelle nach der Französischen Revolution siehe Pestel (2017).

⁴⁶ Für einen ersten statistischen Einblick in die europäischen Wanderungsbewegungen des 19. Jahrhunderts am Beispiel Deutschlands siehe Grandjonc (1975a).

politisiert hatten und sich nun den vor allem in Paris und in der Schweiz entstehenden revolutionären Auslandsvereinen zusammenton. Diese Auslandsvereine – namentlich der Bund der Geächteten, der Bund der Gerechtigkeit sowie der aus diesem hervorgehende Bund der Kommunisten – sind geheimbündlerisch organisiert und werden zu den Keimzellen der sich europaweit organisierenden sozialistischen Bewegung sowie zu Vorläufern der modernen Parteien.

Die Vereine publizieren ihre Anliegen fleißig in Form von Programm- und Flugschriften, an deren Produktion und Distribution ihre Mitglieder maßgeblich beteiligt sind. Insbesondere die Handwerker helfen bei Herstellung und Verbreitung, indem sie die Schriften mitfinanzieren oder diese in den Pariser Betrieben, in denen sie arbeiten, heimlich drucken und dann zu Fuß über die Grenze bringen lassen. Mehr noch ist deren Verbreitung häufig nur deshalb möglich, weil das handwerkliche Netzwerk der Geheimorganisationen für den Druck und die grenzüberschreitende Verteilung der Texte sorgen (Ruckhäberle 1977: 34-35). Die Exilantenpresse verfügt über ein feines Netzwerk, in dem das Material per Post an Mittelpersonen versandt und von dort über sympathisierende Buchhandlungen und weitere Kontaktpersonen in Grenzorte eingeschmuggelt und zum Teil über Gelegenheitskolporteurs wie Fuhrleute, Postkondukteure oder Handelsreisende in Warentransporten versteckt und mit falschen Titeln getarnt weitergetragen wird. Die Rolle radikaler Verlagsanstalten sowie die Bedeutung von Übersetzungen sind für den Transfer politischen Wissens und die Entstehung frühsozialistischer Gesellschaftstheorien aus einem transnationalen politischen Diskurs kaum zu überschätzen (Brophy 2016: 98, 103).⁴⁷ Das aus dem Ausland eingeschmuggelte Material ist häufig nur in wenigen Exemplaren vorhanden, was der Verbreitung seiner Inhalte allerdings keinen Abbruch tut.⁴⁸

Mit dem Frühsozialismus gewinnt die Reformbewegung eine neue Qualität: Forderungen nach Grundrechten, politischer Partizipation und Presse- und Meinungsfreiheit verbinden sich mit Fragen nach der guten und moralisch gerechten Gesellschaft. Entspricht das katechetische Format dem Anliegen, Visionen dieser Gesellschaft normsetzend, memorierbar und überzeugend zu präsentieren, soll damit allerdings nicht allein die Programmfestigkeit einer Rezipientenschaft gewährleistet werden. Vielmehr wird die Debatte *im Medium des Katechismus geführt*, die sozialistischen Inhalte und Fundamentalorientierungen werden im katechetischen Format entworfen, projiziert, erörtert und vergewissert. Der didaktische Zweck richtet sich sowohl an die (intendierten) Empfänger als auch an die Sender. Die Programmschriften dokumentieren damit die Identitätsdebatten einer sich institutionalisierenden Bewegung, die ihr Verhältnis zu anderen Reformkräften zu klären hatte. In diesem Kontext wird die Religionsfrage zur Grundsatzfrage, die in der Verhältnisbestimmung von Christentum und Sozialismus bzw. Kommunismus Gestalt gewinnt.

⁴⁷ Systematisch zu einer Sozialgeschichte der Exilliteratur: Müller (2001).

⁴⁸ Weitere Details zur Verbreitung der Flugschriftenliteratur bei Ruckhäberle (1975: 153-166). Zu den ausgeklügelten Schmuggelmethoden Müller (2001: 376-387).

Programmdiskussionen frühsozialistischer Geheimbünde: Zwischen biblischer Sprache und ökonomischer Gesellschaftsanalyse

Die erste programmatische Vergewisserungsschrift, die im Kontext der geheimbündlerisch organisierten Vereine publiziert wird, ist das *Glaubensbekenntnis eines Geächteten* (1834). Der Text entsteht im Umfeld des Bundes der Geächteten, der 1834 in Paris von dem Anwalt und Journalisten Jakob Venedey (1805-1871) und dem Juristen und Mediziner Theodor Schuster (1808-1872) initiiert wird und neben republikanischen Intellektuellen vor allem wandernde Handwerksgesellen zu seinen Mitgliedern zählt⁴⁹ (Schraepler 1972: 49). Der Bund propagiert seine Ideen mündlich, in Form von Flugschriften und vor allem durch sein Publikationsorgan *Der Geächtete* (1972), welcher namentlich von Jakob Venedey, Eduard Rauch und Theodor Schuster verantwortet wird und in 12 Heften zwischen Juli 1834 und Januar 1836 in kleiner Auflage erscheint. Das Organ richtet sich besonders an deutsche Handwerksgesellen in Paris und der Schweiz und enthält gleichermaßen politische Artikel und literarische Gastbeiträge, etwa von Heinrich Heine und Ludwig Börne. Revolutionserwartung und -hoffnung sind bereits deutlich spürbar. Erste sozialistische Ideen werden diskutiert; religionskritische Töne gehören zum Stil der Beiträge.⁵⁰ Das jeder Ausgabe vorangestellte Motto – im Vorwort der Redaktion als „Glaubensbekenntnis“ bezeichnet – lautet: „Erlöse uns vom Uebel! Amen!“

Das *Glaubensbekenntnis eines Geächteten* dokumentiert die Gründungsdebatte des Bundes. Deren Mitglieder suchen ein Programmdokument zu entwerfen, das die Zusammenhänge von Reichtum, politischer Macht und der sozialen Situation der armen Bevölkerung veranschaulicht und die Verflochtenheit von sozialem Wandel und politischem Kampf plausibilisiert. Früh wird in diesem Umfeld die Gütergemeinschaft zur tragenden Idee und Forderung für eine politische Umwälzung. In der Debatte erscheinen rasch hintereinander programmatiche Erklärungen, die insgesamt kaum Bezüge zum Religionsthema aufweisen. Den Beginn macht die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1834), ein vermutlich von Theodor Schuster aus dem Französischen übersetzter, 53 Artikel umfassender republikanischer Forderungskatalog, der Gleichheit, den Schutz der Freiheit und das Recht auf Erziehung und Bildung sowie Eigentum einschließt.⁵¹ Zu der in Artikel 32 geforderten Versammlungs- und Meinungsfreiheit zählt die „freie Ausübung jeder Gottesverehrung“ (Schuster 1834: 318). Ziel ist die Errichtung einer parlamentarischen Demokratie. Die deutsche Übersetzung wird im Februar 1834 erstmals in

⁴⁹ Der Bund der Geächteten war aus dem Deutschen Volksverein hervorgegangen, welcher im Sommer 1832 auf Initiative deutscher Exilanten in Paris gegründet, wegen des restriktiven französischen Vereinsgesetzes 1834 aber wieder verboten worden war (Ruckhäberle 1977: 17; Höppner/Seidel-Höppner 2005: 93). Im April/Mai 1834 konstituiert, spaltet sich der Bund bereits zwei Jahre später auf Grund innerer Streitigkeiten (Hundt 1993: 34-45).

⁵⁰ Zum Beispiel wird die Anklage des Schriftstellers Karl Gutzkow, dessen Roman *Wally, die Zweiflerin* als blasphemisch angezeigt wurde, scharf kritisiert (*Der Geächtete* 1972, Bd. 2: 281-283).

⁵¹ Die französische Vorlage bildete Charles Antoine Testes *Déclaration des Principes fondamentaux* von 1833. Bei dem Text handelt es sich um einen Verfassungsentwurf, der von Robespierres Erklärung der Menschenrechte an den Konvent vom 24. April 1793 und der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte in der Verfassung vom 24. Juni 1793 ergänzt wurde (Ritter 2010: 45).

Paris gedruckt und ist „einer der weitverbreitesten [sic] Texte der Pariser Handwerkervereine“ (Ruckhäberle 1977: 129).

Zeitgleich mit der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* erscheint das *Glaubensbekenntnis eines Geächteten* als Kommentar der Erklärung. Der Text stammt wahrscheinlich von Theodor Schuster (Ruckhäberle 1977: 138). Die achtseitige Broschüre steht in der Rhetorik von Sozialreform und sozialer Gerechtigkeit und bleibt damit an die Tradition des französischen republikanischen Katechismus angelehnt. Schusters Fokus liegt auf der Entwicklung der parlamentarischen Demokratie in einem geeinten Nationalstaat als Voraussetzung für ein freiheitliches und gleiches Zusammenleben aller Bürgerinnen und Bürger. Die demokratische Republik ist für ihn die einzige Form, um diese Gleichheit zu erreichen. Im Zentrum stehen die Grundsätze „Freiheit, Gleichheit, Tugend und Nationaleinheit“, auf deren Basis das frühsozialistische Demokratieverständnis in Abgrenzung zur aristokratischen Republik als einer Klassenrepublik, in der wenige Bevorzugte über die Übrigen herrschen, skizziert wird (Schuster 1977: 130-138).

Abgesehen vom programmatischen Titel und belehrenden Stil weist das *Glaubensbekenntnis* wenig Bezüge zum traditionellen Katechismusformat auf. Auch religiöse Querverweise kommen so gut wie nicht vor. Lediglich im ersten Absatz heißt es mit Verweis auf die Schöpfungsgeschichte, 1. Mose 1:

“ Der Herr schuf alle Menschen zu seinem Ebenbilde. Er schuf sie alle *gleich*. – In Allen lebt der hohe Götterfunke, der sie zu den Herren der Erde mache; [...]. Die Menschen sind gleich geschaffen; aber der Böse säete den Saamen der Zwietracht. (Schuster 1977: 130)

Gerade weil weitere religiöse Bezüge fehlen, fällt der Rückgriff auf die Genesis auf. Eine Interpretation bleibt jedoch schwierig. Der biblische Verweis mag dazu einladen, von einer religiösen Rahmung des Textes auszugehen, ungeklärt bleibt dann die Frage nach der Bedeutung und Funktion dieser Rahmung. Handelt es sich um die Aussage eines christlichen Verfassers in religiöser Absicht? Oder hat hier ein politischer Akteur gezielt ein Stilmittel gewählt, um seine Rezipientenschaft zu adressieren? Aus dem Text allein lassen sich beide Deutungen nicht hinreichend begründen, denn Erläuterungen des Autors fehlen. Laut des französischen Marx-Spezialisten und Historikers der Arbeiterbewegung Jacques Grandjond war der Rückgriff auf den Mythos in jedem zeitgenössischen Flugblatt verbreitet, was auf eine enge Verbindung von religiöser und sozialer Frage hinweise (1975b: 90-93). Ihre Verhältnisbestimmung sowie die Frage nach der Deutung dieser Sprache bleiben im Einzelnen allerdings komplex.

Die Debatte um eine Programmschrift im Bund der Gerechtigkeit

Die Bildungs- und politischen Partizipationsmöglichkeiten ihrer Mitglieder sowie die Verbreitung des neuen Wissens über in die Heimat zurückkehrende Gesellen potenzieren die Wirkung der Auslandsvereine und machen sie zu Keimzellen der frühproletarischen und frühsozialistischen Bewegung. Die Ideen, die in dieser sich internationalisierenden Protestbewegung kursieren, sind

vielfältig und nicht immer vereinbar. Der Streit um verschiedene Konzepte einer sozialen Revolution, unterschiedliche Vorstellungen der neuen Gesellschaft und die Kritik an der Organisationsstruktur des Bundes der Geächteten führen schließlich zu dessen Spaltung. 1836 haben die meisten Mitglieder den Bund verlassen. Ein radikaler Flügel um Karl Schapper, Joseph Moll und Heinrich Bauer, die später eine entscheidende Rolle in der zentralen Leitung des Bundes der Kommunisten spielen und damit auch an der Entstehung des *Kommunistischen Manifests* beteiligt sind, gründet daraufhin den Bund der Gerechten bzw. der Gerechtigkeit.⁵² Erneut werden Forderungen nach einer Grundsatzdebatte und der Entwicklung einer Programmschrift laut. Im Sommer des Jahres 1838 beginnen die organisierten Arbeiten an einem Programmentwurf. In die Debatte um die politische Richtung des Bundes werden verschiedene Ideen zur gesellschaftlichen Umgestaltung getragen. Auch diesmal ist die Auseinandersetzung um das Konzept der Gütergemeinschaft maßgeblich (Marsiske 1984: 169).

Zunächst ist ein umgearbeiteter französischer Katechismus im Gespräch, der von einem Mitglied des Leitungsgremiums des Bundes der Gerechtigkeit, dem Schriftsteller Friedrich Biermann,⁵³ übersetzt worden war und bei dem es sich um Albert Laponnerayes *Catéchisme démocratique* von 1836 handelt.⁵⁴ Der Katechismus war den deutschen Flüchtlingen in Paris bekannt, denn sie ließen sich Laponnerayes *L'intelligence* ebenso wie andere babouvistische Zeitungen in den Lesesälen vorlesen (Seidel-Höppner 1974: 177). Auf die Frage nach den Gründen dafür, weshalb Laponnerayes Katechismus schließlich fallen gelassen wurde, gibt es keine abschließende Antwort. Für die Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen des Bundes der Gerechtigkeit und die ihn begleitenden Diskussionen um ein geeignetes Programmdokument muss auf polizeiliche Verhörprotokolle zurückgegriffen werden, die in den Jahren 1840/41 nach einer größeren Verhaftungswelle entstanden. Das Bundesmitglied Carl Friedrich Hoffmann erwähnt in seiner Vernehmung vom 15. und 16. April 1841 Laponnerayes Katechismus. Er urteilt, dass die „Tendenz [des Textes] [...] im wesentlichen dieselbe [war] [wie die] der Verbindung im allgemeinen,“ weist jedoch auf unterschiedliche Ansichten in Bezug auf einzelne Paragraphen hin und berichtet, wie die Mitglieder kurz darauf „die Sache liegen [ließen]“ (Institut/Institut 1970: 111). Zu der den Katechismus abschließenden Religionsfrage war man da in der Diskussion noch gar nicht gekommen. Es ist denkbar, dass neben den inhaltlichen Differenzen auch formale Aspekte eine Rolle spielten (Seidel-Höppner 1974: 180; Förder/Hundt 1972: 249). Die nachfolgenden

⁵² Die in mindestens zwei Drucken 1838 erschienen Statuten führen sowohl den Namen *Bund der Gerechtigkeit* als auch *Bund der Gerechten* (Ruckhäberle 1977: 233). Den Behörden war die Organisation als *Bund der Gerechtigkeit* bekannt (Bericht der Bundes-Centralbehörde 1842: 39-40, 82). Aus einem Brief Wilhelm Weitlings geht hervor, dass die Bezeichnung *Bund der Gerechten* auf einen Konflikt der Mitglieder untereinander zurückzugeht (Seidel-Höppner 2014: 88, 94-95; Seidel-Höppner 2013: 47-57).

⁵³ Biermann (auch: Michel Birmann) war den Behörden als „Schriftsteller aus Preischeid im Kreise Prüm“, einer kleinen Gemeinde in der Eifel an der Grenze zu Luxemburg, und als in Paris tätiger „Sprachlehrer“ bekannt (Bericht der Bundes-Centralbehörde 1842: 93).

⁵⁴ Dies lässt sich aus einem Vergleich der Verhöraussage des Tischlers und Bundesmitglieds Carl Friedrich Hoffmann mit einem bei Karl Schapper beschlagnahmtem Katechismusfragment rekonstruieren (Höppner/Seidel-Höppner 2005: 106).

Entwürfe, Karl Schappers *Gütergemeinschaft* (1838) und Wilhelm Weitlings *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838), weisen jedenfalls keine Bezüge zum katechetischen Format auf, strotzen allerdings vor endzeitlicher Rhetorik, biblischen Bezügen und religionsbezogener Sprache.⁵⁵

Karl Schapper (1812-1870), zuvor aktiv in der revolutionären literarischen Bewegung Junges Deutschland und als politischer Agitator schließlich aus der Schweiz ausgewiesen, trägt mit seinem unvollendet bleibenden Aufsatz „Gütergemeinschaft“ – das Manuskript wurde in Paris bei einer Hausdurchsuchung beschlagnahmt und erst 125 Jahre später von der Forschung entdeckt und veröffentlicht⁵⁶ – zur Programmdebatte des Bundes bei. Das handschriftlich 15 Seiten umfassende Fragment beginnt mit der Beschwörung eines finalen Konflikts zwischen Aristokratie und Demokratie, einem „Kampf [...] auf Tod und Leben“, der über die Freiheit der Menschheit oder das Sklaventum der Masse, unterdrückt durch eine Gruppe von Herren, entscheiden wird.

Geprägt von der Hoffnung auf eine nahende Revolution bewegt sich die Sprache zwischen enthusiastischer Erwartung und apokalyptischer Rhetorik. In Vorbereitung auf den „großen Auferstehungstag der Völker“ gilt es, klare Grundsätze zu finden, die „das Glück der Menschheit“ befördern, deren „erste und notwendigste Bedingung“ die Gütergemeinschaft ist (Schapper 1963: 319-321). Die Erfindung des Geldes und des Privatvermögens werden auf Dauer nicht verhindern können, dass „die Morgenröte der Freiheit [heranbricht], die Menschen [...] sich wieder als Brüder erkennen und lieben [...] und die Tyrannen wieder in das Nichts zurückkehren [werden]“ (Schapper 1963: 322). Noch versuchten die Feinde der Gütergemeinschaft diese mit allen Mitteln zu verhindern, doch die im Deutschen Bund, in England und Frankreich kursierenden Ideen sind stärker. Freilich seien die Gegner nicht vom Gegenteil zu überzeugen, denn – hier tritt Schapper in einen exegetischen Diskurs ein, indem er auf Worte des „erste[n] Republikaner[s] [...] Christus“ verweist –: „[E]he wird ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen, als ein Reicher ins Himmelreich, d.h. ehe wird das Unmögliche möglich werden, als daß ein Reicher freiwillig seinem Reichtum entsagt und zu unserem Bruderreich tritt [nach Mt. 19,24]“ (Schapper 1963: 325). Das Gleichnis vom Hochzeitsfest (Mt. 22,2-4) dient ihm als Beleg, dass „Christus nichts anderes wollte als ein großes Bruderreich [zu] gründen.“ Mehr noch, „[a]us Christi Lehren“, nicht jedoch durch die „Ränke der Pfaffen“, die Schapper mit der in der Bergpredigt gegebenen Warnung vor den falschen Propheten verbindet (Mt. 7,15), könne die Bewegung „am meisten für [ihre] Grundsätze schöpfen.“ (Schapper 1963: 325-326). Der Vergleich geht noch weiter:

⁵⁵ Als religionsbezogene Sprache verstehе ich in Anlehnung an von Moritz' Gebrauchsdefinition „Textelemente“ auf Wort-, Satz- oder semantischer Ebene sowie Aspekte der literarischen Form, deren Bezug zu Religion jeweils genau definiert werden muss und damit stets Gegenstand der Interpretation ist, und deren Verwendung zunächst nichts über die Religiosität eines Autors aussagt (Moritz 1981: 174-175).

⁵⁶ Der Erstabdruck erfolgte bei Wolfgang Schieder (1963: 319-227). Das Original befindet sich in der Schapper-Akte der Archives Nationales in Paris; über eine Kopie verfügt das Karl-Marx-Haus in Trier.

“ Wir nun, die wir uns durch seine [Jesu] Grundsätze, die auch die unsrigen sind, zu seinen Jüngern bekennen, wollen dann hingehen in alle Welt und zu allen Völkern und das Bruderreich predigen und mit der Kraft unseres Armes errichten helfen, zu dem er durch seine Lehren den Grund gelegt hat. (Schapper 1963: 326)

Das Bekenntnis zur Jüngerschaft Jesu wird mit dem impliziten Verweis auf Mk. 16,15 („Und er sprach zu ihnen: Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur“) als Aufforderung formuliert und in das semantische Feld Mission überführt. Damit enden die zusammenhängenden Ausführungen und der Text wird als Fragment erkennbar. Mit stichpunktartigen Notizen zu der Frage, ob die Einführung der Gütergemeinschaft eine politische und moralische Vorbildung erfordert, welche sich Schapper von der bevorstehenden Revolution erhoffte, bricht der Entwurf ab.

Auf einem beiliegenden Notizblatt sind siebzehn Fragen verzeichnet, die sich Schapper für die weitere Ausarbeitung vermerkt hatte. Aus ihnen wird ersichtlich, dass er das Manuskript anhand von Fragen entwickelte, ohne den Entwurf jedoch im Frage-Antwort Schema zu gestalten. Keine der Fragen adressiert Religion als Thema; allerdings stellt Schapper für seine Erläuterungen weiterhin durchgängig biblische Bezüge her. Thematisiert werden revolutionstheoretische Überlegungen, Fragen nach der Gestaltung und Umsetzung der Gütergemeinschaft, der Bedeutung der Arbeiterschaft und der Gestaltung der Arbeit sowie ethische und moralische Überlegungen. Frage 16 etwa, die sich auf die durch die Gütergemeinschaft erhoffte charakterliche Verbesserung des Menschen bezieht, speist die zeitgenössische Moraldebatte, wie sie durch Philosophen wie Étienne-Gabriel Morelly und Gracchus Babeuf vorgezeichnet und dann bei Robert Owen wieder aufgegriffen wird, ein (Grandjonc/Pelger 1989: 67-68).

Parallel zu diesem Entwurf erarbeitet der Schneidergeselle **Wilhelm Weitling**, eine Zentralfigur der frühen Arbeiterbewegung und des Frühsozialismus, eine eigene Vorlage, die er *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838)⁵⁷ betitelt.

Wilhelm Christian Weitling wird 1808 in Magdeburg als unehelicher Sohn einer Dienstmagd und eines Artillerie-hauptmanns der napoleonischen Truppen geboren. Er wächst in Armut auf, kann jedoch die städtische mittlere Bürgerschule besuchen und beginnt 1822 eine Schneiderlehre. Ab Mitte der 1820er Jahre ist er als wandernder Handwerksgeselle unterwegs und unter anderem an den während der Julirevolution in Leipzig ausbrechenden Unruhen beteiligt. 1834 arbeitet Weitling zunächst in Wien. Zensur und gesetzliche Einschränkung der politischen Betätigung von Handwerksgesellen auf Wanderschaft und Exilanten tragen zu seiner Politisierung bei. Er schließt sich der 1834 in Paris gegründeten Geheimorganisation Bund der Geächteten an. In Paris verdingt er sich als Schneider und ist im frühproletarischen Milieu publizistisch tätig. Nach der Spaltung des Bundes reagiert Weitling auf die Aufforderung der Zentralbehörde des neu gegründeten Bundes der Gerechtigkeit und beginnt, Vorschläge für ein politisches Programm einzureichen. (Biographische Informationen nach Seidel-Höppner 2018: 5-22). Seine Skizze trifft auf Zustimmung und er wird aufgefordert, einen vollständigen Entwurf einzureichen, *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*.

⁵⁷ Laut Weitling wurde die Schrift, „um bei etwaigen späteren Verfolgungen die Polizei irrezuführen“ auf 1839 datiert, obwohl sie bereits Ende 1838 in Paris gedruckt wurde (Weitling, zit. n. Seidel-Höppner 2014: 97).

Der in elf Abschnitte unterglieder-ten Schrift stellt Weitling den Bibelvers Mt. 9,37f. voran: „Und als Jesus das Volk sah, jammerte ihn dasselbe, und er sprach zu seinen Jüngern: die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter; darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende.“ Über diesen Vers adressiert er seine Leserschaft als Arbeiter und ruft zur Teilhabe an der Ernte, die „zur irdischen Vollkommenheit reifende Menschheit“, auf. Deren erste Frucht ist die Gütergemeinschaft (Weitling 1845a: 9). Es folgt eine Kritik der politischen Verhältnisse. Thematisiert werden der Mangel an politischer Mitbestimmung und die Armut der hart arbeitenden einfachen Bevölkerung.

Der Gegensatz von reich und arm wird moralisiert („reich und mächtig sein, heißt ungerecht sein“), religionisiert („Nur den Gerechten ist das Himmelreich versprochen“) und politisiert („Reich oder ungerecht zu sein heißt ferner: die Macht oder Mittel haben, mehr genießen zu können als man braucht, ohne dafür arbeiten zu müssen. Also müssen doch die Übrigen für den Reichen arbeiten“) (Weitling 1845a: 11). Was zunächst als moralreligiös begründete Kritik am individuellen Handeln Einzelner erscheint, wird als systemisches Problem, hervorgerufen durch Wuchertum, Verewendung durch Industrialisierung und die Maschinisierung von Arbeitsabläufen sowie durch die ungleiche Verteilung identifiziert und kritisiert. Erste Maßnahmen sind die Proklamation von Freiheit und Gleichheit, der Sturz von Monarchen, dem Adel und der „Pfaffen“, die Abschaffung der stehenden Heere sowie die Besteuerung der Reichen (Weitling 1845a: 15). Die Notwendigkeit gesellschaftlicher Reform wird dabei mit biblischen Zitaten und Paraphrasen plausibilisiert⁵⁸ und mit christlichen Vergleichen unterlegt,⁵⁹ die Gütergemeinschaft schließlich als unverfälschte „Religion der Gleichheit und christliche[n] Liebe“ (Weitling 1845a: 23) konzeptualisiert.

Kapitel 2 beginnt mit zehn Grundsätzen zur Verwirklichung des Glücks der Menschheit. Diese werden von Weitling in einen religiösen Diskursrahmen gestellt, insofern er normativ zwischen falschem (dem „blinde[n]“) und richtigem (dem „aus Ueberzeugung entstandene[n]“) Glauben unterscheidet und die Grundsätze als aus „Christi Lehre und [der] Natur“ hervorgegangene Einsichten bezeichnet. Als „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Weitling 1845a: 24) zusammengefasst, werden diese Grundsätze schließlich in den Kontext der zehn Gebote gerückt. Allerdings will Weitling sie von einem „blindem“ Glauben abgrenzt wissen. Gleichzeitig beansprucht er, dass die Grundsätze – zehn knappe Forderungen, die weder als direkte Anrede noch als Aufforderung oder Verbot formuliert sind – auf natürlichen Einsichten basierten und sucht die Lehre damit als empirisch gewonnene Überzeugung zu fundieren. Gleichwohl bedürfe es „Apostel der neuen Lehre“ (Weitling 1845a: 24), um das Volk über die Wahrheit aufzuklären, welche, wie „alle großen Wahrheiten [...] von oben herab, vom Vater des Lichts“ kommen

⁵⁸ Zum Beispiel Mt. 19, 24: „Niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“ (Weitling 1845a: 18); „Wer den Genüssen lebt, wird durch die Genüsse, wer aber dem Geiste lebt, wird durch den Geist Belohnung finden“ (Weitling 1845a: 21).

⁵⁹ Der politische Agitator im Kampf um die Befreiung der Menschheit sei ein „würdiger Priester des Volkes“ (Weitling 1845a: 23).

(Weitling 1845a: 25). Weitlings Zukunftsentwurf sieht die Neugestaltung der Gesellschaft in Form eines „allgemeinen Familienbunde[s] der ganzen Menschheit“ vor (Weitling 1845a: 27). Mit der Bundmetapher greift er den verbreiteten, theologisch konnotierten Begriff auf, welcher noch dem 1847 gegründeten Bund der Kommunisten Pate steht.⁶⁰

Kapitel 3 bis 9 erläutern die Grundlagen von Weitlings Gesellschaftsentwurf, dessen Struktur, weit über familiäre Bünde hinausgehend, eine umfassende politische, ökonomische und rechtliche Organisation des Gemeinwesens vorsieht. Die Kapitel enthalten genaue Vorschläge, was die Regelung von Arbeits- und Wohnverhältnissen oder die (plan-)wirtschaftliche Struktur des auf gleichmäßig verteilten Arbeitsstunden („Commerzstunden“) und gemeinsam erwirtschafteten und verwalteten Gütern des Gemeinwesens betrifft. In ihren Details erinnern sie an die Siedlungen, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa und den USA bestehen oder in fiktionalen Entwürfen der sozialistischen Gesellschaft wie Étienne Cabets utopischem Reise- und Abenteuerroman *Voyage en Icarie* (1840/42) weit verbreitet werden.

Kapitel 11 und 12 schildern die materiellen Vorteile und die positiven moralischen Auswirkungen der Gütergemeinschaft – in gleichen Bedingungen, Einheit und vor allem Weltbürgertum mit einer Weltsprache ist der Einfluss liberaler Ideen zu spüren – als „Erlösungsmittel der Menschheit“ (Weitling 1845a: 47). Mit der Verortung der Gütergemeinschaft in der europäischen Religionsgeschichte durch Verweise auf Jan van Leiden und Thomas Müntzer sowie der Beschwörung eines bevorstehenden Endkampfes, zu dem „die Trompeten und Sturmglöckchen [das Volk] zum jüngsten Gericht rufen“ und der die Welt „in einen Garten Eden und die Menschheit in eine Familie verwandeln“ (Weitling 1845a: 51) werde, endet Weitlings Entwurf einer Menschheit, „wie sie sein sollte“.

Schapper und Weitling arbeiten etwa zeitgleich an ihren Entwürfen, nachdem die Leitung (die „Zentralbehörde“) ihre Mitglieder zuvor aufgefordert hatte, bei der Erarbeitung eines Programmdokuments mitzuwirken.⁶¹ In den Entwürfen ist die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit zwar ein moralisches Anliegen, das allerdings als ökonomische Frage behandelt wird mit der Gütergemeinschaft als Lösung des Problems und als Garant für Chancengleichheit. Prinzipiell bildet die im Verlauf einer Revolution entstehende demokratische Republik die politische Form, in der die Gemeinschaftsordnung Verwirklichung finden soll. Die Revolutionserwartung ist sowohl bei Schapper als auch bei Weitling greifbar und findet in apokalyptischer Rhetorik ihren Niederschlag. Beide Texte sind gleichermaßen mit religiösen Bezügen durchsetzt bis hin zum Zitat derselben Bibelstelle (Mt. 19,24); Kirchenkritik wird als Klassen- und

⁶⁰ Wahr wandelt sich der „Bund“ im Verlauf des 19. Jahrhunderts vom „religiösen Erwartungs-“ zum „gesellschaftlichen Organisationsbegriff“ (Koselleck 1972: 643), die religiöse Konnotation bleibt aber erhalten: „Bund“ ist bis weit ins 19. Jahrhundert hinein „mit all seinen theologischen Implikationen [...] ein religiöser Begriff, bedeutete eine von Gott gestiftete Vereinigung.“ (Koselleck 2002: 44) Koselleck argumentiert, dass es diese religiöse Konnotation war, die Marx und Engels dazu bewegte, als Programmdokument kein Glaubensbekenntnis mehr, sondern ein Manifest zu verfassen. Dies ist fraglich (vgl. meine Konklusion).

⁶¹ Weitere Details zum Entstehungsprozess bei Brandenburg (1977: 24-26).

Herrschaftskritik formuliert und Jesus als Sozialrevolutionär referenziert. Die Zentralbehörde beauftragt schließlich Weitling mit der Ausarbeitung einer Programmschrift, die dann in 2000 Exemplaren gedruckt wird und als legitimiertes Programmdokument zwischen Ende 1838 und 1842 auf breite Resonanz stößt. Sie wird von Exilanten in der Schweiz, in Paris und London gelesen, welche sich auf der Basis von Weitlings Schilderungen Vorstellungen von der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft machen (Schieder 1963: 254). Wie Schapper auf die Entscheidung reagiert hat, ist im Einzelnen nicht überliefert. Sie dürfte ihn verdrossen haben, denn er lässt künftig kein gutes Haar an Weitling (Seidel-Höppner 2014: 100).

Die Streitigkeiten innerhalb des Bundes der Gerechtigkeit nehmen zu. 1839 wird dessen Zentrale im Kontext der politischen Unruhen um den gescheiterten Aufstand gegen die französische Monarchie nach London verlegt; sowohl die Trennung vom Pariser Flügel als auch die innere Spaltung des Londoner Flügels zeichnen sich ab. Dennoch bleibt Weitlings *Menschheit* bis 1847 das offizielle Programmdokument, bis es vom *Manifest der Kommunistischen Partei* abgelöst wird. Die in London vorgenommene Korrektur und den Druck des *Manifests* wird wiederum Schapper besorgen.

Martin Hundt, marxistischer Historiker und einer der besten Kenner der Programmdiskussion des Bundes der Gerechtigkeit, hat den engen Zusammenhang von Laponnerayes *Catéchisme*, Schappers *Gütergemeinschaft* und Weitlings *Menschheit* betont und darauf hingewiesen, dass die Texte „als drei Dokumente einer Debatte“ gelesen werden müssen und Weitlings Entwurf als das „Endergebnis eines in sich geschlossenen Klärungsprozesses“ zu sehen ist (Hundt 1993: 78). Stellt man die Dokumente in den Zusammenhang einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, ist der Klärungsprozess hier allerdings keineswegs beendet, sondern fängt im Gegenteil erst an. Weitlings Folgeschriften *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) und *Das Evangelium eines armen Sünders* (1845) sind international immens erfolgreich und machen Weitling zum führenden Theoretiker der frühen Arbeiterbewegung. Sie werden maßgeblich für die Grundlegung des frühen Kommunismus, denn ihre religionsbezogene Sprache stößt programmatiche Debatten um das Verhältnis der neuen Bewegung zum Christentum an. Die Mehrdeutigkeit dieser Sprache ist dabei typisch für die Komplexität dieses Verhältnisses.

Die Religion „benützen, um die Menschheit zu befreien“: Wilhelm Weitlings Grundlegung des Kommunismus

In den *Garantien* kritisiert Weitling das kapitalistische System und spezifiziert seine Vorstellung einer nun *kommunistischen* Gesellschaft. Diese liefert die gesellschaftliche Garantie, um Harmonie – den ursprünglich vorhandenen Ausgleich von Begierden und Fähigkeiten – und menschliche Freiheit herzustellen. Der Text ist in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil legt Weitling die „Entstehung des gesellschaftlichen Übel [sic]“ in 13 Kapiteln, von denen das letzte „Religion und Sitten“ gewidmet ist, dar; der zweite Teil behandelt „Ideen einer Reorganisation der Gesellschaft“. Anders als in Weitlings *Menschheit* kommt sein Entwurf ohne christlichen Bezugsrahmen aus. Stattdessen liefert er naturrechtlich inspirierte Begründungen für die

Formulierung des politischen Ziels: der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft.⁶² Ein idealisiert-romantisches Bild von Natur als konfliktfreier Raum des Zusammenlebens liefert ihm das Modell für diese Zukunftsgesellschaft. Weitlings Geschichtsverständnis basiert auf der Idee eines harmonischen Urzustands, den es nach einer Periode der Ungleichheit, auf welche die Gütergemeinschaft als Lösung folgen müsse, wiederherzustellen gelte. Typisch für die Geschichtsteleologien des 19. Jahrhunderts ist die Rede von der „Notwendigkeit“. Der Germanist Wolfram von Moritz hat darauf hingewiesen, dass Weitlings „triadisches“ Geschichtsverständnis zudem an mythologische Elemente, etwa das Motiv eines goldenen Zeitalters, anknüpft (Moritz 1981: 248). Es ist in diesem Sinne sozialutopisch.

Explizit thematisiert Weitling die soziale und politische Rolle von Religion nur im dreizehnten Kapitel des ersten Teils. Dabei unterscheidet er zwischen Religion *an sich* und ihrer Instrumentalisierung durch Politik. Religion wird zunächst unspezifisch als ein „räthselhafte[r] Wegweiser durch ein unbekanntes Diesseits in ein noch unbekannteres Jenseits“ (Weitling 1842: 103) bezeichnet, im Folgenden aber am Christentum expliziert. Der Jenseitsbezug eigne sich bestens zur Instrumentalisierung, etwa indem weltliche Entbehrungen als Bedingung für die himmlische Glückseligkeit erklärt würden. In diese Instrumentalisierung seien sowohl „Pfaffen“ als auch „Gelehrte“ involviert. „Staatspolitik“, „Polizei des Staats“ und „Kirche“ sind für Weitling die Institutionen, die die Moral- und Sittenprinzipien aufrechterhalten, die die „Herrschaft Einiger“ stützt und den gesellschaftlichen Fortschritt verhindern (Weitling 1842: 108). Weitlings revolutionstheoretische Überlegungen münden in eine Prophezeiung.

Im vorletzten 18. Kapitel („Mögliche Übergangsperioden“) wird das Kommen „irgend ein[es] Mann[es]“ angekündigt, „der unserm Prinzip mit größter Liebe ergeben ist“, um eine revolutionäre Regierung anzuführen. Dieser wird, so Weitling, „ein zweiter Missias seyn, größer als der erste“ (Weitling 1842: 243). Was hier noch als Messiasmetapher gedeutet werden mag, wird zum Ende des Kapitels in eine Verheißung überführt: „Ein neuer Mess. wird kommen, um die Lehre des ersten zu verwirklichen“ (Weitling 1842: 260).⁶³ Die alte Gesellschaft zertrümmernd wird dieser „die Thränenquellen in das Meer der Vergessenheit leiten und die Erde in ein Paradies verwandeln.“ Dieser „größte Messias wird in stiller Bescheidenheit sich dieser neuen Herrschaft fügen. Dies wird die Krone seines Wirkens seyn, und alle Welt wird daran den zweiten Missias erkennen, größer als der erste“ (Weitling 1842: 260).

⁶² Bereits in der *Menschheit* hatte es Ansätze dazu gegeben, etwa wo Weitling seine Ausführungen als auf natürlichen Einsichten und auf empirisch gewonnene Überzeugungen basierende Lehre bezeichnete. Allerdings unterscheiden sich Weitlings Begründungen fundamental von dem bis anhin verbreiteten Begründungsmuster des Naturrechts, das die soziale Ordnung als naturgegeben und gottgewollt verstand, womit gesellschaftliche Verhältnisse zementiert wurden. Weitling hingegen weist gerade auf die Notwendigkeit und Möglichkeit sozialer Veränderung hin.

⁶³ In Anlehnung an Mt. 10:34 formuliert die dritte Auflage von 1849 an dieser Stelle radikaler: „Und einen neuen Messias sehe ich mit dem Schwerte kommen, um die Lehre des ersten zu verwirklichen.“ (Weitling 1849: 312)

Die *Garantien* werden ein publizistischer Erfolg. In drei rasch aufeinander folgenden Ausgaben gedruckt, werden sie in verschiedene Sprachen übersetzt und machen Weitling als Theoretiker des Frühproletariats bekannt. Im Leitartikel von Robert Owens *New Moral World* bezeichnet Friedrich Engels Weitling als „den Gründer des deutschen Kommunismus“ und den „Anführer der Partei [gemeint sind die kommunistischen Vereinigungen in der Schweiz: AK].“ Die von Weitling hergestellten Bezüge zwischen Kommunismus und der Bibel erinnern ihn an eine französische Strömung, den ikarischen Kommunismus: „Weitling and his party are in this respect, just like the Icarians in France, and contend that Christianity is Communism.“⁶⁴ (Engels 1843: 161) Dass Engels „Partei“ hier als Kategorienbegriff für bestimmte Gruppierungen verwendet weist darauf hin, dass religiöse Bezugnahmen und christliche Grundlegungen innerhalb der kommunistischen Bewegung keine Außenseiter- oder Individualpositionen darstellen. Gleichwohl provozieren Weitlings harsche Kritik an den gesellschaftlichen Eliten und ihren Institutionen wie der Kirche. Die Zürcher Autoritäten lassen ihn zum ersten Mal verhaften. Der „tobende Schneider“ gilt fortan als Unruhestifter. Dessen *Garantien* enthalten „das Aergste, was der Communismus“ – Anfang der 1840er Jahre kennt man inzwischen den Begriff – „ausgebrütet hat“ (Knonau 1844: 325-326).

Kommen Weitlings *Garantien* trotz seiner prophetischen Rede in Kapitel 18 über weite Teile ohne christliche Bezugnahmen aus, ist dies mit seinem drei Jahre später erscheinenden *Evangelium eines armen Sünders* grundsätzlich anders. Hier liefert er eine für die kirchlichen und politischen Autoritäten empörende kommunistische Interpretation des Neuen Testaments, die als Beleidigung und Störung des öffentlichen Friedens wahrgenommen wird. Im *Evangelium* unterscheidet Weitling zwischen den „Deutungen und Auslegungen der Pfaffen und Vorrechtler“ und dem „Wesentliche[n]“ oder dem „Grundprinzip Christi“, die als die „Lehre der Nächsten- und Feindesliebe“ qualifiziert wird (Weitling 1845b: 20, 21). Sein Blickwinkel ist von der zeitgenössischen historischen Bibelkritik und der Leben-Jesu-Forschung – David Friedrich Strauß wird namentlich genannt (Weitling 1845b: 20) – geprägt. Da die Bibel keine Offenbarung, sondern von Menschen geschrieben ist, enthält sie Irrtümer, die es aufzudecken gilt (Weitling 1845b: 18), um das wesentliche Prinzip des Christentums zu verwirklichen. Als dieses Prinzip wird die „Gemeinschaft der Arbeit und der Güter“ – damit ist deren Verwirklichung gleichbedeutend mit Kommunismus – sowie die Freiheit und Gleichheit der Menschen identifiziert (Weitling 1845b: 79-80, 83).

Weitlings Schrift hat deutenden Charakter, wo er Bibelstellen zur Argumentation anführt oder die Frage erörtert, wie der „Glaube an Teufel, Gespenster, Zeichen und Wunder“ – hier führt er *en passant* eine Oberkategorie des Übernatürlichen ein – erklärt und dessen Funktion erläutert werden kann (Weitling 1845b: 54, 58). Stets geht es dabei um die Ergründung dessen, was er für die eigentliche Lehre hält, nicht jedoch um die Frage nach der Historizität der biblischen Ereignisse. Insofern die Ermittlung dieses „Grundprinzips Christi“ die Prämissen seiner Darstellung bildet, geht es Weitling nicht um die theologische Auslegung von Bibelstellen nach allen Regeln

⁶⁴ „Weitling und seine Partei sind in dieser Hinsicht genauso wie die Ikarier in Frankreich und behaupten, dass das Christentum Kommunismus ist.“

der Kunst, weshalb sein Werk schwerlich an der Korrektheit der Zitation oder am zeitgenössischen Stand der akademischen Exegese zu messen ist (Moritz 1981: 262-263). Zwar schreibt er sich in einen Auslegungsdiskurs ein. Dieser ist aber gerade kein theologisch-exegetischer, vielmehr handelt es sich um eine Selektion von Textstellen daraufhin, was er als das christliche Prinzip ansieht und dessen Verwirklichung für ihn gleichbedeutend mit dem Kommunismus ist (Weitling 1845b: 21). Die frühchristliche Gütergemeinschaft als kommunistische Lebensform, der Hinweis darauf, dass Jesus die Gütergemeinschaft lehrte und dass er Kommunist war sowie die Parallelisierung von Frühchristentum und Kommunismus und die Betonung des (sozial-)revolutionären Potenzials des Christentums sind nicht allein rhetorische Figuren, sondern spiegeln zeitgenössische Deutungen von Christentum und Kommunismus. Zur Systemkritik wird Weitlings *Evangelium* dort, wo er fordert, die „Ursachen“ dafür zu bekämpfen, dass Menschen zu „Feinden der Gesellschaft“ werden (Weitling 1845b: 75). Hier liegt denn auch die politische Sprengkraft des Textes.

Allerdings übt Weitling keine atheistische oder antireligiöse Kritik, vielmehr plädiert er dafür, das Christentum als revolutionäre Ressource zu betrachten: „Die Religion [gemeint ist hier zunächst das Christentum, AK⁶⁵] muß [...] nicht zerstört, sondern benutzt werden, um die Menschheit zu befreien,“ lautet seine Forderung (Weitling 1845b: 17). Diesen interessegeleiteten Umgang mit dem Christentum vertritt er auch in politischen Diskussionen. In den erhaltenen Protokollnotizen der im kommunistischen Arbeiterbildungsverein in London geführten Debatten über die Durchsetzung des Kommunismus äußert Weitling beispielsweise: „Es werde häufig gegen das Christentum gesprochen; es liegt am alten viel Gutes; ich finde, man sollte nicht gegen dieses sprechen [...] Wir sollen alles benutzen; durch Gefühl ist möglich, was durch den Verstand bei vielen Menschen unmöglich ist.“ (Nettlau 1970: 216) Die Durchsetzung des Kommunismus ohne Revolution scheint ihm nicht denkbar und der Motor dieser Revolution ist der „revolutionäre Enthusiasmus“ (Eßbach 2010; 2014: 668): ein „die Herzen“ ergreifendes „Mitgefühl“, das „die Massen bewegt.“ (Nettlau 1970: 223-224) Für dessen Initialisierung lässt sich das Christentum nutzbar machen, denn:

“ Solange eine Partei noch klein ist, muß sie alle möglichen Mittel gebrauchen sich zu verstärken. [...] [M]ir ist jedes Mittel recht, was zum Kommunismus führt. [...] Ob man mit Atheismus oder Religion, mit Kolonisation oder Revolution Propaganda macht, das muß uns gleich sein, wenn die Hauptrichtung dieselbe bleibt. (Nettlau 1970: 227-229)

⁶⁵ Später erweitert Weitling sein Religionsverständnis erheblich. In seiner *Denk- und Sprachlehre* (1856) führt er – und zwar unter der Rubrik „Theoretisch-praktizierte Phantasie“ – in der Kategorie „Theologische Theorien“ neben den christlichen Konfessionen auch „Indaismus“ und „Buddhismus“ an; unter der Rubrik „veralte“ und „menschliche Ebenbilder“ nennt er neben dem jüdischen, christlichen und islamischen Gott sowie antiken Gottheiten (etwa Bacchus oder Jupiter) gleichermaßen mythologische Figuren (Faun, Meduse, Nymphe), Sagengestalten (Drache, Lindwurm, Nixe) sowie „Gespenst“ und legt damit einen implizit bleibenden Begriff des Übernatürlichen zugrunde (Weitling 1991: 191, 195).

Dieser Pragmatismus, der hier zudem auf einer doppelten Binärkonzeption – Religiosität (als Sache des Gefühls) versus Rationalität sowie Atheismus versus Religion – basiert, wirft ein neues Licht auf Weitling und zeigt den Facettenreichtum seines Verhältnisses zum Christentum (Nygaard 2023: 221). Eine dogmatische Besonderung Jesu spielt dafür keine Rolle. Sogar dort, wo von „Christus“ die Rede ist, stellt Weitling ihn als Menschen dar, fehlbar und in den Zielen vergleichbar mit anderen: „Pithagor wie Jesus, beide wollten eine radikale Umgestaltung aller socialen Verhältnisse“; „[D]ie Menschen irren, und wenn Einige, wie Sokrates, Konfuzius, Christus und Andere, Wahrheiten lehrten, so beweiset das nicht, daß diese Wahrheiten nicht noch der Vervollkommnung fähig wären.“ (Weitling 1945: 97, 111, 25, 18) Dass die Brauchbarkeit der christlichen Lehre wenig mit privater Frömmigkeit zu tun hat, macht Weitling in Bezug auf seine eigene religiöse Praxis deutlich. Er räumt ein, „lange nicht mehr“ die Kirche besucht oder gebetet zu haben, und er „werde wohl auch so bald nicht wieder beten.“ Dennoch sei er ein „enthusiastischer Anhänger dieser Lehre [der Nächsten- und Feindesliebe].“ (Weitling 1845b: 21) Der Wert der Bibel bemisst sich nicht an ihrem Wahrheitsgehalt, sondern daran, ob ihre Lehren durchsetzbar sind, denn die Bibel sei nicht an sich wahr, sondern das Produkt menschlicher Deutung:

“ Aus der Bibel lässt sich alles machen, was man will. Wohl ihr Herren, ihr habt's bewiesen, ihr habt ein Evangelium der Tyrannie, der Bedrückung und der Täuschung daraus gemacht, ich wollte eines der Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft [...]. Meine Absicht ist bekannt, und die Stellen, aus denen ich schöpfte, angemerkt. Der Leser mag nun lesen, prüfen, urtheilen und glauben was er will. Amen. (Weitling 1845b: 133)

Weitlings kommunistische Bibelauslegung⁶⁶ provoziert. 1843 in Lausanne verfasst und für eine rasche Publikation in Zürich vorgesehen, wird Weitling auf Geheiß des Zürcher Kirchenrats verhaftet. Das Manuskript verschwindet, lediglich die drei ersten Druckbögen sowie weitere Druckschriften, Papiere und Briefwechsel werden beschlagnahmt, aus welchen der Staatsrechtler Johann Caspar Bluntschli im Auftrag der Behörden einen Bericht über *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren* (1843) verfasst. Durch diesen werden die Ideen Weitlings erst recht bekannt, denn der Bericht löst internationale Proteste gegen seine Verhaftung aus (Seidel-Höppner 2018: 42-43). Weitling wird im (ersten) Kommunistenprozess von 1843 vor Gericht gestellt (Haefelin 1986), schließlich zu zehnmonatiger Einzelhaft verurteilt und dann aus der Schweiz ausgewiesen. Den bei Bluntschli geäußerten Anfangsverdacht, Weitling habe „eine Schrift, deren Prospektus schon auf einen

⁶⁶ Weitling selbst bezeichnet sein *Evangelium* in seiner Erklärung im Zürcher Kommunistenprozess von 1843 als Bibelauslegung, allerdings geschieht dies vor dem Hintergrund des Anklagepunkts auf Religionsstörung. In seiner Rede heißt es: „Ich fasse nun alles Vorliegende in Religionsstörung zusammen und bemerke dann, dass jedes neue geistige Produkt immer Widerstand findet [...]. Es handelt sich hier um [eine] Auslegung der Bibel in einem reformierten Kanton, wo schon Zwingli sich geäussert, es bedürfe die Bibelauslegung, welche die Priesterkaste machte, noch eine deutliche Verbesserung. Seit der Reformation hätte irgendwelche Bibelauslegung nicht ein Verbrechen geheissen werden sollen.“ Weiter betont er, er sei „von der christlichen Religion aus [...] Kommunist geworden.“ (Weitling zit. n. Haefelin 1986: 251, 253)

blasphemirenden und die Persönlichkeit Christi sowohl als die christliche Religion herabwürdigenden Inhalt habe schließen lassen," (Bluntschli 1843: 1) lässt das Gericht allerdings nicht gelten. Letztlich wird Weitling wegen politischen Aufruhrs und Verstoßes gegen das Flüchtlingsgesetz verurteilt, von der Anklage auf Diebstahl, räuberische Erpressung und Religionsstörung jedoch freigesprochen (Seidel-Höppner 2018: 44).⁶⁷ Gleichwohl weigern sich sowohl der Kirchenrat als auch der Staatsanwalt, Weitlings Auffassungen als Christentum anzuerkennen (Seidel-Höppner 2014: 692, 756).⁶⁸ Das *Evangelium* wird schließlich 1845 in Bern bei Jenni, Sohn gedruckt⁶⁹, kurz nach Erscheinen allerdings auf den päpstlichen *Index* gesetzt, was den Verkäufen wiederum nicht schlecht tut.

Der unmittelbar einsetzende, enorme Erfolg von Weitlings Schrift – innerhalb weniger Jahre erlebt das *Evangelium* vier Auflagen, seine Texte werden in verschiedene Sprachen übersetzt und international rezipiert – fällt in die Blütezeit der sich unter der revolutionären Erwartung entwickelnden Religionskritik. Weitling war 1841 in die Schweiz gekommen, im selben Jahr als Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* im radikalen Verlagshaus Otto Wigand in Leipzig erschien und im Bund der Gerechtigkeit für Diskussionen um das Verhältnis von Christentum und Atheismus sorgte. Ende des Jahres bricht Weitling zum ersten Mal in die Vereinigten Staaten von Amerika auf, wo er zwischenzeitlich die Fouriersche Kolonie Communia in Iowa aufzubauen mithilft und auch die florierende, international berühmte Modellsiedlung Oekonomie, die von Württembergischen Separatisten gegründet worden war, besucht. Ob diese Reise tatsächlich einer sich auf Grund seiner religiösen Positionierung abzeichnenden Isolierung in der Bewegung geschuldet ist, wie es in der akademischen Rezeption oft angenommen (z.B. Stedman Jones 2016: 216; Nygaard 2023: 229) und auch in der gegenwärtigen Populärkultur – etwa in dem Film *Der junge Karl Marx* (2017) – suggeriert wird, ist immerhin fraglich. Aus einem Brief von Friedrich Engels an Karl Marx vom Oktober 1846 geht etwa hervor, dass die Weitling'schen Ideen im Pariser

⁶⁷ Das am 29. September 1836 vom Kanton Zürich erlassene Gesetz, *betreffend die besonderen Verhältnisse der politischen Flüchtlinge und anderer Landesfremden* regelte das Aufenthaltsrecht für Ausländerinnen und Ausländer, denen in ihren Heimatländern die Anklage wegen politischer Agitation drohte. Es bezog sich vor allem auf Flüchtlinge aus Deutschland. Verstöße gegen das Gesetz – neben Straffälligkeit und Namensfälschung waren das auch die Gründung geheimer Verbindungen und revolutionäre Umtreibe – wurden mit Ausweisung geahndet.

⁶⁸ Weitlings Selbstverteidigungsrede vor Gericht reagiert auf diese Weigerung, vgl. Fußnote 66.

⁶⁹ 1843 war bereits eine französische Übersetzung unter dem Titel *L'Évangile du pauvre pécheur* in Vivis (Vevey) veröffentlicht worden. Die erste deutsche Auflage von 1845 erschien, als Weitling auf Grund der Ankündigung seines Buches inhaftiert war. Sie musste deshalb von Freunden besorgt werden, die zwar den Großteil des Manuskripts vor der Zürcher Polizei retten konnten, allerdings einige Ergänzungen vornahmen. Deshalb ist diese Ausgabe nicht mit dem Originalmanuskript von 1843 identisch. In der Haft schrieb Weitling an einer zweiten, verbesserten und erweiterten Auflage, die unter dem Titel *Das Evangelium des armen Sünders* in Birsfelden gedruckt wurde und 1846 erschien. Die Änderungen zwischen Original von 1843 und der Ausgabe von 1845 gehen zum Teil aus Weitlings Vorwort zu der zweiten Auflage hervor. Dort berichtet er auch von Inhaftierungen und Ausweisungen aus der Schweiz, denen die Besitzer seiner Schrift ausgesetzt waren (Weitling 1846: 2). Die dritte Auflage von *Das Evangelium der armen Sünder* – jetzt im Plural – erschien 1847, die vierte Auflage 1854 in New York. Die späteren Auflagen unterscheiden sich von der ersten durch die Hinzufügung des Kapitels „Widersprüche des Neuen Testaments“ und durch die Zufügung eines Organisationsentwurfs für Propaganda sowie der veränderten Reihenfolge einiger Kapitel.

Umfeld der Mitglieder des Bundes der Gerechtigkeit auf breites Interesse stießen (Engels 1970a: 430). Zudem war Weitling weiterhin lebhaft publizistisch tätig, exzellent mit anderen europäischen Sozialreformern vernetzt sowie federführend in der deutsch-amerikanischen Arbeiterbewegung (Seidel-Höppner 2014: 687).⁷⁰

Der Katechismus wird „kommunistisch“

Zeitgleich zu Weitlings Entwürfen entstehen erstmals auch Katechismen und Glaubensbekenntnisse, die die Bezeichnung „kommunistisch“ im Titel tragen. In den späten 1830er Jahren war der Begriff im politischen Diskurs in Frankreich zunächst als Selbstbezeichnung einer Gruppe aufgekommen, die sich als Anhänger des guillotinierten Revolutionärs François-Noël („Gracchus“) Babeuf – auch: Neobabouvisten – verstehen (Schieder 1982: 471). Bedeutungsgeschichtlich knüpft „Kommunismus“ an ältere Bezeichnungen religiöser Gruppierungen an, die ohne Privateigentum, in Gütergemeinschaft, leben. Die Wortneuschöpfung wird rasch zur Sammelbezeichnung für proaktive politische Gruppen. Streitigkeiten um die rechtmäßige Verwendung von „Kommunist“ wie sie sich etwa in der programmatischen Broschüre *Comment je suis communiste* (1840) von Étienne Cabet andeuten, dokumentieren, dass der Begriff früh zum Identitätsmarker wird. Für Cabet ist Kommunismus eine moralische Kategorie und gleichbedeutend mit Gütergemeinschaft; er grenzt sich ausdrücklich von revolutionärer Gewalt ab (Cabet 1940: 4, 5,7). Zugleich wird „communisme“ in Frankreich als Bezeichnung einer Gesellschaftsform konzeptualisiert. Ab 1842 ist der Term hier zum „Allgemeingut der politischen Sprache“ geworden und bezeichnet Theorien, „die auf der Basis der Abschaffung des Privateigentums eine egalitäre Gesellschaftsordnung herbeiführen wollen“ (Schieder 1982: 473).

Von Frankreich verbreitet sich der Begriff in andere europäische Länder, wo er seit Anfang der 1840er Jahre Verwendung findet.⁷¹ Zentral für den deutschsprachigen Raum war wieder Weitling. Er führte den Begriff im Hauptartikel „Die Kommunion und die Kommunisten“ in seiner Monatszeitschrift *Der Hülferuf der deutschen Jugend*⁷² 1841 ein, hielt aber eine Erläuterung für notwendig, denn häufig sei Kommunist nur als Schimpfwort bekannt, ohne dass es eine inhaltliche Erklärung zur Wortbedeutung gegeben würde (Weitling 1841: 33). Weitling leitete Kommunist von Kommunion ab, resemantisierte aber: Wer wenigstens einmal an der

⁷⁰ In ihrem vorzüglichen Kapitel zu Weitlings *Evangelium* geht Seidel-Höppner ausführlich auf die Kontroverse um Weitlings Religiosität in der späteren akademischen und zeitgenössischen Rezeption sowie auf die verschiedenen Religionsverständnisse, die der Debatte unterliegen, ein (Seidel-Höppner 2014: 677-763).

⁷¹ Weitling selbst hat im Rückblick darauf verwiesen, dass man in den 1830er Jahren weder das Wort noch den Begriff Kommunismus gekannt und es folglich auch keine Schrift darüber gegeben habe (Seidel-Höppner 2018: 20; auch Hundt 1993: 77).

⁷² Der *Hülferuf* wird von Weitling ab September 1841 bis zu seiner Verhaftung im Mai 1843 als Monatszeitschrift herausgegeben; ab 1842 erscheint sie unter dem Titel *Die junge Generation*. Die Zeitschrift ist das erste deutsche, von Arbeitern für Arbeiter geschriebene Periodikum. Sie erlangt überregionale Bedeutung. Von den 1000 gedruckten Exemplaren gehen 400 nach Paris, 100 nach London. Wandernde Handwerksburschen bringen das Blatt nach Deutschland, Österreich und Skandinavien (Höppner/Seidel-Höppner 2005: 116).

Kommunion teilgenommen („kommunizirt“) habe, sei bereits Kommunist gewesen. Tatsächlich wird Kommunion unter Bezug auf das Frühchristentum zur Tischgemeinschaft von Menschen erklärt, die allerdings Arbeit und Güter teilen. Die christliche Lehre sei demnach „mehr politisch als religiös“ urteilte Weitling, ohne allerdings auf die Unterscheidung näher einzugehen (Weitling 1841: 34, 36). Populär wurde der Begriff schließlich durch seine Gegner: Zeitgenossen stellten fest, dass ausgerechnet Johann Caspar Bluntschlis Bericht über die „kommunistischen Umtriebe“ in der Schweiz wesentlich zur Etablierung der Bezeichnung und des Konzepts „Kommunismus“ im deutschsprachigen Raum beigetragen habe (Becker 1844: 46).

Der Siegeszug des Begriffs inspiriert Autoren von Programmschriften dazu, ihre Texte als kommunistische Katechismen zu betiteln. Die Bezeichnung scheint nicht weiter problematisch, weil erst mit dem Aufkommen des neuen Terms die Debatten darüber einsetzen, wie Kommunismus grundsätzlich zu verstehen sei und in welcher Form er Verbreitung finden soll. Eine frühe Konzeption liefert die Leitfigur des zwischenzeitlich zur größten Intellektuellenbewegung Frankreichs avancierenden ikarischen Kommunismus, **Étienne Cabet**, mit seinem *Crédo communiste* (1841).

Der im Londoner Exil entstandene Text erscheint 1841 als elfseitige Broschüre. In 29 Paragraphen erläutert Cabet darin die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und die Vorzüge der Gemeinschaftlichkeit („communauté“). Oberes Prinzip dieser Gemeinschaftlichkeit sei nicht Religion, sondern eine omnipotente, mit menschlichem Verstand nicht erfassbare Natur, welche nach dem Glück aller Menschen strebe (Cabet 1841: 1). Geprägt vom positiven Menschenbild der Aufklärung und den Ideen der französischen Revolution erläutert Cabet, dass nicht nur die Natur ihre Güter gleichmäßig verteilt, so dass für alle das Notwendige vorhanden ist, sondern dass auch das Teilen – die kommunistische Gemeinschaft – zutiefst natürlich sei. Ungleichheit verletze dieses „natürliche Gesetz“. Gesellschaftlicher und moralischer Mangel seien stets das Resultat schlechter sozialer und politischer Organisation und damit der Umstände. Der vernunftbegabte und durch Erfahrung und Bildung vervollkommenungsfähige Mensch strebe jedoch danach, in der von der Natur

Der in eine Handwerkerfamilie hineingeborene **Étienne Cabet** (1788-1856) promoviert in Rechtswissenschaften und arbeitet als Anwalt, bevor er sich dem gegen die Restauration agierenden Geheimbund Charbonnerie anschließt. Er ist an der Julirevolution in Frankreich beteiligt und avanciert unter Louis Philippe zunächst zum Gouverneur von Korsika. 1831 wird er auf Grund republikanischer Umtriebe abgesetzt und entwickelt sich vom bürgerlichen Republikaner zum Sozialisten. Er gründet den oppositionellen *Le Populaire* (1833-1835), der für soziale Gerechtigkeit und Gleichheit eintritt. Das Blatt wird verboten, Cabet geht in die Emigration. Er lebt zunächst in Belgien, dann für fünf Jahre in London, wo er auch Robert Owen und dessen Ideen kennenlernt (Cabet 1847a; 1847b). Im Exil entstehen unter anderem eine Populärgeschichte der französischen Revolution sowie die *Voyage et aventures de Lord Villiam Carisdall en Icarie* (1840), später *Voyage en Icarie* (1842). Cabet kleidet seinen Plan, sozialistische Strukturen in Frankreich aufzubauen, in das Medium des utopischen Romans. Verbreitung findet sein System im neu gegründeten *Le Populaire de 1841* (1841-1851). Die Zeitung wird zum zentralen Träger der Grundlagen des ikarischen Kommunismus.

vorgesehenen egalitären Menschheitsfamilie in Gütergemeinschaft („communauté des biens“) zu leben (Cabet 1841: 2-4). Im Anschluss an diese Diagnose schildert Cabet, wie das kommunistische System auf sozialer, rechtlicher und wirtschaftlicher Ebene aufzubauen ist und erläutert dessen Vorteile (Cabet 1841: 5-7, 8). Gewalt als Mittel zur Durchsetzung dieses neuen Systems lehnt er strikt ab. Vielmehr muss der Kommunismus als Resultat des Volkswillens, aus einem demokratischen Entscheid heraus, entstehen (Cabet 1841: 9-10). Die Demokratie repräsentiert für ihn das Übergangssystem zur neuen Gesellschaft (Cabet 1841: 11).

Abgesehen von einer metaphysischen Konzeption von Natur fehlen diesem Text weitere Bezüge zu Religion oder Christentum. Dem Etikett trägt lediglich die Tatsache Rechnung, dass jeder Satz mit der Formel „Ich glaube“ bzw. „Ich glaube nicht“ beginnt. Inhaltlich lässt sich das *Crédo* als weltlich klassifizieren. Cabets Konzeptionsarbeit von Kommunismus ist damit allerdings keineswegs abgeschlossen. In seinem ebenso im Exil entstandenen, etwa zeitgleich erscheinenden utopischen Reiseroman *Voyage en Icarie* definiert er Gemeinschaft als Christentum und die Anhänger des Kommunismus als Nachfolgende Jesu Christi (Cabet 1845: 567);⁷³ 1846 formuliert er in seinem *Le vrai Christianisme suivant Jesus Christ* programmatisch: „Le Communisme c'est le Christianisme. [...] On peut même dire que le Communisme est une véritable Religion.“⁷⁴ (Cabet 1846: 620, 627). Im deutschsprachigen Raum findet das *Crédo* bereits Anfang der 1840er Jahre, in einer eigenen Version ab 1847, Verbreitung.⁷⁵

Die Debatte über das Wesen und den Charakter des Kommunismus wird auch in deutschsprachigen, radikalen Exilantenkreisen weiterhin im Medium des Katechismus geführt.

Zwischen Ende 1844 und Frühling 1845 verfasst **August Hermann Ewerbeck** im Rahmen der Programmdebatten des Bundes der Gerechtigkeit einen *Kommunistischen Katechismus*. Dabei handelt es sich um ein Fragment, das zunächst verloren ging – eine Kopie des Teilmanuskripts tauchte bei einer polizeilichen Razzia 1846 in Berlin bei einem Tischlergesellen auf und wurde erst 1968 wiederentdeckt (Hundt 1979: 311-312).

⁷³ „La communauté c'est le Christianisme. Jésus-Christ lui-même a non-seulement problamé, prêché, commandé la Communauté comme conséquence de la fraternité, mais il l'a pratiquée avec ses Apôtres. [...] Les Communistes actuels sont donc les Disciples, les Imitateurs et les Continuateurs de Jésus-Christ.“ Diese Programmatik wurde 1845 hinzugefügt und beibehalten. In der Vorausgabe von 1840 sowie der Ausgabe von 1842 findet sie sich noch nicht.

⁷⁴ „Der Kommunismus ist nichts anderes als das wahre Christentum. [...] Man kann sogar sagen, dass der Kommunismus eine wahre Religion ist.“ Allerdings sind die religiösen Wurzeln der Ikarier bislang stark unterschätzt worden (Strube 2016: 87). In der akademischen Forschung wurden die Ikarier etwa als Primärbeispiel für eine neu aufkommende säkulare Gruppe ohne religiöse Bezüge gedeutet (Guarneri 1985: 65-81; Sutton 1997: 283). Aus religionswissenschaftlicher Sicht hängt dies wesentlich mit zwei Aspekten zusammen: Erstens mit der – ahistorischen – Annahme, dass die symmetrische religiös/säkular-Unterscheidung bereits epistemologisch etabliert und damit als Unterscheidungsgerüst gängig gewesen sei sowie, zweitens, mit einem institutionell verankerten Religionsverständnis, welches Religion mit kirchlichem Christentum gleichsetzt und den Frühsozialismus auch deshalb als per se säkulare Bewegung identifiziert.

⁷⁵ Übersetzungen seines *Glaubensbekenntnisses* sind in den Schriften deutscher Frühsozialisten bereits ab 1842 zu finden (Cabet 1979: 571).

Ewerbecks kommunistische Grundlegung besteht aus insgesamt 84 Artikeln in Frage-und-Antwort-Format, von denen ein Großteil, Frage 18 bis 84, überliefert sind, wozu auch Ewerbecks Auseinandersetzung mit Religion zählt (Artikel 35 bis 47).

Diese Auseinandersetzung beginnt mit einer Verhältnisbestimmung von Religion und Privateigentum, wobei Ewerbeck stets den

bestimmen Artikel verwendend von *der Religion* spricht. Diese Religion wird als Plausibilisierungsinstrument der bestehenden Verhältnisse definiert: Sie „heilige“ das Privateigentum und sei deshalb die auch ökonomische „Rechtfertigung der verkehrten Welt in der wir leben“ (Ewerbeck 1979: 325). Ewerbeck betont den konstruierten Charakter und formativ-kreativen Aspekt der Religion als Imagination einer besseren Welt, die der Mensch in Reaktion auf die schlechte Gesellschaft erfindet. Die daraus resultierende Individual- oder Privatreligion findet im Privaterwerb und -genuss ihre zeittypische Entsprechung – allerdings als „verkehrte[s] Bewußtsein“ (Ewerbeck 1979: 326). Die verbleibenden Fragen des Religionsabschnitts behandeln die Entstehung der Religion und ihre Ausgestaltung in der bestehenden Gesellschaft. Entstanden sei sie im Wesentlichen als psychologische Reaktion des Menschen auf sich selbst: In der Selbstauseinandersetzung habe der Mensch seine guten und schlechten Eigenschaften externalisiert und auf Götterfiguren projiziert. Der Projektionsmechanismus wirkt auch, wo der Mensch seine Laster als „Götzen“ verbrämt, also als vermeintliche Tugenden wie „Ehre“ oder „Vaterlandsliebe“ „verehrt“ (Ewerbeck 1979: 327). In Übertragung religiöser Sprache und assoziativ-moralisierend kommt Ewerbeck am Ende seiner Ausführungen zur Religion damit noch einmal auf das Phänomen der Heiligung zurück, ohne den Heilheitsbegriff näher zu qualifizieren. „Religion“ wird dabei zur Metapher für eine psychologische Strategie, mit der Individuen und Gesellschaft ihre Unzulänglichkeiten auch vor sich selbst verschleiern (Ewerbeck 1979: 327).

Ewerbecks Text weist Bezüge zu Sozialtheorie, Ökonomietheorie und Gesellschaftstheorie des frühen Kommunismus auf (Meiser 1984: 41-42). Die zeittypische Analyse des Zusammenhangs von Religion und Ökonomie deutet sich etwa in der zentralen Thematisierung des Geldes an, ohne dass Ewerbeck eine eigene Geldtheorie vorlegt. Auch die Nähe seiner Formulierungen zur zeitgenössischen Religionstheorie debatte ist kein Zufall. Feuerbachs 1841 erschienenes *Wesen des Christentums* war den Mitgliedern des Bundes der Gerechtigkeit bestens bekannt; Ewerbeck und Marx trafen sich mehrfach im Bund der Gerechtigkeit und Elemente von Marx' 1844 erschienener Einleitung *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* gingen in den

Ewerbeck'schen Katechismus ein. Mit der Verwendung des Heiligenbegriffs befand er sich auch terminologisch am Puls der linkshegelianischen Religionskritik. Im Oktober 1844 war Johann Caspar Schmidts, alias Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* bei Otto Wigand in Leipzig erschienen,⁷⁶ in welchem er die Kritik der Religion als Kritik des Heiligen (re)formulierte und damit das Verständnis von Religion und dementsprechend den Bezugsrahmen der Religionskritik immens erweiterte.

Zwei Jahre später – zwischenzeitlich war Weitlings *Evangelium eines armen Sünders* bei Jenni, Sohn, in Bern erschienen und wieder verboten worden – veröffentlicht der ebenfalls im radikalen Exilantenkreis aktive **Moses Hess** in den in Darmstadt erscheinenden und wenig später der Zensur unterliegenden *Rheinischen Jahrbüchern zur gesellschaftlichen Reform* ein *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten* (1846).

Bereits 1844 hatte er erste *Fragen und Antworten* entworfen, die im Pariser radikal-sozialistischen Emigranten-Wochenblatt *Vorwärts*⁷⁷ in zwei Teilen am 21. und 28. Dezember 1844 anonym erschienen waren. Der erste Teil enthielt dreizehn Fragen und Antworten zum Thema Arbeit und Genuss. Hess analysierte darin die Bedingungen der Arbeit (auch: „Zwangarbeit“) unter den zeitgenössischen Produktionsverhältnissen und forderte die freie Entfaltung der menschlichen Tätigkeit (Hess 1975a: 3-4). Der zweite Teil formulierte in 26 Fragen und Antworten Ansätze einer

Der aus einer jüdisch-orthodoxen Kaufmannsfamilie stammende Bonner Publizist **Moses Hess** (1812-1875) studiert zunächst Philosophie, bevor er wie viele Radikale schriftstellerisch und im Zeitungswesen tätig wird. Hess ist an allen relevanten radikalen Organen und Organisationen der Zeit maßgeblich beteiligt. Er ist Mitinitiator der *Rheinischen Zeitung*, die sich zur ersten sozialistischen Tageszeitung in Köln entwickelt. Der Herausgeberposten bleibt ihm auf Grund seiner Sympathien für die gütergemeinschaftlichen Ideen der französischen Frühsozialisten Henri Saint-Simon und Charles Fourier verwehrt. Das typische Leben eines frühsozialistischen Exilanten führend, lebt er in Belgien und Frankreich, von wo aus er als Korrespondent der *Rheinischen Zeitung* fungiert, sowie in der Schweiz. Er ist führend im Pariser Flügel des Bundes der Gerechtigkeit. Nach dem Scheitern der 1848er Revolution und dem Erstarken des Antisemitismus widmet er sich publizistisch Fragen nach der Zukunft des Judentums; sein *Rom und Jerusalem* (1863) gilt als Initialwerk des Zionismus. Hess stirbt 1875 im Pariser Exil, seine Gebeine werden 1961 nach Jerusalem überführt.

⁷⁶ Das Buch muss auf 1845 nachdatiert worden sein, denn Friedrich Engels erwähnt es bereits in seinem Brief an Marx von Mitte November 1844: „Du wirst von dem Stirnerschen Buch ‚Der Einzige und sein Eigenthum‘ gehört haben, wenn es noch nicht da ist. Wigand schickte mir die Aushängebogen, die ich mit nach Köln nahm und bei Heß [Moses Hess: AK] ließ“ (Engels 1963a: 11).

⁷⁷ Der in Paris herausgegebene *Vorwärts* (ab Juli 1844 mit dem Untertitel *Pariser Deutsche Zeitschrift*) ist nicht zu verwechseln mit der deutschen, ab 1876 erscheinenden sozialdemokratischen, bzw. der seit 1893 existierenden schweizerischen gleichnamigen Zeitschrift. Der Pariser *Vorwärts* erschien von 1844 bis 1845 zweimal wöchentlich in einer Auflage von ca. 1000 Exemplaren (Adler 1885: 98). Gegründet von dem Dramaturgen Heinrich Börnstein und dem Publizisten Adelbert von Bornstedt nahmen Karl Marx und zunächst auch Arnold Ruge, nachdem deren *Deutsch-französische Jahrbücher* nach nur einer Ausgabe eingestellt wurden, Einfluss auf die Gestaltung der Zeitung. Damit rückte das Blatt peu à peu in die radikale sozialistische Richtung. Neben Marx und Engels veröffentlichten Heinrich Heine, Georg Herwegh, Mikail

Geldtheorie (sechs Fragen), die in ausführlicher Form ein Jahr zuvor die erste Ausgabe der *Rheinischen Jahrbücher* eröffnet hatte und exemplifizierte das Verhältnis von Besitz und Freiheit (20 Fragen).⁷⁸ An dieser sollte sich Karl Marx später kräftig bedienen. Hierbei waren Anleihen an den führenden französischen Sozialtheoretiker und Frühsozialisten Pierre-Joseph Proudhons spürbar: Der Privateigentümer wurde bei Hess zum Dieb und sogar Mörder, welcher durch seinen Besitz anderen die Lebensgrundlage raube (Hess 1975b: 3-4).

Während den *Fragen und Antworten* ein Paragraph zu Religion fehlte, ist Hess' *Kommunistisches Bekenntnis* von 1846 um drei Paragraphen erweitert, welche den allmählichen Übergang zur kommunistischen Gesellschaft, die (Liebes-)Ehe sowie die Stellung von Religion in dieser Gesellschaft verhandeln. Die erste Frage des letzten Abschnitts „Von der Religion“ steht scheinbar in der Tradition von Bekenntnisreligion und Katechismus, wenn es heißt „Welche Religion sollen wir Alle bekennen?“, propagiert dann aber der Konzeption Weitlings folgend eine überkonfessionelle „Religion der Liebe und Menschlichkeit“ (Hess 1846: 166). In den folgenden Fragen skizziert Hess einen eigenen Entwurf christlicher Dogmatik. Seine Menschheitsreligion ist eine anthropologische Tatsache, die allerdings nach dem Christentum modelliert wird und als deren Ziel die „Glückseligkeit aller Menschen durch Liebe, Freiheit und Gerechtigkeit“ angegeben wird. Noch nicht erreicht ist dieses Ziel, weil das Christentum seinen Akzent irrtümlicherweise auf das menschliche Leiden – verbildlicht im „gekreuzigten Menschensohn“ – und die Hoffnung auf ein Ende dieses Leidens in himmlischer Gottseligkeit setzt, anstatt den „Himmel auf Erden“ zu verwirklichen (Hess 1846: 167).

Auch in Hess' Anthropologie ist der Mensch Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Erbsünde wird explizit abgelehnt, anstatt dessen ist es das Geld, welches das schlechte Wesen der Welt ausmacht (Hess 1846: 168). In Übertragung christlicher Termini wird bei Hess der Mammon zum Teufel, der Teufel zur bildlichen Vorstellung des Geldwesens und die Hölle zur Geldherrschaft; Gott hingegen ist die in Liebe vereinigte Menschheit. Hess' universale Religion der Liebe und Humanität bildet die Basis seines kommunistischen Bekenntnisses; seine Menschheitsreligion ist die Erfüllung des Christentums. Der Katechismus schließt mit dem Versprechen, dass der Himmel auf der Erde sein wird, sobald die kommunistische Gesellschaft Verwirklichung findet (Hess 1846: 168-169).

Richtungsdiskussionen in Rundschreiben und auf Kongressen: Der Bund der Kommunisten definiert sein Verhältnis zur „religiösen Partei“

Weder Ewerbecks *Kommunistischer Katechismus* noch Hess' *Kommunistisches Bekenntnis* scheinen den Mitgliedern ein angemessenes Programm für die Grundlegung des Bundes der Gerechtigkeit zu liefern. Deren Kritik richtet sich allerdings auf die Inhalte, nicht auf formale

Bakunin, Hermann Ewerbeck, Moses Hess u.a. regelmäßig im *Vorwärts*, aber Marx'sche Ideen begannen das Blatt bald zu dominieren. Zur Geschichte der Zeitschrift im Detail: Grandjouc (1974).

⁷⁸ Auf seine Autorschaft weist Hess in einem Brief an Marx vom 17. Januar 1845 hin und bittet Marx, den Text zu anonymisieren (Hess 1975c: 451).

Aspekte der Texte. Obwohl insbesondere Hess' christlich-dogmatische und romantische Fundierung des Kommunismus auf Ablehnung stößt, sind die Frage-Antwort-Form und das Etikett Katechismus kein Gegenstand kritischer Reflexion. Im Gegenteil: Im Sommer/Frühherbst 1846 befindet sich der Pariser Flügel des Bundes in einer Krise. Ewerbeck hatte sich aus der Vorstandarbeit zurückgezogen, wie er Marx in einem Brief berichtete (Ewerbeck 1970: 395), und ein Beschluss erfolgt, den lokalen Leitungssitz von Paris nach London zu verlegen und unter die Führung der dortigen Bundesgenossen Karl Schapper, Joseph Moll und Heinrich Bauer zu stellen (Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei 1970: 1053, Fußnote 114). Ein Rundschreiben der Leitung des Bundes der Gerechtigkeit – der „Volkshalle“ – vom November 1846 informiert die Mitglieder über die Veränderungen und ruft zur Mitarbeit an einem Programmdokument auf, das der Herstellung der politischen und sozialen Einheit dienen soll. Der Katechismus wird dabei als die geeignete Form zur Entwicklung einer allgemeinen verbindlichen Richtlinie angesehen, für die inhaltlich erstmals auch eine Verhältnisbestimmung zu den christlichen Strömungen des Kommunismus eingefordert wird:

“ [Es] ist noch keine Einigkeit da, unser Verhältnis zur religiösen Partei sowie zu der radikalen Bourgeoisie ist noch nicht klar erkannt, ein einfaches kommunistisches Glaubensbekenntnis, das allen zur Richtschnur dienen könnte, noch nicht aufgestellt, und so ist es denn gekommen, daß in den verschiedenen Lokalitäten anstatt kräftig zusammenzuwirken wir oft einander entgegenwirkten – diesem Übelstande soll und muß abgeholfen werden. (Volkshalle 1970a: 431)

Ferner lädt der Vorstand zunächst für Mai 1847 zu einem Kongress und gibt der Leserschaft drei Leitfragen zur Diskussion in den Lokalvereinigungen (sogenannten „Gemeinden“) sowie eine Verhaltensanleitung im Umgang mit Christlich-Konservativen in Preußen, Deutsch-Katholiken, protestantisch-aufklärungstheologischen Lichtfreunden sowie Anhängern Charles Fouriers mit auf den Weg. Deren Reformbestrebungen stützten das alte System, anstatt es zu erneuern. Darüber hinaus „entstellen“ besonders die „Fourieristen“ den Kommunismus, unter anderem durch ihr „lächerliches Streben, sich als die wahren Christen hinzustellen“ (Volkshalle 1970a: 432-433). Der Nachdruck, mit dem das Rundschreiben schließlich zur Einheit aufruft (Volkshalle 1970a: 435), verweist auf die Pluralität der kommunistischen Bewegung sowie den Einfluss christlicher Strömungen. Die den Mitgliedern kommunizierten Diskussionsfragen betreffen neben einer Klärung des Verhältnisses von Proletariat und Bourgeoisie (Frage 1) denn auch die Aufforderung zur Verhältnisbestimmung zu religiösen (Frage 2) sowie anderen Gruppierungen der kommunistischen Bewegung (Frage 3). Die Mitglieder sollen eruieren, ob eine Annäherung an diese Gruppen „ratsam“ und „wünschenswert“ sei, und wenn ja, wie diese am „leichtesten und sichersten“ zu bewirken wäre (Volkshalle 1970a: 435-436). Zwar kartiert der Vorstand der „Volkshalle“ die kommunistische Landschaft und macht keinen Hehl aus seiner Abneigung gegen Deutsch-Katholiken und Lichtfreunde, Fourieristen sowie Christlich-Konservative, wünscht aber, „erst die Gesinnungen der Mitglieder zu erfahren [...], ehe wir eine bestimmte Richtung einschlagen.“ (Volkshalle 1970a: 435-436) Ende 1846 ist noch alles offen.

Die Mitglieder sind mit den Diskussionsfragen nicht sehr schnell vorangekommen. Aus einem Schreiben des Londoner **kommunistischen Korrespondenzkomitees** an das Komitee in Brüssel vom November 1846 geht hervor, dass sich kirchliche und christliche gegen kommunistische Gruppen („Vereine“) –

Das **Kommunistische Korrespondenz-Komitee** war Anfang Februar 1846 von Karl Marx, Moses Hess und Friedrich Engels in Brüssel mit dem Ziel gegründet worden, die politische und ideologische Identität der entstehenden, internationalen, kommunistischen Bewegung zu formen. Zu Beginn nahm auch Wilhelm Weitling an den Sitzungen teil, überwarf sich aber im März 1846 mit Marx und Engels (Seidel-Höppner 2018: 56-57). Ähnlich wie der Bund der Gerechtigkeit ist auch das Komitee geheimbündlerisch organisiert. Über Korrespondenzbüros in Köln, Paris und London entsteht ein transnationales Netzwerk, über das schließlich der Kontakt mit dem Bund der Gerechtigkeit geknüpft wird.

beide werden nun als Gegensatz präsentiert – zu formieren begonnen, nachdem sich kommunistische Agitatoren Rededuelle mit den Mitgliedern christlicher Arbeitervereine geliefert hätten (Korrespondenzkomitee 1970: 436-439). Im Februar 1847 – Marx und Engels sind inzwischen in den Bund der Gerechtigkeit eingetreten (Hundt 1993: 277-284) – erscheint ein weiterer Aufruf, in welchem sich der Vorstand über mangelnde Rückmeldungen beschwert und als dringlichste Aufgabe wiederholt die Erarbeitung eines „kurze[n] kommunistische[n] Glaubensbekenntnis“ fordert,

“ das in allen europäischen Sprachen gedruckt und in alle Länder verbreitet wird.

Dieses ist ein besonders wichtiger Punkt, und wir bitten Euch, die unten folgenden und hierauf Bezug habenden Fragen mit der größten Aufmerksamkeit zu diskutieren, damit wir endlich einmal über das, was wir wollen, völlig klar werden. [...] Die Kommunisten bilden leider noch immer keine feste Partei, haben noch keine gewissen festen [sic] Anhaltspunkte und schließen sich daher nur zu oft [...] anderen Parteien an. [...] Dieses muß anders werden. (Volkshalle 1970b: 452-453)

Der Parteibegriff beginnt sich als Eigen- und Fremdbezeichnung in der Debatte durchzusetzen. Konzeptuell mag „Partei“ dabei noch als lose „Gesinnungsgemeinschaft“ konnotiert sein, deren Ziele zwar „politisch“ sind, die aber keine parlamentarische Organisationsform bezeichnet oder voraussetzt (Beyme 1978: 697, 726-727). Gleichwohl zeichnet sich mit dem überregionalen Geltungsanspruch sowie der Dringlichkeit, mit der die Auffassung dieses Glaubensbekenntnis in Abgrenzung zu anderen „Parteien“ belegt wird, die Entstehung eines „Terrains“ ab, das sich verschiedene „Konkurrenten teilen“ (Eßbach 1988: 178).

Als Inspiration gibt der Vorstand der Mitgliedschaft erneut drei Fragen mit auf den Weg: „Was ist Kommunismus und was wollen die Kommunisten? Was ist Sozialismus, und was wollen die Sozialisten? Auf welche Weise kann die Gemeinschaft am schnellsten und leichtesten eingeführt werden?“ (Volkshalle 1970b: 456).⁷⁹ Mit diesen Fragen wird der Differenzierungsprozess von

⁷⁹ Die ergänzende Erläuterung unterscheidet Kommunismus und Sozialismus wie folgt: Das System Kommunismus baue auf der Idee des Allgemeinguts auf; hier arbeitet (produziert) jeder nach seinen Fähigkeiten und genießt (konsumiert) nach seinen Kräften. Ziel ist die vollkommene Überwindung der alten gesellschaftlichen Ordnung. Der Sozialismus hingegen beschäftigte sich mit dem Verhältnis der Menschen

Kommunismus und Sozialismus zunächst diskursiv implementiert, bevor er auf dem Kongress im Frühsommer 1847 in der Umbenennung des Bundes der Gerechtigkeit in Bund der Kommunisten auch namentlich vollzogen wird.

Vom 2. bis 9. Juni 1847 findet in London der erste Kongress des Bundes der Kommunisten statt. Er steht unter dem Motto: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ Die Bezeichnung Kongress mag den Eindruck erwecken, als habe es sich hier um eine große öffentliche Zusammenkunft gehandelt. Dies ist nicht der Fall, denn auch der Bund der Kommunisten war eine politische Geheimorganisation, die aus dem Verborgenen agitierte und für ihre revolutionäre und nicht ungefährliche Arbeit Mitglieder werben musste. Die Teilnehmendenzahl war klein (Hundt 1993: 373).

Auf diesem ersten Kongress wird neben einem Statutenentwurf auch der Erstentwurf des eingeforderten „Glaubensbekenntnisses“ diskutiert und als künftige Diskussionsgrundlage angenommen. Das Originaldokument ging verloren und ist lediglich als Abschrift in Engels' Handschrift überliefert.⁸⁰ Der Text besteht aus 22 Fragen, die in zum Teil ausführlichen Erläuterungen anstelle der typischen, knapp gehaltenen Sätze beantwortet werden.

Während Frage 1 die Lesenden direkt adressiert und dafür die Bekenntnisfrage imitiert, wenn es heißt: „Bist Du Kommunist?“, wirken die übrigen wie aus der Perspektive eines Lesers gestellte Wissensfragen, imaginieren also einen Dialog. Nacheinander wird nach den Zielen der Kommunisten und der Durchsetzung dieser Ziele, der Begründung und Umsetzung der Gütergemeinschaft sowie der Wesensbestimmung, Entstehung und Rolle des Proletariats gefragt. Die Antworten referenzieren auf fundamentale kommunistische Prinzipien wie die Freiheit der Menschen und die Überwindung des Privateigentums zu Gunsten der Errichtung der Gütergemeinschaft. Im Abschnitt zur Entstehung des Proletariats und des Kommunismus als Folge der gesellschaftlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert spiegelt sich die kommunistische Geschichtstheologie, in der der Kommunismus – verstanden als Lehre der Befreiung des Proletariats – zum notwendigen Resultat einer historischen Entwicklung wird (Fragen 9 und 13). Die Fragen 14 bis 20 beschäftigen sich mit der Durchsetzung der gütergemeinschaftlichen

untereinander, ohne ein neues System errichten zu wollen. Und dies macht den Hauptkritikpunkt aus: Er „flickt“ und „klebt“ lediglich die „Risse“ des alten Systems. Zudem sei der Term unscharf. Er umfasse „alle Gefängnis-Verbesserungs-Erfinder, Armenhäuser-, Spitäler- und Suppenanstalten-Errichter“ und damit „alle seichten Köpfe, alle Liebesduseler, alle Kerls, die gern etwas tun möchten, aber keinen Mut zur Tat besitzen.“ Oberstes Gebot sei daher, sich gegen Begriffsverwischung zu verwahren (Volkshalle 1970: 456).

⁸⁰ Dies und die Tatsache, dass das Transkript vermeintlich Friedrich Engels' Stil reflektiert, hat die Forschung vermuten lassen, Engels sei der alleinige Autor des Entwurfs. Dies ist fraglich. Erstens ist der Entwurf von Carl Schill (Deckname von Karl Schapper) und Heide (Deckname von Wilhelm Wolff) im Namen und Auftrag des Bundes unterzeichnet. Dies spräche dafür, dass es sich um ein Gemeinschaftsprojekt handelte, das vor allem deshalb an Engels' Stil angelehnt war, weil dieser die Mitschrift in seiner eigenen Sprache verfasste (Hunt 1974: 187). Zweitens legte Engels einige Monate später die *Grundsätze des Kommunismus* vor, die dezidiert als Gegenentwurf gedacht waren. Unbestritten ist, dass Engels maßgeblich an der Programmdebatte beteiligt und vermutlich federführend in der Formulierung einiger Artikel des *Kommunistischen Glaubensbekenntnisses* war (Hundt 1993: 310). Vermutlich handelt es sich dabei am ehesten um ein Kompromissdokument (Schraeppler 1972: 201).

Gesellschaft, in welcher in einer Übergangszeit mit demokratischer Staatsverfassung die bestehenden Eigentumsverhältnisse peu à peu abgeschafft werden. Die vorletzte Frage entwirft die kommunistische Gesellschaft als transnationale Gemeinschaft, in der Nationalitäten ebenso wie Klassen aufgehoben sind.

Die finale Frage lautet: „Verwerfen die Kommunisten die bestehenden Religionen?“ Antwort: „Alle bisherigen Religionen waren der Ausdruck geschichtlicher Entwicklungsstufen einzelner Völker und Volksmassen. Der Kommunismus ist aber diejenige geschichtliche Entwicklungsstufe, die alle bestehenden Religionen überflüssig macht und aufhebt.“ (Bund der Kommunisten/Engels 1970: 475) Mit der Verwendung des Plurals wird hier ein empirischer, kein theoretischer Religionsbegriff zugrunde gelegt, mit dem die realen Religionen als spezifische Produkte bestimmter Gesellschaftsformen charakterisiert und historisiert werden.

Nach dem Bundeskongress versendet der Vorstand den Entwurf zur weiteren Diskussion an die verschiedenen Bezirke und Kreise⁸¹ und fordert die Lokalgemeinden auf, den Entwurf zu diskutieren und allfällige Änderungen anzumelden, damit diese auf dem nächsten Kongress, der „das Glaubensbekenntnis definitiv abfassen wird“ vorgelegt werden können (Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten 1970b: 488). Zusätzlich wird der Text in der *Kommunistischen Zeitschrift*, welche als bundeseigenes Organ vorgesehenen war, aber lediglich in einer Probeausgabe erscheint, als „Richtschnur“ beworben. Erläuternd heißt es dazu:

“ Es war unsere Absicht, hier ein kurzes und für alle leicht faßliches kommunistisches Glaubensbekenntnis einzuschalten, und der Entwurf eines solchen ist auch bereits geschrieben. Da dieses Glaubensbekenntnis nun künftighin unserer Propaganda als Richtschnur dienen soll, folglich von der höchsten Wichtigkeit ist, so hielten wir es für unsere Pflicht, diesen Entwurf unseren Freunden auf dem Festlande zuerst zuzuschicken, um ihre Ansichten darüber zu vernehmen. Sobald wir die Antworten von unseren Freunden erhalten haben, werden wir die nötigen Abänderungen und Zusätze machen und es in die folgende Nummer einrücken. [...] [I]n unserem Glaubensbekenntnis werden wir erklären, was wir sind und was wir wollen. (Schapper 1847: 3-4)

Ein zusätzliches Rundschreiben vom 9. Juni 1847 setzt die Mitglieder vom Verlauf und den Beschlüssen des Kongresses in Kenntnis. Der Großteil des Schreibens ist Standortberichten gewidmet, wobei ausführlich auf innere Streitigkeiten und Spaltungen eingegangen wird, die wesentlich zur Umbenennung des Bundes beigetragen haben. „Gerechtigkeit“ als programmatisches Ziel schien politisch unspezifisch und somit als identitätsgebende Bezeichnung ungeeignet, denn:

⁸¹ Die Materialien wurden offenbar an Bundesmitglieder in insgesamt zehn Städten in Frankreich, Belgien, Deutschland, Schweden und der Schweiz versendet. Zudem wurden zu Propagandazwecken zwei Abgesandte in die USA sowie je einer nach Norwegen, Deutschland und die Niederlande geschickt (Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten 1970a: 530).

“ Wir aber zeichnen uns nicht dadurch aus, daß wir Gerechtigkeit überhaupt wollen, was jeder von sich behaupten kann, sondern dadurch, daß wir die bestehende Gesellschaftsordnung und das Privateigentum angreifen, dadurch daß wir die Gütergemeinschaft wollen, dadurch, daß wir Kommunisten sind. (Kongress des Bundes der Kommunisten 1970: 481)

Angesichts der Tatsache, dass Spaltung und Umbenennung maßgeblich dem Ausschluss der „Schwachsinnigkeit und Unklarheit solcher Gefühlsmenschen“ dient, die „nur in der Religion ihre schließliche Befriedigung finden kann“ (Kongress des Bundes der Kommunisten 1970: 479), erstaunt es, dass das Glaubensbekenntnis als ideale Form beworben wird, um „den Statuen eine einfachere und gleichförmigere Gestalt“ zu geben und zugleich eine „genauere Bestimmung der Stellung jeder einzelnen Behörde [Lokalvereinigung, AK]“ zu garantieren (Kongress des Bundes der Kommunisten 1970: 482). Dessen Ausarbeitung wird noch einmal als „Schritt von der höchsten Wichtigkeit“ hervorgehoben und die Bundesmitglieder auch über diesen Kanal dazu aufgefordert, den dem Schreiben beigefügten Text zu kommentieren. Dieser ist als zumindest mittelfristig gebräuchliches Orientierungspapier gedacht, denn „ein Glaubensbekenntnis, das nach wenigen Jahren und vielleicht Monaten schon nicht mehr zeitgemäß, nicht mehr im Sinne der Majorität sei, [müßte] ebenso schädlich wirken [...], wie ein brauchbares Glaubensbekenntnis nützlich“ (Kongress des Bundes der Kommunisten 1970: 484).

An keiner Stelle der referenzierten Korrespondenzen und Informationsschreiben wird auf formale Aspekte des Programmdokuments eingegangen. Weder erfolgt eine kritische Reflexion noch eine Erläuterung des Begriffsgebrauchs „Glaubensbekenntnis“, was angesichts der Abgrenzungsbestrebungen zu christlichen Gruppierungen sowie die in dem Rundschreiben vom 9. Juni ansonsten vorgenommenen Erläuterungen sämtlicher Begriffe und Entscheidungen bemerkenswert ist. Im Sommer 1847 ist die Bezeichnung „Glaubensbekenntnis“ für das Grundsatzpapier der kommunistischen Bewegung für den Vorstand immer noch unproblematisch.

In einigen Gemeinden hat es allerdings kritische Diskussionen gegeben. Ein zwei Monate später versendeter Rundbrief vom 14. September 1847 beklagt sich zunächst über mangelnde Rückmeldungen und geringe finanzielle Unterstützung. Der Berichtsteil informiert knapp über Reaktionen der Lokalgemeinde L – vermutlich Leipzig – auf das Glaubensbekenntnis:

“ Zuerst glaubt die Gemeinde in L[eipzig], daß es notwendig sei, das Glaubensbekenntnis wissenschaftlicher und allen Klassen der Gesellschaft angemessener zu gestalten. – Sie schlägt eine fast gänzliche Umänderung vor und gibt die Gründe hierfür an. Die vorgeschlagenen Abänderungen werden wir dem nächsten Kongreß zur Beratung vorlegen. Mit den meisten der im Briefe angeführten Punkten ist die Zentralbehörde einverstanden. (Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten 1970a: 533)

Weitere Debatten über das Glaubensbekenntnis werden für die Lokalvereinigungen in Lyon und Paris sowie Brüssel und London erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt (Zentralbehörde des

Bundes der Kommunisten 1970a: 535, 539). Ob die Forderung nach einer „wissenschaftlichen“ Gestaltung des Grundlagendokuments sich auf den Titel und das Frage-Antwort-Schema bezog, muss offenbleiben. Dagegen spricht, dass das katechetische Format weiterhin in Gebrauch bleibt.

Intrigen, Friedrich Engels' Unbehagen und die Umbenennung von Glaubensbekenntnis in Manifest

Auch Moses Hess muss federführend an der Programmdiskussion beteiligt gewesen sein und dem Pariser Flügel des Bundes einen verbesserten Entwurf unterbreitet haben. Dies geht jedenfalls aus einem Brief von Friedrich Engels, welcher sich in dieser Zeit ebenfalls in Paris aufhielt, an Karl Marx von 25./26. Oktober 1847 hervor. Engels macht darin seine Führungsrolle innerhalb der Pariser Zelle geltend⁸² und schildert genüsslich eine Intrige gegen Moses Hess und dessen „gottvoll verbessertes“ Glaubensbekenntnis:

“ Dem Mosi hab' ich, *ganz unter uns*, einen höllischen Streich gespielt. Er hatte richtig ein gottvoll verbessertes Glaubensbekenntniß* durchgesetzt. Vorigen Freitag [22. Oktober 1847: AK] nun nahm ich dies im Kreise vor, Frage für Frage, und war noch nicht an der Hälfte angekommen als die Leute sich für Satisfaits erklärten. *Ohne alle Opposition* ließ ich mich beauftragen ein neues zu entwerfen, was nun nächsten Freitag [29. Oktober 1847: AK] im Kreis wird diskutiert und *hinter dem Rücken der Gemeinden* nach London geschickt werden. Das darf aber natürlich kein Teufel merken, sonst werden wir Alle abgesetzt, und es gibt einen Mordscandal. (Engels 1979: 114-115)

Nachdem Engels in einer Kreissitzung Hess' überarbeitete Version Stück für Stück dekonstruiert hatte, erhält er den Auftrag zu einem Neuentwurf. Hess' Überarbeitung (sie ist nicht erhalten geblieben⁸³) lässt er für die weitere Kommunikation mit der Zentralbehörde in London unter den Tisch fallen. Die Diskussionen um den Entwurf werden in Paris allerdings mindestens bis zu Engels' Abreise am 27. November fortgeführt (Engels 1963b: 104).

Engels nennt seinen Alternativentwurf *Grundsätze des Kommunismus* und gibt damit „Katechismus“ oder „Glaubensbekenntnis“ als Titel auf, behält jedoch die Frage-Antwort-Form bei. Der Text muss zwischen Mitte Oktober und Ende November entstanden sein und basiert auf 25 Fragen, die neben Definitionen vor allem die historische Entstehung und Entwicklung des

⁸² „Bei den Straubingern [ein von Marx und Engels oftmals benutzter, abschätziger Begriff für die emigrierten Handwerker, die sie für intellektuell beschränkt hielten: AK] höllische Konfusion. In den letzten Tagen vor meiner Ankunft waren die letzten Grünianer [Anhänger Karl Grüns: AK] herausgeworfen, eine ganze Gemeinde, von denen aber die Hälfte wiederkommen wird. [...] Ich hab' gleich eine Propagandagemeinde eingerichtet und laufe fürchterlich herum und pauke. In den Kreis bin ich gleich gewählt und hab' die Korrespondenz bekommen“ (Engels 1979 [1847]: 114-115).

* Es ist wahrscheinlich, dass Hess für dieses Glaubensbekenntnis auf sein *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten* von 1846 zurückgegriffen hat.

⁸³ Martin Hundt verweist auf den wahrscheinlich bestehenden Zusammenhang zwischen dem Glaubensbekenntnis und Hess' gleichzeitig erschienener Artikelserie „Die Folgen einer Revolution des Proletariats“ in der *Deutschen-Brüsseler-Zeitung* (Hundt 1993: 368).

Proletariats (Fragen 2 bis 11), die Folgen der industriellen Revolution (Fragen 12 und 13) und die neue kommunistische Gesellschaftsordnung (Frage 14 bis 21) sowie Verhältnisbestimmungen von Kommunismus und Nationalitäten, Religionen (im Plural), Sozialisten sowie zu anderen „politischen Parteien“ (Fragen 22 bis 25) enthalten. In die *Grundsätze* fließen Formulierungen des *Kommunistischen Glaubensbekenntnisses* ein, die Antworten sind allerdings stark überarbeitet und wesentlich erweitert, insbesondere was die dem Text unterlegte materialistische Geschichtsdeutung betrifft. Im Unterschied zum *Glaubensbekenntnis* steht zu Beginn keine, auf die persönliche Überzeugung der Leserschaft Bezug nehmende Bekenntnisfrage mehr. Vielmehr beginnt der Text mit einer Definitionsfrage: „Was ist der Kommunismus?“ – Antwort: „Der Kommunismus ist die Lehre von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats.“ Unter der Antwort auf die Religionsfrage Nr. 23 – „Wie wird sie [die kommunistische Organisation: AK] sich zu den bestehenden Religionen verhalten?“ – vermerkt Engels „bleibt“ und übernimmt damit die im *Glaubensbekenntnis* formulierten Zeilen, mit denen die Religionen für überflüssig erklärt worden waren (Engels 1970b: 589, 605).

Aus der Korrespondenz zwischen Engels und Marx geht hervor, dass Marx darüber nachgedacht haben muss, auch das Engels'sche Programmdokument als Glaubensbekenntnis zu bezeichnen. Im Nachtrag seines Briefes vom 23./24. November 1847 äußert Engels jedoch seine Zweifel und schlägt vor, sowohl den Titel als auch die Frage-Antwort-Form fallen zu lassen und seinen Entwurf, mit welchem er noch unzufrieden war, weiter zu überarbeiten:

“ Überleg Dir doch das Glaubensbekenntnis etwas. Ich glaube, wir tun am besten, wir lassen die Katechismusform weg und titulieren das Ding: Kommunistisches *Manifest*. Da darin mehr oder weniger Geschichte erzählt werden muß, paßt die bisherige Form gar nicht. Ich bringe das hiesige mit [*Grundsätze des Kommunismus*: AK], das ich gemacht habe, es ist einfach erzählend, aber miserabel redigiert, in fürchterlicher Eile. Ich fange an: Was ist der Kommunismus? Und dann gleich das Proletariat – Entstehungsgeschichte, Unterschied von früheren Arbeitern, Entwicklung des Gegensatzes des Proletariats und der Bourgeoisie, Krisen, Folgerungen. Dazwischen allerlei Nebensachen und schließlich die Parteipolitik der Kommunisten, soweit sie vors Publikum gehört. Das hiesige ist noch nicht ganz zur Bestätigung vorgelegt, aber ich denke, bis auf einige ganz kleine Kleinigkeiten, es so durchzusetzen, daß wenigstens nichts gegen unsre Ansichten drin steht. (Engels 1963b: 107)

Das Frage-Antwort-Schema wird von Engels eindeutig als Katechismusform identifiziert und dies erregt sein Unbehagen. Der Entwurf des *Kommunistischen Glaubensbekenntnisses* hatte Religion bereits für hinfällig erklärt, so dass Engels befürchten mochte, dass das Etikett „Katechismus“ diese Prämisse wieder invalidierte. Zudem erhoben die *Grundsätze* einen historischen Anspruch: Argumentierend und kontextualisierend „erzählen“ sie „Geschichte“ und positionieren ihre „Parteipolitik“, wollen jedoch keine Dogmen vermitteln. Offenbar haben Engels' knapp geäußerte

Einwände Marx überzeugt,⁸⁴ denn in der vorhandenen Korrespondenz zwischen beiden ist nicht länger von „Katechismus“ oder „Glaubensbekenntnis“ die Rede.

Vom 29. November bis 8. Dezember 1847 findet in London der zweite Bundeskongress statt, auf dem die Verhandlung des Grundsatzprogramms einen wesentlichen Punkt auf der Agenda bildet. Allein die Dauer des Kongresses von insgesamt 10 Tagen mag ein Hinweis darauf sein, dass es dabei zu kontroversen Diskussionen kam. Da die Kongressdokumente nur sehr lückenhaft überliefert sind, können die Debattenverläufe im Einzelnen allerdings nicht rekonstruiert werden; auch Erinnerungen von Delegierten des Kongresses sind kaum und nur selektiv vorhanden (Hundt 1993: 371-372).⁸⁵ Die *Grundsätze des Kommunismus* werden schließlich angenommen und Marx und Engels beauftragt, auf deren Grundlage innerhalb einer Frist von vier Wochen ein *Manifest der Kommunistischen Partei* auszuarbeiten. „Partei“ erscheint hier erstmalig programmatisch im Titel und wird damit als Konkurrenzbegriff implementiert – auch wenn dessen Bedeutung nach wie vor unscharf blieb und der Begriff in der Konnotation von Strömung oder Gruppierung im *Manifest* verwendet wurde (Beyme 1978: 705, 727). Die Arbeiten zum Manifest dieser „Partei“ verlaufen schleppend.

Mehr als einen Monat nach dem Bundeskongress berichtet Engels Marx in einem Brief vom 14. Januar 1848 entnervt von tiefen Krisen innerhalb des Bundes der Kommunisten in Paris, dessen Zersplitterung in Anhängerschaften von Weitling und Proudhon und von den Rangeleien der Mitglieder untereinander. Kurz davor auszusteigen, kündigt er an, für einen letzten propagandistischen Versuch auf „Londoner Papiere“ zu warten – gemeint sind wohl Informationen der Zentralbehörde über den zweiten Bundeskongress in London –, um sie den Mitgliedern als Resultate vorzulegen und den Moment propagandistisch-motivierend zu nutzen, denn: „Da die Kerle bis jetzt kein Resultat des Kongresses sehen werden sie natürlich vollends schlapp.“ (Engels 1970c: 651) In der Pluralität der Ansichten waren religiöse Einflüsse nach wie vor groß und angesichts der mangelnden Informationen war die rasche Ausarbeitung eines einigenden Programmdokuments vermutlich sehr im Sinn des Vorstands. Dieser mahnt denn auch in einem förmlichen Schreiben vom 25. Januar 1848 die baldige Übersendung des versprochenen Manifests an:

“ Die Zentralbehörde beauftragt hiermit die Kreisbehörde Brüssel, dem K. Marx anzugeben, daß, wenn das ‚Manifest der K[ommunistischen] Partei‘, dessen Abfassung er auf *letztem* Kongreß übernommen, nicht bis Dienstag, 1. Februar d.J., in

⁸⁴ Bedauerlicherweise ist Marx‘ Antwort auf Engels‘ Brief ebenso wenig überliefert wie seine zuvor augenscheinlich geäußerte Absicht, das Dokument als „Glaubensbekenntnis“ zu betiteln.

⁸⁵ Hundt (1993) verweist darauf, dass Marx in seiner 1860 erschienenen und damit viel später niedergeschriebenen Streitschrift *Herr Vogt* von der Annahme des *Manifests* berichtet. Knapp heißt es allerdings auch dort: „Der Kongreß, auf dem die Bundesmitglieder der Schweiz, Frankreichs, Belgiens, Deutschlands und Englands vertreten waren, fand statt und nach heftigen mehrwöchentlichen Debatten wurde das von Engels und mir abgefaßte ‚Manifest der Kommunistischen Partei‘ angenommen.“ (Marx 1972: 439) Auch dieser „Kongress“ war klein und bestand aus nicht mehr als zehn bis zwanzig Personen (Hundt 1993: 373).

London angekommen ist, weitere Maßregeln gegen ihn ergriffen werden. In dem Fall, daß K. Marx das Manifest nicht abfaßt, verlangt die Zentralbehörde augenblickliche Zurücksendung der ihm vom Kongreß zugestellten Dokumente. (Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten 1970c: 654)

Aus dem Brief geht hervor, dass Marx als allein verantwortlich für die Abfassung und Übersendung des Manifests gesehen wird. Die Mahnung lässt vermuten, dass er die Arbeit an dem Manuskript entweder nicht priorisiert hatte oder sich von der Aufgabe überfordert sah (Hundt 1993: 388; Kuczynski 1995: 49; Erbentraut/Lütjen 2011: 83). Der Text muss irgendwann Ende Januar 1848 abgefasst oder fertiggestellt und nach London übersandt worden sein,⁸⁶ wo er im Februar oder März 1848 gedruckt und erschienen ist.⁸⁷ Bis auf eine Seite ist das handschriftliche Originaldokument nicht erhalten geblieben.

Komposition, Stil und Rhetorik des *Manifests* wären eine eigene Untersuchung wert, welche, sowohl was die religionsgeschichtlichen Bezüge des Textes als auch dessen Rezeption betrifft, von religionswissenschaftlichem Interesse ist.⁸⁸ Für einen genregeschichtlich orientierten Zugang zur Domänenbildung von Religion und Politik ist von Belang, dass sich im *Manifest* durchaus Aspekte des katechetischen Genres finden. Zwar ist das Frage-Antwort-Schema als Grundgerüst aufgegeben, wird allerdings in Abschnitt II, „Proletarier und Kommunisten“ und damit dort, wo wesentliche kommunistische Prinzipien erörtert werden, zumindest teilimplementiert. Religionsbezüge finden sich an verschiedenen Stellen, besonders ebenfalls in Abschnitt II. Dabei besteht ein grundsätzlicher Unterschied zu früheren Textvorlagen: Hatten Vorversionen die

⁸⁶ Genaueres ist schwer rekonstruierbar. Aus dem Notizbuch von Marx ist ersichtlich, dass er an dem Dokument gearbeitet hat, nur lässt sich diese Arbeit nicht zweifelsfrei datieren (Marx 1932: 650). Im handschriftlichen Original ist der äußerst knappe Planentwurf (sechs Stichpunkte zur Struktur des Abschnitts, darunter „1) Der reaktionäre Sozialismus, feudal, religiös-kleinbürgerlich“) auf der Umschlagsseite seines Manuskripts „Arbeitslohn“ notiert. Die Unklarheit besteht auch deshalb, weil sich in den in MEW und MEGA editierten Briefwechseln von Karl Marx und Friedrich Engels aus dieser Zeit keine Bezugnahmen auf das *Manifest* finden, die den Stand der Arbeit nachvollziehbar machen würden. Hundt und Stedman Jones gehen davon aus, dass Marx die ihm gesetzte Frist auf den 1. Februar eingehalten hat (Hundt 1985: 98; Stedman Jones 2016: 221).

⁸⁷ Auch die genauen Druck- und Erscheinungsdaten liegen im Dunkeln. Zwar ist die Erstausgabe auf Februar 1848 datiert und so wird sie auch in der Ausgabe der MEW übernommen: In der tabellarischen Aufstellung von Marx' und Engels' Tätigkeit zwischen Mai 1846 und März 1848 wird das Erscheinen des *Manifests* auf „[e]twa 24. Februar 1848“ datiert (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED 1977: 679). Unklar bleibt, auf welcher Quelle diese Datierung basiert; womöglich auf den Erinnerungen des Bundesgenossen Friedrich Leßner (so referenziert bei Meiser 1991: 123). Kuczynski legt indes dar, dass das *Manifest* nicht vor dem 1. März 1848 gedruckt worden sein könne (1995: 58-63). Auch die Herausgeber des *Bundes der Kommunisten* geben unterschiedliche Zeiträume an, halten aber Ende Februar als Druckdatum für wahrscheinlich (1970: 1092). Zur Ermittlung der Druckerei: Meiser (1991: 122-123). Spätestens Anfang/Mitte März 1848 muss das *Manifest* vorgelegen haben, denn der österreichische Gesandte in London soll um den 8. März versucht haben, ein Exemplar zu erwerben; ein Brief der Kreisbehörde London vom 15. des Monats verspricht zudem die baldige Übersendung von London nach Paris und ein weiterer Brief vom 22. März bestätigt schließlich den Abgang von 1000 Exemplaren (Ausschuss des Kreises London 1979a: 719; 1979b: 396; 1979c: 406).

⁸⁸ Zu Stil und Komposition als Auswahl aus der umfangreichen Kommentarliteratur: Osborne 1998; Stedman Jones (2004: 14-26); Marxhausen (2010: 1360-1362).

Religionsfrage programmatisch adressiert, weicht das *Manifest* einer politischen Programmatik aus. Im Stil der Rede und Gegenrede (für die Gegenrede wird ein bourgeoiser Sprecher instanziert) wird Religion in den Kontext des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels gestellt, dementsprechend historisiert und, dem Paradigma der Notwendigkeit des historischen Materialismus entsprechend, für obsolet erklärt. Religion wird verwissenschaftlicht, die Religionsfrage damit ausgelagert (Marx/Engels 1999: 40-42). Allerdings ist sie nicht ‚gelöst‘; zudem geht die Programmdebatte weiter.

Realpolitische Umbrüche: vom *Manifest* zum Forderungskatalog

Von Anfang an ist das *Manifest* als internes und vorübergehendes Dokument gedacht. Laut den 1847 verabschiedeten Statuten des *Bundes der Kommunisten* soll es auf dem nächsten Kongress, welcher für August 1848 angesetzt ist, ersetzt werden⁸⁹, aber die europäischen Revolutionen kommen dazwischen. Sie machen ein weiteres Programmdokument notwendig: die *Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland*. Der Text entsteht zwischen dem 21. und 29. März 1848 und damit nach dem *Manifest* und wird sowohl als Flugblatt als auch in zahlreichen Tageszeitungen gedruckt und nachgedruckt. (Institut/Institut 1970: 1102-1105). Sowohl seine Struktur als auch der Inhalt reagieren auf die rapiden politischen Veränderungen. Als theoretische Begründung einer nahenden Revolution verstanden, war das *Manifest* mit den europaweiten Aufständen sofort nach seinem Erscheinen veraltet. Zudem schien die narrativ-argumentierende Form zur Gestaltung von Tagespolitik nicht praktikabel. Anstelle eines „Geschichte erzählenden“, mehrseitigen Gesinnungsdokuments steht nun ein pragmatischer 17-Punkte-Plan, der lediglich stichwortartig die für die gesellschaftliche Umgestaltung – nun die Schaffung einer Republik – notwendigen politischen, ökonomischen und sozialen Übergangsmaßnahmen formuliert. Die zuvor in den Identitätsdebatten als theoretische Frage verhandelte Verhältnisbestimmung von Christentum (bzw. Religion) und Kommunismus wird in die Praxis überführt und hier erstmalig explizit als Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat formuliert: „13. Völlige Trennung der Kirche vom Staaate. Die Geistlichen aller Konfessionen werden lediglich von ihrer freiwilligen Gemeinde besoldet“ (Marx/Engels 1959 [1848]: 4). Programmatik ist Pragmatik gewichen. Die Religionsfrage wird als institutionelle Frage behandelt, die Unterscheidungsebene dementsprechend institutionell – „Kirche“ versus „Staat“ – bestimmt.

5. Konklusion: Spuren einer Domänenbildung

Die Unterscheidung von *Religion* und (säkularer) *Politik* als zwei voneinander unabhängige gesellschaftliche Domänen ist das Resultat eines Prozesses, der sich weit über den hier untersuchten Zeitraum, durch das gesamte 19. und bis ins 20. Jahrhundert hinein, erstreckt. Die

⁸⁹ In Abschnitt 7, Artikel 36 der Statuten heißt es: „Der Kongreß erlässt nach jeder Session außer seinem Rundschreiben ein Manifest im Namen der Partei“ (Bund der Kommunisten 1970: 629). Auch Marx und Engels haben den provisorischen Charakter des *Manifests* nachträglich betont, indem sie es in ihren Vorworten zu den deutschen Neuausgaben von 1872 und 1890 sowie dem Vorwort zur englischen Ausgabe von 1888 historisierten.

Programmdiskussionen europäischer Sozialrevolutionäre der 1830er und 1840er Jahre liefern allerdings wichtige Hinweise auf die Formierungsbedingungen dieses Unterscheidungsprozesses. Im Verlauf der sozialrevolutionären Debatten zeichnete sich eine Verallgemeinerung ab: Die Verhältnisbestimmung von Christentum und Kommunismus begann sich als Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zu konturieren. Scharfe Grenzen wurden dabei allerdings terminologisch nicht gezogen, so dass sich die Beschreibung dieser Ebenenverschiebung methodisch einem klassisch begriffsgeschichtlichen Zugang entzieht und stattdessen auf eine Spurensuche angewiesen bleibt, die über zwei Aspekte charakterisiert ist: den Genewechsel und das Moment der Uneindeutigkeit.

Ergebnissicherung: Vom Katechismus zum Aktionsprogramm – zur Rekonstruktion eines punktuellen Genewechsels

Genre geschichtlich stehen die Programmdokumente der Sozialreformer in der Tradition der Aufklärungs- und Revolutionskatechismen des 18. Jahrhunderts. Mit der Julirevolution 1830 reorganisierte sich europaweit und schichtenübergreifend eine sozialrevolutionäre Bewegung, die sich im Format des Katechismus internationalisierte. Frühsozialistische Ideen fanden in von politischen Flüchtlingen im Exil gegründeten revolutionären Geheimgesellschaften, wie dem Bund der Geächteten, dem Bund der Gerechtigkeit sowie dem Bund der Kommunisten, eine Organisationsform. Deren Mitglieder popularisierten ihre Konzepte der gerechten Gesellschaft in Flugschriften; religiöse und politische Anliegen waren dabei nicht zu trennen. In diesem frühsozialistischen Kontext vollzog sich ein Funktionswandel des Katechismus vom Instrument zur Vermittlung bestimmter Inhalte zum Richtungsdokument, in dem eine Bewegung ihre Identität erörterte und ihre Anliegen darstellungsfähig zu machen suchte.

Mit dem Aufkommen von „Kommunismus“ als neuem Begriff des Diskurses zu Beginn der 1840er Jahre rückte die Religionsfrage zunächst in Form einer Verhältnisbestimmung von Christentum und Kommunismus ins Zentrum der Identitätsdebatte. Diese Debatte wurde weiterhin im Medium des Katechismus geführt. Belege für die kritische Diskussion des Formats sind in den Quellen nicht zu finden – auch dort nicht, wo es dezidiert um die Abgrenzung von kommunistischen zu christlichen Gruppierungen ging. *Religion* und *Politik* waren in dieser ontologischen Landschaft der frühen 1840er Jahre offenbar noch nicht als binäres Begriffspaar etabliert, um eine strikte Grenzziehung zwischen zwei Bereichen konzeptuell zu fundieren. Diese Grenzziehung lag allerdings „in der Luft“.⁹⁰ Ihre Spurensuche verlief zunächst entlang des Debattenkontexts der 1830er Jahre.

⁹⁰ Nur ein fallbezogenes Beispiel: Bei Karl Marx hatte sich die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion seit seinen frühen journalistischen Artikeln über die Zensur zu konturieren begonnen. Sein 1842 in der *Rheinischen Zeitung* erschienener Beitrag „Der leitende Artikel in Nr. 179 der *Kölnischen Zeitung*“ liefert eine (religions-)satirische Kritik am Leitartikel von Karl Hermes und dessen Vorschlag für eine strengere Zensur gegen die den preußischen Staat und das Christentum kritisierenden Linkshegelianer. Im Rahmen der Verteidigung von Presse- und Wissenschaftsfreiheit differenziert sich die Marx'sche Religionskritik aus: Zum einen liefert die mangelnde Pressefreiheit die Grundlage der politischen Aspekte seines Atheismus; zum

Die republikanischen Katechismen dokumentieren einen Religionsdiskurs, dessen Spektrum zwischen der rationalreligiösen Tradition der Aufklärung und einer Auflösung von Religion in republikanische Werte, der *religion sociale*, changede. Einerseits war diese Bezeichnung in abgrenzender Absicht formuliert. Andererseits referenzierte sie auf den Religionsbegriff, erweiterte also das semantische Feld *Religion*, ohne jedoch einen symmetrischen Gegenbegriff vorzulegen. Gleichzeitig wurden in der Diskussion vereinzelt Differenzierungen zwischen Politischem und Religiösem geltend gemacht, die jedoch nicht weiter qualifiziert oder als kategorische Unterscheidungen präzisiert wurden. Dies gilt auch für das frühsozialistische Milieu. Die meisten der seit Ende der 1830er Jahre entstandenen Programmschriften waren durch biblische Sprache und das katechetische Format gekennzeichnet. Gleichwohl zeigte der ergänzende Blick auf die diese Programmdokumente begleitenden Debatten, dass zentrale Akteure wie etwa Wilhelm Weitling religiöse Bezüge als Ressource verstanden, von dem die Durchsetzung des Kommunismus nur profitieren könne. Dies war von dem Anliegen einer expliziten Grenzziehung zwar weit entfernt und scheint im Gegenteil einmal mehr auf den zeitgenössischen Deutungsspielraum von Christentum und Kommunismus zu verweisen. Gänzlich frei von Unterscheidungen waren Weitlings Überlegungen indes nicht, denn für die Durchsetzung des Kommunismus „alle möglichen Mittel [zu] gebrauchen“ implizierte, etwas *für etwas* (anderes) nutzbar zu machen.

In den 1840er Jahren wurde die Konturierung von Religion und Politik in ihren formalen Aspekten greifbar. Insbesondere die zwischen Juni 1847 und März 1848 diskutierten Programmdokumente des Bundes der Kommunisten – auf die religiöse Konnotation des Bundesbegriffs ist bereits hingewiesen worden – sind hier maßgeblich, denn sie dokumentieren einen Übergang von der Programmatik zur Pragmatik, mit dem sich ein Genrewechsel vollzog.

Mit den im Oktober/November 1847 von Friedrich Engels als Gegenentwurf zum *Kommunistischen Glaubensbekenntnis* formulierten *Grundsätze des Kommunismus* wurde das Dogma terminologisch in die Prämissen überführt. Dies spiegelte sich nicht nur im neuen Titel, sondern auch in der Eingangsfrage: Die den vorigen Entwurf eröffnende Bekenntnisfrage („Bist du Kommunist?“) wurde als Definitionsfrage („Was ist der Kommunismus?“) reformuliert. Die Religionsfrage wurde unverändert aus dem *Glaubensbekenntnis* übernommen, wo die Religionen als Ausdruck bestimmter Entwicklungsstufen von Gesellschaft historisiert und für obsolet erklärt worden waren.

Die *Grundsätze des Kommunismus* sollten die Grundlage zur Ausarbeitung eines ausführlichen Programmdokuments bilden. In diesem Zusammenhang lässt sich in der Debatte erstmals die Genrefrage *als Genrefrage* nachweisen: In einem Brief an Karl Marx äußerte Friedrich Engels Zweifel am katechetischen Format und schlug „Manifest“ als Titel für das Programmdokument vor. Ob es sich dabei um einen „Akt bewusster Sprachpolitik“ (Koselleck 2010: 47) handelte, um

anderen wird die Verflochtenheit von Staat und Christentum als Konstellation hier bereits fundamental angegriffen (Marx 1842: 174-197).

einen Genrebruch zu markieren, ist allerdings fraglich, denn hier wurde im Rahmen der Gepflogenheit bezeichnet: Der Term war verbreitet und wurde gleichermaßen für religiöse Programmschriften verwendet.⁹¹ Engels wählte, was ihm einfiel, weil es nahe lag und gebräuchlich war. „Manifest“ ist somit nicht als Geburtsstunde eines neuen – säkularen – Texttypus misszuverstehen. Das in aller Eile auf der Basis der *Grundsätze* zwischen Januar und März 1848 niedergeschriebene und gedruckte *Manifest der kommunistischen Partei* war in programmatischer Absicht und in Abgrenzung zu anderen sozialistischen und kommunistischen Strömungen („Parteien“) formuliert. Ein noch loser wenngleich abgrenzend konnotierter Parteibegriff rückte in den Titel des Dokuments, das beanspruchte, historische Einsichten zu vermitteln, anstatt zu katechisieren und die kommunistischen Ideen in revolutionäres Handeln zu überführen. Intendiert und konzipiert war der Text indes als lediglich vorübergehendes Orientierungsdokument und als das erste von jährlich seitens des Bundes der Kommunisten neu zu verfassenden Manifesten. Es kam anders.

Die ausbrechenden Märzrevolutionen erforderten eine rasche Reaktion zur Positionierung des Kommunismus als realpolitischer Kraft. In den zwischen dem 21. und 29. März 1848 formulierten *Forderungen der kommunistischen Partei in Deutschland* wich die Programmatik der Pragmatik: Hatten die *Grundsätze* die Prämissen der sozialen Welt erörtert, formulierte das *Manifest*, was sich aus diesen Prämissen ergab. Die *Forderungen* leiteten daraus ein (Aktions-)Programm ab. Zwar waren *Manifest* und *Forderungen* parallel im Umlauf.⁹² Allerdings repräsentierten die *Forderungen* einen anderen Typus von Dokument, mit dem der Revolutionsgeist in eine umsetzungsorientierte Pragmatik überführt wurde, was ihr Mitverfasser Friedrich Engels erkannte und was ihn zutiefst besorgte.⁹³ Historische Herleitung und argumentierende Logik

⁹¹ Julius Köbner (1806-1884), führender Kopf der freikirchlichen Bewegung und Mitbegründer der Baptisten, veröffentlicht 1848 beim christlichen Oncken-Verlag in Hamburg das *Manifest des freien Urchristenthums*. 1837 hatte er gemeinsam mit Johann Gerhard Oncken das erste baptistische Glaubensbekenntnis verfasst. Hauptanliegen seiner 22-seitigen, im revolutionären Sprachduktus gehaltenen Programmschrift ist die Forderung nach einer allgemeinen Religionsfreiheit und zwar nicht nur für die sich von der Kirche abgrenzenden radikalen Pietisten: „Aber wir behaupten nicht nur UNSRE religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für JEDEN Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst.“ (Köbner 2006: 39) „Manifest“ wurde auch später prominent für religiöse Anliegen verwendet. 1890 veröffentlichte die Church of Jesus Christ of Latter-day Saints *The Official Declaration of Manifesto*, in welchem der Präsident der Kirche, Wilford Woodruff, der Praxis der Polygamie endgültig offiziell eine Absage erteilte.

⁹² Aus Paris im Frühjahr 1848 nach Stuttgart zurückkehrende Emigranten hatten sowohl Exemplare des *Manifests* als auch der 17 *Forderungen* im Gepäck (Hundt 1972: 296). In dem Schreiben der Londoner Kreisbehörde des *Bundes der Kommunisten* an die Pariser Zentralbehörde vom 15. März 1848 war von der Übersendung der Manifeste im Plural von Paris nach London die Rede gewesen. Sehr wahrscheinlich waren damit diese beiden Texte gemeint (Ausschuss des Kreises London 1979b: 396).

⁹³ In einem Brief vom 25. April 1848 an Marx schreibt er: „Wenn ein einziges Exemplar unsrer 17 Punkte [gemeint sind die *Forderungen der kommunistischen Partei in Deutschland*] hier verbreitet würde, so wär hier alles verloren für uns. Die Stimmung bei den Bourgeois ist wirklich niederträchtig. Die Arbeiter fangen an, sich etwas zu regen, noch sehr roh, aber massenhaft. Sie haben sofort Koalitionen gemacht. Das aber ist uns gerade im Wege. Der Elberfelder politische Klub erläßt Adressen an die Italiener, spricht sich für direkte Wahlen aus, aber weist jede Debatte sozialer Fragen entschieden ab, obwohl unter 4 Augen die Herren gestehen, diese Fragen kämen jetzt an die Tagesordnung, und dabei bemerken, wir dürften darin der Zeit

wichen einem 17-Punkte-Katalog, der in seiner Nüchternheit modernen Wahlprogrammen entspricht. Rein formal war damit an dieser Stelle eine Genrewechsel vollzogen. Katechismen fanden allerdings bis weit ins 19. Jahrhundert hinein im politischen Diskurs Verwendung.⁹⁴ Die „religiöse Frage“ blieb im sozialistischen Milieu auch im 20. Jahrhundert ungeklärt (Lenin 1974; Prüfer 2002); religiöse Bezugnahmen wurden mitunter zur Skizzierung einer antikapitalistischen Alternative in Anschlag gebracht, wie etwa 1922 auf dem 4. Kongress der Komintern, auf dem die emanzipatorische Kraft des Islam hervorgehoben wurde (Trein 2025: 161).

Langfristig steht dieser Genrewechsel für die Entwicklung einer eigenen Sprache und Form des Politischen, auch wenn er zunächst punktuell blieb. Aus der Perspektive einer Geschichte der Domänenbildung von Religion und Politik, die an den Voraussetzungen von Grenzziehungen interessiert ist, die also danach fragt, was vor dem eigentlichen Akt des expliziten Unterscheidens liegt, erscheint dieser Wechsel indes eher als situative Reaktion auf eine spezifische politische Konstellation. Er wird abschließend als Hinweis auf eine Veränderung im epistemologischen Gefüge gedeutet, die hier jedoch nur indirekt, als ein plötzlich aufscheinender Eindruck von Uneindeutigkeit, greifbar ist und damit ebenso der Spurensuche verhaftet bleibt.

Fazit: Unterscheidungsgeschichte als Spurensuche: Momente des Uneindeutigen

Als Friedrich Engels im November 1847 Karl Marx dazu aufforderte, sich den Titel Glaubensbekenntnis „etwas“ zu „überleg[en]“, drohte der Bund der Kommunisten zu zerfallen. Die konzeptuellen Unterschiede waren unübersehbar, die Lagerbildung weit fortgeschritten, ein Grundlagendokument das vielleicht letzte Mittel, die kommunistische Bewegung zusammenzuhalten und sich als Akteur in Konkurrenz zu anderen Akteuren des politischen Diskurses zu positionieren. In den die Genese dieses Programms dokumentierenden Entwürfen und Gegenentwürfen war die Definition von Kommunismus hart umkämpft, denn an ihr hing die grundsätzliche Frage nach dem Wesen der Bewegung und der neuen kommunistischen Gesellschaft. Die Definition war gleichbedeutend mit einer Richtungsentscheidung, die getroffen werden musste, um Einheit und Eindeutigkeit herzustellen. Aber war dafür der Katechismus das richtige Format? Friedrich Engels kamen plötzlich Zweifel an der Angemessenheit des Etiketts und der Frage-Antwort-Form.

Engels' Zweifel markiert einen Moment in der Domänenbildung, in dem sich die Konzeptualisierung von Politik als Bereich ankündigt. In seiner Vagheit und Flüchtigkeit lässt sich

nicht vorgreifen!“ (Engels 1963c: 126)

⁹⁴ Einige wenige internationale Beispiele: Tedesco 1906; Zuccalmaglio 1848; Hess 1966; Comte 1852; Proudhon 1868; Bakunin 2009. Manche waren als Parodie und politische Persiflage gedacht (Anonym 1844/45; Lafargue 1887), viele waren aber auch sehr ernst gemeint, besonders in der christlichen Arbeiterbewegung (Quadt 1870; Naumann 1889; Calwer 1898; ich danke Jakob Tanner für diesen Hinweis.). Mit der Übernahme des Formats wurde das Genre in seinen ursprünglichen christlichen Kontext reintegriert. Auch im Rahmen der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehenden Sozialdemokratie wurden Katechismen selbstverständlich weiterhin verwendet und in zahlreichen Auflagen nachgedruckt (Hoffmann 1893; Knorr 1893). In Frankreich war der Katechismus das Genre der Wahl, um die Ideen der aufkommenden Freidenkerbewegung zu verbreiten (Lalouette 2001: 181-182).

dieser Moment indes kaum als Ergebnis eines ausdrücklichen Differenzierungsprozesses identifizieren, sondern als Suchbewegung, die diesem Prozess vorausgeht, wo

“ also nicht auf eine explizite Unterscheidung zwischen zwei Bereichen Bezug genommen [wird], in die gleichzeitig eine Verhältnisbestimmung zwischen diesen Bereichen eingelassen ist, sondern es zeichnen sich konkurrierende Deutungen ab, die implizit darauf verweisen, dass sich hier etwas verschoben hat. (Wohlrab-Sahr 2023: 343)

1847 verschob sich ein Klassifikationsschema: Die katechetische Form „passte“ nicht mehr für den Zweck, Geschichte zu „erzählen“. Implizit war diese Verschiebung in der Tat, denn sie drückte sich an dieser Stelle nicht als Erkenntnisprozess aus; sie ließ sich weder terminologisch noch theoretisch fassen, sondern war lediglich als Unbehagen *erfahrbar*. In diesem Unbehagen verbirgt sich allerdings eine wesentliche Voraussetzung für die Unterscheidung in verschiedene Domänen oder Bereiche von Gesellschaft: die Ahnung, dass ein Bereich eine Form habe und dass bestimmte Formen für bestimmte Bereiche stünden. Damit war noch keine explizite und kategoriale Unterscheidung in Religion und Politik vollzogen. Wohl aber wurde eine dieser Unterscheidung, wie sie in der Religionswissenschaft mit dem Begriff der Säkularität konzeptualisiert wird, vorgelagerte Veränderung im Wahrnehmungsgefüge sichtbar, die Wolfgang Eßbach als „Verunsicherungen in Sachen Religion“ (2014: 24-25) und „Diskurse des Religions-Verdachts“ (2019: 63) bezeichnet. Die hier rekonstruierten Programmdebatten können als genrespezifische Konkretisierung dieser Verunsicherungsdebatten und Verdachtsdiskurse verstanden werden.

Gesellschaftlich verweist die (Individual-)Erfahrung von Uneindeutigkeit auf Veränderungen im semantischen Feld Religion, die sich schon länger angekündigt hatten und die in den Identitätsdebatten der sozialistischen und kommunistischen Bewegung eine Zuspitzung erfuhrten. Wurden Religion und Christentum hier allerdings bis auf wenige Ausnahmen *als Inhalt* diskutiert, verwies das Unbehagen am Format auf die Problematisierung von Religion als *Form*: Ein Genre geriet in Religionsverdacht. Der Zusammenhang von Form und Inhalt war in der Debatte neu, denn Anleihen an den Katechismus waren so selbstverständlich, dass Engels seinen Ko-Autor implizit auf die Problematik hinweisen musste: Eine neue Bewegung braucht ein neues Format. Typologisch hatte dieser Religionsverdacht ein Religionsverständnis zur Voraussetzung, das die bis dato herkömmlichen Typen der Bekenntnis- und Rationalreligion überstieg (Eßbach 2014: 309-316, 716). Aus ideengeschichtlicher Perspektive liegt es nahe, diese Begriffserweiterung mit der zeitgenössischen linkshegelianischen Theoriediskussion in Verbindung zu bringen. Insbesondere Max Stirner hatte mit seiner 1844/45 vorgelegten Kritik des Heiligen die konzeptuelle Brücke geschlagen: Der Mensch ist fähig zur unbegrenzten Heiligung von Ereignissen, Personen, Dingen oder Ideen (Eßbach 2014: 711). Von nun an war jede Form der Ideologie – somit auch der politische Enthusiasmus, wie er sich in den Katechismen spiegelte – potenziell verdächtig. Der Zweifel an der Adäquatheit der katechetischen Form für das

Gründungsdokument der sozialistischen Bewegung und ihrem neuen Gesellschaftsentwurf war ein Symptom dieses Heiligungsverdachts.

Langfristig zeichnete sich mit der Zweifelhaftigkeit des vormals unzweifelhaften Formats das Auseinanderbrechen einer Erzählkultur ab, die bis dahin dasselbe Genre benutzt hatte. Der frühneuzeitliche Katechismus war *das* Medium der – sich in Konfessionen abgrenzenden – Bekenntnisreligion gewesen. Dessen Popularität blieb im 18. Jahrhundert ungebrochen, wenngleich sich parallel der philosophische Text als Vermittlungsinstrument der aufklärerischen Rationalreligion etablierte. Die im Kontext der europäischen frühsozialistischen und kommunistischen Bewegung erscheinenden Programmschriften nutzten weiterhin das katechetische Format bis hin zur Übernahme der dogmatischen Bekenntnisfrage. Damit setzen sich zum religiösen Diskurs in Bezug, auch wenn die Texte mitunter religionskritischen Inhalts waren. Mit dem Funktionswandel des Katechismus als Erörterungsmedium der neuen Gesellschaft zeichnete sich schließlich eine Trennung von religiöser und politischer Erzählkultur ab. Rein formal wurde diese Trennung vollzogen, als dem Glaubensbekenntnis ein Format gegenübergestellt wurde, das die konfessionelle Struktur (mein Bekenntnis/dein Bekenntnis) in Geschichtsschreibung zu überführen suchte. Mussten die im Katechismus vermittelten Dogmen ‚geglaubt‘ werden, beanspruchten Texte wie das *Manifest der kommunistischen Partei*, empirisch nachvollziehbare Zusammenhänge aufzuzeigen. Im Medium des Grundlagentextes wurde der Kommunismus buchstäblich manifest und damit als Gegebenheit untersuchbar. Der daraus abgeleitete Anspruch, dem (natur-)wissenschaftlichen und nicht dem theologischen Bereich zugeordnet zu werden, war in dieser Verwissenschaftlichungslogik nur konsequent.

So geradlinig, wie es dieser knappe Ausblick suggerieren mag, verlief die Entwicklung nicht und die Programmdiskussionen der europäischen Sozialrevolutionäre belegen dies eindrücklich. Ihre Debatten sind ein Zeugnis für die Pluralität und Dynamik, mit der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts über soziale Schranken und geographische Grenzen hinweg über gesellschaftliche Alternativen diskutiert wurde, sowie für die unterschiedlichen Begründungsrahmen und die konkurrierenden Deutungsangebote dieser Alternativen. Das von den Akteuren geteilte Bestreben, eine Darstellungsform zu entwickeln, mit der Ziele und Ideale mit kollektiv-repräsentativem Anspruch in orientierender und abgrenzender Absicht vermittelbar werden, verweist indes auf die Entstehung eines Bereichs, der zugleich Ort und Gegenstand konkurrierender Entwürfe wird. „Schulbildung“ im Allgemeinen findet „in einem Konkurrenzraum statt, der institutionalisiert ist“ (Eßbach 1988: 90) oder der sich zu institutionalisieren beginnt. Mit den Programmdokumenten wird „die politische Ordnung als eine Sphäre sichtbar“, die „als Reflexionsgegenstand und virtuelles Handlungsfeld in die Verfügung von sich assoziierenden Menschen“ gerät, welche sich als Einheit zu organisieren und in Konkurrenz zu anderen zu positionieren suchen (Eßbach 1988: 178). Begrifflich entziehen sich die programmatischen Positionierungen der europäischen Sozialrevolutionäre einer vereindeutigenden Klassifizierung in religiös oder säkular. Ihre Positionierungsarbeit verweist hingegen auf die grundlegende Einsicht – oder Ahnung –, sich in einem geteilten

„Konkurrenzrahmen“ zu bewegen, der später als *Politik* identifiziert und von der Domäne *Religion* unterschieden wird.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur (Quellen)

Anonym. 1794. *Neuer französisch-militärischer dekretirter Katechismus, oder vollständige Abhandlung über die Kriegsübung der Infanterie, der Kavalerie, mit Kanonen, Bomben und mit Piken; nebst [...]*. Leipzig: Friedrich Gotthelf Baumgärtner.

Anonym. 1827. *Catechism on the Corn Laws: With a List of Fallacies and the Answers, by a member of the University of Cambridge*. London: James Ridgway.

Anonym. 1833. „*Catechism of the Society for Promoting National Regeneration.*“ In *Cobbett's Weekly Register*, 7. Dezember 1833, 630-636.

Anonym. 1844/45. *Katechismus der Reaktionäre im Kanton Bern*. O.O: o. V.

Ausschuss des Kreises London. 1979a [1848]. „Schreiben des Kreises London an die Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten in Paris, 8. März 1848.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels: Briefwechsel Mai 1846 bis Dezember 1848, Band 3.2 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 717-719.

Ausschuss des Kreises London. 1979b [1848]. „Ausschuß des Kreises London an die Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten in Paris, London, 15. März 1848.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels: Briefwechsel Mai 1846 bis Dezember 1848, Band 3.2 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 396-398.

Ausschuss des Kreises London. 1979c [1848]. „Ausschuß des Kreises London an die Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten in Paris, London, 22. März 1848.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels: Briefwechsel Mai 1846 bis Dezember 1848, Band 3.2 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-

- Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 405-406.
- Bakunin, Mikhail 2009 [1866]. *Catéchisme révolutionnaire*. Paris: L'Herne.
- Becker, August. 1844. *Was wollen die Kommunisten? Eine Rede, im Auszug vorgetragen, vor einer am 4. August 1844, im Lokal des s.g. Kommunisten-Vereins zu Lausanne, von Mitgliedern verschiedener Arbeiter-Vereine abgehaltenen Versammlung*. Langenthal: Irmel.
- Bericht der Bundes-Centralbehörde. 1842. „Bericht der Bundes-Centralbehörde vom 31. Januar 1842. Zweite Abtheilung: Politische Untersuchungen, die bis in die neuesten Zeiten reichenden revolutionären Umtriebe betreffend.“ In *Protokolle der Deutschen Bundesversammlung vom Jahre 1842, Sitzung 1 bis 26*. Frankfurt/Main: Bundes-Präsidial-Druckerei, 19-113.
- Berthold. (Lambert Keller). 1835. „Vorwort zur deutschen Übersetzung.“ In *National-Katechismus von La Chabeaussière, aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Berthold (Lambert Keller)*. Bern: C. A. Jenni, vi-ix.
- Bexon, Gabriel L. C. A. 1773. *Catéchisme d'agriculture, ou Bibliothèque des gens de la campagne*. Paris: Valade.
- Bluntschli, Johann C. 1843. *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren*. Zürich: Druck von Orell, Füßli und Comp.
- Bruun, Malthe C. 1796. *Aristokraternes Catechismus*. Kopenhagen: Trykt paa Boghandler A. Soldins Forlag, hos M. Seest.
- Bund der Kommunisten. 1970 [1847]. „Statuten des Bundes der Kommunisten, angenommen vom zweiten Kongress, 8. Dezember 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 626-630.
- Bund der Kommunisten / Friedrich Engels. 1970 [1847]. „Entwurf des kommunistischen Glaubensbekenntnisses.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 470-475.
- Cabet, Étienne. 1840. *Comment je suis communiste*. Paris: Souverain/Prévost.
- Cabet, Étienne. ³1841. *Crédo communiste*. Paris: Prévot.
- Cabet, Étienne. ²1845. *Voyage en Icarie*. Paris: au bureau du *Populaire*.
- Cabet, Étienne. 1846. *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*. Paris: au bureau du *Populaire*.

- Cabet, Étienne. 1979 [1847]. *Étienne Cabet: Reise nach Ikarien*. Mit Materialien zum Verständnis von Cabet, zusammengestellt von Alexander Brandenburg und Ahlrich Meyer. Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Calwer, Richard. 1898. *Arbeiter-Katechismus: Eine sozialdemokratische Antwort auf das Preis-Ausschreiben des Pfarrers Weber zur Anfertigung eines Arbeiter-Katechismus für evangelische Arbeiter*. Berlin: Expedition der Buchhandlung Vorwärts.
- Combe, Abram. 1824. „A Catechism, Intended to Explain the Principles of Undisputed Religion.“ In *The Religious Creed of the New System, with an Explanatory Catechism, and an Appeal in Favour of True Religion*. Edingburgh: D. Schaw, 7-28.
- Comte, Auguste. 1852. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris: Selbstverlag.
- Couthon, Georges A. 1895 [1793]. „Séance du 17 Février 1793.“ In *La société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, hg. von François-Alphonse Aulard, Bd. 5. Paris: Librairie Léopold Cerf / Librairie Noblet, 29-31.
- Cruger, Lewis. 1863. *Catechism of the Constitution of the United States: A Brief Exposition of the True Elementary Principles of that Great Compact Between Sovereign States*. O. O.: o. V.
- Der Pilger. 1849. *Der Pilger: Ein Sonntagsblatt zur Belebung Religiösen Sinnes*, 8. Jahrgang, 1849, hg. von einem Verein katholischer Geistlichen. Einsiedeln: Karl und Nikolaus Benziger.
- Der Geächtete. 1972 [1834-1836]. *Der Geächtete. Zeitschrift in Verbindung mit mehreren deutschen Volksfreunden herausgegeben von J. Venedey, E. Rauch, Th. Schuster*, Bd. 1 und 2, mit Vorwort von Werner Kowalski. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik.
- Escher, Heinrich. 1839. „Auszug eines Schreibens des Staatsraths von Neuenburg an den eidgenössischen Vorort, d.d. 9. Heumonat 1836.“ In *Politische Annalen der eidgenössischen Vororte Zürich und Bern während der Jahre 1834, 1835 und 1836. Aus authentischen Quellen gezogen von H. Escher, Mitglied des zürcherischen Regierungsrathes, zweiter Band*. Zürich: Orell, Füssli und Comp, 272-285.
- Engels, Friedrich. 1843. „Progress of Social Reform on the Continent no. II: Germany and Switzerland.“ *The New Moral World and Gazette of the Rational Society* No. 21, 18. November 1843, 161-162.
- Engels, Friedrich. 1963a [1844]. „Engels an Marx in Paris, Nr. 2.“ (Brief vom 19. November 1844) In *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 27*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, 9-13.
- Engels, Friedrich. 1963b [1847]. „Engels an Marx in Brüssel, Paris, 23./24. November 1847.“ In

Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 27, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, 104-108.

Engels, Friedrich. 1963c [1848]. „Brief von Friedrich Engels in Barmen an Karl Marx in Köln, 25. April 1848“, *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 27*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 125–126. Berlin: Dietz.

Engels, Friedrich. 1970a [1846]. „Brief von Friedrich Engels in Paris an Karl Marx in Brüssel, um den 23. Oktober 1846.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836–1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 430.

Engels, Friedrich. 1970b [1847]. „Grundsätze des Kommunismus“ von Friedrich Engels, Ende Oktober-Ende November 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 589-607.

Engels, Friedrich. 1970c [1848]. „Brief von Friedrich Engels in Paris an Karl Marx in Brüssel, 14. Januar 1848.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 650-652.

Engels, Friedrich. 1979 [1847]. „Friedrich Engels an Karl Marx in Brüssel, Paris, 25.-26. Oktober 1847.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels: Briefwechsel Mai 1846 bis Dezember 1848, Band 3.2 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 111-115.

Ewerbeck, Hermann. 1970 [1846]. „Brief von Hermann Ewerbeck in Paris an Karl Marx in Brüssel, 14. August 1846.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 394-395.

Ewerbeck, Hermann. 1979 [1844/45]. „Kommunistischer Katechismus (Fragment).“ *Marx-Engels-*

Jahrbuch 2, 323-338.

Heiberg, Peter Andreas. 1787. *Den retskafne Kiøbmands Katekismus følgende Religion, Indsigt og Reedelighed, men modsetter sig det Onde* [Der Katechismus des rechtschaffenden Kaufmanns folgt der Religion, Einsicht und Redlichkeit, aber widersetzt sich dem Bösen]. Christiania (Oslo).

Hess, Moses. 1846. „Kommunistisches Bekenntniß in Fragen und Antworten.“ *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* 2, 155-169.

Hess, Moses. 1966 [1850]. „Roter Katechismus für das deutsche Volk.“ In *Politische Katechismen: Volney – Kleist – Hess*, hg. von Karl Markus Michel. Frankfurt/Main: Insel, 71-87.

Hess, Moses. 1975a [1844]. „Frage und Antwort.“ In *Vorwärts: Pariser Deutsche Zeitschrift* 103 (21. Dezember 1844), 3-4. Unveränderter Neudruck mit einer Einleitung von Walter Schmidt. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik.

Hess, Moses. 1975b [1844]. „Fragen und Antworten.“ *Vorwärts: Pariser Deutsche Zeitschrift* 104 (28. Dezember 1844), 3-4. Unveränderter Neudruck mit einer Einleitung von Walter Schmidt. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik.

Hess, Moses. 1975c [1845]. „Moses Hess an Karl Marx in Paris, Köln, 17. Januar 1845.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels, Briefwechsel bis April 1846, Band 3.1 der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 450-452.

Hoffmann, Adolph. 1893 [1891]. *Die zehn Gebote und die besitzende Klasse*. Berlin: Selbstverlag.

Holbach, Paul-Henri Thiry Baron de. 1790 [1765]. *Éléments de la morale universelle, ou catéchisme de la nature*. Paris: G. de Bure.

Knonau, Gerold Meyer von. 1844. „Literatur von 1842 und 1843: Als Fortsetzung zu Gottlieb Emanuel von Hallers Bibliothek der Schweizergeschichte.“ *Archiv für Schweizerische Geschichte* 3, 300-379.

Knorr, Ludwig. 1893. *Sozialdemokratischer Katechismus für das arbeitende Volk*. München: Verlag der Münchener Post.

Köbner, Julius. 2006 [1848]. *Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk*, hg., eingel. und komm. von Markus Wehrstedt / Bernd Wittchow. Berlin: WDL.

Kommunistisches Korrespondenzkomitee in London. 1970 [1846]. „Schreiben des

Kommunistischen Korrespondenzkomitees in London an das Kommunistische Korrespondenzkomitee in Brüssel, 11. November 1846.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 436-441.

Kongress des Bundes der Kommunisten. 1970 [1847] „Rundschreiben des ersten Kongresses des Bundes der Kommunisten an den Bund, 9. Juni 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 475-487.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1795/96. *Catéchisme français; ou principes de philosophie, de morale et de politique républicaine, à l'usage des écoles primaires*. Paris: du Pont.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1825. *Catéchisme national français*. Paris: L'imprimerie d'Auguste Barthélémy.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1835. *National-Katechismus von La Chabeaussière, aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Berthold* (Lambert Keller). Bern: C. A. Jenni.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1839. *National-Katechismus, übersetzt durch X. Peregrinus*. Liestal: Banga und Honegger.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1848 [1793/94]. *Catéchisme républicain, à l'usage des écoles primaires*. Sainte-Marie-aux-Mines: Imprimerie et Lithographie de A. Jardel.

La Chabeaussière, Ange-Étienne-Xavier Poisson de. 1875 [1793]. *Le Catéchisme républicain (1793)*. Paris: Imprimerie Nouvelle (Association Ouvrière).

Lafargue, Paul. 1887. „Le catéchisme des travailleurs.“ In Paul Lafargue, *La Religion du Capital*. Paris: Climats.

Lahautière, Richard. 1839. *Petit Catéchisme de la Réforme Sociale. Suivi de la relation du procès*. Paris: Senlis.

Lahautière, Richard. 1841. *Kleiner Katechismus der Socialreform von Richard Lahautière. Aus dem Französischen übersetzt* [von Simon Schmidt]. Biel: August Weingart.

Laponneraye, Albert. 1979 [1837]. „Catéchisme démocratique“, Wiederabdruck aus „Extrait de l'Intelligence: Journal de la Réforme Sociale.“ In *Les Révolutions du XIX^e siècle. Série 2^e période (1835-1848) : Révolutionnaires et Néo-Babouvistes de 1835 à 1847*, Bd. 6, hg. von

- Éditions d'histoire sociale internationale:. Paris: E.D.H.I.S., 1-14.
- Lenin, Wladimir I. 1974 [1909]. „Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion.“ In *Wladimir Iljitsch Lenin: Werke Band 15*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz-Verlag, 404-415.
- Mannock, John. 1815 [1798]. *The Poor Man's Catechism or, The Christian Doctrine Explained*. Baltimore: Bernard Dornin.
- Marriott, Joseph. 1837. *Catechism on Circumstances; or, the Foundation Stone of a Community*. In *New Moral World* 141 / 142 (8. / 15. Juli 1837), 303-304/307-308.
- Marx, Karl. 1842. „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘.“ In *Rheinische Zeitung* 191 (10. Juli 1842) (Beiblatt), 174-197.
- Marx, Karl. 1932 [1847/48]. „Planentwurf zum dritten Abschnitt des ‚Manifests der Kommunistischen Partei‘, Dezember 1847 oder Januar 1848.“ In *Karl Marx – Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe – Werke/Schriften/Briefe, im Auftrage des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau*, hg. von V[ladimir] Adoratskij. Berlin: Marx-Engels-Lenin Verlag, 650.
- Marx, Karl. 1972 [1860]. *Herr Vogt*. In *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 14*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, 381-686.
- Marx, Karl / Friedrich Engels. 1959 [1848]. *Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland*. In *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 5*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, 3-5.
- Marx, Karl / Friedrich Engels. 1999 [1848]. *Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus*. Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Mealmaker, George. 1797. *The Moral and Political Catechism of Man or A Dialogue Between A Citizen of the World and An Inhabitant of Britain*. Edinburgh: T. M'Cleish.
- Morgan, John Minter. 1834. *Catechism of Society*. In *New Moral World* No. 95, 20. August 1836, 339-340. (Wiederabdruck aus: John Minter Morgan. 1834. *Hampden in the Nineteenth Century; or Colloquies on the Errors and Improvements of Society* Vol. 1. London: Edward Moxon, 65-72).
- Naumann, Friedrich. 1889. *Arbeiterkatechismus oder: Der wahre Sozialismus, seinen arbeitenden Brüdern dargebracht*. Calw: Verlag der Vereinsbuchhandlung.
- Neergaard, John. 1830. *En Odelsmands Tanker om Norges nærværende Forfatning tilligemed en Samtale indeholdende Veiledning for Bønder til en rigtigere Fremgangsmaade ved Udkaarelser af Valgmænd og Repræsentanter*. Christiania [Oslo]: Faaes tilkjøbs hos

Boghandler J. Schiwe, trykt hos Johan Krohn.

Nettlau, Max. 1970 [1845]. „Londoner deutsche kommunistische Diskussionen, 1845.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, 214-238. Berlin: Dietz.

Overall, John V. 1895. *A Catechism of the Constitution of the United States of America*. New York: Selbstverlag.

Owen, Robert. 1813. *A New View of Society: Or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice*. London: Cadell & Davies.

Owen, Robert. 1826. „Oration, Containing a Declaration of Mental Independence, Delivered in the Public Hall, at New-Harmony, Ind., by Robert Owen, at the Celebration of the Fourth of July, 1826.“ In *New-Harmony Gazette* I (42)(12. Juli 1826), 329-332.

Owen, Robert. 1835. *The Catechism of the New Moral World*. In *The New Moral World* 1 (10), 3. Januar 1835, 73-77.

Peregrinus. X. 1839. „Vorwort.“ In *National-Katechismus von La Chabeaussière, metrisch übersetzt von X. Peregrinus*. Liestal: Banga und Honegger, 3-6.

Philedèles, E. (Adolphe-Célestin Nicolet). 1835. „Vorwort zur letzten, den Jurabewohnern gewidmeten Ausgabe.“ In *National-Katechismus von La Chabeaussière, aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Berthold* (Lambert Keller). Bern: C. A. Jenni, iii-v.

Proudhon, Pierre-Joseph. 1868 [1858]. *Petit catéchisme politique*. In *Œuvre complètes*, Bd. 22, 99-134.

Quadt, M. W. 1870. *Entwurf zu einem christlichen Arbeiterkatechismus*. Aachen: Josef Schings Selbstverlag.

Roschi, Jakob E. 1836. *Bericht an den Regierungsrath der Republik Bern, betreffend die politischen Umtriebe, ab Seite politische Flüchtlinge und anderer Fremden in der Schweiz; mit besondrer Rücksicht auf den Canton Bern*. Bern: Hallersche Buchdruckerei.

Rousseau, Jean-Jacques. 1774 [1762]. *Émile ou de l'éducation*, Bd. 2. London: o.O., , Bd. 4 der Collection Complète des Œuvres de J.J. Rousseau.

Rousseau, Jean-Jacques. 1839 [1756]. *Œuvres complètes*, Bd. 7: Correspondance, hg. von J. Petitain. Paris: Lefèvre.

Sarrut, Germain, B. Saint-Edme (Edme-Théodore Bourg). 1835. *Biographie des Hommes du Jour*, Bd. 1. Paris: Henri Krabe.

Schapper, Karl. 1963 [1838]. *Gütergemeinschaft*. Erstabdruck in Wolfgang Schieder, *Anfänge der*

- deutschen Arbeiterbewegung: Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830.* Stuttgart: Klett, 319-327.
- Schapper, Karl. 1847. „Proletarier!“ *Kommunistische Zeitschrift Nr. 1, Probeblatt*. Nachdruck des Original-Exemplares im Schweizerischen Sozialarchiv Zürich, eingeleitet von Bert Andreas. Zürich: Limmat-Verlag, 2-6.
- Schmid, Johann C. E. 1795. *Bauern-Katechismus oder auf Vernunft und Erfahrung gegründeter Unterricht in der Landwirthschaft*. Frankfurt & Leipzig: Johann Benedikt Metzler.
- Schultz-Stutz, Wilhelm. ²2014. *Eine unheimelige Zeit: Berichte eines Zeitzeugen aus Baselland 1832-1849*. Norderstedt: BoD-Books on Demand.
- Schuster, Theodor. 1963 [1834]. *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. In Wolfgang Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung: Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830*. Stuttgart: Ernst Klett, 316-319.
- Schuster, Theodor. 1977 [1834]. *Glaubensbekenntnis eines Geächteten*. Wiederabdruck in *Frühproletarische Literatur: Die Flugschriften der deutschen Handwerksgesellenvereine in Paris*, hg. von Hans-Joachim Ruckhäberle. Kronberg im Taunus: Scriptor, 130-138.
- Schwartzé, Theodor. 1882. *Katechismus der Stationären Dampfkessel und Dampfmaschinen. Ein Lehr- und Nachschlagebüchlein für Praktiker, Techniker und Industrielle*. Leipzig: Verlagsbuchhandlung J.J. Weber.
- Seitz, Carl Ludwig. 1828. *Katechismus der Obstbaumzucht*. München: Josef Lindauersche Buchhandlung.
- Stansbury, Arthur. 1828. *Elementary Catechism on the Constitution of the United States. For the Use of Schools*. Boston: Hilliard, Gray, Little, and Wilkins.
- Stein, Georg Wilhelm. 1801. *Katechismus zum Gebrauche der Hebammen in den hochfürstlichen hessischen Landen nebst Hebammen-Ordnung und Anlagen*. Marburg: Neue akademische Buchhandlung.
- Stirner, Max. ²1882 [1844/45]. *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig: Otto Wigand.
- Tedesco, Victor. 1906 [1848/49]. „Catéchisme du prolétaire.“ In *Histoire de la démocratie et du socialisme en Belgique depuis 1830*, Bd. 1, hg. von Louis Bertrand. Bruxelles: Dechenne, 440-446.
- Teste, Charles Antoine. 1836 [1833]. *Projet de Constitution Républicaine et Déclaration des Principes fondamentaux de la Société*. Bruxelles: Chez tous les libraires, 47-55.
- Tops, Johann Herm / Johann Wilhelm Berger. 1789. *Wissenschaftlicher Katechismus, oder kleine Schul-Encyklopädie nöthiger und nützlicher Kenntnisse für junge Leute*. Mülheim am Rheine: Hutmacher.
- Volkshalle. 1970a [1846]. „Ansprache der Volkshalle des Bundes der Gerechten an den Bund,

November 1846.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 431-436.

Volkshalle. 1970b [1847]. „Ansprache der Volkshalle des Bundes der Gerechten an den Bund, Februar 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 452-457.

Voltaire. 1764. *Catéchisme de l'honnête-homme Ou dialogue entre un caloyer et un homme de bien*. O. O.: o. V.

Wegelin, Peter, Hg. 1836. *Die Buchdruckereien der Schweiz: Mit erläuternden und ergänzenden Anmerkungen. Eine Gelegenheitsschrift, zur Feier des vierten Jubelfestes der Erfindung der Buchdruckerkunst*. St. Gallen: Wartmann / Scheitlin.

Weitling, Wilhelm. 1841. „Die Kommunion und die Kommunisten.“ In *Der Hülferuf der deutschen Jugend*, hg. von einigen deutschen Arbeitern. Dritte Lieferung, November 1841. Genf: J.G. Fick, 33-39.

Weitling, Wilhelm. 1842. *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Vivis (Vevey): Selbstverlag.

Weitling, Wilhelm. ²1845a [1838]. *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*. Bern: Jenni, Sohn.

Weitling, Wilhelm. 1845b. *Das Evangelium eines armen Sünder*. Bern: Jenni, Sohn.

Weitling, Wilhelm. 1846 [1845]. *Das Evangelium eines armen Sünder*. Birsfeld[en]: Walser'sche Buchdruckerei, 2. vollständige, vermehrte und verbesserte Auflage.

Weitling, Wilhelm. ³1849 [1842] *Garantien der Harmonie und Freiheit*. Hamburg: Selbstverlag.

Weitling, Wilhelm. 1991 [1856]. *Grundzüge einer Allgemeinen Denk- und Sprachlehre*, hg. und eingel. von Lothar Knatz. Frankfurt/Main: Lang.

Wichmann, Christian August. 1784. *Katechismus der Schaafzucht zum Unterrichte für Schäfer und Schäferen-Herren*. Leipzig / Dessau: Selbstverlag.

Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten. 1970a [1847]. „Ansprache der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten an den Bund, 14. September 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 528-542.

Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten. 1970b [1847]. „Schreiben der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten in London an die Gemeinde in Hamburg, 24. Juni 1847.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 488-489.

Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten. 1970c [1848]. „Beschluss der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten, 24. Januar 1848.“ In *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin: Dietz, 654.

Zuccalmaglio, Vinzenz von. 1848. *Die deutsche Kokarde: ein politischer Katechismus für's deutsche Volk*. Köln: J. G. Schmitz.

Sekundärliteratur

Adler, Georg. 1885. *Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland*. Breslau: Eduard Trewendt.

Adolph, Thomas. 1991. *Die Matrikel der Universität Freiburg im Breisgau von 1806-1870*. (Digitalisat des Exemplars des Universitätsarchivs der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.)

Amundsen, Arne B. / Henning Laugerud. 2001. *Norsk Fritenkerhistorie, 1500-1850*. Oslo: Humanist Forlag.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Beyme, Klaus von. 1978. „Partei, Faktion.“ In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, hg. von Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett Cotta, 677-733.

Bowman, Frank Paul. 1974. „Religion, Politics and Utopia in French Romanticism.“ *Australian Journal of French Studies* 11 (3), 307-324.

Brandenburg, Alexander. 1977. *Theoriebildungsprozesse in der deutschen Arbeiterbewegung 1835-1850*. Hannover: SOAK.

- Brophy, James M. 2016. „The Second Wave: Franco-German Translation and the Transfer of Political Knowledge 1815-1850.“ *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 71, 83-115.
- Burchardt, Marian / Monika Wohlrab-Sahr. 2013. „Von Multiple Modernities zu Multiple Secularities: Kulturelle Diversität, Säkularismus und Toleranz als Leitidee in Indien.“ *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38/4, 355-374.
- Bürmann, Ilse / Monika Fiegert, Hg. 2000. *Zeitalter der Aufklärung – Zeitalter der Pädagogik: Zu den Ambivalenzen einer Epoche*. Münster: LIT.
- Buttier, Jean-Charles. 2013. „Peut-on catéchiser la Révolution? (1789-1848)“ *La Révolution française* 4, 2-19.
- Buttier, Jean-Charles. 2011. „The Three Lives of the Republican Catechism: The Philosophy and Ethics of La Chabeaussière.“ *Annales Historiques de la Révolution Française* 364, 163-192.
- Claeys, Gregory. 1993. „Introduction.“ In *Selected Works of Robert Owen Vol. I: Early Writings*, hg. von Gregory Claeys. London: William Pickering, xv-lxx.
- Czakó, István. 2015. *Geist und Unsterblichkeit: Grundprobleme der Religionsphilosophie und Eschatologie im Denken Søren Kierkegaards*. Boston: De Gruyter.
- Deeg, Max / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz, Hg. 2023a. *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Deeg, Max / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. 2023b. „Einleitung.“ In *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von dies. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-18.
- Droz-Fahrny, M. A. 1897. „Discours prononcé à l'ouverture de l'assemblée Générale du 7 août 1897.“ In *Actes de la Société jurassienne d'Emulation, Années 1893-1897*. Deuxième Série, sixième volume. Porrentruy: Imprimerie du Jura, III-IX.
- Dufour, Michel. 2009. „When Catechism Meets Science and Politics.“ In *Discourse and Politics*, hg. Von Gloria Álvarez-Benito / Gabriela Fernández-Díaz / Isabel Iñigo Mora. Newcastle: Cambridge Scholars, 32-50.
- Eßbach, Wolfgang. 1988. *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Eßbach, Wolfgang. 2010. „Der Enthusiasmus und seine Stabilisierung in Kunstreligion und Nationalreligion.“ In *Unsichere Zeiten: Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen*, hg. von Hans-Georg Soeffner. Wiesbaden: VS, 521-531.
- Eßbach, Wolfgang. 2014. *Religionssoziologie I: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Eßbach, Wolfgang. 2019. *Religionssoziologie II: Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen*, Bd. 1. Paderborn: Schöningh.

- Erbentraut, Philipp / Torben Lütjen. 2011. „Eine Welt zu gewinnen: Entstehungskontext, Wirkungsweise und Narrationsstruktur des ‚kommunistischen Manifests.““ In *Manifeste: Geschichte und Gegenwart des politischen Appells*, hg. von Johanna Klatt / Robert Lorenz. Bielefeld: transcript, 73-98.
- Fitzgerald, Timothy. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fontius, Martin / Bernhard Henschel. 1982. „Turgots Konzeption eines Aufklärungskatechismus: Zu einer vergessenen Korrespondenz mit dem Abbé Millot (1761-1773).“ *Beiträge zur Romanischen Philologie* 21 (2), 205-232.
- Förder, Herwig / Martin Hundt. 1972. „Zur Vorgeschichte des Kommunistischen Manifests.“ In *Jahrbuch für Geschichte* Bd. 7. Berlin: Akademie Verlag, 243-275.
- Freitag, Sabine. 2020. „Die Achtundvierziger.“ In *Vormärz-Handbuch*, hg. von Norbert Otto Eke. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 128-139.
- Fumat, Yveline. 1989. „La Formation du jeune citoyen (les catéchismes républicains 1792–1848–1882).“ In *Manuels scolaires et Révolution française. Kolloquium der Universität Paris Est Créteil*, Paris: Messidor, 39-54.
- Grandjonc, Jacques. 1974. „Vorwärts!“ 1844. *Marx und die deutschen Kommunisten in Paris: Beitrag zur Entstehung des Marxismus*. Berlin: Dietz.
- Grandjonc, Jacques. 1975a. „Die deutsche Binnenwanderung in Europa 1830 bis 1848.“ In *Die frühsozialistischen Bünde in der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung: Vom „Bund der Gerechten“ zum „Bund der Kommunisten“ 1836-1847*, hg. von Otto Büsch / Hans Herzfeld. Berlin: Colloquium, 3-20.
- Grandjonc, Jacques. 1975b. „Ideologische Auseinandersetzungen im ‚Bund der Gerechten.‘“ In *Die frühsozialistischen Bünde in der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung: Vom „Bund der Gerechten“ zum „Bund der Kommunisten“, 1836-1847*, hg. von Otto Büsch / Hans Herzfeld. Berlin: Colloquium Verlag, 81-94.
- Grandjonc, Jacques / Hans Pelger. 1989. „Gütergemeinschaft“ (Juni bis Dezember 1838): Materialien von Carl Schapper für die Grundsätze des Bundes der Gerechten.“ In *Sozialismus und frühe Arbeiterbewegung*, hg. von Walter Schmidt / Gustav Seeber. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR, 65-115.
- Gripentrog-Schedel, Stephanie. 2025. „Fälle von Religion.“ *ARGOS* 4 (2), 166-207.
- Guarneri, Carl. 1985. „Who were the Utopian Socialists? Patterns of Membership in American Fourierist Communities.“ *Communal Societies: Journal of the National Historic Communal Societies Association* 5, 65-81.
- Haefelin, Jürg. 1986. *Wilhelm Weitling: Biographie und Theorie. Der Zürcher Kommunistenprozess von 1843*. Bern: Peter Lang.

- Hermann, Adrian. 2015. *Unterscheidungen der Religion: Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von ‚Religion‘ in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hölscher, Lucian. 2006. „Der Raum des Religiösen: Semantische Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert – eine problemgeschichtliche Skizze.“ In *Transatlantische Religionsgeschichte, 18. bis 20. Jahrhundert*, hg. von Hartmut Lehmann. Stuttgart: Wallstein, 109-123.
- Hölscher, Lucian. 1989. *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Höppner, Joachim / Waltraud Seidel-Höppner. 2005. „Der Bund der Geächteten und der Bund der Gerechtigkeit.“ In *Politische Vereine, Gesellschaften und Parteien in Zentraleuropa 1815–1848/49*, hg. von Helmut Reinalter. Frankfurt/Main: Peter Lang, 89-153.
- Hundt, Martin. 1972. „Zur Frühgeschichte der revolutionären Arbeiterbewegung in Stuttgart.“ *Jahrbuch für Geschichte* 7. Berlin: Akademie-Verlag, 277-330.
- Hundt, Martin. 1979. „Programmatische Bemühungen im Bund der Gerechten: Zu Marx‘ Einfluß auf ein neuentdecktes Katechismus-Fragment von 1844/1845.“ *Marx-Engels-Jahrbuch* 2, 311-322.
- Hundt, Martin. ²1985 [1973]. *Wie das „Manifest“ entstand*. Berlin: Dietz.
- Hundt, Martin. 1993. *Geschichte des Bundes der Kommunisten, 1836–1852*. Frankfurt: Peter Lang.
- Hunt, Richard N. 1974. *The Political Ideas of Marx and Engels: Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ifversen, Jan / Christoffer Kølvraa. 2023. „Groping in the Dark: Conceptual History and the Ungraspable.“ *Contributions to the History of Concepts* 18 (1), 1-23.
- Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Hg. 1970. *Der Bund der Kommunisten: Dokumente und Materialien*, Bd. 1, 1836-1849. Berlin: Dietz.
- Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Hg. 1977. *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke Band 4*. Berlin: Dietz.
- Jacquat, Marcel S. 2010. „Nicolet, Célestin.“ In *Historisches Lexikon der Schweiz*, Bd. 9. Basel: Schwabe, 221.
- Jansen, Jan. 2018. „Flucht und Exil im Zeitalter der Revolutionen.“ *Geschichte und Gesellschaft* 44 (4), 495-525.

- Kasselstrand, Isabella. 2023. „Secularism in Relation to Secularity and Secularization: A Commentary on Berlinerblau’s Secularism: The Basics.“ *Secular Studies* 5, 29-32.
- Keller, Hans Gustav. 1935. *Die politischen Verlagsanstalten und Druckereien in der Schweiz, 1840-1848*. Bern: Paul Haupt.
- Kirsch, Anja. 2018. „Red Catechisms: socialist educational literature and the demarcation of religion and politics in the early 19th century.“ *Religion* 48 (1), 8-36.
- Kleine, Christoph. 2023. „Über Säkularität als Spezialtaxonomie und die Kontextabhängigkeit von Klassifikationssystemen.“ In *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 237-279.
- Kleine, Christoph / Monika Wohlrab-Sahr. 2016. *Research Programme of the HCAS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“*. Working Paper Series of the HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities” 1. Universität Leipzig. DOI: 10.36730/2020.1.msbwbm.1.
- Kleine, Christoph / Monika Wohlrab-Sahr. 2021. „Comparative Secularities: Tracing Social and Epistemic Structures beyond the Modern West.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (1), 43-72.
- Kool, Frits / Werner Krause, Hg. 1967. *Die frühen Sozialisten: Dokumente der Weltrevolution*, Bd. 1. Olten: Walter-Verlag.
- Koselleck, Reinhart. 1972a. „Einleitung.“ In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, hg. von Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett Cotta, XIII-XXVII.
- Koselleck, Reinhart. 1972b. „Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat.“ In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, hg. von Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett Cotta, 583-671.
- Koselleck, Reinhart. 2002. „Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels.“ In *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hg. von Hans Erich Bödeker. Göttingen: Wallstein, 29-48.
- Koselleck, Reinhart. 2010 [1989]. „Sprachwandel und Ereignisgeschichte.“ In Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt: Suhrkamp, 32-55.
- Kuczynski, Thomas. 1995. *Das Kommunistische Manifest (Manifest der Kommunistischen Partei) von Karl Marx und Friedrich Engels: Von der Erstausgabe zur Leseausgabe, mit einem Editionsbericht von Thomas Kuczynski*. Trier: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus.
- Lalouette, Jacqueline. 2001 [1998]. *La libre pensée en France 1848-1940*. Paris: Éditions Albin

Michel.

- Lockley, Philip. 2016. „Christian Doubt and Hope in Early Socialism.“ *Studies in Church History* 52, 364-380.
- Marsiske, Hans-Arthur. 1984. „Utopischer Entwurf und Arbeiterbewegung in Deutschland: Die Gütergemeinschaftsdiskussion im ‚Bund der Gerechten‘.“ In *Alles gehört allen: Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*, hg. von Hans-Jürgen Goertz. München: Beck, 165-187.
- Marxhausen, Thomas. 2010. „Kommunistisches Manifest.“ In *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM) Band 7.II*, hg. von Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument, 1354-1374.
- Meiser, Wolfgang. 1984. „Zur Marx-Rezeption im Bund der Gerechten.“ *Beiträge zur Marx-Engels Forschung* 16, 40-45.
- Meiser, Wolfgang. 1991. „Das ‚Manifest der Kommunistischen Partei‘ vom Februar 1848: Neue Forschungsergebnisse zur Druckgeschichte und Überlieferung.“ *Marx-Engels-Jahrbuch Band 13*. Berlin: Dietz, 117-129.
- Michel, Karl Markus. 1966. *Politische Katechismen: Volney – Kleist – Hess*. Frankfurt/Main: Insel.
- Mohr, Hubert. 2010. „Kult und Gesellschaft in der Moderne (18.-20. Jahrhundert).“ *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 3. Stuttgart: Metzler, 500-509.
- Moritz, Wolfram von. 1981. *Wilhelm Weitling: Religiöse Problematik und literarische Form*. Frankfurt/Main: Lang.
- Müller, Thomas Christian. 2001. *Der Schmuggel politischer Schriften: Bedingungen exilliterarischer Öffentlichkeit in der Schweiz und im Deutschen Bund (1830–1848)*. Tübingen: Niemeyer.
- Nygaard, Bertel. 2023. „Wilhelm Weitling and Early German Socialism.“ In *The Cambridge History of Socialism*, Bd. 1, hg. von Marcel van der Linden. Cambridge: Cambridge University Press, 214-231.
- Osborne, Peter. 1998. “Remember the Future? The Communist Manifesto as Historical and Cultural Form.” *Socialist Register* 34, 190-204.
- Pestel, Friedemann. 2017. „French Revolution and Migration after 1789.“ *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte.
- Prüfer, Sebastian. 2002. *Sozialismus statt Religion: Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Rectenwald, Michael. 2016. *Nineteenth-Century British Secularism: Science, Religion, and Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Reichardt, Rolf. ³2002 [1998]. *Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Reichardt, Rolf. 1988. „Revolutionäre Mentalitäten und Netze politischer Grundbegriffe in Frankreich 1789–1795.“ In *Die Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins*, hg. von Reinhart Koselleck / Rolf Reichardt. München: Oldenbourg, 185–215.
- Ritter, Gerhard A. ³2010 [1989]. *Der Sozialstaat: Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*. München: Oldenbourg.
- Roos, Merethe. 2020. *En kort introduksjon til Norge på 1800-tallet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Ruckhäberle, Hans-Joachim. 1975. *Flugschriftenliteratur im historischen Umkreis Georg Büchners*. Kronberg/Taunus: Scriptor.
- Ruckhäberle, Hans-Joachim. 1977. *Frühproletarische Literatur: Die Flugschriften der deutschen Handwerksgesellenvereine in Paris 1832–1839*. Kronberg/Taunus: Scriptor.
- Saage, Richard. 2002. *Utopische Profile: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert*. Münster: LIT.
- Schieder, Wolfgang. 1963. *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung: Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830*. Stuttgart: Klett.
- Schieder, Wolfgang. 1982. „Kommunismus.“ In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, hg. von Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett Cotta, 455–529.
- Schraepler, Ernst. 1972. *Handwerkerbünde und Arbeitervereine, 1830–1853: Die politische Tätigkeit deutscher Sozialisten von Wilhelm Weitling bis Karl Marx*. Berlin: De Gruyter.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 2018. *Wilhelm Weitling auf zwei Kontinenten in Daten*. Zeittafel. Berlin: Selbstverlag.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 2014. *Wilhelm Weitling (1808–1871): Eine politische Biographie. Teil 1*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 2013. „Unter falschem Namen: Der Bund der Gerechtigkeit und sein Namenswandel.“ In *Jahrbuch für Forschungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 12 (1), 47–57.
- Seidel-Höppner, Waltraud. 1974. „Der erste Versuch eines Programms des Bundes der Gerechten.“ *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 22 (1), 174–189.

- Seiwert, Hubert. 2023. „Säkularisierung und Säkularität im chinesischen Altertum.“ In *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 197-235.
- Stadelmann, Rudolf / Wolfram Fischer. 1955. *Die Bildungswelt des deutschen Handwerkers um 1800: Studien zur Soziologie des Kleinbürgers im Zeitalter Goethes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Stedman Jones, Gareth. 1981. „Utopian Socialism Reconsidered.“ In *People's History and Socialist Theory*, hg. von Raphael Samuel. London: Routledge, 138-145.
- Stedman Jones, Gareth, Hg. 2004. „Introduction to The Communist Manifesto by Karl Marx.“ In *The Communist Manifesto: With an Introduction and Notes by Gareth Stedman Jones*. London: Penguin, 3-191.
- Stedman Jones, Gareth. 2010. „Religion and the origins of socialism.“ In *Religion and the Political Imagination*, hg. von Ira Katznelson / Gareth Stedman Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 171-189.
- Stedman Jones, Gareth. 2016. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. New York: Penguin/Random House.
- Strube, Julian. 2016. *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*. Berlin: De Gruyter.
- Strube, Julian. 2019. „Contested Christianities: Communism and religion in July Monarchy France.“ In *Socialist Imaginations: Utopias, Myths, and the Masses*, hg. von Stefan Arvidsson / Jakub Beneš / Anja Kirsch. London: Routledge, 21-40.
- Sutton, Robert. 1997. „An American Elysium: The Icarian Communities.“ In *America's Communal Utopias*, hg. von Donald Pitzer. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 279-296.
- Tenfelde, Klaus. 2008. „Katechismen für Arbeiter.“ In *Unterwegs in Europa: Beiträge zu einer vergleichenden Sozial- und Kulturgeschichte*, hg. von Christina Benninghaus / Sven Müller / Jörg Requate / Charlotte Tacke. Frankfurt: Campus, 323-342.
- Trein, Lorenz. 2025. „Wissenschaftlichkeit, Religion und ‘Islamfrage’ im Kontext der Kolonalkongresse in Berlin 1905 und 1910.“ *ARGOS* 4 (2), 152-165.
- Tschopp, Silvia Serena. 2011. „Der Kalender als Instrument politischer Agitation: Friedrich Jennis ‚Gukkasten-Kalender‘ (1845/46).“ *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 13, 35-60.
- Vile, John R. 2015. *The United States Constitution: One Document, Many Choices*. New York: Palgrave Macmillan.
- Welskopp, Thomas. 2000. *Das Banner der Brüderlichkeit: Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*. Berlin: Dietz.

Wohlrab-Sahr, Monika. 2023. „Differenzierungen, Deutungskonkurrenzen, alternative Sinnsysteme.“ In *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 335-347.

Wohlrab-Sahr, Monika / Marian Burchardt. 2011. „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen.“ *Denkströme: Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7: 53-71.

Wohlrab-Sahr, Monika / Marian Burchardt. 2012. „Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities.“ *Comparative Sociology* 11, 875-909.

Zuckerman, Phil / Luke W. Galen / Frank L. Pasquale. 2016. *The Non-Religious: Understanding Secular People and Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Über die Autorin

Anja Kirsch ist Professorin für Religionswissenschaft am Institut für Philosophie und Religionswissenschaft an der NTNU, Trondheim. Ihre Forschungsinteressen umfassen das Verhältnis von Religion, Politik und „dem Säkularen“ in der Moderne, Utopie und Migration im 19. Jahrhundert sowie narrative, ästhetische und kognitive Ansätze in der Religionsgeschichte. Sie leitet das Forschungsprojekt „Religious and Secular Worldmaking: Narrative Cultures of Utopian Emigration and the Formation of Modern Regimes of Attention“ ([NC-RoA](#)).

E-Mail: anja.kirsch@ntnu.no

Danksagung

Ich danke Stephanie Gripenrog-Schedel, David Atwood, Dirk Johannsen, Lorenz Trein und Jürgen Mohn für die anregenden fachlichen Diskussionen, ihre Nachfragen und Anmerkungen zum Thema. Dem Gutachter oder der Gutachterin danke ich für die sorgfältige Begutachtung. Oliver Krüger, Ricarda Stegmann und Alice Küng bin ich zu Dank verpflichtet für ihre umsichtige und geduldige Durchsicht des Manuskripts.

Mein besonderer Dank gilt meinem „Doktorvater“ Jürgen Mohn; er hat mich weit über meine Doktorarbeit hinaus begleitet und geleitet. Gemeinsam haben wir im Frühlingssemester 2018 das Proseminar „Karl Marx und die Religionskritik im 19. Jahrhundert“ in der Religionswissenschaft an der Universität Basel unterrichtet. Im Rahmen intensiver Textdiskussionen der frühen journalistischen Artikel von Karl Marx und der Erarbeitung der sozialen, kulturellen und philosophischen Kontexte seiner Religionskritik sind wesentliche Ideen zur Kontextualisierung des vorliegenden Artikels gedacht und durchdacht worden.

Durch Jürgens Offenheit und Neugier und das Vertrauen in unsere Arbeit ist in Basel ein akademisches Umfeld entstanden, in dem sich intellektuelle Kreativität vollkommen frei entfalten kann. Ehrungen sind ihm eigentlich ein Gräuel. Wenn wir manchmal witzelnd von der „Mohnschule“ oder dem „Basler

Mohnotheismus“ sprechen, rollt er immer mit den Augen. Ich bin sicher, dass er auch diese Ehrung abweisen würde. Aber sie gebührt ihm.

Abstract in English

In the 1830s and 1840s, protest movements across Europe emerged, whose political demands were closely linked to the pursuit of a just future society. From a history of religion perspective, this discourse on social justice and equitable society becomes tangible in the foundational discussions of the early socialist movement(s) arising in the revolutionary climate of the time. Their programmatic documents address both the foundation of future society and the essence of the new movement. The debates were held in the catechetical format. This article examines the communication circuits of over 40 catechisms from France, the UK, the States of the German Confederation, and the Swiss Confederation within their socio- and cultural-historical contexts. Using police interrogation protocols, congress transcripts and circulars, correspondences, personal letters, and memoirs of participants, it traces how the question of religion moved to center stage in early socialist identity debates. In the course of this debate, the relationship between Christianity and communism began to take shape as a relationship between religion and politics, without sharp boundaries being established. The analysis highlights how everyday distinctions, perceived ambiguities in the catechetical format, and a rising skepticism toward the genre prefigure the modern differentiation of religion and politics. Building on religious studies research on secularity, this article develops an approach to pre-conceptual distinctions, investigating the epistemological prerequisites for explicit conceptual boundary-drawing practices.

Angaben zur Finanzierung / Funding

Research funded by the Research Council of Norway, grant number 334603: Religious and secular worldmaking: Narrative cultures of utopian emigration and the formation of modern regimes of attention (NC-RoA).